HAL
open science

Vérité et vanité chez saint Augustin. Ressemblance et dissemblance à Dieu

Anne-Laure Issartel

▶ To cite this version:

Anne-Laure Issartel. Vérité et vanité chez saint Augustin. Ressemblance et dissemblance à Dieu. Philosophie. 2012. dumas-00736271

HAL Id: dumas-00736271
https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00736271

Submitted on 27 Sep 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Anne-Laure ISSARTEL

Vérité et vanité chez saint Augustin
Ressemblance et dissemblance à Dieu

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage
Parcours : Recherche

sous la direction de M. Michel FATTAL

Année universitaire 2011-2012

Anne-Laure ISSARTEL

Vérité et vanité chez saint Augustin
Ressemblance et dissemblance à Dieu

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage
Parcours : Recherche

sous la direction de M. Michel FATTAL

Année universitaire 2011-2012

Remerciements

Nous tenons à remercier M. Fattal pour ses conseils et sa disponiblité. Je remercie également Monsieur le Professeur Benoît Gain d'avoir bien voulu lire notre travail et faire partie du jury de soutenance. Je remercie enfin Agnès Souchon pour son aide à la mise en forme de notre travail et sa gentillesse ainsi qu'Annie Rousselin pour son soutien et ses encouragements.

Sommaire

Partie 1
Devenir semblable à Dieu.....12

Chapitre 1 – Augustin et les platoniciens. Le but et la voie.....13

1. Augustin invite, à la suite de l'apôtre Paul, à reconnaître qu'il y a une part de vérité dans la philosophie païenne.....13

2. Augustin indique, toujours en s'inscrivant dans la tradition paulinienne, que les philosophes païens n'ont pas su reconnaître le vrai culte qu'il fallait rendre à Dieu et sont tombés dans l'idolâtrie.....14

Chapitre 2 – La conversion d'Augustin.....17

1. Désir de comprendre et présomption : l'erreur manichéenne.....17

2. Encore de l'orgueil comme obstacle même dans la philosophie néoplatonicienne.....20

3. Les « libri platonicorum » : découverte de l'intériorité et du spiritualisme.....24

Chapitre 3 – La lecture des épîtres de saint Paul et la reconnaissance de la médiation nécessaire du Christ.....75

1. Augustin oppose aux livres des philosophes, non une doctrine, mais le Christ lui-même.....75

2. Ce qu'Augustin dit avoir trouvé dans les épîtres pauliniennes.....79

3. Sur la manière dont saint Augustin schématise son expérience.....81

Chapitre 4 – Augustin et les philosophes platoniciens dans les livres VIII à X de La cité de Dieu. .85

1. Augustin considère le christianisme comme l'accomplissement du platonisme.....85

2. La question de la médiation.....92

Partie 2
Comment l'homme créé à l'image de la vérité peut devenir image de la vanité ?.....106

Chapitre 1 – Le péché des anges.....108

1. La cité de Dieu révélée aux païens : opposition entre les saints anges et les démons.....108

2. Les anges sont des créatures créées qui sont lumière en tant qu'elles participent à la vie divine.....110

3. Les mauvais anges créés bons ont refusé de se soumettre à Dieu.....112

4. Pourquoi les mauvais anges ont-ils choisi de se détourner de Dieu ?.....117

Chapitre 2 – Le péché des hommes.....122

1. Les anges et les hommes : des créatures raisonnables qui peuvent s'unir à Dieu.....122

2. La condition humaine : première et seconde mort.....125

3. L'homme peut devenir « image de la vanité ».....131

Partie 3
Comment se tourner vers la vérité et retourner à Dieu ?.....145

Chapitre 1 – Reconnaître le Christ sauveur, c'est se reconnaître pécheur.....147

1. « Creatio » et « formatio ».....147

2. L'humilité comme la leçon de l'Incarnation.....151

3. La charité comme sens de l'Incarnation.....156

Chapitre 2 – La « citoyenneté céleste ».....163

1. L'Église, comme corps mystique du Christ.....163

2. « Vivre de la vie de Dieu ».....170

Introduction

« Fecisti nos ad te et cor nostrum donec resquiat in te ». Cette phrase célèbre, tirée du début des *Confessions*, rédigées par Augustin, vers 397, dix ans après sa conversion, présente l'essence de l'homme en la rapportant à Dieu. Le bonheur qui est promis à l'homme n'est alors rien de moins que l'union à Dieu, mais la possibilité de l'atteindre dans ce monde paraît problématique et nous pouvons reconnaître que cette phrase indique aussi les limites humaines. Comment comprendre la destinée de l'homme dans le monde alors qu'il est un être qui porte en lui la marque du divin ? Que signifie le lien particulier entre l'âme et Dieu ? Comment l'homme peut-il prendre conscience de sa destination divine ? Est-il condamné à être exilé durant sa vie terrestre ? Y a-t-il une manière de vivre authentiquement son rapport à Dieu qui permette d'« être plus » ?

Dans les *Confessions*, Augustin présente son parcours vers Dieu et présente le temps où il ne le confessait pas comme un temps d'errance et même d'indigence. Il construit cet ouvrage comme un dialogue avec celui qu'il reconnaît comme son créateur et il offre le récit de sa vie et l'aveu de ses fautes pour témoigner de la miséricorde de Dieu[1]. La prière qui parcourt toute cette oeuvre est aussi, pour lui, le moyen de se recueillir et de se tourner vers Dieu pour mener à bien son témoignage. Au livre IV, il s'exhorte ainsi « Ne sois pas vaine mon âme... Entends toi aussi : le Verbe lui-même te crie de revenir, et le lieu de repos sans trouble est là où l'amour n'est pas abandonné si lui-même n'abandonne. »[2] Le fait que l'âme puisse se sentir abandonnée par Dieu est causé par celui qu'elle l'a d'abord elle-même abandonné. Augustin la présente donc comme responsable de son malheur alors que la béatitude est présentée comme l'union avec Dieu, le seul qui puisse offrir le bonheur à l'homme. Il est présenté comme le seul être qui ne passe pas, mais qui est véritablement car il est à lui-même son propre fondement[3]. Il apparaît ainsi qu'« être vaine » pour l'âme,

[1]*Confessions*, X, 4, 5, BA 14, p. 149, « Je me révèlerai à des gens comme ceux-là. Qu'ils respirent à la vue de mon bien, qu'ils soupirent à la vue de mon mal. Mon bien, c'est toi qui l'a formé, toi qui me l'a donné; mon mal, c'est moi qui l'ai commis, toi qui le juges. Qu'ils respirent à la vue du premier et soupirent à la vue du second. Que des hymnes et des larmes montent à la fois en ta présence, venant des coeurs fraternels qui sont tes encensoirs. »

[2]*Confessions*, IV, 11, 16, BA 13, p. 437.

[3]*Discours sur les psaumes*, Éditions du Cerf, Paris, 2007, t. II, p. 1317. Augustin, commentant le psaume 143 indique que les biens terrestres auxquels l'homme s'attache sont vanité et que c'est pour cela qu'il devient lui-même vanité : « '*l'homme est semblable au néant*' *(Ps* 143, 4) et néanmoins vous vous révélez à lui, vous l'appréciez. '*L'homme est devenu semblable au néant'*. À quel néant ? Au temps qui passe et s'écoule. Voilà ce qu'on appelle vanité dès qu'on le compare à la vérité qui demeure toujours, qui est toujours stable. »

soit lié au fait de se détourner de Dieu qui est le Bien suprême alors que nous ne pouvons trouver qu'en lui le repos. « Être vaine » pour l'âme, c'est errer parce qu'aucun bien ne peut la combler et qu'elle se condamne alors à aller de bonheur éphémère en bonheur éphémère. C'est l'idée de stabilité qui est évoquée par le repos. Cependant, il ne faut pas oublier que si Augustin pense que les biens périssables du monde dans lequel nous vivons ne peuvent nous combler, c'est aussi parce qu'il pense que nous sommes créés pour Dieu et qu'il y a donc en nous une aspiration que lui seul peut combler. Enfin, il faut remarquer qu'Augustin présente le Christ comme celui qui rappelle celui qui s'est égaré loin de Dieu. Ce sont, cependant, des lectures philosophiques qui ont permis à Augustin de reconnaître qu'il existe un bien supérieur à tous les autres et qui doit être préféré à eux et nous allons voir que, si se détourner de Dieu a des enjeux ontologiques, comme en témoigne l'expression « devenir vaine », c'est grâce à la métaphysique qu'il va découvrir chez les néoplatoniciens qu'Augustin pourra l'expliquer.

Augustin, dans les *Confessions*, indique que la découverte de la philosophie et la lecture de ce qu'il appelle les « livres platoniciens » ont enflammé son coeur d'un amour pour la vérité. Ces lectures lui ont donné les moyens de comprendre ce qu'il croyait sans oser y adhérer pleinement. La vérité lui est apparue, en effet, être ce qui méritait d'être cherchée pour elle-même comme un bien en soi et c'est la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, en 373, qui l'a, tout d'abord, bouleversé. Augustin était alors encore étudiant et avait dix-neuf ans : « Déjà le programme habituel des études m'avait fait parvenir à un ouvrage d'un certain Cicéron, chez qui on admire la langue, le coeur pas tellement. Mais ce livre contient, de l'auteur lui-même, une exhortation à la philosophie, et s'appelle l'*Hortensius*. Or ce livre changea mes sentiments et m'orienta vers toi, Seigneur, il changea mes prières, et rendit tout autre mes voeux et mes désirs... Vile devint pour moi soudain toute vaine espérance : c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais dans un bouillonnement de coeur incroyable et j'avais commencé à me lever pour venir vers toi... »[4] Une fois encore Augustin appelle « vain » tout désir qui ne peut déboucher sur un bonheur durable et, grâce à cette lecture, il a trouvé à quoi identifier le bonheur auquel il aspire et l'appelle « l'immortalité de la sagesse ». Il est conduit ainsi à identifier ce qui existe véritablement à la vérité. Il note néanmoins « Une seule chose brisait l'élan d'une telle

[4]*Confessions*, III, 4, 7, BA 13, pp. 373-375.

flamme : le nom du Christ n'était pas là ; or ce nom [...] déjà dans le lait même d'une mère, mon coeur d'enfant l'avait pieusement bu, et il le gardait au fond, sans ce nom, nulle oeuvre [...] ne me ravissait entièrement »[5]. Augustin, qui avait été élevé par une mère chrétienne, se tourne alors spontanément vers la bible, mais il est rebuté par son langage simple et imagé. Il faut bien souligner que c'est sa lecture de Cicéron qui l'amena, néanmoins, à penser que la Vérité pouvait être ce qui pourrait combler ses désirs. Augustin ne sera jamais un « rhéteur tranquille », comme le souligne G. Madec, c'est-à-dire « uniquement occupé de ses soucis sentimentaux et professionnels », mais désormais il était « intérieurement déstabilisé, écartelé entre sa passion de la Vérité et ses passions de jeune homme ambitieux et ardent. »[6] Augustin a découvert que la recherche de la Vérité pouvait le combler, mais il ne se sentait pas prêt à renoncer aux plaisirs de ce monde et il ne savait pas encore en quoi pouvait consister cette Vérité. Il ne doutait pas, cependant, qu'elle ne puisse être ce qui a de la valeur en soi et il la découvrait comme un absolu qui seul peut combler les désirs des hommes. Augustin va alors adopter pendant une dizaine d'années le manichéisme, une secte inspirée du christianisme qui prétendait tout expliquer en ayant recours à la raison, sans toutefois adopter l'ascèse des membres actifs ; il restera toujours au stade de simple auditeur. Il reviendra sévèrement sur ce qu'il considérera ensuite comme une erreur alors que de nouvelles lectures vont lui permettre d'avancer dans sa recherche de la vérité. Il s'agit de la lecture d'extraits d'ouvrages de Plotin et de Porphyre qu'Augustin appelle, au livre VII des *Confessions*, les « livres platoniciens ». Ils vont lui faire découvrir une métaphysique spiritualiste qui permet d'expliquer que le bien de l'âme est d'être uni à Dieu.

Il nous faut, cependant, remarquer que, même si ces lectures philosophiques correspondent à des moments importants de la conversion d'Augustin, il ne faut pas oublier, comme le souligne G. Madec qu'« Augustin a toujours été chrétien. Sa 'conversion' n'a pas consisté en un passage du paganisme, de l'incroyance ou de l'indifférence religieuse, à la foi chrétienne ; ce fut une 'évolution', au début de laquelle il était chrétien *catéchumène*, et au terme de laquelle il décidait de devenir *fidèle*. [...] La conversion d'Augustin se passe entièrement dans le champ du christianisme. Il importe d'en bien saisir

[5]*Confessions*, III, 4, 7, BA 13, p. 375.
[6]G. Madec, *Le Christ de saint Augustin, la patrie et la voie*, Paris, Desclée, 2001, p.24.

le sens, qui est la clef même de la christologie augustinienne. »[7]. Augustin a, en effet, été élevé par une mère chrétienne qui a même prié sans relâche pour la conversion de son fils. Augustin explique ainsi, au début des *Confessions* : « J'avais entendu parler, quand j'étais encore enfant, de la vie éternelle qui nous est promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu descendant vers notre orgueil ; et l'on me signait déjà du signe de sa croix et l'on me salait de son sel, déjà au sortir du ventre de ma mère, qui avait mis beaucoup d'espoir en Toi. »[8] Augustin insiste ici sur l'Incarnation et sur l'humilité du Verbe. Or c'est celle-ci qu'il n'était pas capable de recevoir lorsqu'il fut déçu par le langage simple et imagé des *Écritures*, après avoir lu Cicéron[9]. Cette remarque est importante car nous verrons qu'Augustin présente son parcours vers Dieu en disant qu'il a connu d'abord la Trinité avant d'être capable de reconnaître le mystère du Verbe incarné. A l'opposition entre vérité et vanité vient s'ajouter l'opposition entre orgueil et humilité car celui qui est la Vérité même a daigné s'incarner pour montrer quelle est la dignité de la vie humaine et est même allé jusqu'à donner sa vie pour sauver les hommes.

Augustin va réfléchir sur la condition de l'homme en partant de la révélation chrétienne. Il va insister sur l'humilité nécessaire pour accueillir l'Incarnation et sur l'importance de reconnaître que l'homme ne peut pas se hisser de ses propres forces au divin. Si les néoplatoniciens lui ont fait entrevoir le but où il faut tendre et qui est l'union avec Dieu, il va, néanmoins, souligner le fait qu'ils n'ont pas su reconnaître le Christ comme la voie. Augustin va insister sur ce point car il est le témoin d'une existence divisée : à son désir de s'unir au souverain bien s'oppose la force de ses anciens désirs, il se découvre faible et en proie à un combat intérieur. L'importance de la découverte de l'intériorité et du spiritualisme qu'il fera grâce aux livres platoniciens ne lui permettra pas de surmonter ce conflit. Comment expliquer celui-ci et que veut dire le fait que la vie humaine est conditionnée par le péché ? Augustin reprend l'expression platonicienne de « région de la dissemblance », mais c'est pour désigner la condition de l'homme pécheur qui s'est volontairement détourné de Dieu. Le premier problème qui se posera à nous sera de reconnaître comment Augustin présente, dans les *Confessions*, la prise de conscience que l'homme, pour être pleinement ce qu'il est, doit reconnaître qu'il s'inscrit dans un

[7]G. Madec, *op. cit.*, p. 21.
[8]*Confessions*, I, 11, 17, BA 13, pp. 302-303.
[9]*Confessions*, III, 5, p. 377.

rapport d'ordination essentielle à Dieu. Le but est bien de se rendre semblable à Dieu par l'union avec lui, mais il s'agit d'aller à Dieu par Dieu lui-même alors que le Christ-Dieu s'est fait homme pour que nous puissions partager sa divinité. Or l'Incarnation a été méprisée par les philosophes néoplatoniciens, comme Porphyre, qui ne pouvaient admettre qu'un dieu s'humilie en s'incarnant et en mourant sur la croix. Augustin, même s'il reconnaît qu'ils sont ceux qui se sont le plus approchés de la vérité, va leur reprocher de s'être laissés emporter par l'orgueil.

La connaissance de la vérité doit être reconnue comme un don de Dieu sinon celui qui s'enorgueillit de connaître risque de voir son savoir s'évanouir dans le néant de ses pensées. Ainsi, de même que toute vie qui se détourne de Dieu est vaine car elle s'attache à des biens éphémères, toute connaissance qui n'est pas reconnue comme un don de Dieu devient vaine car l'homme risque, par l'endurcissement de son coeur, de perdre même ce qu'il avait compris. Comme le souligne P. Adnès, « Les philosophes ne se sont pas contentés d'ignorer l'humilité, ils se sont encore positivement abandonnés à l'orgueil. [...] Voulant dans la vanité de leurs pensées s'attribuer à eux-mêmes le don de Dieu, en d'autres termes cette sagesse qui était bien en eux et à eux, mais qui n'était pas d'eux, ils ont perdu ce qu'ils avaient reçu, Dieu de son côté retirant ses dons, – la loi est inflexible, – à qui se les arroge. »[10] Il apparaît alors que reconnaître le but où il faut tendre sans reconnaître la voie qui y conduit n'est pas suffisant et risque même d'égarer les hommes. Le problème est qu'une conversion intellectuelle ne suffit pas. Comme le souligne P. Adnès : « Ainsi les Platoniciens peuvent bien éclairer l'intelligence de ceux qui les fréquente et même par leur haut idéalisme inspirer un vif amour des réalités supra-sensibles, ils sont incapables de transformer les volontés et d'aider ceux qui se confient entre leurs mains à parvenir heureusement au terme du voyage. »[11] C'est encore en faisant une lecture qu'Augustin pourra avancer dans sa conversion, mais ce sera cette fois celle des épîtres de Paul, un texte chrétien qui présente le mystère de l'Incarnation du Christ et explique le lien entre le péché originel et la rédemption. Accueillir le message de la religion révélée demande aussi de l'humilité car la raison doit accepter qu'elle ne peut pas tout connaître par elle-même.

[10]P. Adnès, « L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin » in *Revue d'ascétique et de mystique*, 28, 1952, p.211.
[11]P. Adnès, *art. cit.*, p. 210.

Le lien entre les oppositions vanité-vérité et orgueil-humilité a un double enjeu il s'agit d'une part de reconnaître humblement que la créature ne peut pas se hisser de ses propres forces à la vérité, mais il faut reconnaître que d'autre part il y a une tendance chez tous les hommes à s'enorgueillir de leur propre liberté et à chercher à être par eux-mêmes, ainsi l'exemple de l'orgueil des philosophes ne pourrait être, à la limite, qu'un cas particulier de l'orgueil comme racine de tous les péchés humains. Comment comprendre, en effet, que l'homme, créé à l'image de Dieu et appelé à s'unir à lui pour son plus grand bonheur, puisse se détourner de lui ? Quelle est la nature de l'homme et à quel bonheur peut-il prétendre ? Augustin, dans *La cité de Dieu*, présente la destinée de l'homme en expliquant qu'il est appelé à être citoyen d'une cité fondée par Dieu lui-même et qui repose sur l'union des volontés des créatures raisonnables, anges et hommes, qui tirent leur bonheur et leur être de leur union à Dieu. Augustin, dans les livres XI à XIV, explique l'origine de cette cité et de la cité qui lui est adverse en réfléchissant sur les causes du péché des anges et des hommes. Il analysera, en particulier, la formule selon laquelle « *le diable ne s'est pas tenu dans la vérité* »[12] pour montrer que les créatures qui refusent de ratifier la finalité pour laquelle elles ont été créées se condamnent à la vanité. Elles ne cessent pas d'être, mais elles sont moins que ce qu'elles auraient pu être. C'est, en nous appuyant sur ces analyses d'Augustin que nous verrons comment l'homme qui a été créé à l'image de la vérité peut devenir vanité, bien que l'image de Dieu qu'il porte en lui ne puisse jamais être effacée. Augustin note que c'est le péché qui conduit l'homme a être image du néant alors qu'il était créé à l'image de la vérité : « L'homme est semblable au néant. Le péché l'a rendu semblable au néant, car au moment de sa création il était semblable à la vérité; mais le péché qu'il a commis, le châtiment qui lui a été inflligé l'ont rendu semblable au néant »[13]. Le péché pourra alors être reconnu comme le refus de la condition de créature dans un mouvement d'orgueil.

Il restera, enfin, dans un troisième temps à expliquer comment l'homme peut être restauré et porter l'image de ce qu'Augustin appelle « l'homme céleste » en l'opposant à « l'homme terrestre ». L'« homme céleste », c'est le Christ, qui, par sa vie et son exemple, a révélé aux hommes que la grandeur de l'homme est d'obéir à Dieu et qui, par son sacrifice dont il a fait un sacrement, permet à l'homme d'entrer dans un nouveau rapport à Dieu. Que

[12]*Ioan.* VIII,44.
[13]*Discours sur les psaumes*, Éditions du Cerf, Paris, 2007, t. II, p. 1317.

signifie aller à Dieu par Dieu ? Nous verrons que si l'humilité est la leçon de l'incarnation, c'est la charité qui en explique le sens. Le péché dont il faut délivrer l'homme est, cependant, l'orgueil et il faudra analyser ce que signifie le passage du psaume qui dit que « le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé »[14]. Nous verrons que le culte qu'il faut adresser à Dieu est un culte intérieur et nous nous interrogerons sur ce que peut être l'Église. Passer par le Christ, est-ce nécessairement passer par l'Église ? Quel est le seul culte qu'il faut adresser à Dieu ? Entrer dans l'Église est-il nécessaire pour être un citoyen de la cité de Dieu ? Comment comprendre que Dieu vienne sauver l'homme tout entier et que le corps soit lui aussi appelé à la résurrection ?

[14] *Ps.* 50, 18-19.

Partie 1

Devenir semblable à Dieu

Chapitre 1 – Augustin et les platoniciens. Le but et la voie

Augustin reconnaît que les philosophes peuvent entrevoir que Dieu est la Vérité à laquelle il faut espérer s'unir.

1. Augustin invite, à la suite de l'apôtre Paul, à reconnaître qu'il y a une part de vérité dans la philosophie païenne

Pour Augustin la vraie philosophie est celle qui se donne pour objet la recherche du bonheur. G. Madec, dans son article,« Le *De ciuitate Dei* comme *De vera religione* », traduit ainsi un passage du livre XIX, 1, 3 : « l'homme n'a d'autre raison de philosopher que pour être heureux. Or ce qui rend l'homme heureux, c'est le souverain bien (*finis boni*) ; il n'y a donc d'autre raison de philosopher que le souverain bien ; c'est pourquoi une école philosophique qui n'enseigne pas le souverain bien n'est pas digne de ce nom ». Ce point de départ permet à G. Madec de poser sa thèse en indiquant que le *De ciuitate Dei* est un *« De vera et falsa religione »,* c'est à dire que dans les deux ouvrages, Augustin identifie la vraie religion à la vraie philosophie et présente une discussion avec les philosophies d'inspiration platonicienne. Le *De vera religione* est écrit en 490 et G. Madec rappelle que « quelques mois plus tôt, Augustin a dû se livrer à une réflexion sur la médiation religieuse et faire le tri, dans les *Libri Platonicorum,* entre l'or et les idoles, autrement dit entre la bonne doctrine théologique et les mauvaises pratiques religieuses. »[15] Ce qui est fondamental est bien la question de la médiation et ce thème présent dans le *De vera religione* sera repris dans les livres VIII, IX et X du *De ciuitate Dei,* nous pouvons rappeler qu'Augustin choisit de n'y discuter qu'avec les philosophes platoniciens. Il résume ainsi leur position : « celles [les opinions] des philosophes qui, reconnaissant l'existence de Dieu et l'intervention de sa Providence dans les choses humaines, ne jugent pas néanmoins le culte du Dieu un et immuable, suffisant pour obtenir après la mort une vie bienheureuse et croient qu'il faut dans ce but honorer tous ces dieux, créés cependant et institués par un seul. »[16] La seconde partie de cette déclaration indique sur quel point Augustin se séparera d'eux, mais il nous

[15]Le « *De ciuitate Dei* comme *De vera religione* » in *Petites Études Augustiniennes* , Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 194. Voir aussi *De doctrina christiana*, II, 40, 60, « Les doctrines des païens ne sont pas pure superstition et superfluité que chacun de nous doit rejeter, lorsqu'il sort de la compagnie des païens sous la conduite du Christ. Elles contiennent aussi les arts libéraux qui peuvent être de grande aide au service de la vérité, des préceptes moraux très utiles et même des vérités relatives au culte du Dieu unique. Ce sont comme l'or et l'argent qui n'ont pas été créés eux-mêmes, mais qu'ils ont extraits des mines de la providence divine, et qu'ils détournent et avilissent pour les mettre au service des démons ».
[16]*La cité de Dieu*, VIII, 1, p. 231.

faut souligner tout d'abord que pour eux Dieu est l'être véritable. Augustin précise, en outre, que « ceux-ci professent un Dieu supérieur à toute âme, créateur, non seulement de ce monde visible, souvent appelé le ciel et la terre, mais encore de toutes les âmes raisonnables et intelligentes, telles que l'âme humaine, âmes qu'il rend heureuses par la participation de sa lumière incorporelle et immuable. »[17] Ils conçoivent donc Dieu comme créateur et accessible aux créatures raisonnables que nous sommes pour notre bonheur. Augustin dit choisir parmi les philosophes ceux qui se sont le plus approchés de la vérité et, comme nous le verrons, c'est grâce à la lecture de livres platoniciens qu'il a pu concevoir théoriquement ce qu'il cherchait à comprendre concernant la nature de Dieu et de sa propre âme. En résumé, il présente Dieu comme l'Être immuable créateur de toute chose y compris de nous-mêmes et de notre esprit et souligne que les platoniciens ont reconnu une partie de la vérité sur Dieu : « ils croient très légitimement que cet être est le principe suprême, principe qui a fait toute chose et qui n'a point été fait. »[18] Il reprend alors les paroles de l'apôtre Paul : « ce qui peut se connaître de Dieu naturellement, ils l'ont connu ; Dieu le leur a dévoilé. Car depuis la création du monde, l'oeil de l'intelligence voit, par le miroir des réalités visibles, les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité. »[19] Augustin ajoute que les platoniciens ont reconnu que le bonheur suprême est dans la vertu et l'union à Dieu. Toutefois, Augustin insistera sur le fait que l'âme ne peut s'élever de ses propres forces vers Dieu et il expliquera que ces philosophes n'ont reconnu la « patrie », la fin qu'il faut poursuivre que « de loin »[20].

2. Augustin indique, toujours en s'inscrivant dans la tradition paulinienne, que les philosophes païens n'ont pas su reconnaître le vrai culte qu'il fallait rendre à Dieu et sont tombés dans l'idolâtrie

C'est donc sur l'idée que l'âme n'est pas la lumière, mais ce qui peut être éclairé par la lumière que nous voudrions insister. En reconnaissant Dieu comme l'être suprême et la capacité pour l'être raisonnable de s'unir à lui, les platoniciens ont reconnu pour Augustin la fin, c'est-à-dire, ce que vise la sagesse. Dans *La cité de Dieu,* au chapitre 8 du livre VIII, Augustin souligne : « Platon met le souverain bien à vivre selon la vertu ; que, suivant lui,

[17]*La cité de Dieu,* VIII, 1, BA 34, p. 231.
[18]*Ibid,* VIII, 6.
[19]*Rm* 1, 19.
[20]Augustin se sert à plusieurs reprises de l'expression « *de longinquo* » pour exprimer l'éloignement de ceux qui recherchent la vérité sans reconnaître que le Christ est la voie. Nous étudierons en particulier le *De civitate Dei*, X, 29 où il fait référence à Porphyre. Nous verrons qu'Augustin applique aussi cette expression à lui-même au chapitre 10 du livre VII des *Confessions.*

cette vie n'est possible qu'à l'homme qui connaît et imite Dieu ; que telle est l'unique source de sa félicité. C'est pourquoi il ne craint pas de dire que philosopher, c'est aimer Dieu dont la nature est incorporelle »[21]. Il ne fait pas de doute qu'Augustin souscrit à une telle définition de la philosophie. Toutefois, le problème est que ces philosophes n'ont pas reconnu quel culte devait être rendu à ce Dieu unique. Augustin reprend une nouvelle fois les positions de saint Paul : « car ils ont connu Dieu sans le glorifier comme Dieu, sans lui rendre grâces ; ils se sont dissipés dans le néant de leurs pensées ; et leur coeur en délire s'est rempli de ténèbres. Se proclamant sages, ils sont devenus fous. Et cette gloire due au Dieu incorruptible, ils l'ont prostituée à l'image de l'homme corruptible ; à des figures d'animaux, oiseaux, reptiles, etc. »[22] Augustin, comme Paul, met en cause le fait que, bien qu'ils aient reconnu un Dieu unique et créateur de l'univers, ces philosophes n'aient pas contredit l'usage du polythéisme et le paganisme des peuples dans lequel ils vivaient. G. Madec schématise ainsi la critique de saint Augustin contre eux : ils ont une bonne théorie, mais une mauvaise pratique.[23] Ils n'ont pas su reconnaître quel est le véritable culte qu'il fallait rendre à Dieu et ont continué d'adorer des idoles avec le peuple.

Nous verrons en outre qu'en reprenant la formule de saint Paul « se proclamant sages, ils sont devenus fous », Augustin va dénoncer l'orgueil des philosophes qui croient pouvoir compter sur leur propres forces pour se hisser jusqu'au divin. Dans son analyse du livre VII des *Confessions*, G. Madec précise ainsi : « L'orgueil, pour Augustin, consiste à se prévaloir de sa sagesse, comme si on ne la tenait pas de Dieu ; le châtiment immanent en est la sottise, l'aveuglement de l'esprit, la dégradation de la connaissance de Dieu en idolâtrie. L'orgueil est ainsi fatal à la philosophie, à l'amour de la Sagesse. »[24] Le problème est que ces philosophes n'ont pas su reconnaître ce qu'ils avaient compris comme un don de Dieu. Augustin, dans les citations que nous avons faites de *La cité de Dieu*, qui est une oeuvre de la maturité, a donc présenté les philosophes platoniciens comme ceux qui se sont le plus approchés de la vérité, mais il n'a pas hésité à reprendre à leur sujet la sévérité des jugements de saint Paul qui dénonce la vanité des savoirs qui ne reconnaissent pas qu'ils proviennent de Dieu, qui ne parviennent à reconnaître ce qu'il est que d'une manière floue et qui ne débouchent pas sur le véritable culte de celui-ci. Nous reprendrons en détail l'analyse des reproches qu'Augustin adresse aux philosophes platoniciens et en particulier à

[21]*La cité de Dieu*, VIII, 1, BA 34, p. 261.
[22]*Rm* 1, 21, cité dans *La cité de Dieu*, VIII, 10, BA 34, p. 265.
[23] G. Madec, , « *De ciuitate Dei* comme *De vera religione* », p.197.
[24]« Analyse du livre VII des *Confessions* », in M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), p. 123.

Porphyre dans les livres VIII à X de *La cité de Dieu* après avoir éclairé, à partir d'une analyse du livre VII des *Confessions*, ce que la pensée d'Augustin doit à la lecture de « livres platoniciens », livres qui lui auraient été confiés, d'après ce que rapporte Augustin, par un « homme enflé d'un orgueil monstrueux »[25], ce que l'on peut interprêter comme le fait que cet homme n'était pas chrétien.

[25]*Confessions,* VII, 9, BA 13, p. 609.

Chapitre 2 – La conversion d'Augustin

Les philosophes platoniciens ont donc été capables grâce à l'exercice de leur raison de reconnaître la véritable nature de Dieu et nous allons voir que c'est grâce à leur lecture qu'Augustin a découvert comment entrer en lui-même pour chercher Dieu. Il nous faut alors étudier dans quelle mesure ils ont joué un rôle dans sa conversion en le libérant de ses premières erreurs métaphysiques tout en soulignant que, pour Augustin qui relit sa vie dans les *Confessions*, ce progrès dans la conception de ce qu'est Dieu et du but qu'il faut poursuivre serait vain s'il n'avait été amené par la foi à reconnaître que seul le Christ[26] est la voie véritable qui permet d'atteindre ce but que les livres de ces philosophes lui ont fait entrevoir.

1. Désir de comprendre et présomption : l'erreur manichéenne

a. Augustin, après avoir été éveillé à l'amour de la sagesse par une lecture philosophique, méprise le langage des Écritures et est sensible aux critiques que leur adressent les manichéens

La lecture de l'*Hortensius* de Cicéron a allumé dans le coeur d'Augustin le désir de chercher l'immortalité de la sagesse, plus tard, celle des « *platonicorum libri* » va lui permettre de découvrir quelle est la nature de son âme et celle de la Vérité à laquelle elle peut participer. C'est donc bien le désir de connaître ce qui échappe à l'écoulement temporel et qui seul peut constituer le bien véritable qui a été éveillé par cette première lecture. Augustin nous dit alors avoir été déçu de ne pas trouver chez Cicéron le nom du Christ. Comme le note O. Du Roy, cela est surprenant, mais c'est ce qui explique la suite de la recherche d'Augustin : « Affirmation étonnante, mais dont l'étrangeté lui apparaît puisqu'il nous l'explique : sa mère l'avait élevé dans l'amour du Christ. »[27] On peut comprendre ainsi pourquoi il a alors décidé d'appliquer son esprit à la compréhension des Écritures. Il ne va pas cependant y trouver ce qu'il cherchait, il avoue même : « Ce livre me sembla indigne d'être comparé à la majesté cicéronienne. Mon orgueil en méprisait la

[26]Ce qu'enseigne l'incarnation, le message du salut voulu par Dieu pour l'homme, apparaîtra alors comme ce qui manquait à la philosophie platonicienne et ce manque est d'autant plus grave que reconnaître celle-ci n'est pas seulement un enjeu intellectuel, mais est même un enjeu véritablement existentiel puisque pour Augustin le Christ est lui-même la voie qui mène à Dieu.

[27]O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 28.

simplicité, mon regard n'en pénétrait pas les profondeurs. Cependant, il était fait pour grandir avec les petits, mais je dédaignais d'être petit, et plein de vaniteuse enflure, je me croyais grand. »[28] Ainsi, le style et les anthromorphismes des Écritures détournèrent Augustin de leur étude car il n'était pas prêt à lire celles-ci. On peut remarquer qu'il se rappelle avoir été incapable de comprendre l'idée selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu[29], idée qui ne peut être comprise que si l'on comprend que c'est par son esprit que l'homme est à l'image de Dieu, ainsi que la prédication d'Ambroise le lui indiquera plus tard. La critique que le manichéisme faisait de l'anthropomorphisme des Écritures correspondait à ses difficultés intellectuelles et il s'est alors laissé séduire par « ce semblant de spiritualisme »[30] car en fin de compte leur conception de Dieu reste corporelle comme Augustin l'expliquera.

b. Il est séduit par leur prétention à tout expliquer sans avoir recours à l'autorité

Il ajoute aussi que c'est aussi à cause de la présomption de celui qui veut tout comprendre par ses propres forces qu'il fut séduit par leur doctrine. Expliquant quelle « attitude spirituelle », Augustin rend responsable de cet « englument dans le sensible », O. Du Roy l'identifie à « l'orgueil de l'intelligence »[31] et invite à relire un passage du *De utilitate credendi* : « Tu sais en effet, Honorat, que ce n'est pas pour autre chose que nous avons rejoint de tels hommes, sinon parce qu'ils prétendaient laisser de côté la contrainte de l'autorité qui m'était un épouvantail et amener à Dieu leurs adeptes et les délivrer de toute erreur en faisant appel purement et simplement à la raison. »[32] Augustin avoue que son état d'esprit d'alors était de chercher le primat de la raison sur la foi pour éviter la superstition. De plus,on peut aussi rappeler un passage des *Confessions* où il présente les manichéens comme des hommes orgueilleux : « c'est ainsi que je tombai au milieu d'hommes délirants d'orgueils, charnels et verbeux excessivement. »[33] Augustin rappelle enfin que ce qui avait contribué à le faire tomber dans cette doctrine était aussi que ces

[28]*Confessions*, III, 5, BA 13, p 54.
[29]*Confessions*, III, 7,12, BA 13, p.385, « Qu'y avait-il en nous, d'après quoi nous étions, et nous étions dans l'Écriture justement appelés des êtres *à l'image de Dieu* ? »
[30]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 31.
[31]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 36.
[32]*De utilitate credendi*, 1, 2, CSEL, XXV, 4, 10-25. Voir aussi A. Solignac, *Confessions*, BA 13, pp. 126-128.
[33]*Confessions*, III, 6, BA 13, p. 379.

derniers faisaient référence aux noms du Christ et du Paraclet.[34] Augustin va cependant peu à peu se détacher de cette doctrine à laquelle il adhéra pendant neuf ans alors qu'il poursuivait ses lectures philosophiques en particulier celle de Cicéron.

c. Augustin reconnaît qu'il était alors encore esclave de ses représentations sensibles

A posteriori, lorsqu'il explique la conception qu'il se faisait alors de Dieu et du monde dans le livre III de *Confessions*, Augustin explique qu'il reste prisonnier d'une vision encore matérialiste du monde et reconnaît à la lumière de son expérience ultérieure que « Elle – la doctrine manichéenne – me séduisit parce qu'elle me trouva habitant hors de moi-même, sous le regard de ma chair, et ruminant en moi ce que mes yeux avaient dévorés. »[35] C'est donc une sorte d'englument dans le sensible à partir duquel l'imagination crée de fausses représentations. O. Du Roy note que c'est « l'impuissance à concevoir le spirituel »[36] qui est le principal reproche qu'Augustin fait au manichéisme et justifie cette affirmation en renvoyant à la fin du *Contra Epistulam Fundamenti* qui met en garde contre les dangers du manichéisme : « Parce que les fantasmes de notre pensée, imaginant à partir des sens charnels, ne cessent de remuer et d'emmagasiner, sont de grands ennemis de cette vie spirituelle, détestons cette hérésie qui, accordant foi à ses fantasmes, distend et répand la substance divine comme une masse informe à travers un espace, fût-il infini, et la mutile d'un côté pour faire place au mal, faute d'avoir pu comprendre que le mal n'est pas une nature, mais contre la nature. »[37] On se rend compte alors que la difficulté pour reconnaître la véritable nature de Dieu et celle pour penser le problème de l'origine du mal sont liées et ce rappel des premières positions d'Augustin permet de comprendre en quoi la lecture des « *libri platonicorum* » va être vécue par lui comme une libération. Il ne faut pas penser néanmoins qu'il se serait tout d'abord converti au platonisme ou au néoplatonisme.

[34]*Confessions*, III, 6, BA 13, p. 379. Les manichéens « avaient à la bouche les pièges du diable, une glu composée d'une mixture de syllabes : ton nom à toi, et celui du Seigneur Jésus Christ et celui du Paraclet, notre consolateur, l'Esprit-Saint. »
[35]*Confessions*, III, 6, BA 13, p. 385.
[36]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 35.
[37]*Contra Epistulam Fundamenti*, 43, 49, CSEL, XXV, 248, 11-18.

2. Encore de l'orgueil comme obstacle même dans la philosophie néoplatonicienne

a. La lecture des livres platoniciens est, tout d'abord, présentée comme insuffisante pour atteindre la véritable union avec Dieu

Il faut remarquer, comme nous y invite O. Du Roy qu'Augustin fait le récit de la lecture des livres platonicien avec une « intention théologique bien précise » : « il veut faire comprendre à son lecteur ce qu'il y a trouvé, ce qu'il n'y a pas trouvé et pourquoi ce fut providentiel. »[38] Il est, en effet remarquable qu'Augustin commence au chapitre 9 du livre VII des *Confessions* par mettre en perspective la lecture de ces livres à partir de la Vérité qu'il pense avoir atteinte à la fin de son parcours de conversion et qui consiste à reconnaître le Christ comme la sagesse incarnée de Dieu et son exemple d'humilité comme le seul chemin vers le Dieu véritable. Comme nous l'avons vu, Augustin reconnaît qu'une parcelle de la vérité a pu être atteinte par les philosophies païennes, mais croire que ces dernières suffieraient pour connaître Dieu et même s'unir avec lui, vivre de sa vie est une illusion pour lui et le problème est que souvent les philosophes s'enorgueillissent de leur savoir et ne sont plus prêts à recevoir le message d'humilité et de conversion porté par le Christ. Ce qui va être ainsi providentiel pour Augustin, c'est qu'il va pouvoir s'apercevoir que les livres de philosophie ne suffisent pas car il aura lu ces derniers avant d'avoir médité les *Écritures*. Il relira son expérience ainsi : « Et d'abord tu voulais me montrer comme '*tu résistes aux superbes*' mais '*donnes la grâce aux humbles*' (I *Petr*., V,5) et avec quelle miséricorde tu as indiqué aux hommes la voie de l'humilité par le fait que ton '*Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi*' (*Io*., I,14) les hommes. »[39] « Résister aux superbes » peut se comprendre comme le fait que Dieu refuse de se laisser posséder par ceux qui prétendent le comprendre par la force de leur seule intelligence. Augustin trouvera dans ces livres « la certitude des perfections invisibles de Dieu »[40], mais il aura aussi éprouvé son incapacité à « jouir » de la vision de ce Dieu, ce qui le conduira à s'apercevoir qu'il manquait un fondement qu'il identifiera à l'humilité du Christ.[41] Il interprête, en effet, ainsi son expérience : « Si, avant que j'eusse médité (*considerationem*), tes Écritures, tu as voulu me les faire rencontrer (ces livres platoniciens), je crois que c'est pour ce motif : ainsi s'imprimeraient dans ma mémoire les sentiments qu'ils m'auraient inspirés, et, lorsque plus

[38]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 61.
[39]*Confessions*, VII, 9, BA 13, p. 137.
[40]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 62.
[41]*Confessions*, VII, 20, 26, BA 13, p. 149.

tard j'aurai été apprivoisé (*mansuefactus essem*) par tes livres et que tes doigts guérisseurs auraient pansé mes blessures, je discernerais, je distinguerais quelle différence sépare la présomption et la confession (*inter praesumptionem et confessionem*), ceux qui voient où il faut aller, sans voir par où (*videntes quo eundum sit, nec videntes qua*), et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vision, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse. Si, en effet, j'avais été d'abord formé (*informatus essem*) à tes saintes Lettres, et, dans leur familiarité, pénétré par ta douceur (*in earum familiaritate obdulcuisses mihi*) et n'étais qu'ensuite tombé sur ces ouvrages, peut-être m'auraient-ils arraché du fondement de la piété ; ou alors, si je m'étais maintenu dans les sentiments salutaires dont je me serais imprégné, peut-être aurais-je cru que ces sentiments pouvaient aussi naître de ces livres-là si on n'étudiait qu'eux seuls. »[42] Pour Augustin, il n'est possible de reconnaître la différence entre la présomption et la confession qu'après avoir éprouvé l'échec d'une tentative présomptueuse pour s'élever à la connaissance de Dieu. Augustin, tout en reconnaissant l'importance de sa lecture des livres platoniciens, commence donc par dire qu'elle se révèle insuffisante pour trouver la véritable voie qui amène à Dieu.

b. La différence entre la « présomption » et la « confession »

Nous pouvons comprendre cette distinction en insistant sur le fait qu'Augustin présentent les philosophes comme se fiant au pouvoir de leur propre raison et comme refusant de reconnaître la voie qui est le Christ lui-même : cela signifie qu'ils refusent de se soumettre à une vérité enseignée par l'autorité des *Écritures* et ne sont pas capables de se laisser enseigner, par le mystère de l'Incarnation, l'humilité nécessaire à la conversion. Ils tombent dès lors dans la présomption, c'est-à-dire le fait de croire que l'on peut atteindre la vérité par soi-même. Or ce que l'on manque en croyant que seul l'effort de la raison suffit, c'est précisément le mystère du salut voulu pour les hommes par Dieu ainsi que l'incarnation du Christ vient le révéler[43]. C'est l'histoire même d'Augustin qui le conduira à reconnaître que seule l'intervention de Dieu peut permettre à l'homme de le rejoindre. Le sens du mot confession est indissociable de celui de grâce. M. Fattal nous rappelle ainsi :

[42]*Confessions*, VII, 20, 20, BA 13, p. 149.

[43]Comme nous le verrons à travers l'étude du bilan que fait Augustin de ce qu'il a trouvé dans ses lectures platoniciennes et ainsi que l'exprime G. Madec dans son analyse du livre VII des *Confessions*, *art. cit.*, p. 120, « c'est bien une identité partielle qu'Augustin affirme avoir trouvé entre platonisme et christianisme : une identité *théologique* doublée d'une différence *sotériologique* ». La différence est ainsi décisive puisqu'elle concerne le dogme de l'Incarnation, c'est pour cela qu'Augustin affirmera que reconnaître ce que peut être la nature de Dieu sans reconnaître la voie qui mène à lui est un savoir vain.

« Le don gratuit accordé à l'homme par le Dieu chrétien est la condition essentielle de son salut. Ainsi, la conversion d'Augustin et son salut sont en quelque sorte dépendants de cette grâce divine ; ce qui ne peut être le cas du sage néoplatonicien qui n'a besoin d'aucun guide, d'aucune grâce ou aide pour se hisser à Dieu, se convertir ou même réaliser la part divine qu'il a en lui. C'est contre cet orgueil de la raison humaine qu'Augustin réagira, le péché originel désignant à ses yeux le péché d'orgueil. Augustin ne cessera de le clamer à travers *Les Confessions* et à travers toute son oeuvre. C'est parce que les philosophes n'ont pas voulu reconnaître ou recevoir le Christ, symbole d'humilité, qu'ils se sont égarés et qu'ils se sont enflés d'orgueil »[44]. On peut comprendre ainsi que ce qu'ont compris les philosophes, bien qu'étant une partie de la vérité, n'est pas cependant la totalité de celle-ci et que ce qu'Augustin leur reproche principalement, outre le fait qu'ils n'aient pas dénoncé les pratiques polythéistes, est une attitude qui consiste à s'enorgueillir de son propre savoir et à croire que l'on peut accéder à la vérité par les forces de sa propre raison. Nous pouvons alors comprendre qu'au contraire, la confession, c'est « la reconnaissance de la grâce prévenante de Dieu qui vient au devant de notre faiblesse »[45]. L'homme doit reconnaître sa faiblesse et avoir l'humilité de reconnaître qu'il doit se laisser enseigner par Dieu la voie pour l'atteindre. Or, nous avions vu précédemment qu'Augustin avait avoué son désir de reconnaître le primat de la raison sur la foi dans son erreur manichéenne, il faut remarquer qu'ici encore, même après la lecture des livres qui l'ont libéré de ses fausses représentations métaphysiques et lui ont enseigné comment concevoir Dieu et son âme, Augustin souligne que ce savoir serait vain et même dangereux s'il n'avait pu ensuite être fondé sur la charité. Il écrit, en effet, pour décrire son sentiment juste après la lecture des livres platoniciens : « Je bavardais comme un fin connaisseur (*quasi peritus*) ; et, si dans le Christ, notre sauveur je n'avais pas cherché ta Voie, ce n'est pas un homme fin, mais bientôt un homme fini que j'aurai été (*non peritus, sed periturus essem*). [...] Où était, en effet, cette charité qui édifie sur le fondement de l'humilité qui est le Christ Jésus [1 *Co* 8,1 et 3,11] ? Et quand est-ce que ces livres me l'auraient enseignée ?»[46] Augustin souligne ici qu'emporté par ce que l'on pourrait appelé l'ivresse d'avoir entrevu la vérité, il croyait pouvoir se contenter de sa science ; lorsqu'il dit qu'il aurait été conduit à la « mort » (*periturus*), nous pouvons comprendre qu'en s'enfermant dans un effort uniquement basé sur sa raison pour accéder à Dieu, il n'aurait pu recevoir la partie de la vérité révélée par l'Incarnation.

---

[44]M. Fattal, *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris-Budapest-Turin, Ouverture Philosophique, 2006, p. 36.
[45]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 63.
[46]*Confessions*, VII, 20, traduction G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 93.

c. Augustin croit que ce qu'il lui a été donné de comprendre grâce aux livres platoniciens est un don de Dieu

Lorsqu'il fait le récit de la découverte philosophique et de l'expérience de Dieu que lui ont permis de faire les livres platoniciens, Augustin présente cette expérience comme un don de Dieu car il ne faut pas oublier, comme le font les philosophes dans leur présomption, que non seulement ce qui est vu est donné par Dieu, mais aussi le fait même de voir. Augustin débute ainsi son récit : « Averti par ces livres de rentrer en moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. »[47] Il insiste sur le fait que c'est Dieu qui lui donne de faire cette expérience, il présente ainsi les « livres platoniciens » comme l'occasion qui lui a été donnée de vivre une aventure spirituelle où va se révéler à lui le Dieu du Christianisme qu'il cherchait depuis le début de sa conversion. « *Admonitio* » nous rappelle G. Madec est « une sorte de terme technique augustinien, en suivant l'argumentation développée dans le *De magistro* : les mots ne nous donnent qu'un avertissement, afin que nous cherchions les choses ; ils ne nous les présentent pas pour que nous en prenions connaissance. [...] La perception intellectuelle quant à elle est assurée par la présence de la vérité à l'intelligence : *'intus ipsi menti praesentem consulimus Veritatem'* (*De magistro*, 11, 36-38). C'est une thèse qu'Augustin a appliquée aux lectures qui furent décicives pour son évolution »[48]. Augustin présente donc cette lecture comme une « implulsion extérieure » qui lui a permis de faire l'expérience personnelle de l'intériorité et d'une connaissance intuitive de Dieu[49]. Augustin insiste que cette expérience s'est faite sous la « conduite »[50] de Dieu.

C'est ici que l'on peut voir deux importantes différences entre Augustin et les néoplatoniciens : tout d'abord comme nous l'avions rappelé, Augustin s'oppose à l'attitude des philosophes qui croient pouvoir compter sur leurs propres forces pour se hisser à Dieu. Comparant cette formule à celle des *Soliloquia*, II, 6,9 : '*te duce in me redeam et in te'*, O. Du Roy observe en effet : « C'est en cela que, dès le début de l'expérience, Augustin prend le plus nettement ses distances par rapport à Plotin, qui disait : 'Aie confiance en toi ; même en restant ici, tu as monté, et tu n'as plus besoin de guide, fixe ton regard et vois'

[47]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 615.
[48]G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 128
[49]M. Fattal, *op. cit.*, p. 56, précise que même s'il y a une connaissance réelle de Dieu, en particulier des « perfections invisibles de Dieu : sa puissance infinie, son existence, sa sagesse éternelle », il n'y a pas connaissance de son essence. Dieu est perçu comme un être qu'on ne peut appréhendre totalement du fait de notre finitude, mais c'est cette compréhension même qui est pourtant l'espérance proposée au chrétien pour après la mort, comme nous le verrons.
[50]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p.140.

(*Enn.* I, 6, 9, 23-24). »[51] Augustin interprète l'expérience qu'il a vécue comme un don de Dieu et O. Du Roy propose pour la désigner de parler d'« illumination »[52]. En outre, le Dieu qu'Augustin va être ainsi amené à rencontrer, comme nous le verrons quand nous étudierons l'expérience de l'intériorité qu'il a vécue, va lui répondre : G. Madec nous rappelle que c'est « l'autorité biblique qui a amené Augustin à concevoir Dieu comme Être-indicatif, à la première personne, comme sujet et partant comme être de dialogue. Ce qui différencie radicalement sa conception de Dieu de celle du néoplatonisme. Ainsi que le disait E. R. Dodds (« Augustine's *Confessions* », The Hibbert Journal, 26, 1927-1928, p. 471 : 'Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un, comme le fait Augustin avec Dieu dans les *Confessions'*. »[53] L'expérience intérieure de rencontre avec Dieu qu'a vécue Augustin a donc une originalité irréductible. Toutefois, elle a été rendue possible par la lecture des « livres platoniciens » qui lui ont permis de découvrir ce qu'est l'intériorité et de reconnaître la nature spécifique de son esprit.

3. Les « libri platonicorum » *: découverte de l'intériorité et du spiritualisme*

a. Ce qui manquait à Augustin...

Les errements dont Augustin fait le récit au début du livre VII des *Confessions* sont liés à une double incapacité : comprendre la nature de Dieu et rendre compte de l'existence du mal. O. Du Roy note que « les deux problèmes, nature de Dieu et origine du mal, lui paraissaient étroitement liés. Il rattache d'ailleurs les deux erreurs qu'il proférait à leur sujet à un unique défaut de vision métaphysique »[54] ; Augustin, en effet, se présentait comme esclave de représentations sensibles. Au moment où Augustin va recevoir les livres platoniciens, nous pouvons présenter son état d'esprit à partir des analyses de J.-M. Le Blond : « La sympathie d'Augustin pour l'Église et l'Écriture est devenue une croyance ; cette croyance n'est pourtant pas la foi proprement dite »[55] Suite à ses désillusions manichéennes, Augustin a adopté un scepticisme inspiré de Cicéron. Il avoue cependant

[51]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 72, n° 4.
[52]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 72, « Si dépendant qu'il soit des Néoplatoniciens en cette expérience de caractère 'mystique' et réflexif, Augustin la vit dans une attitude déjà chrétienne et très personnelle en tout cas. Il affirme l'avoir faite sous la conduite de Dieu, et tout indique que ce n'est pas seulement une tentative, c'est-à-dire un essai pour s'élever à Dieu par ses propres forces, mais une 'révélation'. ».
[53]G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 135.
[54]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 30.
[55]*Les conversions d'Augustin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 162.

être toujours avide de vérité, mais il a toujours en lui le désir de certitude : « je retenais mon coeur de toute adhésion, redoutant le précipice, et cette suspension de jugement achever de me tuer. »[56] Il choisit de rester catéchumène et commence à reconnaître une certaine autorité aux *Écritures*. Il va rencontrer Ambroise et la prédication de celui-ci lui fait découvrir qu'on peut interpréter spirituellement les *Écritures* et il découvre en particulier l'idée que l'homme est à l'image de Dieu en tant qu'il est esprit. Cette idée le préparera à la lecture des livres néoplatoniciens, mais il remarquera qu'il n'avait, cependant, aucune conception claire de ce que pouvait être un esprit. Il affirme n'avoir pas eu alors « même un léger, un obscur soupçon sur mode d'existence d'une créature spirituelle »[57]. La lecture des livres platoniciens va lui permettre de vivre une expérience décisive qui le conduira à la certitude de l'existence de Dieu et de sa nature incorporelle. « Ce qui manquait à Augustin, ce qu'il cherchait à découvrir par ses réflexions personnelles, c'est une *doctrine philosophique*, une vue métaphysique de Dieu et du mal, qui lui permît d'adhérer à l'enseignement doctrinal d'Ambroise, qui lui permît plutôt de *comprendre* cet enseignement pour l'accepter avec finesse. C'est cette philosophie, qui servirait à la fois d'infra-structure[58] et d'intra-structure à sa foi que lui fournit le néoplatonisme. »[59] A. Solignac ajoute, en se référant au début du livre VII des *Confessions, :* « Augustin note lui-même qu'il lui eût suffi, pour dominer son matérialisme, de remarquer *l'intentio* de son esprit, c'est-à-dire de prendre conscience de l'activité spirituelle qui transcende toutes les images et les notions qu'elle forme : « *nec uidebam eandem intentionem, qua illas ipsas imaginanes formabam, non esse tale aliquid ; quae ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid* »[60]. C'est là ce que lui révèle le néoplatonisme, lui ouvrant du même coup le chemin vers une authentique idée de Dieu et des êtres et vers une juste conception de l'origine du mal. »[61] Augustin va, en effet, ainsi découvrir l'intériorité et être libéré de ses représentations sensibles de Dieu et de l'âme pour être amené à comprendre et à vivre en quoi peut consister une union de l'âme avec un être incorporel et qui, pourtant, est l'Être même.

---

[56]*Confessions,* VI, 4, BA 13, p. 529.
[57]*Confessions,* VI, 3, BA 13, p. 525.
[58]A. Solignac précise en note que ce mot d'« infra-stucture », pour caractériser le rapport de la philosophie et de la foi est emprunté à P. H. Bouillard, *Karl Barth, Parole de Dieu et Existence humaine,* Paris, Aubier, 1957, III, p. 138.
[59]A. Solignac, Introduction aux *Confessions,* BA 13, p. 101.
[60]A. Solignac, intro., p. 101.
[61]A. Solignac, intro., p. 101.

Augustin va donc découvrir grâce à la lecture de ces livres néoplatoniciens que prendre conscience de la nature spécifique de son âme est un acte qui peut amener à une certaine connaissance du divin, ce qui lui permettra, en outre, de trouver une façon d'expliquer le problème du mal. Nous allons, pour mettre ceci en valeur, commencer par insister sur ce qu'Augustin a présenté comme étant le point commun fondamental entre la révélation chrétienne et les livres qu'il a lus en analysant le récit qu'il fait de ce qu'il a trouvé dans les livres néoplatoniciens, avant d'étudier l'expérience intérieure qu'il nous relate dans le livre VII des *Confessions*.

b. Confrontation entre les livres platoniciens et les textes sacrés pour mettre en avant que l'« or » contenu dans la philosophie païenne vient de Dieu

Dans les *Confessions*, il loue les livres platoniciens de l'avoir libéré d'une conception matérialiste du monde et fait le récit de ce qu'il y a lu à partir d'un point de vue chrétien. Le fait qu'Augustin prenne la peine, avant de présenter son expérience de souligner, que ce que contenaient ces livres était identique – « non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même et des raisons nombreuses et complexes l'appuyaient »[62] écrit-il – à la vérité exprimée dans les textes sacrés du christianisme révèle qu'il voulait donner une légitimation à son utilisation de la philosophie païenne dans sa quête de la Vérité. Il va ainsi, après cette confrontation faire référence à des textes sacrés qui font référence à l'Égypte[63], en particulier à celui de l'*Exode* et souligner « Et moi j'étais venu à toi de la gentilité, et j'ai fixé mon attention sur l'or que tu as voulu faire emporter d'Égypte par ton peuple, parce que cet or était à toi où qu'il fut. »[64] On peut rapprocher ce passage du *De doctrina christiana*, II, 40, 60 où Augustin explique qu'il ne faut pas craindre les idées vraies et conformes à la foi chrétienne émises par les philosophes,

[62]*Les Confessions*, VII, 9, 15, BA 13, p. 609.

[63]G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 124. Constatant que la référence, que fait Augustin à l'énumération par Paul des différentes formes d'idolâtrie (*Rm*, 1,23), évoque les pratiques religieuses des Romains, des Grecs et des Égyptiens, G. Madec remarque : « C'est donc par association d'idée qu'Augustin en vient à évoquer le 'plat d'Égypte', 'le coeur tourné vers l'Égypte' et 'L'or que le peuple hébreu emporta d'Égypte' ». Il élucide ensuite ces deux premières références srcipturaires en indiquant qu'elles ont pour enjeu de thématiser le risque d'idolâtrie et la tentation de suivre des idées ou des comportements en dehors de la religion révélée. Il précise ainsi: « Dans *En. In ps.* 46,6, Augustin explique que le plat d'Égypte est la lentille et que celle d'Alexandrie est importée jusqu'en Afrique, comme s'il n'en poussait pas sur place. C'est en convoitant ce mets égyptien qu'Esaü perdit son droit d'aînesse (Gn 25,30) ; et de même le peuple des juifs, dont il est dit dans le discours d'Étienne (*Ac*, 7, 39)qu'il avait le coeur tourné vers l'Égypte, lorsqu'il sollicita d'Aaron la confection du veau d'or. »

[64]*Les Confessions*, VII, 9, 15, BA 13, p. 615.

spécialement les platoniciens ; il faut plutôt les leur réclamer comme à d'injustes possessseurs, précise-t-il en se référant à saint Paul (*Rm*, 1,18). Il en est, en effet, comme des vases et des bijoux d'or et d'argent que le peuple d'Israël emporta d'Égypte sur l'ordre même de Dieu (*Ex.* 3, 22). Ces doctrines sont comme l'or et l'argent qu'ils n'ont pas créés eux-mêmes, mais qu'« ils ont extraits des mines de la providence divine »[65]. Il faut comprendre ainsi que la vérité, où qu'elle se trouve, doit être reconnue comme venant de Dieu et le travail du philosophe chrétien qu'est Augustin va devoir consister à user de sa raison pour reconnaître la part de vérité qu'ont pu trouver les philosophie païennes, ce qui justifie l'utilisation de ses lectures platoniciennes dans son effort pour comprendre la révélation chrétienne.

La structure littéraire de ce passage où Augustin confronte le contenu des livres platoniciens avec les textes sacrés du christianisme a été bien mise en avant par O. Du Roy[66] : le texte est constitué d'un série d'antithèses : « *ibi legi...* », « *non ibi legi...* » et G. Madec nous fait remarquer qu'elles sont exprimées à partir de références chrétiennes en particulier le *Prologue Johanique* et l'*Epître aux Philippiens*, le chapitre 2 principalement[67]. Pour mettre en avant le sens de ces textes, avant de l'examiner en détail, on peut partir du résumé pertinent qu'en a fait O. Du Roy : « Il résulte de cette analyse qu'Augustin veut signifier ceci et uniquement ceci : 'je n'ai trouvé dans ces livres que la moitié de la vérité. J'y ai trouvé que le Verbe lumière du monde, est égal au Père et engendré par lui ; je n'y ai pas trouvé qu'il se soit abaissé jusqu'à se faire homme.' »[68] Augustin, quant à lui, a adopté l'enseignement du Prologue de saint Jean dans son entier : le Christ est, pour lui, à la fois le Verbe Dieu illuminateur et le Verbe incarné sauveur. De plus, on ne peut prendre ce passage pour une simple énumération des vérités chrétiennes qu'il a trouvées chez les néoplatoniciens, mais il s'agit, comme l'indique aussi G. Madec « d'un jugement théologique qu'Augustin n'a élaboré qu'après coup. »[69] On retrouve ici le thème de la patrie et de la voie : les platoniciens ont entrevu le but vers où il fallait tendre et qui consiste en une participation à la vie divine, mais ils n'ont pas reconnu que le Christ était la seule voie qui le permettait. On peut donc insister à nouveau sur le fait que ce qui manque à la connaissance des néoplatoniciens, c'est le message de salut porté par

[65]*De doctrina christiana*, II, 40, 60, BA 11-12, pp. 226-227.
[66]O. Du Roy, *op. cit.*, pp. 64-66.
[67]G. Madec, *art. cit.*, p. 118.
[68]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 65.
[69]G. Madec, *art. cit.*, p. 119. Il précise que selon P. Courcelle, ce jugement n'est pas tardif, « il reproduit certainement, en quelque façon, les résultats que lui suggéra Simplicianus au cours de leurs entretiens » (*Recherches sur les "Confessions" de saint Augustin*, Paris, E. de Boccard, 1950, 2e éd., 1968, p. 173).

l'incarnation du Verbe selon Augustin en reprenant l'expression de G. Madec qui parle d'« identité partielle » entre platonisme et christianisme selon Augustin : « une identité *théologique* doublée d'une différence *sotériologique* »[70]. Le problème est, en effet, que les philosophes platoniciens ne reconnaissent pas la nécessaire médiation du Christ, qui est la seule voie qui peut nous permettre d'accéder à la vérité qu'ils ont entrevue car ils ne refusent de prendre conscience des limites de leur raison pour accueillir le message de l'Incarnation, c'est donc la compréhension du sens de la destinée humaine et le message du salut offert par Dieu aux hommes qui leur manque. C'est d'ailleurs le mystère de l'Incarnation et l'enjeu de son contenu qui est présenté dans la seconde partie de chacune des antithèses : « Quant à ceci : *Il est venu dans son propre domaine, et les siens ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu en croyant en son nom*, dans ces livres, je ne l'ai pas lu »[71] ; « Mais qu'*il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu à sa manière d'être pour un homme ; qu'il s'est humilié, devenu obéissant jusqu'à la mort, mais à la mort sur la croix*, et que, *pour cela, Dieu l'a exalté* d'entre les morts et *lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et dans les enfers et que toute langue professe que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le Père*, non, ces livres ne le contiennent pas. »[72] ; « Mais que, *au temps marqué, il est mort pour les impies* et que *tu n'as pas épargné ton Fils unique, mais que pour nous tous, tu l'as livré*, non, cela ne s'y trouve pas »[73]. Ce que nous pouvons remarquer pour l'instant est que le sens de l'incarnation est présenté comme le fait de se rendre obéissant jusqu'à la mort, ce qui est l'expression par excellence de l'humilité, que ce sacrifice est présenté comme ayant pour but le bonheur des hommes en leur offrant une voie de salut et la possibilité de vivre en union avec Dieu et que le rôle de la foi au nom du Christ est mis en avant.

Cependant, Augustin dit aussi que les philosophes platoniciens se sont le plus approchés de la vérité, c'est, en effet, parce qu'il pense qu'ils ont eu une certaine connaissance de la nature de Dieu en tant qu'être incorporel et parfait, créateur de l'univers et qu'ils ont découvert quelle était la nature spécifique de l'âme humaine. Les deux premières antithèses, que présente Augustin, insistent bien sur le fait qu'on peut y trouver

[70]G. Madec, *art.* cit., p. 120.
[71]*Les Confessions*, VII, 9, 13, BA 13, p. 609.
[72]*Les Confessions*, VII, 10, BA 13, p. 610.
[73]*Les Confessions*, VII, 10, BA 13, p. 610.

des vérités affirmant une certaine connaissance du Verbe de Dieu, comme sagesse éternelle par qui tout a été crée[74], ce qui conduit même Augustin à voir dans cette idée une certaine préfiguration qui permettrait de penser le mystère de la Trinité, car il reconnaît dans la deuxième antithèse l'idée que la sagesse est consubstantielle à Dieu[75]. Il reconnaît ainsi dans le néoplatonisme des vérités relatives à la connaissance du Dieu unique. Il est remarquable qu'il présente, au sein des vérités qu'il y a reconnues, des affirmations concernant l'âme humaine : « Et que l'âme de l'homme, bien qu'elle rende *témoignage à la lumière,* n'est cependant *pas elle-même la lumière* ; mais le Verbe Dieu, lui, est *la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde. »*[76] L'âme est ainsi présentée comme pouvant s'unir à Dieu et comme étant capable de donner une indication de son existence[77]. Il nous semble que c'est la possibilité de comprendre en quoi l'âme peut s'unir à Dieu, grâce à la lecture de ces livres, qui a permis à Augustin de reconnaître en quoi pouvait consister le bonheur parfait auquel il avait toujours aspiré. Un des points fondamentaux qu'Augustin reprend aux platoniciens est, en effet, le fait que l'âme peut s'unir à Dieu et tirer son bonheur de cette union. Augustin note ainsi en présentant sa troisième antithèse : « Que, en effet, avant tous les temps et au-dessus de tous les temps existe de façon permanente et immuable ton Fils unique, co-éternel à toi, et que les âmes reçoivent *de sa plénitude* (*Jn* I, 16) pour être heureuses, que en participant à la sagesse permanente en soi, elles se renouvellent pour être sages, cela s'y trouve. »[78] E. Zum Brunn, dans la présentation de son étude sur les enjeux ontologiques de la philosophie augustinienne dans ses premiers écrits jusqu'aux *Confessions*, a mis en avant le fait que ce dernier a thématisé un « *magis esse* » et un « *minus esse* » qui sont liés au fait de choisir de se tourner ou non vers Dieu qui est notre créateur et qui nous a créé en vue de pouvoir gôuter le bonheur d'être véritablement en étant uni à lui. Elle peut ainsi souligner que : « L'or qu'Augustin a trouvé chez les platoniciens et qu'il estime de droit appartenir aux chrétiens, c'est la connaissance que Dieu est l'Être immuable, et que l'âme tournée vers lui participe de sa

[74]*Les Confessions*, VII, 9, 13, BA 13, p. 609 « J'ai lu qu'*au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu ; il était au commencement en Dieu ; tout a été fait par lui et sans lui, rien n'a été fait ; ce qui a été fait est vie en lui* ».

[75]*Les Confessions*, VII, 9, 14, BA 13, p. 610 « De même, j'y ai lu que le Verbe, Dieu, est né non de la chair, non du sang, non de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. Cependant que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous*, dans ces livres, je ne l'ai pas lu. Certes, en parcourant ces récits, j'ai découvert des expressions diverses et des formes multiples, que le Fils, étant *dans la condition du Père n'a pas tenu pour vol d'être l'égal de Dieu*, puisque par nature, il est cela même. »

[76]*Les Confessions*, VII,9, 13, BA 13, p. 609.

[77]Il ne s'agit pas d'une preuve à proprement parler, cependant, voir A. Solignac, intro., p. 105-106, qui parle d'une preuve de Dieu « par *la vie de l'esprit* »et fait référence en note à F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, Desclée De Brouwer, 1951 et à Ch. Boyer, *La preuve de Dieu augustinienne,* dans *Essai sur s. Aug*., Paris, Beauchesne, 1932, p. 46-96.

[78]*Les Confessions*, VII, 9, 14, BA 13, p. 610.

béatitude. »[79] Ce ne sont pas seulement des vérités relatives au culte du Dieu unique qu'Augustin trouve dans le néoplatonisme, mais aussi une méthode réflexive qui lui permet d'expérimenter la présence de ce Dieu transcendant au plus intime de lui-même car en prenant conscience de la nature de son âme, il découvre qu'elle est constitutionnellement tension vers ce qui la dépasse, c'est ce qu'il nous faut comprendre en étudiant l'expérience qu'Augustin a vécue grâce à ses lectures.

c. L'expérience qu'Augustin a vécue

c.1. Les livres qu'Augustin a lus

Notons pour commencer qu'on ne peut pas dire qu'Augustin a vécu alors une étape dans sa conversion qui ait des enjeux uniquement néoplatoniciens : répondant à l'idée avancée par P. Alafaric « Moralement, comme intellectuellement, c'est au néoplatonisme qu'(Augustin) s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile. »[80], F. Masai en rectifie le sens pour préciser : « Si, en 386, Augustin ne s'est pas converti à l'Évangile, ce n'est point du tout parce que cette conversion religieuse serait, comme le pensait Alfaric, après Harnack, Gourdon et Thimme, postérieure à cette date, c'est tout simplement parce que le fils de Monique n'eût jamais à se convertir, ni même, intellectuellement du moins, à revenir à l'Évangile. Toujours il y resta fidèle. Mais à cette réserve près, réserve à vrai dire considérable, il demeure exact de déclarer que la conversion de 386 présente un caractère philosophique : elle signifie essentiellement un rejet du matérialisme manichéen et l'adoption du spiritualisme platonicien »[81]. On peut dire, en effet, qu'Augustin a expérimenté la conversion du regard de son âme en découvrant sa nature spécifique, ce qui est un des enjeux de la tradition platonicienne et néoplatonicienne. G. Madec nous invite, cependant, à remarquer : « Il ne s'agit pas, j'y insiste après O. Du Roy, d'une simple information livresque, mais bien d'une expérience personnelle intensément vécue. »[82] Il est

[79]E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux Confessions.* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1969, pp. 83-84.
[80]*L'Évolution intellectuelle de saint Augustin,* Paris, 1918, p. 399.
[81]« Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident », *Le Moyen Âge,* 1961, n°1-2, p. 11.
[82]G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 91, « Les « livres des platoniciens » donnent l'impulsion extérieure : '*Et inde admonitus*'. Mais c'est Augustin qui fait réellement un retour sur lui-même, qui entre dans l'intimité de son être et découvre son Dieu, le vrai Dieu, trine et un : 'Ô éternelle vérité et vraie charité et chère éternité, c'est Toi qui est mon Dieu.' Adolph Harnack a justement indiqué que le point culminant de cette expérience est exprimé dans la phrase : 'Et tu as crié de loin : Mais si ! Je suis, moi, celui qui est.' ».

difficile d'indiquer quels sont les ouvrages qu'Augustin a lus, car il ne le précise pas. A. Solignac nous propose, dans son introduction aux *Confessions*, une présentation des résultats de la recherche critique à ce sujet et nous indique que nous pouvons admettre qu'il emprunte à la fois à Plotin et à Porphyre.[83] Dans une note sur la question des tentatives d'extase plotiniennes d'Augustin, il précise que même si, sans doute Augustin n'avait pas lu le traité VI, VII des *Ennéades* qui expose les conditions spécifiques de l'extase plotinienne (surtout ch. XXXI-XXXVI), « Augustin avait trouvé dans dans le ch. VII du traité *Sur le Beau* une claire allusion à la vision du bien et aux effets qu'elle produit dans l'âme : 'À celui qui l'a vu, il appartient de l'aimer pour sa beauté, d'en être rempli d'effroi et de plaisir, d'être en une stupeur bienfaisante, de l'aimer d'un véritable amour avec des désirs ardents, de se moquer des autres amours et de mépriser les prétendues beautés d'auparavant' (I, VI, 7, 15-19). Augustin a donc pu désirer cette vision et s'efforcer de l'atteindre »[84]. Ranimant son désir de contempler la Vérité même, ces livres vont lui révéler le moyen de détourner son esprit des réalités sensibles pour découvrir l'intériorité et la nature spécifique de l'âme.

C'est donc grâce ces lectures qu'Augustin va découvrir l'intériorité et la nature spécifique de l'âme ; il sera alors capable de prendre ses distance avec le matérialisme des manichéens. Cela ne suffit pas à dire qu'il s'est converti au néoplatonisme, car il ne faut pas oublié qu'il a vécu de façon originale le retour sur soi auquel ses lectures l'invitaient. Ainsi, O. Du Roy remarque que l'on peut appeler « plotinien » ce retour sur soi en faisant référence à des passages fondamentaux des *Ennéades* – « Reviens en toi-même et regarde »[85], « Ce qui cherche, c'est l'âme et il lui faut connaître quel être elle est, elle qui cherche, afin qu'elle se connaisse d'abord elle-même et qu'elle sache si elle a le pouvoir de faire une telle recherche, si elle a un oeil capable de voir »[86] – ou qu'on peut aussi l'appeler « porphyrien » en insistant sur le fait qu'Augustin comme le souligne Porphyre dans ses

[83]A. Solignac, intro., p. 110-111. « En ce qui concerne Plotin, il a sûrement lu les traités : I, IV, *Du beau ;* I, VIII, *De l'origine des maux ;* V, I, *Des trois hypostases fondamentales ;* V, II, *De la genèse et de l'ordre des êtres qui viennent après le Premier*. Sûrement encore les traités III, II et III,III, arbitrairement divisés par Porphyre et qui ne forment en réalité qu'un seul traité *De la Providence*. Très probablement les traités V, III *Des trois hypostases connaissantes,* VI, VI, *Des nombres* et VI, IX, *Du Bien et de l'Un*. Il semble aussi avoir connu quelques traités de la *Quatrième Ennéade* sur l'essence de l'âme et de ses facultés, bien que sur ce dernier sujet, des recherches plus rigoureuses soient nécessaires. La liste n'est d'ailleurs pas close, en tout cas, ces traités contenaient l'essentiel de la pensée plotinienne. » Il note aussi « L'utilisation de Porphyre est plus mal-aisée à contrôler en raison de la disparition de la plupart de ses ouvrages et du caractère sporadique des fragments parvenus jusqu'à nous » ; se référant aux conclusions de M. Courcelle et de M. O'Meara, il indique trois ouvrages de Porphyre : *De regressu animae, De l'unité de la doctrine de Platon et de celle d'Aristote* et *La philosophie des oracles.*
[84]A. Solignac, notes complémentaires, BA 13, p. 702.
[85]*Ennéades*, I, 6, 9, 7.
[86]*Ennéades*, V, 1, 1, 27.

Sentences – « et (l'âme) retrouve sa propre essence, lorsque séparée de tout ce qui est matériel, elle revient en elle-même »[87] – va être averti par ces lectures de rentrer en lui-même. O. Du Roy note, cependant, que ce retour sur soi est déjà « par bien des aspects chrétiens »[88] : principalement parce qu'Augustin attribue à un don de Dieu, à une grâce, ce retour en lui-même. La dimension philosophique de sa conversion concerne le fait qu'il a appris à détourner son attention des choses matérielles pour faire l'expérience de son esprit en tant qu'acte et qu'il a appréhendé ainsi la nature de ce que les néoplatoniciens appellent le « monde intelligible ». L'originalité chrétienne de son expérience est, cependant, qu'il l'interprête comme un don divin alors qu'elle lui fait expérimenter, dans l'humilité, ses limites et qu'elle l'engage dans un dialogue avec Dieu.

c.2. Le récit de la première expérience d'Augustin

Étudiant la notion de « *conversio* » dans *Les Confessions*, M. Fattal, rappelle que « Depuis Platon, l'*epistrophê* désigne ce mouvement, cette rotation de 'l'oeil de l'âme' de l'obscurité vers la lumière (*République*, VII, 518 c 6-7). Le sage plotinien, fidèle au platonisme, devra opérer cette rotation de l'âme sur elle-même ou plus exactement ce retour de l'âme vers ce qu'il y a de plus divin en elle (aspect noologique de la conversion). C'est de cette manière que l'âme du sage réalise sa part divine.»[89] C'est à une expérience de retour sur soi qu'Augustin a été invité par ces lectures. Augustin raconte, en effet : « Averti par ces livres de rentrer en moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite [...] J'entrai et je vis avec l'oeil de mon âme, au dessus de mon intelligence, la lumière immuable (*lucem inconmutabilem*) non pas celle qui est ordinaire et visible à toute chair, ni une sorte de lumière du même genre qui serait plus grande et qui aurait, par exemple, beaucoup beaucoup plus de splendeur dans son resplendissement et remplirait tout de sa grandeur. Non, ce n'est pas cela qu'elle était, mais autre chose, bien autre chose que toutes nos lumières !»[90] Augustin nous présente ici une expérience de l'intériorité qu'il a vécue sous l'implulsion de ce qu'il appelle les « *libri platonicorum* » et indique qu'il a vécue celle-ci comme conduisant à un dépassement vers une transcendance, ce qui l'amène à reconnaître l'existence de Dieu et de sa « parenté » avec l'âme humaine tout en soulignant qu'une différence ontologique irréductible les sépare. Augustin va, en effet, découvrir que

[87]*Sent. 39 Momm.* 37.
[88]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 73.
[89]M. Fattal, *op. cit.*, pp. 20-21.
[90]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 615.

la Vérité est ce qui s'impose à l'esprit, ce qui le juge et au dessus de quoi, il ne peut s'éléver.[91] Augustin poursuit, en effet : « Elle n'était pas au-dessus de mon intelligence, comme de l'huile au dessus de l'eau, ni comme le ciel au dessus de la terre ; mais elle était au-dessus, parce que c'est elle-même qui m'a fait et moi au-dessous, parce que j'ai été fait par elle. »[92] Augustin insiste sur la différence ontologique radicale entre la créature et le créateur. O. Du Roy commente ainsi : « cette entrée en lui-même, dans l'intériorité de sa conscience est ainsi aussitôt transcendée par la découverte d'une lumière au-dessus de l'oeil intérieur »[93]. Dieu est connu comme l'Être par excellence et se distingue par son absolue transcendance.

On peut remarquer qu'il y a là une différence très importante avec le néoplatonisme, chez Plotin, l'âme se découvre elle-même lumière et accède ainsi à Dieu ; on peut rappeler ici un passage des *Ennéades* : « Jamais un oeil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le Beau sans être belle. Que tout ton être devienne d'abord divin et beau s'il veut contempler Dieu et le Beau. »[94] Pour comprendre cet enjeu, il faut rappeler, ainsi que le résume M. Fattal, que : « c'est l'idée d'une dilatation ou d'une fusion du moi dans l'infini qui constitue le but ultime de la philosophie plotinienne. L'erreur des âmes réside dans le fait de se détacher de l'âme universelle en vue de se réaliser en tant qu'âmes individuelles et particulières. Dans de telles conditions, on est à mille lieux d'entrevoir chez Plotin un dialogue vivant et personnel entre le Je humain et le Tu divin. La raison en est que le mouvement préconisé n'est pas celui d'un sujet, d'un Je qui interpelle de manière existentielle, dramatique et personnelle, un Dieu personnel et incarné, mais celui d'un moi qui doit à tout prix gommer sa particularité pour intégrer le Tout auquel il appartient. »[95] Chez Augustin, au contraire, comme le souligne M.-F. Sciacca, le mouvement de conversion et d'élévation de l'âme est « une prise de

---

[91]Nous pouvons rappeler ici les analyses qu'Augustin présente au livre III des *Confessions* concernant son erreur manichéenne qui montrent comme il était esclave de ses sens, ignorant l'intériorité et la possibilité de concevoir des choses non sensibles alors qu'il analyse cette erreur à partir de ce que lui a enseigné l'expérience de retour sur soi que lui ont enseigné les livres néoplatoniciens : « Mais tu n'es pas non plus l'âme qui est la vie des corps, et plus réelle que les corps ; non toi tu es la vie des âmes, la vie des vies, tu vis par toi-même et tu ne changes pas ô vie de mon âme... c'est toi que je cherchais, non pas en suivant les lumières de l'intelligence... mais en suivant le sens de la chair. Mais toi tu étais plus intérieur que l'intime de moi-même et plus haut que les cimes de moi-même *(tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo) » Confessions*, III, 6.

[92]*Confessions,* VII, 10, 16, BA 13, p.617.

[93]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 73.

[94]*Ennéades*, I, 6, 9.

[95]M. Fattal, *op. cit.*, pp. 30-31. Il précise : « Plotin ne dira-t-il pas sur son lit de mort à son ami le médecin Eustochius : « Je m'efforce (ou efforcez-vous) de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi (en vous) dans ce qu'il y a de divin dans l'univers. »

conscience, de plus en plus grande, d'elle-même, affirmation progressive de degrés de plus en plus approfondis d'une auto-conscience, jusqu'au point où la conscience perd ses obscurités et sa virtualité et puise sa plénitude de possession (qui n'est pas dissolution) en Dieu, où elle est dans tout son être. »[96] M.-F. Sciacca précise : « Pour Plotin, le procédé d'ascension de l'âme coïncide avec une renonciation progressive de sa nature, jusqu'à son anéantissement dans le tout ; pour Augustin, il coïncide avec un progrès de conquête, de purification, d'élévation, de valorisation »[97] et de « constitution de soi »[98], ajoute M. Fattal reprenant ses analyses. Dans les *Confessions*, Augustin, en effet, dans son exploration intérieure de lui-même, va donner naissance à une forme de subjectivité particulière précisement parce que le sujet se constitue dans sa relation avec Dieu qu'il va découvrir comme un Dieu personnel.

Augustin va découvrir, à travers la découverte de la tension vers la transcendance qui constitue son intériorité, l'existence d'un Dieu qu'il reconnaît comme son créateur et comme le Dieu chrétien qu'il cherchait depuis le départ et qu'il présente avec une formule qui peut déjà apparaître trinitaire:« O éternelle vérité et vraie charité et chère éternité »[99]. À partir de cette reconnaissance, s'instaure même un dialogue entre Augustin et son Dieu dans lequel Augustin insiste sur le fait qu'il se reconnaît comme créature imparfaite :

> « C'est toi qui est mon Dieu,
> et après toi, je soupire *jour et nuit* !
> Quand pour la première fois, je t'ai connu,
> tu m'as soulevé pour me faire voir
> qu'il y avait pour moi l'Être à voir
> et que je n'étais pas encore être à le voir. »[100]

Il insiste ici sur le fait que cette vision de Dieu est un don du créateur et sur la différence ontologique radicale qu'il y a entre lui et cet Être suprême. De plus, comme nous l'avons vu, Augustin reconnaît à Dieu l'initiative. O. Du Roy invite même à noter que « ce

---

[96]M.-F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Paris-Louvain, Éd. Béatrice-Nauwelaerts, Publications Universitaires de Louvain, « chaire Cardinal Mercier, 1954 », 1956, p. 56.
[97]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, pp. 56-57.
[98]M. Fattal, *op. cit.*, p. 31.
[99]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 617, voir le commentaire d'O. Du Roy, *op. cit.*, pp. 74-75 « Cette formulation débouche sur la Trinité ou plutôt elle y plonge, car ce n'est point à une vision des trois personnes divines qu'elle aboutit, mais à une communion dans la connaissance. C'est d'abord la Vérité qui est connue, lumière intérieure, spirituelle, transcendante, dont l'âme a été illuminée. Cette Vérité est Dieu même, source de toute lumière et de toute certitude. Mais elle n'est pas l'ultime en Dieu. L'ultime, c'est l'Éternité qui est ce qu'il y a de plus fondamental dans l'être. Elle est connue par la Vérité car la Vérité fait accéder à l'immuable, à l'Être véritable. Mais la Lumière elle-même, c'est-à-dire la Vérité, c'est la Charité qui la connaît. »
[100]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 617.

n'est pas une ascension, mais une assomption »[101] et qu'Augustin emploie pour raconter son expérience le langage de la mystique[102]. Il faudrait noter, cependant, qu'il y a aussi chez Plotin, une attirance exercée par le Bien. Faisant référence au rapprochement qu'a établi P. Courcelle entre ce passage et celui des *Ennéades*, VI, 7 [38], 31, 5-9, où Plotin nous dit au sujet de l'âme qu'« elle est soulevée (*êrthê*) là-haut (*ekei*) et [qu'] elle y demeure (*emeinen*) contente d'être auprès de lui [à savoir le Bien]. L'âme qui le peut se tourne vers lui afin de le connaître et le voir ; elle se réjouit de le contempler, et, pour autant qu'elle peut voir, elle est dans une stupeur joyeuse. Elle reçoit de sa vision comme un choc (*eide de hoion plêgeisa)* ; elle a conscience d'avoir en elle quelque chose de lui et dans cette disposition, elle est consumée de désir », M. Fattal note : « il est dit que cette âme reçoit sa vision comme un choc (*hoion plêgeisa*), c'est-à-dire que cette vision est immédiate et qu'elle est mue par le Bien qu'elle contemple. C'est le Bien qui semble être ici à l'origine de la vision immédiate. Cette idée d'une *assomption* de l'âme par le Bien apparaît dès les premiers mots du texte où Plotin nous dit que l'âme est soulevée (*êrthê*) la-haut et y demeure. »[103] Il reconnaît donc que ce qu'il y a de commun aux deux textes, c'est l'idée d'assomption, mais il note : « la différence, c'est que, chez Augustin, malgré cette assomption, l'âme n'est pas en mesure de contempler Dieu et que d'autre part son Dieu est un Dieu personnel, incarnation de l'Être et du Bien, et non un non-être situé au-delà de l'Être dans l'absolue transcendance. »[104] Rappelant que selon Plotin « [l'intellect] est séparé, cela veut dire qu'il n'incline pas (*mê prosneuein*) et que c'est plutôt nous qui inclinons vers lui quand nous regardons en haut »[105], M. Fattal souligne que « l'intellect, en tant qu'il représente chez Plotin, la seconde hypotase (divine) ou s'identifie à l'Être et aux Idées, ne peut s'incliner vers nous sous peine d'annuler sa perfection qui est de demeurer là-haut dans l'être et dans le monde intelligible »[106] et indique que c'est uniquement en tant qu'objet d'amour et de désir qu'il meut l'homme.

Nous retrouvons ici les différences fondamentales avec le néoplatonisme : le Dieu découvert par Augustin est radicalement, ontologiquement autre que la créature et se

[101]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 76.
[102]Augustin va nous faire le récit, en effet, d'une rencontre mystique. Dieu l'interpelle et commence par lui dire qu'il est l'aliment des grands et que s'il mange cet aliment, il sera changé en lui. O. Du Roy, *op. cit.*, p. 81 nous invite ainsi à remarquer : « dans cette rencontre mystique, l'audition prend le relais de la vision. C'est un trait qui n'est pas plotinien, mais judéo-chrétien et il ne faut pas l'oublier quand on veut juger l'échec ou la réussite de cette « tentative d'extase ».
[103]M. Fattal, *op. cit.*, p. 64.
[104]M. Fattal, *op. cit.*, p. 65.
[105]*Ennéades*, V, 3[49], 3, 43-44.
[106]M. Fattal, *op. cit.*, p. 66.

dévoile comme un Dieu qui s'adresse à l'homme. Augustin poursuit en indiquant l'incapacité dans laquelle il se trouve de soutenir cette vision et indique, par deux fois, quelles sont les indications qu'il a reçues de Dieu alors qu'il cherchait à le contempler :

> « Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard
> par la violence de tes rayons sur moi,
> et j'ai tremblé d'amour et d'horreur.
> Et j'ai découvert que j'étais loin de toi
> dans la région de la dissemblance,
> comme si j'entendais ta voix me dire des hauteurs:
> 'Je suis l'aliment des grands, grandis et tu me mangeras.
> Et tu ne me changeras pas en toi,
> comme l'aliment de ta chair ;
> mais c'est toi qui sera changé en moi.' »[107]

Augustin explique qu'il reconnaît qu'il est loin de Dieu au moment même où il prend conscience de l'existence et de la perfection de celui-ci, le « comme si » peut laisser penser, que par cette référence à l'eucharistie, Augustin réinterprête ce qu'il a vécu à partir du donné de la foi, on peut y voir, en tout cas, une volonté d'Augustin de souligner l'importance du Christ pour lui tout au long de sa quête de Dieu. Alors qu'il continue à se demander ce que peut être Dieu, Augustin dit avoir reçu une autre parole : « Tu as crié de loin:*'Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis"*». Cette phrase fait écho à la manière dont Dieu s'est dévoilé à Moïse et Augustin a fait de ce passage de l'exode une des clés de sa conception de Dieu qui se dévoile comme l'être suprême, le seul être qui est véritablement.

Augustin conclut ce passage en notant avec quelle force va s'imprimer en lui la certitude de l'existence de Dieu après cette expérience intérieure : « et j'ai entendu, comme on entend dans le coeur, et il n'y avait absolument pas à douter, et j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, '*à travers le créé, se fait voir à l'intelligence*' (*Rom.* I, 20) »[108] Ce qui est remarquable, c'est que cette découverte de la vérité renverse l'ordre des certitudes : Augustin est plus sûr de l'existence de Dieu que de la sienne et il se découvre imparfaite créature, mais accueillie par Dieu : une des différences fondamentales entre le néoplatonisme et le christianisme d'Augustin est bien qu'il y a, dans le christianisme d'Augustin, un souci de Dieu pour sa créature, c'est ainsi qu'on peut interprêter le fait que Dieu s'adresse à sa créature et c'est dans cette perspective que prend sens le mystère de l'incarnation qui est précisément ce que les philosophes n'ont pas voulu reconnaître selon Augustin. Il a donc tout à la fois pris conscience de l'existence de Dieu et

[107]*Confessions*, VII, 10,16, BA 13, p. 617.
[108]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 618.

de la perfection de celui-ci et de sa propre faiblesse de créature. On ne peut dire qu'Augustin sort découragé de cette tentative, même si elle s'achève sur un constat d'impuissance et sur la prise de conscience sur laquelle nous reviendrons plus tard, qu'il est « dans la région de la dissemblance ».

c.3. Bilan de ce qu'il a ainsi découvert

Nous devons, pour commencer, remarquer que même si Augustin n'a pas vécu d'« extases plotiniennes », il est possible, cependant, de reconnaître que les expériences intérieures qu'il nous relate dans les *Confessions* lui ont permis d'atteindre une certaine connaissance de Dieu, bien qu'elles ne lui aient pas permis d'atteindre une union durable avec lui. P. Courcelle, dans un passage de son livre où il compare les enjeux de l'extase néoplatonicienne et ceux de l'extase philonienne[109] insiste sur le fait qu'Augustin avoue n'avoir pas pu atteindre une stabilité dans sa tentative pour s'unir à Dieu : « Le rhéteur milanais, lorsqu'il lu avec enthousiasme et présomption les *libri Platonicorum*, se crut capable de parvenir à l'*hénosis*, comme Plotin et Porphyre. Devant l'échec de cette expérience, il prit conscience de son impuissance, de son impureté, fut humilié, démoralisé »[110]. P. Courcelle souligne que « cette *reuerberatio*, ou *repercussio* ou *repulsio*, dont le préfixe signifie très précisément le refoulement qui rend la tentative vaine, reparaît à titre doctrinal tout au long de l'oeuvre d'Augustin. »[111] Elle relèverait selon lui de la tradition de Philon d'Alexandrie, plutôt que de du néoplatonisme. Nous pouvons, pour souligner l'importance de cette remarque, indiquer qu'une autre différence entre l'expérience personnelle d'Augustin et la tradition plotinienne consiste dans le fait que chez l'auteur chrétien, ce n'est pas seulement de la faute de celui qui s'efforce de s'élever à Dieu si l'union à la réalité intelligible de ce dernier cesse, c'est aussi Dieu qui peut se retirer. Pour Augustin, Dieu est radicalement, ontologiquement différent des êtres créés et c'est justement pour cela qu'il serait présomptueux de croire qu'on peut se hisser jusqu'à lui par ses propres forces. Il est indéniable, en effet, qu'Augustin insiste sur le fait que la seule lecture des livres néoplatoniciens ne lui aurait permis en aucune façon d'atteindre pleinement l'union avec Dieu et que la seule voie, selon lui, est le Christ : ces livres ne lui ont fait qu'entrevoir la patrie et auraient même pu le perdre.

---

[109]P. Courcelle, *Les Confessions dans la tradition littéraire*, Paris, Études augustiniennes, 1963, pp. 43-58.
[110]P. Courcelle, *op. cit.*, pp. 48-49.
[111]P. Courcelle, *op. cit.*, pp. 52-53.

Toutefois, dire que cette expérience n'a été qu'un échec est trop réducteur. Augustin a cependant atteint, grâce à l'expérience de retour sur soi dont ces livres ont été l'impulsion extérieure, la certitude de l'existence de Dieu et de ses perfections invisibles[112]. On peut comprendre alors pourquoi Ch. Boyer note, par ailleurs : « Ce fut surtout un grand succès. Ce fut la découverte de Dieu comme Lumière immuable et Vérité subsistante. En même temps, sans doute et en vertu de cette découverte, Augustin sentit le dérèglement de ses affections et l'impuissance qui en résultait pour sa vie contemplative.»[113] Il note aussi le fait qu'Augustin a ainsi acquis une méthode, bilan positif sur lequel insiste aussi A. Solignac : « Ce qu'Augustin doit avant tout aux livres néoplatoniciens, c'est une doctrine et une méthode de la *connaissance de soi*, une initiation à la réflexion de l'esprit sur lui-même, une prise de conscience de l'intériorité spirituelle »[114]. Augustin a donc à la fois acquis une certitude de l'existence de Dieu éprouvée grâce à la vie même de l'esprit et une méthode réflexive à laquelle, nous dit-il, il s'exerçait souvent et qui le délectait bien qu'elle ait ses limites.

Il faut cependant conclure ce point sur le fait qu'Augustin a cru devoir exclure les philosophes néoplatoniciens de la « patrie » et insister sur le fait que le désir de se hisser jusqu'à Dieu par ses propres forces est voué à l'échec. Pour comprendre cela, il faut insister sur le fait que la leçon qu'Augustin semble tirer de son expérience est celle-ci : « La possibilité de recouvrer son essence en se convertissant à 'ce qui est vraiment' n'est pas impliquée *ipso facto* dans la découverte que l'homme fait, grâce au regard intérieur, de cet Être seul véritable et dans celle, complémentaire, de son propre néant. »[115] Augustin même s'il reconnaît qu'il a atteint une certaine certitude quant à la nature de Dieu, prend aussi conscience de son incapacité à être stable dans l'union à Dieu : « Et j'étais étonné de ce que déjà je t'aimais, toi, et non un fantôme au lieu de toi ; et je n'étais pas stable en la jouissance de mon Dieu, mais j'étais emporté vers toi par ta beauté, et bien vite violemment

[112]*Confessions*, VII, 20, 26, BA 13, p. 635. « Mais, dès alors, après la lecture de ces livres platoniciens, et l'avertissement qu'ils me donnèrent de rechercher la vérité incorporelle, lorsque j'eus aperçu *tes perfections invisibles rendues intelligibles à travers ce qui a été créé*, et compris par mes échecs ce que les ténèbres de mon âme ne me permettaient pas de contempler, j'étais certain que tu es, et que tu es infini, sans être pourtant répandu à travers des lieux finis ou infinis, que tu es véritablement, toi qui es toujours identique à toi-même sans devenir aucune partie et par aucun mouvement autre ou autrement ; et que les autres êtres sont tous de toi, pour cette seule et très ferme raison qu'ils sont : oui, j'étais certain de tout cela, et trop faible cependant pour jouir de toi. »

[113]Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, 2e éd., Rome, 1953, p. 111. Il précise : « Il s'agit d'un exercice spirituel dont les actes peuvent différer en intensité et même en nature, mais qui s'accomplit toujours selon le même schème : ascension par le moyen des créatures, instant de vision, retour au monde sensible... Il s'agit d'une acquisition définitive de la méthode augustinienne. »

[114]A. Solignac, intro., BA 13, pp. 104-105.

[115]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 77.

déporté loin de toi par mon poids, et je m'écroulais dans les choses d'ici-bas gémissant ; et ce poids, c'était l'habitude charnelle »[116]. C'est pour cela qu'E. Zum Brunn peut affirmer : « Si ardent que soit alors son désir d'assouvir le 'vouloir-être' dont il saisit enfin la signification, ce désir est inefficace à lui-seul. Après l'échec de la tentative manichéenne, la tentative 'néoplatonicienne' faite par Augustin de s'approcher de Dieu, enfin connu dans sa vérité, n'a pas abouti. Cet essai de retour à l'Être n'est qu'une conversion inachevée, dont le mouvement s'interrompt sur un constat d'impuissance. »[117] Elle insiste sur le fait que c'est pour avoir vécu douloureusement cet échec qu'Augustin a établi l'opposition entre la patrie et la voie qui commande toute sa perspective du salut. Ce qui empêche Augustin d'être stable en Dieu, c'est un son trop grand attachement aux réalités sensibles, comme il l'indique, il se dit même esclave de ses passions en reprenant des expressions pauliniennes. Une conversion uniquement intellectuelle ne saurait suffire pour le libérer véritablement de cet asservissement.

d. La « region de la dissemblance » et le problème du péché

« *Regio dissimilitudinis* » : Il s'agit d'une formule qu'Augustin emprunte à Plotin (*Enn.* I, VIII, 13, 16-17) et qui vient de Platon (*Polit*. 273d) (cf. *sermo* 7, VII) . Elle désigne la condition des âmes qui se sont éloignés de Dieu. Il y a, cependant, une différence importante entre les enjeux néoplatoniciens exprimés par cette expression et le nouveau sens qu'Augustin va construire pour expliquer en quel sens l'homme peut devenir esclave des réalités sensibles et se séparer de Dieu : nous verrons que, pour le philosophe chrétien, le problème du péché est ce qui permet d'expliquer la « région de la dissemblance » et que cette expression désigne la condition de l'homme déchu. Il nous faudra, pour comprendre cela, rappeler ce que signifie pour chacune des deux traditions philosophiques le fait de se détacher de Dieu, ce qui nous permettra, par ailleurs, de comprendre pourquoi pour Augustin, une conversion purement intellectuelle ne suffit pas à l'âme pour acquérir une joie durable, comme il l'a expérimenté. Nous pourrons alors montrer comment le fait qu'Augustin prend conscience de sa faiblesse alors même qu'il découvre l'existence de Dieu a pour enjeu le fait que l'homme, en reconnaissant qu'il ne peut être coupé totalement de son créateur, doit néanmoins aussi reconnaître que son existence s'inscrit dans un temps doublement marqué par le péché si bien que sa

[116]*Confessions*, VII, 17, 23, BA 13, p. 627.
[117]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 77.

conversion s'inscrit dans une histoire alors même que c'est Dieu qui vient au-devant de l'homme.

d.1. La « région de la dissemblance » pour Augustin est la condition de l'homme déchu

- La différence ontologique entre Dieu et les créatures est plus marquée chez Augustin que chez les néoplatoniciens

Pour le philosophe chrétien, la conversion intellectuelle de l'âme ne suffit pas à permettre à l'âme de jouir de Dieu et on ne peut espérer se rendre semblable à Dieu par ses propres forces.[118] Au contraire, dès qu'il s'éveille à la découverte de ce que peut être l'être souverain, Augustin nous dit qu'il s'est en même temps découvert dans sa faiblesse et ses limites : comme nous l'avons vu, Augustin découvre qu'il est dans la « région de la dissemblance », précisément au moment où lui sont révélées la grandeur et la perfection de Dieu. Comme le souligne A. Solignac : « La perspective d'Augustin quand il pense à la *regio dissimilitudinis* n'est donc plus exactement la même que celle de Plotin. Chez ce dernier, cette expression apparaît dans un contexte où il n'est pas question du rapport de l'âme à Dieu, mais seulement de l'emprisonnement de l'âme dans les réalités sensibles qui lui sont inférieures ; entrer dans la région de la dissemblance, c'est pour elle choir dans le bourbier obscur, aller au-delà du vice et mourir, autant que peut mourir une âme en s'enfonçant dans la matière (I, VIII, 13, 16-26).»[119] Pour Plotin, il y a donc un état de l'âme qui correspond à une mort spirituelle lorsque l'homme se tourne vers les réalités matérielles et se perd en perdant, plus précisément en oubliant, tout lien avec l'intelligible[120]. Pour Augustin, au contraire, comme le souligne A. Solignac : « c'est dans le mouvement inverse, lorsqu'elle [l'âme] se retourne vers Dieu et commence à le connaître qu'elle saisit

[118]Nous pouvons, cependant, dès à présent remarquer que cette vision est bien le bonheur qui nous est promis, mais à la fin des temps, et non pas, parce que l'âme sera séparée du corps, comme dans les philosophies d'inspiration platonicienne, mais, comme nous le verrons, parce que pour Augustin, la résurrection des corps permettra que ces derniers soient entièrement soumis aux âmes.

[119]A. Solignac, notes complémentaires, BA, p. 691.

[120]Même si la partie intellectuelle de l'homme ou encore ce que Plotin appelle l'« homme intérieur » reste, comme nous le verrons, immortelle, l'homme en se tournant vers les réalités matérielles oublie son lien à l'intelligible. On peut renvoyer au sujet de cet oubli aux analyses de N. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris, PUF, 1970, p. 122 : « Il faut bien noter que dès le début de l'emploi de cette image de la boue ou du bourbier, Plotin la prenait pour telle et l'utilisait à ce titre, précédée par la locution 'comme si'. Il s'agit donc d'indiquer une condition inférieure à celle de l'Hadès. Alors que l'honnête homme ici-bas et dans l'Hadès se souvient, l'homme corporel et matériel, adonné entièrement aux sensations, est dans la boue, ce qui signifie qu'il est complètement perdu ; il est dans le domaine de la confusion et l'errance complète. C'est dans l'illusion qu'il s'est complu et c'est à l'illusion qu'il est destiné. »

l'abîme infini qui le sépare de lui, qui l'en sépare non pas comme un espace spirituel, mais bien comme une différence ontologique radicale : la différence de la créature par rapport au créateur »[121]. Chez le philosophe chrétien, c'est donc par contraste avec la vision entrevue de l'Être divin que l'âme perçoit sa dissemblance. L'homme ne saurait être complètement coupé de son créateur, il se perçoit, cependant comme un être relatif dont l'existence n'a aucune mesure commune avec l'être absolu dont il provient. Il ne fait pas de doute, nous l'avons vu, que la différence ontologique entre Dieu et les créatures est plus marquée chez le philosophe chrétien que chez les philosophes néoplatoniciens où le monde est expliqué par une conception émanatiste[122]. Certes, pour les néoplatoniciens, comme pour Augustin, la conversion a des enjeux ontologiques, précisément parce que la tension vers Dieu est découverte comme constitutive de l'âme humaine, on peut remarquer, néanmoins, que la conception créationiste du monde d'Augustin a non seulement pour enjeu de poser l'existence d'un Dieu personnel, qui créé librement, mais aussi de poser dans le même temps, la possibilité d'une existence indépendante pour les créatures au sens où elles reçoivent une liberté et une responsabilité réelles. Ce qu'elles font lorsqu'elles se détournent de Dieu a des conséquences réelles sur leurs conditions d'existence et le rapport entre Dieu et les hommes s'inscrit dans une histoire si bien que ce qu'Augustin désigne en utilisant l'expression « région de la dissemblance » doit aussi être interprété comme le nouvel état de l'homme qui s'est détourné de Dieu.

- La « région de la dissemblance » ne désigne cependant pas seulement le non-être de la créature en tant que telle, mais bien, dans une perspective chrétienne, la conséquence du péché : l'homme créé à l'image de Dieu abîme cette ressemblance par son comportement et tombe dans une condition marquée par la « *mortalitas* »

Toutefois, il semble nécessaire de nuancer l'analyse que fait A. Solignac de cette expression lorsqu'il insiste sur le fait que le sens primordial de cette expression est lié à la différence ontologique radicale entre un Dieu absolu et des créatures qui ne peuvent se comparer à lui. Il note, en effet : « la difformité du péché n'est qu'un aspect de la

[121]A. Solignac, notes complémentaires, BA, p. 691.

[122]On peut remarquer que la conception créationiste du monde d'Augustin a non seulement pour enjeu de poser l'existence d'un Dieu personnel, qui créé librement, mais aussi de poser dans le même temps, la possibilité d'une existence indépendante, c'est-à-dire d'une liberté réelle pour la créature qui peut faire face à Dieu, Augustin se situe ainsi dans une perspective chrétienne et sa conception de la relation à Dieu implique non seulement que l'homme se tourne vers Dieu, mais aussi que Dieu se tourne vers l'homme. Notons toutefois que la liberté de l'homme néanmoins n'implique pas qu'il puisse introduire du désordre dans le monde créé ; comme nous le verrons, par le péché, l'homme ne pertube pas l'ordre universel, mais se condamne seulement à être moins.

dissemblance : plus fondamental que cet aspect éthique, qui rappelle Plotin de plus près, il faut souligner l'aspect ontologique de la créature qui conditionne la prise de conscience du premier. La 'dissemblance' causée par le péché est bien réelle ; mais le sujet humain ne la discerne, semble dire Augustin, que dans la lumière de la dissemblance ontologique. »[123] Or, lorsqu'Augustin nous dit qu'il lui a été donné à voir en même temps qu'il y avait « l'Être à voir », mais qu'il n'était pas encore « être à le voir »[124], Augustin nous présente son incapacité à se fixer en cet être. Il est vrai, comme le souligne A. Solignac que le fossé ontologique qui les sépare est trop profond. Cependant, le problème du péché semble bien aussi être présent à l'esprit d'Augustin comme thème déterminant permettant de comprendre ce que signifie la « région de la dissemblance ». En effet, immédiatement après le passage que nous venons de rappeler, Augustin poursuit « J'ai reconnu que *pour son iniquité tu as corrigé l'homme et fait se déssécher* mon *âme comme une toile d'araignée* ». Par cette référence biblique, Augustin exprime que la condition malheureuse de l'homme, où son âme est séparée de Dieu, avec lequel l'union est une conséquence d'une faute morale, d'un comportement injuste envers Dieu, d'un péché. La métaphore « se déssécher » indique que l'âme se condamne à être moins. C'est ainsi que nous pouvons faire référence aux analyses d'E. Zum Brunn qui prend ses distances vis-à-vis de l'analyse que fait A. Solignac dans cette note complémentaire[125] et propose de reconnaître que « dans ces lignes, Augustin ne vise pas à titre principal le « non-être » qui caractérise la créature en tant que telle par opposition au créateur. En définissant comme *regio dissimilitudinis* son propre état, qui est celui de l'homme déchu, Augustin veut montrer surtout l'effet du péché qui néantise l'*essentia* humaine dans ce qu'elle a de spécifique. Car cette dernière, en tant que telle, est une structure de participation à la la vie divine, c'est-à-dire une condition de similitude. »[126] Elle nous rappelle, en effet, que pour Augustin, qui s'inscrit dans la tradition du christianisme, l'homme est créé par un Dieu personnel, qui l'a fait « à son image » et qui a le projet d'entrer en relation avec lui et même de partager sa vie avec lui. Cela revient à dire qu'Augustin a une conception finalisée de l'existence humaine et que Dieu a inscrit en l'homme une vocation à être[127] que l'homme peut

[123]A. Solignac, notes complémentaires, BA, p. 691.
[124]*Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 617.
[125] Bien qu'elle renvoie néanmoins à l'analyse de la relation qu'établit Augustin entre la réalité ontologique de l'être humain et sa vie morale que fait A. Solignac dans « *L'existentialisme de saint Augustin* » in *Nouvelle revue théologique*, 70, 1948, p. 10, sq.
[126]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 78.
[127]E. Zum Brunn, *op. cit.*, pp. 52-53, a montré que pour Augustin, il y a un sens intuitif de l'être qui exprime notre finalité réelle en rappelant les analyses du *De libero arbitrio* dans lesquelles Augustin montre que celui qui veut se donner la mort est dans l'erreur en croyant atteindre ainsi le bonheur ou le repos (voir en particulier, *De lib. Arb*. III, 8, 23, « s'il y a dans son opinion, l'erreur qui consiste à croire à sa destruction

néanmoins choisir de ratifier ou non. Le mal pour l'homme est ainsi de se détourner de ce pour quoi il est fait, E. Zum Brunn a noté de nombreuses expressions où Augustin dit qu'il s'agit de manquer à son essence[128]. Cela nous permet, en effet, de reconnaître que le péché, précisément parce que l'homme est créé pour Dieu, d'après Augustin, est ce qui vient abîmer et même rendre difforme notre condition de créature raisonnable alors qu'il dépendait de nous de nous tourner vers Dieu et de participer à sa vie divine pour réaliser pleinement ce que nous sommes. [129] La condition de l'homme est, alors, pour Augustin marquée par le péché originel et aggravée par chaque péché personnel : pour Augustin, il y a une raison à la misère de l'homme et elle est à chercher dans la responsabilité de l'homme lui-même qui en se détournant de Dieu a crée les conditions nouvelles d'une vie où il a du mal à exercer sa liberté, Augustin l'exprime en disant que notre vie est marquée par la « *mortalitas* »[130].

- La condition de l'homme pécheur et le besoin du Christ médiateur

Le thème de la « dissemblance » dans un contexte chrétien fait donc bien écho à l'idée que l'homme est créé à l'image de Dieu et O. Du Roy nous invite à rapprocher cette expression dont nous avons relevé l'emploi dans les *Confessions*, VII, (*région de la*

complète, il y a dans son sentiment, le désir naturel du repos. Or ce qui est en repos n'est pas néant, mais au contraire est davantage que ce qui est sans repos ». E. Zum Brunn a pu ainsi mettre en valeur l'idée que « Cet *esse velle* est le vouloir spirituel qui, quoique méconnu dans l'état de chute, constitue le fond de l'âme ou tout au moins en est inséparable, et dont l'homme déchu peut retrouver le sens grâce à la conversion. » Ce thème du « *esse velle* », Augustin ne le reprendra plus explicitement par la suite car il va choisir d'inscrire l'analyse du « *velle* » dans une autre perspective : dès le livre XIII des *Confessions*, note E. Zum Brunn, Augustin « a considéré le « vouloir être » dans une perspective différente axée sur l'analogie avec la Trinité, et qui de fait en souligne uniquement l'aspect conscient, selon le schème triadique néoplatonicien *esse, nosse, velle* ». Ce thème sera cependant toujours bien présent à l'esprit d'Augustin : E. Zum Brunn note ainsi que lorsqu'il nous présente son expérience existentielle dans les *Confessions* en décrivant le dilemme qui écartèle son âme, Augustin le caractérise grâce à cette expression. Voir *Conf*. IV, 10, 15, « Car (les beautés d'ici-bas) vont où elles sont toujours allées vers le néant, et elle déchirent l'âme de regrets empoisonnés, parce qu'elle veut être et aime trouver son repos dans l'objet de son amour. »

[128]Voir E. Zum Brunn, *op. cit.*, pp. 60-63, nous ne citons ici que la citation la plus expressive : *De mor*. II, 2, 2 « Voilà donc ce qu'est le mal (...) manquer à l'essence et tendre à ne pas être »,

[129]Nous avons vu, en effet, que pour Augustin, l'or qu'Augustin reconnaît dans le platonisme est le fait que l'âme peut tirer son bonheur et se réaliser pleinement en tant qu'âme dans l'union avec Dieu. C'est ainsi que l'on peut comprendre ce que signifie l'expression « structure de participation à la vie divine ».

[130]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 54, a bien mis en évidence qu'à côté de l'ordination fondamentale à l'être, il y a aussi chez Augustin la thématisation d'une négativité est présentée par Augustin comme la marque du péché originel. Elle explique ainsi « Le premier pallier ontologique de la créature spirituelle, celui de la simple existence (*quia es*) est donc défini ainsi de façon plus complète, en fonction du drame dans lequel l'âme s'est engagée par le fait de la création. Elle porte en elle les composantes de ce drame. C'est d'une part l'aspiration à l'être au sens plénier, l'*esse velle* et ses divers synonymes. Mais ce sont d'autre part, l'ignorance, la difficulté, la mortalité. Le premier pallier ontologique de l'âme est finalité par rapport à l'être véritable, mais il est aussi empêchement par rapport à cette fin. Il se caractérise non seulement par une potentialité, mais aussi par une négativité ».

dissemblance) de la parole eucharistique qui suit (où, par l'eucharisie, Dieu promet à Augustin *de le changer en lui*) »[131]. Pour Augustin, l'homme est originellement créé à l'image de Dieu, mais, par son comportement, il se condamne à errer dans la région de la dissemblance et seul le Christ sera le médiateur capable de le rétablir dans sa liberté et de lui permettre de s'unir à Dieu et de lui devenir semblable. C'est donc dans la reconnaissance du fait que le péché originel a rompu le lien entre Dieu et l'homme de telle sorte que seule une intervention divine peut le restaurer que réside l'essentiel de la différence entre Augustin et les philosophes néoplatoniciens. Pour le philosophe chrétien, le détournement volontaire de l'homme produit une dégradation de sa condition telle qu'elle a pour conséquence que, seul, l'homme ne pourrait jamais retrouver l'union avec Dieu bien que l'image de Dieu en lui ne puisse être effacée. Augustin reprend le thème du péché originel pour expliquer que l'homme, précisément parce qu'il s'est coupé volontairement de Dieu, s'est condamné à être moins et s'inspire des analyses de saint Paul pour expliquer que l'homme n'est plus capable d'être maître de lui-même : le châtiment de celui qui a désobéi et qui s'est détourné de Dieu est que désormais il n'est plus capable de se commander à lui-même. Pour Augustin, le mal introduit par le péché originel atteint, sans cependant pouvoir la corrompre totalement, la racine même de la volonté[132] et la liberté doit être restaurée pour que l'homme puisse à nouveau être à l'image de Dieu. L'homme, après la chute, se trouve donc dans une situation[133] telle qu'il a du mal à exercer

[131]O. Du Roy, *op. cit.*, note 1 p. 80.

[132]On pourra ici se rapporter à A. Solignac, « L'existentialisme de saint Augustin » in *Nouvelle revue théologique*, 70, 1948, p.13 « En effet si, pour Augustin comme pour nos existentialistes, l'homme se trouve en quelque sorte 'jeté dans le monde', c'est dans l'homme lui-même et non dans on ne sait quelle fatalité qu'il convient de chercher la source de cette situation. Le monde, entendons par là l'univers à la fois matériel, animal et humain, n'est pas mauvais en soi, mais il a été corrompu par le péché. [...] Il s'ensuit qu'Augustin se voit contraint d'affirmer tout à la fois la grandeur et la faiblesse de la liberté. La volonté humaine n'est pas corrompue dans sa nature comme le voudraient les manichéens, mais inversement et contre les pélagiens cette fois, il faut maintenir que cette volonté est 'malade', cet adjectif exprimant une faiblesse profonde, une vulnérabilité qui s'accroît avec chaque péché et qui peut aller jusqu'à un véritable déterminisme moral dans le sens du mal ». Nous reviendrons plus précisément sur le sens de cette dernière remarque quand nous étudierons le problème de l'habitude, notons simplement ici que le péché qu'a commis le premier homme en se détournant de Dieu a atteint la volonté de l'homme lui-même et c'est pourquoi il a désormais du mal à se commander à lui-même si bien que la distance qui sépare l'homme déchu de Dieu n'est pas simplement à interpréter comme le fossé ontologique entre le créateur et la créature, mais prend son sens comme étant l'expression des conséquences du péché par lequel l'homme, en se coupant de Dieu, s'est condamné à être moins.

[133]A. Solignac, *art. cit.*, p. 17, insiste sur le fait que pour Augustin le péché donne l'explication de la misère de l'homme, sa vie est désormais marquée par la « *mortalitas* ». Ce terme est, certes, aussi employé par Augustin pour désigner le fait que la vie de l'homme n'est pas à elle-même son propre fondement et qu'elle s'écoule, mais A. Solignac rappelle son sens métaphorique qui est lié à l'interprétation du péché originel : « Sous le rapport de l'être spirituel, la '*mortalitas*' est aussi l'état de l'âme morte par le fait du péché ; mais c'est surtout la possibilité incessante de la mort spirituelle. Le mot de possibilité reste encore trop faible : c'est une disposition à la mort de l'âme, d'une peccabilité positive qu'il faut parler ; cette disposition est venue dans l'homme en général par le péché d'Adam et elle s'actualise en chacun par la concupiscence et l'habitude. »

sa propre liberté et c'est ainsi qu'Augustin explique sa difficulté à vivre une union stable avec Dieu qu'il veut contempler[134]. Le poids des habitudes charnelles, qui l'entraîne vers les choses inférieures, l'empêche de vivre une union stable à Dieu. On peut comprendre alors pourquoi une simple conversion intellectuelle ne peut suffire à l'homme pour atteindre l'union avec Dieu, il faut une conversion de l'homme tout entier : intelligence et volonté. La voie, c'est Jésus Christ, car c'est en le revêtant qu'Augustin obtient, comme le rappelle E. Zum Brunn la « conversion entière de l'âme qui permet de dominer la chair et ses passions et qui l'arrache à la *région de la dissemblance* parce qu'elle le transforme en Dieu »[135]. Les philosophes néoplatoniciens ne peuvent que nous faire entrevoir la patrie à laquelle nous devons aspirer, mais la sévérité d'Augustin à leur égard s'explique par le fait qu'il pense qu'ils peuvent dangereusement nous égarer en nous faisant croire que l'on peut se hisser au divin par nos propres forces. E. Zum Brunn peut rappeler alors que la conversion n'a pas que des enjeux intellectuels et insister sur le rôle du Christ qui seul donne la force de convertir aussi la volonté : « Le christianisme intransigeant d'Augustin est fondé non seulement sur la doctrine de l'Église mais sur cette expérience personnelle : la conversion réelle, celle qui est constitutive d'être parce qu'elle permet à l'homme de participer à la vie divine n'est possible que grâce à l'unique médiateur. »[136] Pour comprendre cela, il nous faut étudier comment Augustin, à partir de sa propre expérience, définit la condition de l'homme alors qu'il s'est éloigné, mais non totalement coupé, de Dieu et nous pouvons remarquer que la découverte de la philosophie néoplatonicienne est ce qui lui a permis d'élaborer une métaphysique originale.

[134]Augustin a découvert, en faisant l'expérience de sa propre intériorité la lumière divine et transcendante, mais il se sent néanmoins emporté loin de celle-ci : « Et j'étais étonné de ce que déjà je t'aimais, toi, et non pas un fantasme au lieu de toi ; et je n'étais pas stable en la jouissance de mon Dieu, mais j'étais ravi vers toi par ta beauté et bientôt violemment arraché à toi par mon poids, et je retombai dans ces réalités inférieures (*in ista*) en gémissant ; et ce poids, c'était l'habitude charnelle. » (*Confessions*, VII, 17, 23, BA 13, p. 627). O. Du Roy, *op. cit.*, p. 85, commente ainsi : « Augustin veut nous aider à le situer par rapport à cette vision qu'il vient de donner des deux pôles de la création, les « *superiora* » et les « *inferiora* » : il était ravi en Dieu, mais bientôt retombait « *in ista* », c'est-à-dire dans les « *inferiora* ». Il n'était pas détourné de Dieu, il n'était donc pas une volonté perverse, mais il ne parvenait pas non plus à se tenir dans cette élévation. »
[135]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 79.
[136]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 79.

d.2. Une métaphysique de la conversion

- L'expérience d'Augustin telle qu'il l'a présente d'après la mise en place d'une nouvelle conception ontologique du monde élaborée grâce aux livres néoplatoniciens

Dans les *Confessions*, avant de donner la définition du mal, Augustin prend le temps de résumer rapidement les fondements de son ontologie. Nous pouvons donc remarquer que ce que l'on pourrait appeler l'ontologie d'Augustin est redevable à l'ontologie néoplatonicienne et qu'elle lui a permis de concevoir une explication au problème du mal. J.-N. Bezançon souligne que « Pour Augustin la solution philosophique du mal repose en fin de compte sur la découverte de la non substantialité du mal, découverte qu'il ne pouvait faire que dans le cadre d'une métaphysique spiritualiste selon laquelle toute la hiérachie des êtres vient de Dieu. Par là, Augustin fonde ontologiquement son refus du manichéisme. »[137] Nous avons vu, comme il le rappelle au début du livre VII des *Confessions*, que la question de savoir d'où vient le mal était primordiale pour lui[138]et le matérialisme des manichéens qu'il avait adopté le conduisait à une impasse. C'est au milieu de ces angoisses qu'Augustin connut les néoplatoniciens. R. Jolivet note : « Plotin, en particulier, l'aida grandement, en lui apprenant que même les choses qui se corrompent sont bonnes, et que Dieu n'a rien fait que de bon. »[139] L'enjeu est de montrer que Dieu ne peut être la cause du mal et d'affirmer la beauté et l'ordre du monde[140]. R. Jolivet insiste sur le fait que c'est grâce à la compréhension de la découverte faite grâce à l'expérience intérieure du fait que Dieu est l'Être suprême[141] et cette idée conduit même Augustin à

[137]J.-N. Bezançon, « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes*, 3, 1965, p. 143. Remarquons que J.-N. Bezançon précise : « [Augustin] va cependant plus loin que [Plotin]. Pour Augustin, en effet, le mal, en tant qu'il n'est pas une nature, mais un défaut dans les natures créées, vient de ce que celles-ci ont été faites '*a Deo*' ou même '*ex Deo*', mais non pas engendrées '*de Deo*', elles furent faites '*de nihilo*'. C'est de ce fait, qu'elles sont muables et qu'elles peuvent perdre ce qu'elles ont reçu. »

[138]*Confessions*, VII, 7, 2. « Quel tourments d'enfantement en mon coeur, quels gémissements, mon Dieu ! »

[139]R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1929, p. 11.

[140]Voir par exemple, *De natura boni*, XIII, 778b : « Ce caractère négatif du mal, il est pour l'esprit une évidence pressante, quand on a compris que tout ce qui est vient de Dieu, et par suite, il n'est rien dans la création qui n'ait son degré de bonté, si donc quelque chose est mauvaise, elle ne l'est pas par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas, par l'absence de ce qui lui conviendrait et de ce qu'elle aurait, si elle était tout ce qu'elle doit être. Tout [...] est l'oeuvre de Dieu. Il n'est rien de ce qui est qui ne doive lui valoir de notre part louange et bénédiction. »

[141]Pour le comprendre, selon Augustin, il faudrait que les hommes aient assez de pénétration et de sérénité d'esprit pour voir ce qu'implique l'idée du Souverain Bien, au-dessus duquel il n'y a absolument rien, et à qui s'unit l'âme raisonnable, quand elle est pure et droite. Car, quand ils l'auraient vu, il leur apparaîtrait clairement que le Souverain Bien est ce à quoi appartient premièrement le nom d'être. Il faut dire, en effet, être par excellence, ce qui est parfaitement immuable, ce qui est toujours semblable à soi, ce qui ne peut en aucune façon se corrompre ou se changer, qui n'est pas soumis au temps, qui ne peut être maintenant autre qu'il n'était auparavant. Tel est l'Être, car ce mot désigne ici une nature qui demeure en soi et exclut tout

reconnaître que le non-être ne peut avoir d'existence en soi alors qu'il ne tient pas compte dans ses analyses de l'enjeu de cette affirmation dans le cadre de la philosophie émanatiste de Plotin[142] et qu'il va élaborer à partir de cette idée une philosophie originale. J.-N. Bezançon lui aussi insite sur le fait que la lecture des livres platoniciens a fourni à Augustin les moyens conceptuels pour élaborer une nouvelle métaphysique :« Voilà donc enfin résolu, dans sa racine métaphysique, le problème de l'existence du mal qui pourrait se dresser contre Dieu. Augustin n'avait admis le manichéisme que pour sauvegarder l'idée que le mal ne peut atteindre Dieu ; initié maintenant à la vraie philosophie, il peut aller beaucoup plus loin ; après avoir découvert que le mal partiel, qui n'est qu'un moindre bien, ne peut que concourir à l'harmonie de l'ensemble, il comprend enfin que le mal absolu ne peut pas exister, qu'il n'a ontologiquement aucune consistance, et que par conséquent Dieu ne saurait avoir de contraire : 'Si tu lui cherches un contraire, c'est le néant absolu. L'être n'a en effet d'autre contraire que le non-être, et par conséquent, aucune nature n'est contraire à Dieu.' *(De moribus*, II, I,I, P.L. 32, 1545) »[143] Cette dernière conséquence qu'Augustin tire de la méditation sur la nature de l'être suprême est une idée qui ne provient pas de la philosophie néoplatonicienne, mais qui est présentée comme résultant de la méditation sur la nature de l'Être souverain.

Il faut, en effet, bien noter que, comme le souligne M.-F. Sciacca, qu'Augustin a vu sa lecture des livres néoplatoniciens conditionnée par ses convictions chrétiennes et qu'il n'a pas été asservi par un effort pour les comprendre dans leur structure propre, mais qu'il y

---

changement. Or une telle nature ne peut être attribuée qu'à Dieu.

[142]Voir R. Jolivet, *op. cit.*, p. 93. Il explique comment comprendre que Plotin identifie la cause du mal au non-être qu'il identifie à la matière. « Il faut admettre que dans la série des choses qui émanent du bien, il y a comme un terme limite, au delà duquel la génération n'est plus possible, parce que le bien et l'être y sont exténués. Ce terme et cette limite, c'est la matière, qui n'existe pas en soi, puisqu'elle est le néant, mais qui impose son non-être aux êtres qui en sont composés. Telle est la nécessité du mal ». Il faut remarquer néanmoins que Plotin semble identifier la matière à une cause extérieure du mal. Jolivet rappelle ainsi que pour le philosophe néoplatonicien, « La faiblesse de l'âme déchue, ce n'est pas l'absence d'une chose qu'elle devrait posséder, un manque ou une privation, c'est l'addition d'une chose étrangère à sa nature, « comme le phlegme ou la bile dans le corps » (*Ennéades*, I, 8, 14) ». On peut aussi se référer à la première partie des *Ennéades* : « C'est donc la matière qui est, pour l'âme, cause de faiblesse ou de vice ; c'est elle d'abord qui est mauvaise et qui est le premier mal ; à cause de la matière, l'âme qui l'a subie devient génératrice du devenir ; en communion avec la matière, elle devient mauvaise, la présence de la matière en est la cause ; elle ne s'engagerait pas dans le devenir, si grâce à la présence de la matière elle ne recevait en elle la réalité qui n'est pas, mais devient » (*Ennéades*, I, 8, 14). Plotin semble alors conférer au mal a une existence substantielle, encore qu'il ne puisse exister isolément, car nécessairement, il est pris dans les liens de la beauté « comme un captif couvert de chaînes d'or. » *(Ennéades*, I, 8, 15). On peut compléter ces remarques par l'analyse de J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 138, qui souligne qu'« En fait, on ne saurait voir dans la matière plotinienne un être positif et malfaisant ; pure passivité, elle se réduit aux qualificatifs qu'on lui attribue (I, 8, 3, 17). Elle n'est ni vivante, ni intelligente (II, 4, 5, 17), et dans la mesure où elle est, elle apparaît seulement comme le résidu nécessaire de la procession, et elle ne peut être séparée du principe par lequel le tout existe. »

[143]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 142.

a puisé des idées qu'il a réélaborées. M.-F. Sciacca note qu'« au moment où Augustin rencontre les « platoniciens », il les a déjà dépassés substanciellement. La ' semence ' de la foi catholique qui lui est entré dans la moëlle (*medullitus implicatio)* depuis l'enfance (*Contr. Acad*., l. II, ch 2) a enfin germé. Il s'est déjà libéré du dualisme manichéen des deux principes : s'il n'a pas résolu le problème du mal, c'est précisément parce qu'il a repoussé l'existence d'un de ces principes. En outre, il a déjà entrevu que le mal est rendu possible par le fait que l'homme est doué du libre arbitre dont il peut faire mauvais usage. [...] Augustin aborde la lecture de Plotin dans la perspective d'un problème qui, métaphysiquement exclut la solution plotinienne et inclut déjà, quoique implicitement, une autre solution »[144]. Le problème qui se posait à Augustin était de comprendre l'existence du mal alors que non seulement Dieu ne pouvait être l'auteur du mal et même était incorruptible : M.-F. Sciacca nous dit que la façon dont Augustin le posait excluait métaphysiquement la solution plotinienne parce qu'Augustin affirmait déjà que seul Dieu existe – même s'il était incapable de concevoir, comme l'avons vu, comment – et rejetait l'idée de l'existence d'un principe du mal alors que Plotin identifiera la cause du mal à la matière, ce qui aura pour conséquence, même s'il a critiqué les gnostiques, de sembler introduire un dualisme dans sa philosophie. Le fait qu'Augustin se place dans une perspective chrétienne tient plus précisément au fait qu'il adopte une perspective créationniste et c'est précisément pour cela que pour lui, la matière créée par Dieu ne peut être mauvaise. On peut comprendre alors pourquoi la lecture de Plotin lui a offert un « point de départ » à l'élaboration d'une solution personnelle au problème du mal. » M.-F. Sciacca précise ainsi : « Plotin lui a seulement servi de 'point de départ', de 'stimulant' : il lui a donné le concept du mal comme non-être. Au moment même où il lisait Plotin, Augustin transposait le concept plotinien de 'non-être' et le traduisait en des termes différents. Cela, parce qu'il était déjà chrétien, parce que le christianisme lui avait déjà appris que le monde n'est pas une émanation, mais une création de Dieu ; que, dès lors, la matière en tant qu'elle est aussi créée par Dieu, n'est pas un mal et qu'il n'existe pas de non-être substantiel. »[145] Nous pouvons, pour confirmer cette analyse, indiquer qu'en effet Augustin ne semble pas avoir été attentif aux passages dans lesquels Plotin identifie le non-être à la matière[146]. Il semble, enfin, qu'il ait une interprétation immédiatement personnelle

[144]M.-F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme, la possibilité d'une philosophie chrétienne*, Paris, Louvain, éd. Béatrice Nauwelaerts, 1956, p. 19.
[145]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, pp.19-20.
[146]On peut remarquer qu'Augustin précisera cependant plus tard sa position sur ce point, R. Jolivet, *op. cit.*, p. 95, indique que « Dans le *De natura boni*, Augustin marque nettement sa différence avec Plotin 'Il ne faut pas dire que cette matière que les anciens appelaient *hylè*, est mauvaise'. Si ce jugement ne paraît pas cadrer

et conforme à sa foi chrétienne de l'idée que la cause du mal est le non-être. Ce qu'hérite Augustin de ses lectures néoplatoniciennes est cependant la possibilité de penser métaphysiquement un ordre du monde où le mal n'est que la dégradation d'une chose bonne par nature et la possibilité de reconnaître que le fait de se détourner de Dieu nous conduise à être moins en lui permettant de penser différents degrés d'être. Ce qu'Augustin y ajoute, et qui a pour conséquence de conduire à l'élaboration d'une toute autre philosophie, est l'affirmation que la racine du mal est à expliquer par la volonté même de la créature et doit être reconnue comme un péché qui conduit non seulement l'homme à être moins, mais qui introduit dans l'homme un tel état de faiblesse qu'on doit reconnaître que la condition humaine est marquée par le péché originel du premier homme comme nous l'enseigne la Révélation si bien que l'intervention d'un médiateur divin pour le salut de l'homme est affirmée par Augustin.

Ce que doit principalement Augustin aux néoplatoniciens, c'est la reconnaissance de la possibilité de penser un ordre métaphysique du monde où seul l'être suprême a son fondement en soi et où reconnaître sa nature spécifique peut permettre à l'homme d'être plus. Chez Augustin, comme chez les néoplatoniciens, il y a une relation originaire de l'âme à la divinité si bien que la tension vers la divinité est constitutive de l'âme et que pour l'âme se tourner vers l'extérieur et donc vers les choses qui n'ont pas en elle-même leur fondement, c'est « s'enfler au dehors », se disperser, se condamner à être moins. C'est pour cela que l'on peut noter qu'en identifiant la mort spirituelle à la perte par l'âme de son lien avec l'Être suprême, c'est-à-dire à la méconnaissance de sa nature spécifique et de sa source, Augustin est redevable à l'ontologie néoplatonicienne. On peut dire qu'Augustin a ainsi trouvé un point de départ pour l'élaboration de sa métaphysique[147], il faut souligner

avec le fait que dans les *Confessions*, Augustin loue Plotin de lui avoir appris que le mal n'est pas un être, R. Jolivet explique ainsi cet écart : « En fait la contradiction n'existe pas, parce que des *Confessions* au traité de *La nature du bien*, le point de vue a changé. En effet, la matière plotinienne est une pure limite, un véritable néant, et l'on peut dire d'elle par suite, qu'elle est le mal, étant le non-être. Le mal, c'est le non-être, voilà ce qui a frappé Augustin, en 386, quand il abordait la lecture de Plotin. Mais quand il revient à la doctrine plotinienne, pour la juger à la lumière de la foi chrétienne retrouvée, il remarqua mieux tout ce qu'elle comportait d'incomptatible avec les données de la foi, selon laquelle la matière est une créature de Dieu, et, à ce titre, belle et bonne selon son degré d'être comme tout ce qui est. »

[147]Augustin, comme le rappelle E. Zum Brunn, *op. cit.*, p.60, définit le thème de l'égarement de celui qui s'éloigne de Dieu, qui se trouve aussi dans l'*Écriture*, en s'inspirant de l'ontologie néoplatonicienne et en le présentant comme une mort spirituelle : « approcher du néant, pour [l'âme], c'est donc participer de moins en moins à la seule vie véritable, en menant cette 'autre vie' qui est celle du monde, caractérisée par un état de dégradation à la fois ontologique et moral qu'Augustin symbolise, avec l'*Écriture*, par la décrépitude du vieil homme. C'est l'état dans lequel nous commençons notre existence ici-bas. Si nous refusons de la transformer en nous convertissant à celui qui est l'être, nous poursuivons le mouvement amorcé en nous par le péché originel et nous choisissons de rester dans cet état que l'*Écriture* et les *platonicorum libri* Augustin appelle une mort ».

qu'Augustin a néanmoins profondément modifié le sens de celle-ci en identifiant le détournement de l'âme vers les choses extérieures à une perversion de la volonté de la créature.

Sa définition du mal comme non-être a pour enjeu d'exprimer qu'il n'y a pas de cause extérieure au mal si ce n'est la volonté qu'a l'âme de refuser son rapport d'ordination essentielle à Dieu. Comme chez Plotin, l'idée de s'enfler au-dehors désigne pour l'âme le fait de s'attacher à des choses matérielles et inférieures à elle alors qu'elle méconnaît sa nature spécifique, c'est à ce titre que l'on peut dire que sa conception est héritière du néoplatonisme. On peut ainsi lire chez Plotin : « Le principe du mal pour (les âmes), c'est l'orgueil, le devenir, la différence première, la volonté d'être à elles-mêmes... au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui. » [148]. Cependant, il faut souligner que cela signifie précisément, chez ce dernier, le fait que l'âme oublie que sa nature est d'être une partie du tout pour s'attacher à la particularité et ne peut être interprété comme une réelle volonté d'apostasie alors que chez Augustin le détournement de l'âme est expliqué par une prétention à être comme Dieu source de son propre être. Augustin écrit ainsi « Et j'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé, non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs et s'enfle au dehors. »[149] Augustin explique ainsi le mal par la perversion de la volonté des créatures. Or il s'agit là d'une différence fondamentale qui oppose la conception augustinienne à la doctrine philosophique de Plotin, comme le rappelle R. Jolivet, pour Augustin, « Ce n'est pas dans la matière, ni dans aucune créature de Dieu, qu'il faut placer le mal car il n'a pas une existence positive. Il n'est pas un être. Aussi les maux de l'univers ne peuvent-ils être expliqués, pour saint Augustin, que par l'intervention du péché en la créature. Or il n'y a pas de notion qui soit plus étrangère à Plotin. S'il parle des défaillances, des vices et des péchés de l'âme, ce ne sont pas là, pour lui, ces misères morales par quoi la volonté libre se détourne de sa fin, mais le poids d'une nécessité inhérente à la matière où les âmes se sont abîmées dans leur chute. »[150] Chez Plotin, le mal semble ainsi s'expliquer par l'adjonction d'une chose extérieure à l'âme et qui est la matière dans laquelle elle doit s'incarner, tandis que chez Augustin, le mal est une perversion de la volonté qui n'a pas de cause en dehors d'elle-même et de son choix de refuser l'ordination essentielle à Dieu.

---

[148]*Enn.* V, 1, 1, 4-8.
[149]*Confessions,* VII, 16, 22, BA 13, p. 627.
[150]R. Jolivet, *op. cit.*, p. 96.

Il faut, pour conclure sur ce point, insister sur le fait que la découverte de la métaphysique spiritualiste des néoplatoniciens a permis à Augustin de penser un ordre du monde à partir de la distinction de degrés dans l'être si bien que sa reprise de l'idée que le mal, c'est le non-être, a été l'objet d'une réélaboration complète et personnelle qui lui a servi, en fait, à conceptualiser la notion de péché et à expliquer la misère à laquelle l'homme s'est condamné en se détournant de Dieu : il faut remarquer que l'on ne peut comprendre quel est le bouleversement qu'introduit en l'homme le fait de se détourner de Dieu qu'en expliquant que le refus de l'ordination essentielle à Dieu introduit en l'homme un désordre tel qu'il affecte l'homme tout entier. Le premier homme par son péché a perdu son pouvoir sur lui-même. Le péché pour Augustin durcit l'opposition entre l'esprit et le corps, cependant le fait d'avoir un corps n'est pas considéré comme un mal. Ainsi, c'est bien, en droit, que chaque homme, comme Adam, peut être reconnu comme responsable de son péché car il s'est détourné volontairement de Dieu. Le péché est pour Augustin ce qui est la cause de l'existence du mal et n'a d'autre explication que la perversion de la volonté des créatures elles-mêmes. C'est le péché qui explique la misère des créatures et leur asservissement alors que, précisément, elles refusent leur statut de créature, comme nous allons le voir. Il faut remarquer, cependant, que, pour Augustin, qui s'inscrit dans la tradition chrétienne, ce premier péché est conçu comme inaugurant l'histoire de l'humanité et comme étant porteur de conséquences telles qu'elles ont été léguées à tous les descendants d'Adam. Tous les hommes sont, en droit, responsable de leur péché car il appartient à chacun de choisir de se tourner ou non vers Dieu, mais tous, en fait, vivent dans un état de faiblesse causé par le péché originel, idée qui est étrangère à la tradition grecque.

- Deux conceptions différentes de la « chute » de l'homme loin de la divinité

Il faut noter que chez Augustin et chez Plotin, nous sommes donc en face de deux conceptions profondément différentes de la chute de l'homme loin de Dieu car chez ce dernier, la partie rationnelle de l'âme n'est pas affectée par l'égarement dans la région de la dissemblance que l'âme peut s'infliger. Même si l'on peut remarquer que la chute plotinienne et, à son image, la *libido* augustinienne sont un égarement dans le flux du temps alors que les âmes des hommes se dispersent en s'attachant à des choses temporelles et inférieures à elles, il faut noter que l'audace est avant tout chez Plotin un égarement de

l'âme, un aveuglement alors que l'âme est rendue oublieuse par quelque chose d'extérieur qui s'ajoute à elle[151] et peut être libérée par une conversion du regard de l'âme. Cela nous conduit à mettre en évidence une différence importante entre la philosophie créationniste d'Augustin et la conception émanatiste de Plotin concernant le statut du temps. J.-N. Bezançon insiste sur ce point et rappelle : « il nous faut remarquer ici que pour Plotin, le temps a son origine dans cette chute elle-même. Certes, il n'est pas engendré par l'âme, mais il ne se manifeste que dans l'âme qui s'égare (voir *Ennéades*, III, 7, 11). Dès lors ce temps auquel est liée l'apparition du mal, n'a par lui-même aucune consistance. Lié au monde des phénomènes et du mouvement, il est étranger à la réalité qui demeure et de ce fait, ne saurait affecter la partie supérieure de l'âme, le *noûs*, l'intelligence immobile. »[152] Cela nous permet de comprendre en quoi va consister la conversion chez Plotin. L'âme doit se rassembler toute entière en son sommet afin de s'unir au principe suprême et reconnaître que le Bien était en elle. Ainsi, dans son effort d'intériorisation, elle coïncidera totalement avec elle-même. J.-N. Bezançon nous invite même à noter : « En rejoignant l'Intelligence, en se tournant vers le Bien, l'âme ne se délivre donc pas du mal : elle prend conscience de son impeccabilité. Et par ce simple regard noétique, le temps qui n'était que la dispersion de l'âme se trouve aboli. »[153] Il s'agit d'une des différences fondamentales entre la conception d'Augustin et celle de Plotin : l'âme chez le philosophe grecque découvre qu'elle est une partie de l'Intellect divin et son mouvement d'intériorisation peut la ramener à son origine et lui permettre de retrouver ce qui en elle est éternel si bien que du temps, elle n'a plus ni trace, ni souvenir.[154] Il n'y a, chez Plotin, de distance métaphysique entre

[151] J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 120, explique le passage à la matière est acte d'audace car accorder une réelle existence à celle-ci consiste à se méprendre sur la nature de celle-ci et la nôtre : l'aliénation de l'âme consiste essentiellement en cette méprise si bien que se libérer pour elle passera par une conversion du regard : « pour cette raison, tout regard sur le réel n'arriverait jamais à y déceler, comme dans sa pureté, la matière à moins que ce ne soit le regard de celui qui s'est rendu aveugle à toute détermination et à toute forme. C'est le regard de celui qui a renoncé à voir avec l'oeil de l'intelligence ou qui, par une inversion totale, a substitué à la sienne propre, une autre intelligence. C'est en ce sens que le passage à la matière est lui-même acte d'audace, puisqu'il donne jusqu'à un statut de réalité à ce qui ne peut en avoir d'aucune manière, allant même jusqu'à reconnaître, pour seule et unique réalité, ce qui humainement et divinement ne peut l'être d'aucune manière ; et c'est pourquoi, celui qui arrive à ce stade d'audace, passe, selon le mot de Plotin, à la région de la dissemblance, de l'aliénation absolue. ».

[152] J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 152.

[153] J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 153. Il ajoute « le salut ne consiste pas pour lui en une activité, mais dans un regard porté sur le monde d'en haut ; tout son être se réduit à cette vision. [...] Dans l'instant où elle se retourne, comme le prisonnier de la caverne qui parvenait à tourner les yeux vers la lumière (*République*, VII, 515c), l'âme découvre sa véritable nature, elle abandonne la vie léthargique et crépusculaire où elle était plongée, pour s'éveiller à la vie véritable. »

[154] On peut rappeler les explications données par Plotin : dans ce retour intemporel à la réalité immuable, l'âme refait en chemin inverse le chemin de la Procession ; les hypostases, bornes successives de la Procession, deviennent les étapes de la conversion. En les découvrant en elle (V, I, 10), l'âme les comprend, c'est-à-dire qu'elle les saisit à la fois dans leur raison d'être par rapport à ce qui leur est supérieur, et dans leur déploiement par rapport à ce qui vient après elles. Elle annule ainsi non seulement la fuite qui l'avait fait sortir de l'Intelligence, mais toute la Procession éternelle par laquelle l'ensemble sort de l'Un. C'est en ce sens

l'âme et Dieu que pour l'*homme sensible*, tandis que l'*homme intérieur* ne peut se percevoir dissemblable par rapport à ce qu'il est déjà (*Ennéades*, V, I, 10). Augustin, même s'il affirme comme Plotin, que l'âme doit espérer être rendue semblable à Dieu et que le bonheur de l'homme consiste dans participation à la vie divine, insiste sur le fait que l'homme ne peut parvenir à cette « divinisation » par ses propres forces[155] car il admet que le péché originel a des conséquences pour tous les hommes en adhérant aux vérités révélées par la foi. C'est donc ici que se joue la différence essentielle entre Augustin et la philosophie néoplatonicienne dont il s'est pourtant inspiré : l'âme n'est pas créée indépendamment du corps et ne doit pas chercher à se couper de lui pour retrouver son bonheur originel, mais l'homme est constitué par l'union de l'âme et du corps et c'est à ordonner son être qu'il lui faut s'appliquer, veiller à ce que l'âme ne se « corporalise »[156] pas et mettre en oeuvre et espérer la « spiritualisation du corps », c'est-à-dire le fait que le corps obéisse pleinement à l'âme. Il s'agit, pour l'homme, de ne pas s'asservir à la recherche de biens purement matériels alors qu'agir ainsi serait oublier qu'il n'est pas seulement un corps. La spiritualisation du corps n'est présentée que comme un idéal, qui pourra se réaliser dans la résurrection, si nous avons été fidèles à Dieu, et qui consisterait en ce que le corps suive sans y apporter aucune résistance ce que l'esprit veut. On peut comprendre alors qu'Augustin insiste sur le fait qu'il faut prendre en compte la situation de l'homme engagé dans une histoire qui le conditionne – sa vie est marquée par les conséquences du péché originel, mais aussi par celles de ses propres péchés – si bien que seule l'intervention d'un médiateur divin au sein de l'histoire peut constituer une voie de salut alors que chez Plotin la conversion de l'intellect était présentée comme la voie suffisante d'union avec Dieu. C'est pour cela que nous avons pu affirmer que ce qu'Augustin appelle la « région de la dissemblance » désigne la situation de l'homme déchu qui s'est détourné volontairement

---

que l'on peut dire que « la conversion compense la Procession » (J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933, p. 57) ; elle annule la « différence première » en laquelle Plotin voyait le mal (V,I,I).

[155]On peut voir dans la critique de la prétention des philosophes à se hisser par Dieu par leurs propres forces un des enjeux essentiels de l'accusation d'orgueil que leur fait Augustin. M. Fattal, *op. cit.*, p. 72, comparant la pensée d'Augustin et de Plotin insiste sur le fait qu'Augustin met l'humilité au coeur de sa philosophie et rappelle : « chez Plotin, l'âme qui a réalisé cette montée est capable de s'identifier à l'objet contemplé ou vu, c'est-à-dire qu'elle est capable de devenir dieu, ce qui est impossible dans une perspective augustinienne prônant plutôt une humilité de l'âme qui ne peut en aucune manière connaître ce type de divinisation dans la mesure où elle se doit d'imiter le Dieu humble qu'elle est censée aimer. »

[156]Nous renvoyons à cette expression suggestive qu'Augustin a employée dans la lettre à Secundinus et à la traduction de ce passage par E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 61. « Déchoir n'est pas déjà être rien mais s'approcher du néant. Car lorsque ce qui est davantage incline vers ce qui est moins, ce n'est pas la seconde, mais la première de ces réalités qui déchoit et commence à être moins qu'auparavant. À vrai dire, elle ne devient pas identique à ce vers quoi elle incline, mais sa propre nature a moins d'être. Lorsque l'âme incline vers le corps, elle ne devient donc pas corps, mais, sous l'effet de ce désir qui la diminue, elle se corporalise en quelque sorte. » *Contra Secundinum*, II, BA, 17, p. 574-575.

de Dieu et ne peut être compris qu'en examinant ce qu'Augustin présente comme le péché alors qu'il a des conséquences ontologiques.

- Pour Augustin, l'homme doit être situé dans un rapport d'ordination essentielle à Dieu

Nous allons ici nous référer à l'examen qu'Augustin présente dans les *Confessions* de sa propre vie. Or, on peut dire que, même si Augustin réinvestit d'un sens profondément différent les enjeux de la métaphysique spiritualiste qu'il a trouvée chez les néoplatoniciens en les utilisant pour expliquer les conséquences ontologiques d'un détournement de Dieu qu'il identifie à une perversion de la volonté, il est resté marqué par leur signification profonde. E. Zum Brunn note ainsi « L'intuition métaphysique centrale d'Augustin en ce qui concerne la vie spirituelle demeure celle du *magis esse* et du *minus esse*, en laquelle anagogie et ontologie coïncident. C'est pourquoi la définition d'A. Solignac, une ' ontologie spirituelle qui se place aussitôt sur le plan de l'éthique ', paraît convenir excellement pour désigner ce type de métaphysique. »[157] L'union à Dieu est bien ce qui est visé et la métaphysique des degrés d'être est ce qui permet à Augustin de trouver dans l'interprétation spirituelle des *Écritures* l'accomplissement de l'idéal philosophique des philosophes platoniciens tout en indiquant qu'il n'est atteignable que par la voie de la révélation et qu'il est nécessaire d'accepter que la raison, par ses propres forces, ne peut y conduire et ne l'indique qu'imparfaitement. Dire que la « région de la dissemblance » est la condition de l'homme déchu doit donc nous amener à réfléchir à ce que peut être la nouvelle condition de l'homme d'après Augustin : l'homme avait été créé bon et capable de jouir de la vie même de Dieu et voilà qu'en se détournant de Dieu par le péché originel, il est tombé dans un état de faiblesse telle que l'intervention divine sera nécessaire pour restaurer sa liberté. Dans son étude sur ce qu'il appelle l'existentialisme d'Augustin, A. Solignac remarque que la philosophie d'Augustin nous offre une réflexion sur la réalité humaine en s'efforçant de réfléchir sur sa propre expérience. Il reprend l'analyse de M. Gilson qui, pour caractériser ce qu'il y a de plus essentiel dans ce qu'a vécu Augustin, note « Réduit à son essence nue qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps, Augustin est l'homme dans sa volonté de se suffire et dans son impuissance à se passer de Dieu »[158]. Tout en soulignant que les vérités, que pense ainsi avoir comprises Augustin, ne peuvent être enseignées théoriquement, mais

[157]E. Zum Brunn, *op. cit.*, p. 56.
[158]E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2e éd., 1943, p. 316.

sont le fruit d'une expérience personnelle irremplaçable qu'Augustin invite chacun à faire, A. Solignac propose de rapprocher ces deux idées en les rattachant à l'expression de l'expérience fondamentale qu'Augustin présente au début des *Confessions*, « *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* »[159] A. Solignac explique, en effet, que « c'est l'expérience existentielle d'un rapport de l'homme à Dieu, d'une '*ordinatio'* absolument radicale à laquelle l'homme essaie en vain de se soustraire. C'est l'expérience d'une loi inscrite au coeur de l'être et qui contient, immanente en elle, sa propre sanction. La volonté de se soustraire et l'impuissance à se passer de Dieu ne sont que les deux aspects, comme l'envers et l'endroit, de cette expérience fondamentale »[160]. Augustin, tout au long des *Confessions*, s'efforce de montrer comment les souffrances et l'insatisfaction qui étaient les siennes étaient dues au fait qu'il errait loin de Dieu en s'éparpillant hors de lui-même alors qu'il n'était pas encore capable de reconnaître qu'il était ainsi sorti de ce rapport d'ordination essentielle à l'homme et était dans la région de la dissemblance.

Augustin explique, en effet, que l'attachement à des biens extérieurs et inférieurs à lui ne pouvait en aucune façon le combler, même s'il se tournait spontanément vers les choses extérieures alors qu'il ignorait la nature spécifique de son âme : « Car elle [la lumière de mes yeux] était au-dedans tandis que j'étais au-dehors, et elle n'était pas dans un lieu ; mais moi je regardais vers les choses qui sont contenues en des lieux, et je ne trouvais en elles nul lieu pour me reposer, nul accueil de leur part qui m'eût fait dire : 'c'est assez' et 'c'est bien' ; et elles ne me laissaient pas revenir là où pour moi 'assez' eût été bien. J'étais supérieur à elles, mais inférieur à toi ; et c'est toi qui étais ma vraie joie pourvu que je te fusse soumis, toi qui m'avais soumis ce que tu avais créé au-dessous de moi. Et telle était la parfaite mesure et le juste milieu pour mon salut : rester 'à ton image' et, en te servant, dominer mon corps »[161]. Augustin insiste sur le fait que chercher son bonheur en autre chose qu'en Dieu est se condamner à s'asservir à des choses inférieures à soi. Or il rappelle que c'est l'expression de la perte du bonheur originel où le corps et le monde matériel étaient soumis à l'âme pour autant qu'elle était soumise à Dieu[162]. Cela indique qu'il ne se contente pas d'incriminer la concupiscence en tant que telle comme désir des choses matérielles et asservissement à des choses inférieures à soi, mais qu'il lie celle-ci au refus fondamental par l'homme de sa juste place, de son statut de créature qui est à

[159]Confessions, I, 1, 1, BA 13, p. 273.
[160]A. Solignac, *art. cit.*, p. 4.
[161]*Confessions*, VII, 7, 2, BA 13, p. 605.
[162]A. Solignac, notes complémentaires, BA 13, p. 681.

reconnaître pour Augustin comme une ordination essentielle à Dieu. Nous allons ainsi pouvoir comprendre que c'est l'orgueil qu'Augustin reconnaît à la racine de tout péché et c'est pour cela qu'il identifiera la cause du mal à une perversion de la volonté de la créature qui consiste en une imitation perverse de Dieu[163]. Or, avant d'insister sur ce point, il nous paraît important de rappeler que le thème de la situation médiane de l'âme est néoplatonicien[164]. Commentant le passage des *Confessions* que nous venons de citer, G. Madec le rapproche d'un passage où Augustin définit la douleur comme le choc que l'âme éprouve du fait que l'équilibre de son corps est rompu[165] et précise : « Je pense qu'il faut comprendre dans le même sens la formule *media regio salutis meae* : l'homme n'est en bonne santé que s'il se maintient à la place médiane qui est la sienne, entre Dieu au-dessus et le monde corporel au-dessous »[166] G. Madec rappelle qu'Augustin lui donne aussi une origine chrétienne et poursuit : « L'arbre de vie planté au milieu du Paradis (*Gn* 2, 9) symbolise la sagesse, selon laquelle l'âme doit comprendre qu'elle a sa place au mitan des choses »[167] C'est néanmoins dans la métaphysique des néoplatoniciens qu'Augustin a trouvé un moyen d'expliquer son expérience même s'il l'identifie à la condition misérable de l'homme pécheur détourné de Dieu : le mouvement vers les réalités matérielles et extérieures est un mouvement de dispersion et de perte de soi alors que l'âme pour être véritablement, ou du moins être plus, doit revenir en elle-même et se rappeler qu'elle porte en elle la possibilité de s'unir à l'Être suprême. « La grande misère de l'homme est de n'être pas avec Celui sans qui il ne peut être. »[168] affirme Augustin, et, alors qu'il a pu concevoir en s'inspirant de la métaphysique néoplatonicienne que Dieu est au plus intime de chacun, il peut expliquer que ses errements provenaient justement du fait qu'il cherchait Dieu au-

---

[163]On étudiera dans le point suivant ce que cela signifie. Indiquons seulement pour l'instant ce passage fondamental tiré du *De Trinitate*:, X, 5, 7. « Alors que l'âme devraient demeurer dans la jouissance de tous ces biens, elle prétend se les attribuer à elle-même : refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu (*ex illo similis illius*), mais voulant être par elle-même ce qu'est Dieu, elle se détourne de Dieu... Elle ne se suffit plus et rien ne lui suffit, une fois qu'elle s'est éloignée de Dieu. » Rien ne marque mieux, en quelque sorte par l'absurde, le rapport de la grâce et de liberté que ce péché d'orgueil. L'orgueil n'aurait pas cette démesure, ce caractère radical et bouleversant s'il n'était le renversement de la vocation de l'homme à être divinisé. L'imitation perverse de Dieu consiste donc à essayer de se donner par soi l'être et la jouissance des choses créées et dans ce mouvement de centrement sur soi de refuser de les recevoir de Dieu.

[164]Voir O. Du Roy, *op. cit.*, pp. 476-478, « la situation médiane de l'âme », le thème est néoplatonicien, plotinien (*Enn.* III, 2, 9, 20) et porphyrien (*Sent.* 5) ; voir aussi G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p.111 qui rappelle que « Selon W. Theiler (*Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 21-22, p. 43 s.) et R. Beutler (art. « Porphyrios », dans *RE*, XXII, col. 306), le thème de l'âme *mésê ousia* était développé par Porphyre en une éthique de la double option, du choix volontaire entre le haut : l'union aux hypostases supérieures qui assurent sa plénitude d'être (*Poros*), et le bas : la dispersion dans la mutiplicité du monde corporel qui la réduit à l'indigence (*Penia*) ».

[165]*De Gen. Ad litt.*, VII, 19, 25.

[166]G. Madec, *art. cit.*, p. 111.

[167]G. Madec, *art. cit.*, p. 111, voir *De Gen. c. manicheos*, II, 9, 12.

[168]*La Trinité*, XIV, 12, 16.

dehors alors que Dieu était toujours présent[169]. La région de la dissemblance qu'Augustin désigne aussi parfois avec l'expression « *regio egestatis* », région de l'indigence désigne donc une vie où l'on se condamne à vivre moins en se séparant de l'Être.

Augustin expliquant le péché dit que l'âme « s'enfle au dehors » et dénonce le vain attachement aux biens matériels qui ne peut en aucune façon procurer bonheur et stabilité à l'homme. Cependant, il faut remarquer que la convoitise est présentée par Augustin comme un mouvement vers les choses extérieures qui s'enracine dans un mouvement d'orgueil qui refuse la dépendance vis-à-vis de Dieu. Pour expliquer cela nous pouvons nous référer aux analyses de P. Agaësse dans sa note sur les fondements de l'intériorité chez Plotin et Augustin : « Le vrai défaut d'intériorité n'est pas d'abord à situer dans un mouvement vers le dehors, mais dans un repli de l'âme sur elle-même. Car si l'intériorité, en son essence, est constituée par l'ouverture à Dieu, condition de présence de l'âme à elle-même, la mort de cette intériorité est l'acte par lequel l'âme centre sur soi l'aspiration qui la rapporte à Dieu. Péché d'orgueil qui est une sorte de convoitise de l'absolu et qui pervertit la vocation inscrite au plus profond de l'homme : l'appel à devenir semblable à Dieu par Dieu, *ex illo similis illius* (*De Trinitate*, X, 5, 7). Par orgueil, l'âme inverse sa relation à Dieu, retourne sur soi le mouvement qui la tournait vers Dieu, veut être l'absolu en soi et par soi. »[170] Le fait de se tourner vers les choses extérieures paraît ainsi être l'expression ou la conséquence de ce refus originel alors que comme l'explique P. Agaësse, l'âme qui est finie et limitée en est réduite à expérimenter son indigence et se tourne vers ce qui pourrait lui offrir un semblant de stabilité : l'âme « ne se suffit plus, elle à qui Dieu seul suffit. Elle devient contradiction vivante, inadéquation entre son aspiration et son être, entre sa volonté de se poser comme un absolu et sa finitude. Pour remédier à cette indigence, elle se tourne vers ce qu'elle possède naturellement, corps et biens sensibles atteints au moyen du corps. Se refermant jalousement sur son individualité, elle cherche dans la possession des biens extérieurs un alibi de Dieu »[171] Il semblerait alors que le « remède », pour reprendre l'expression de P. Agaësse, soit de se purifier de cet orgueil et de retrouver la vérité et la liberté de sa condition de créature, toutefois ce dernier met en évidence les liens qui unissent orgueil et convoitise pour expliquer que le plus souvent, on n'a prise sur l'orgueil que de façon indirecte car « il fait corps avec la convoitise qui en devient en quelque sorte

[169]Voir *Confessions* X, 27, 38, BA 14, p. 209. « tard je T'ai aimée, Beauté si vieille et si neuve ! Tard je t'ai aimée ! Et voici que Tu étais dedans et moi dehors... Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi. »
[170]P. Agaësse, “Note sur les fondements de l'intériorité: Plotin et Augustin”, in *Axes*, 5, 1973, p. 20.
[171]P. Agaësse, *art. cit.*, p. 21.

le signe efficace. Signe parce qu'un orgueil latent vit et agit en toute convoitise ; efficace, parce que l'acte de convoitise n'en est pas seulement l'expression, mais l'aliment »[172]. L'âme, comme nous l'avons rappelé, cherche dans la jouissance des biens matériels le sentiment qu'elle peut être par soi, mais comme ces choses ne sont pas leur propre fondement, l'illusion du bonheur qu'elles semblent procurer ne peut être maintenue, et encore imparfaitement, qu'à la condition que ces jouissances se renouvellent incessamment. Il y a bien le risque pour l'âme d'oublier la grandeur du bonheur auquel elle est destinée [173]. Notons, néanmoins, qu'Augustin voit dans le fait que cet effort pour trouver son bonheur dans ce qu'il a identifié à des « réalités inférieures » à l'âme conduit, en réalité, à la misère et à l'insatisfaction le signe d'une intervention de la Providence divine qui se sert de cet aiguillon pour ramener à Dieu les hommes égarés dans les plaisirs sensibles[174].

- Le désordre intérieur constitue le châtiment immanent du péché

Augustin a trouvé chez les néoplatoniciens une métaphysique qui lui a permis de trouver une solution au problème du mal : celui-ci n'est qu'une corruption des êtres créés et est dû à la dépravation de la volonté des créatures raisonnables qui refusent leur ordination essentielle à Dieu et cherchent à être par elles-mêmes ou en consommant les biens matériels. Il nous faut souligner qu'ainsi, en faisant un tel usage de leur liberté les hommes ne parviennent pas à introduire du désordre dans le monde, ni même à échapper eux-mêmes à l'ordre. Dans les *Confessions*, Augustin souligne que si l'homme ne perçoit pas l'ordre qui est dans la nature, c'est parce que son regard est vicié[175]. Augustin va ainsi expliquer que les maux ne sont pas naturels, que le mal est introduit dans le monde dans un

[172]P. Agaësse, *art. cit.*, p. 21.

[173]On peut rappeler ici que P. Agaësse , *art. cit.*, p. 12-13, a cité un texte de Jean de la Croix pour mettre en évidence ce que peut être le sens d'une expérience mystique véritable et expliquer pourquoi pour les platoniciens, comme pour Augustin, la saisie de la réalité spirituelle est inséparable d'une expérience de purification. Comparant les puissances de l'âme – mémoire, intelligence, volonté – à de profondes cavernes, Jean de la Croix écrit : « Tandis que ces cavernes des puissances ne sont pas vides et purifiées et nettes de toute affection des créatures, elles ne sentent point le vide de leur profonde capacité ; parce que, durant cette vie, pour petite que soit la chose qui s'attache à elles, elle est suffisante pour les embarrasser et les charmer de sorte qu'elles ne sentent point leur dommage... Mais quand elles sont vides et purifiées, la faim et la soif qu'elles endurent et l'angoisse du sens spirituel sont intolérables. Parce que les replis de ces cavernes sont profonds, ils souffrent une peine fort profonde, parce que la viande dont ils déplorent l'absence est bien profonde, puisque c'est Dieu même comme je l'ai dit. » *Vive flamme*, st. 3, v. 3.

[174]Voir par exemple la façon dont Augustin interprête sa propre expérience, *Confessions*, VII, 8, 12, BA 13, p. 607. « par des aiguillons intérieurs tu me harcelais pour que rien ne me fût supportable, jusqu'à ce que, pour mon regard intérieur, tu fusses devenu une certitude ».

[175]*Confessions*, VII, 16, 22, BA 13, p. 627. « et j'ai compris par expérience qu'il n'y a pas à s'étonner, si le palais qui n'est pas saint est mis au supplice par le pain lui-même, délices d'un palais saint, et si les yeux malades trouvent odieuse la lumière qui paraît aimable aux yeux intacts. »

second temps et que même cette introduction ne peut abîmer l'ordre du monde, le chatiment du péché est, en effet, immanent car l'homme qui refuse de se soumettre à l'ordre du monde se condamne au malheur. R. Jolivet souligne ainsi : « l'introduction de la notion de péché ne rend aucunement superflue la solution du problème du 'mal métaphysique'. Au contraire une telle solution est enveloppée, comm un degré nécessaire, dans celle qu'appelle la considération du péché [...] Le mécanisme ou le déterminisme universel, en vertu duquel toutes les créatures irrationnelles, dans le temps et dans l'espace, sont prises dans un engrenage inéluctable de relations mutuelles, traduit cet ordre, qui exprime et réalise, fut-ce au détriment des individus, le bien du tout. C'est l'ordre « naturel ». Le péché ne le détruit pas, parce qu'il échappe à l'homme. Ce qu'il détruit, c'est l'ordre en l'homme car la mauvaise volonté n'est autre chose que la négation intérieure de l'ordre. »[176] On peut comprendre alors que cette sanction soit le signe de la Providence divine, même si celle-ci n'est pas uniquement, comme chez les néoplatoniciens, un déterminisme universel, comme nous allons le voir.

Ce qui éclaire la destinée humaine pour Augustin est le fait que l'homme est un être créé pour Dieu et c'est ce qui fait l'originalité chrétienne de sa philosophie. L'homme était originellement destiné à l'immortalité et à la participation à la vie divine, comme en témoignent les *Écritures* et en particulier le récit du péché originel, c'est uniquement parce que l'homme s'est volontairement détourné de Dieu que sa condition a changé. La « région de la dissemblance » n'est pas simplement pour Augustin un égarement de l'âme dans le sensible et un oubli de Dieu, mais une vie où nous subissons les conséquences du détournement volontaire de Dieu qu'est le péché. Augustin, reprenant le récit du paradis originel, affirme que l'homme sans péché aurait été pleinement heureux. Pour lui, la création est bonne et cela parce qu'elle est l'oeuvre de Dieu, il affirme avec insistance, par exemple dans le *De libero arbitrio*, que « les maux ne sont pas naturels », cela signifie que pour lui, ce qui introduit le mal dans le monde ne peut être rapporté à Dieu, mais que le mal doit être reconnu comme résultant d'un comportement des créatures qui usent mal de leur liberté et qu'ainsi le seul véritable mal doit être reconnu comme le péché. Le fait qu'en tant que créatures, nous soyons des êtres limités, ce que Leibniz a plus tard thématisé en utilisant l'expression « mal métaphysique » ne peut être considéré en soi comme un mal selon Augustin même si nous verrons qu'il en fait une des causes du mal comme le souligne R. Jolivet. Quand il écrit « les maux ne sont pas naturels », il faut bien voir

[176]R. Jolivet, *op. cit.*, p. 45.

qu'Augustin ne veut pas dire que, dans un état purement naturel, et en l'absence même de toute prévarication, l'homme n'aurait pas eu à souffrir ; un être, par là qu'il est sensible, est sujet à la douleur ; mais ces maux ne sont pas le mal. J. Jolivet souligne qu'il faut bien prendre en considération que « soit dans l'ordre hypothétique de pure nature, soit dans l'ordre surnaturel où l'homme est de fait placé, le seul véritable mal est le péché ; mais de plus, dans cet ordre surnaturel, qui est l'ordre réel, les maux qui dans l'état de pure nature n'eussent pas été un mal pour l'homme, sont devenus véritablement un mal pour lui, c'est-à-dire non seulement une absence, mais privation d'un bien qui lui appartenait par grâce, car l'homme avait préternaturellement été ordonné à l'immortalité et à l'intégrité physique. Ainsi, en droit tous les maux de l'homme proviennent du péché et en fait, tout vient du péché d'Adam. »[177] Introduire la notion de péché permet à Augustin de souligner que le désordre qu'il introduit dans le monde n'est pas premier et d'indiquer aussi que celui-ci ne saurait nier l'ordre du monde : lorsque les hommes se découvrent malheureux, c'est parce qu'ils se sont détournés volontairement de Dieu et ils doivent être reconnus, *en droit*, responsables de leur misère même s'il faut aussi rappeler qu'Augustin affirme qu'*en fait* tout homme doit reconnaître que sa condition actuelle est marquée par la *« mortalitas »* qui est la conséquence du péché du premier homme. Tout homme est marqué par le péché originel et se trouve dans une situation de faiblesse, mais en dernière analyse, il est le seul responsable de son péché car il a toujours le pouvoir d'user de sa propre liberté et d'accepter le recours que constitue la venue du Christ Médiateur.

Le mal n'est en aucun cas voulu pour lui-même par Dieu et n'existe ni naturellement, ni nécessairement, mais il doit être identifié au péché, c'est-à-dire à la perversion de la volonté des créatures. « Aussi, faut-il le redire, nos péchés ne sont pas nécessaires à la perfection de l'univers ; s'il en était ainsi la punition des pécheurs, qui comme tels concourraient à l'ordre universel, serait injuste (*De lib. Arb.* III, IX, 26). En réalité, l'univers sans le péché serait parfait, car ce qui est nécessaire à la perfection de l'univers, ce n'est pas le péché, mais les âmes, en tant qu'âmes. Mais qu'elles s'écartent de Dieu, l'univers reste parfait, car l'ordre ne cesse d'y régner : par le bonheur dans les âmes fidèles, par le malheur en celles qui sont injustes. »[178] Augustin souligne donc que la grandeur de l'homme est d'avoir une âme et de participer à la vie divine, le mal est uniquement causé par la perversion de la volonté des créatures, hommes ou anges et l'ordre

[177]R. Jolivet, *op. cit.*, pp. 27-28.
[178]R. Jolivet, *op. cit.*, p. 72.

est assuré par le fait que se détourner de Dieu est se condamner à être moins[179]. Le mal n'est, en aucun cas, voulu par Dieu, il est second et déforme la beauté de la création ; il y a cependant un projet de Dieu pour l'homme qui refuse que le mal soit vainqueur et Augustin affirme non seulement que l'homme est créé bon, mais aussi que le bonheur de la créature raisonnable est le but de la création.[180]. R. Jolivet nous invite à prendre la mesure de la différence entre Plotin et Augustin à ce sujet : « Au contraire de ce qu'affirme saint Augustin, la providence plotinienne n'est pas une pensée personnelle, mais une sorte de loi abstraite, immanente à la nature. Assurément, saint Augustin admet cette forme de la providence et lui fait une large place : elle exprime le déterminisme universel et il félicite Plotin de l'avoir reconnue (*De div. Quaest. Ad Simplicianum*, l. II, q. 2, t. VI, 194d). [...] Mais en acceptant toutes ces vues plotiniennes, il les transforme profondément, car la Providence, c'est avant tout, pour Augustin, l'activité créatrice, c'est-à-dire une pensée d'amour perpétuellement penchée sur l'oeuvre librement produite, afin de la diriger vers sa fin. L'ordre universel des créatures matérielles, le jeu invariable des causes et des effets, l'enchaînement selon les lois d'un déterminisme inflexible : c'est là pour Plotin la fin de la Providence ; c'est dans cet ordre glacé qu'elle s'achève. Aussi l'univers doit-il être incorruptible pour la même raison qu'il est éternel (*Ennéades*, II,1). Or pour Augustin, cet ordre qu'exprime le déterminisme n'est qu'un moyen. La fin de la Providence n'est pas là, mais dans le bonheur de la créature raisonnable. Voilà l'ordre essentiel, qui domine l'ordre mécanique et qui peut lui imposer ces ruptures apparentes que sont les miracles. »[181] Le fait qu'Augustin interprête le monde comme une création et non comme une émanation a pour conséquence le fait que l'on puisse reconnaître un projet de Dieu et laisser place à un sens pour l'Incarnation et de la Rédemption : alors notre condition actuelle, qu'Augustin présente comme un errement dans la « région de la dissemblance », est malheureuse, Dieu qui, dans son omniscience le savait, a choisi, de toute éternité, d'intervenir dans l'histoire

[179] Sur ordre et misère, voir R. Jolivet., *op. cit.*, p. 45, qui explique qu'« en niant cet ordre qu'il n'a pas fait, l'homme qui ne peut le détruire, ni le changer, se heurte à lui, comme à un obstacle invincible et, par là, introduit la souffrance en lui [...] En effet, cherchant sa propre fin dans les créatures, qui ne devraient être pour lui qu'un moyen, l'homme ne trouve jamais en elle qu'amertume et douleur [...] Quiconque se dresse contre l'ordre, voit l'ordre se dresser contre lui, jusqu'au jour où s'étant lui-même et obstinément exclu lui-même de l'ordre, l'homme sera fixé pour toujours dans son refus de l'ordre, incapable désormais de tirer un bénéfice de la pénitence, qui sera un tourment, sans être un remède (*Sermo* XXII, III, 3.) » . Voir aussi p. 65 :« de toutes manières, le seul mal est le péché, et, quand il est librement commis, tous les maux qui en dérivent ne sont que stricte justice. Ce qui serait injuste, ce serait que la misère précédât le péché : l'ordre universel en serait corrompu. Mais il n'y aurait pas moindre injustice, si, le péché commis, aucune misère n'en résultait : ce serait là encore, le bouleversement de l'ordre. La misère ne peut jamais qu'être pénale : elle est un mal, mais dérivé du mal premier, qui est toujours volontaire. À ce titre, et par rapport au péché, la misère est un bien, en tant qu'elle rétablit l'ordre violé par le péché. »

[180] R. Jolivet, *op. cit.*, p. 102.

[181] R. Jolivet, *op. cit.*, pp. 102-103.

pour le salut de l'homme et de restaurer par la grâce la liberté humaine. P. Agaësse soulignant que Dieu a créé l'homme alors même qu'il savait qu'il allait pécher nous invite à reconnaître que seul le mystère de la Rédemption peut résoudre ce paradoxe et nous fait remarquer que les formules de l'*Exultet* sont inspirées des textes d'Augustin : « Ô péché d'Adam véritablement nécessaire qui a été détruit pour nous par la mort du Christ. Ô heureuse faute qui permit d'avoir un tel Rédempteur. ». Augustin, parce qu'il a cette conception de la Providence divine, croit donc que l'homme a une destinée qui est d'être uni à Dieu dans la cité de Dieu, il explique néanmoins que le péché détourne l'homme de cette fin et que s'opposant à l'ordre du monde, l'homme ne peut s'en exclure, il nous faut étudier maintenant plus précisément quelles sont les conséquences du péché pour l'homme.

- Retour à l'examen de la situation d'Augustin au moment de sa conversion

Après avoir vu qu'Augustin s'inspire de l'ontologie néoplatonicienne pour expliquer la chute de l'âme, mais qu'il identifie cette chute au péché en liant concupiscence et orgueil, il nous faut encore remarquer le fait que pour Augustin, le péché ne peut se comprendre qu'à partir du message de l'Incarnation et que c'est à la lumière de la bible et des écrits de saint Paul qu'Augustin relit sa vie. Si les *Confessions* peuvent être présentées comme un effort pour penser la condition humaine à partir de la réflexion sur l'expérience d'Augustin, on peut remarquer que cet examen de conscience se fait dès le départ sous le regard miséricordieux de Dieu qu'Augustin ne cesse d'invoquer. Il donne un enjeu existentiel à la notion de péché en examinant quelles peuvent en être les conséquences pour nous en analysant son propre vécu. Ainsi, par exemple, J.-N. Bezançon remarque : « Certes, cet événement du péché originel lui est surtout connu par l'enseignement de l'Écriture et il ne manque jamais d'en parler lorsqu'il commente saint Paul, en particulier contre les Pélagiens ; mais plus encore qu'au péché d'Adam, il s'intéresse aux conséquences du péché originel en nous, ce qu'on a appelé plus tard le péché 'originé'. Et là, il corrobore l'enseignement de la Révélation par une sorte d'analyse phénoménologique, en étudiant par retour sur lui-même la psychologie de l'homme pécheur. »[182] Augustin, méditant sur sa propre vie se découvre pécheur. À la différence du néoplatonisme où nous avons vu que la partie rationnelle de l'âme échappe à la chute, dans la philosophie augustinienne, les actes posés par l'homme ont des conséquences sur l'homme tout entier. L'homme pécheur est

[182]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 157.

celui qui refuse son rapport essentiel d'ordination à Dieu et cela s'exprime le plus souvent par le fait que l'homme est dominé par la convoitise puisqu'il cherche dans les biens matériels une apparence de stabilité. Or c'est justement le fait que la convoitise devient à la fois la peine et le péché qui est révélé par l'expérience d'Augustin. C'est ainsi qu'après avoir eu le bonheur de découvrir, grâce au retour sur soi, que Dieu est et que le monde est ordonné et bon, Augustin ne peut rester stable dans la contemplation, mais, nous dit-il, il « [s'écroulait] dans les choses d'ici-bas en gémissant ; et ce poids, c'était l'habitude charnelle »[183]. Pour comprendre cela, il faut rappeler, comme le souligne P. Agaësse que : « le péché n'est pas un être, mais la corruption d'un être. La position de l'acte reflue sur le vouloir qui le pose. La liberté est affectée par le péché jusqu'à ne plus pouvoir vouloir. La vie est une : notre passé affecte notre présent et notre avenir. Il y a ainsi corruption de l'intelligence et de la volonté. »[184] Le fait d'avoir été dominé par la convoitise entraîne la tendance à être dominée par elle, c'est une conséquence liée au fait que la vie humaine s'inscrit dans une temporalité qui constitue une histoire personnelle. Comme le souligne J.-N. Bezançon : « pour Augustin, le temps n'est pas un rêve, comme pour Plotin, ou un mythe, comme pour les manichéens, mais une histoire dans laquelle l'homme se trouve engagé jusqu'à son terme, l'avènement de la cité de Dieu. Bien plus, cette histoire, dans laquelle le péché vient prendre place comme un événement, n'affecte pas seulement le pécheur lui-même ; c'est une histoire universelle. »[185] C'est pourquoi l'homme n'est pas séparé de Dieu par une sorte de dénivellation métaphysique qu'une extase pourrait abolir, mais par toute une histoire. Il nous faut remarquer que sur chacun pèse non seulement le poids de la mortalité qui est la conséquence du péché du premier homme, mais aussi le poids de ses propres péchés à travers l'habitude. Augustin note ainsi « avec l'une, nous naissons en cette vie, l'autre nous l'ajoutons en vivant. »[186]

Pour comprendre ce qu'Augustin désigne par l'habitude (*consuetudo*), nous pouvons reprendre l'analyse qu'il fait au livre VIII des Confessions alors qu'il présente les difficultés qu'il a rencontrées pour terminer sa conversion alors qu'après l'esprit, il s'agissait de convertir la volonté. Augustin y explique son déchirement intérieur à partir d'une réflexion sur l'Epître de saint Paul. Il note « Je soupirais, moi qu'enchaînaient, non des fers étrangers, mais les fers de ma propre volonté. »[187] Augustin insiste sur le fait que ce n'est pas quelque

[183]*Confessions*, VII, 17, 23, BA 13, p. 627.
[184]P. Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, Paris, Médiasèvres, 2004, p. 111.
[185]J.-N. Bezançon, *art. cit.* p.156.
[186]*De Div. Quaest. Ad Simpl.* I, 1, 10, BA 10, p. 424.
[187]*Confessions,*VIII, V, 10, BA 14, p. 29.

chose d'extérieur qui le retient, mais qu'il éprouve une résistance intérieure dont il peine à se libérer. Fort de tout ce qu'il a compris et des entretiens avec Simplicianus, il désire se convertir, mais ce vouloir est contredit par un autre vouloir, c'est la partie de lui-même qui est encore marquée par les plaisirs de la chair auquel s'est adonné Augustin par concupiscence et qui répugne à y renoncer. Affinant son analyse, Augustin remarque qu'il y a une différence entre ces deux volontés s'affrontant en lui qui est liée au temps : « Ainsi deux volontés en moi, l'une *ancienne*, l'autre *nouvelle*, celle-là charnelle celle-ci spirituelle, étaient aux prises ; et leur rivalité disloquait mon âme »[188] La volonté nouvelle qui venait de naître chez Augustin était celle de servir gratuitement Dieu et le désir de jouir de lui, mais elle était encore trop faible pour surmonter la volonté antérieure qui était forte de son passé. J.-N. Bezançon peut ainsi souligner qu'« À l'élan de l'âme vers le bien ne s'oppose pas seulement l'attirance qu'elle peut éprouver actuellement pour le mal, mais tout le poids de son passé : c'est ce qu'Augustin appelle la '*consuetudo*' »[189] Augustin explique qu'il a pu donner un sens à ce conflit intérieur grâce à ces lectures pauliennes et précise que « De cette façon, je comprenais par mon expérience intime ce que j'avais lu, comment la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. C'était moi sans doute dans l'une et l'autre, mais plutôt moi dans ce que j'approuvais en moi, que dans ce que je désapprouvais en moi »[190]. Augustin se reconnaît dans chacun de ces vouloirs alors qu'il n'est entièrement ni dans l'un, ni dans l'autre, car, si tel était le cas, ce vouloir serait vainqueur. Nous avons vu que « vivre selon la chair », c'est pour saint Paul, vivre selon la loi du vieil homme et se laisser dominer par la recherche des biens matériels alors que l'on est en proie aux passions et en particulier à la concupiscence. Augustin reprend ici l'idée de l'opposition entre les deux lois que fait saint Paul et identifie comme lui « vivre selon l'esprit » à vivre en reconnaissant que nous sommes créés par Dieu comme des êtres spirituels et appelés à nous unir à lui. Augustin exprime ainsi les difficultés qu'il a rencontrées en les présentant comme un combat intérieur : « C'est en vain que je m'associais aux délices de ta loi selon l'homme intérieur, puisque l'autre loi dans mes membres luttait contre la loi de mon esprit et m'emprisonnait sous la loi du péché qui était dans mes membres. Car la loi du péché, c'est la violence de l'habitude qui entraîne l'âme et la retient contre son gré, juste sanction puisque c'est volontairement qu'elle s'y laisse aller »[191]. Augustin explique ainsi que le fait d'avoir péché volontairement entraîne une servitude chez l'homme car les actions qu'il a

[188]*Confessions*, VIII, V, 10, BA 14, p. 31.
[189]J.-N. Bezançon, *art. cit.* p. 149.
[190]*Confessions*, VIII, V, 11, BA 14, p. 31.
[191]*Confessions*, VIII, V, 11, BA 14, p. 33.

faites créent une habitude qui tire sa force du nombre de fois que les péchés ont été commis. Même si l'on peut remarquer qu'au départ, la faute était volontaire, on peut remarquer qu'avec le temps, l'homme devient de moins en moins maître de lui-même et Augustin va même jusqu'à présenter l'habitude comme une nécessité[192]. J.-N. Bezançon remarque qu'« Augustin semble bien être le premier à avoir mis l'accent sur cette conséquence de la faute. Certes Platon parlait déjà des cicatrices laissées par le mal dans les âmes qui vont être jugées (*Gorgias* 524e) ; Philon en reprenait le thème (*De monarchia,* II, 8 'il reste toujours dans l'âme des cicatrices et des empreintes des vieilles injustices') ; et Plotin remarquait que le penchant au mal croît au fur et à mesure que les fautes se multiplient (III, 2, 4, 38 et sq.). Mais nulle part, pas même chez Ambroise, ne se trouve ainsi développée cette analyse de l'habitude vicieuse, et surtout jamais elle ne prend cette importance. »[193] L'originalité de la pensée d'Augustin est bien ici de montrer que la vie humaine s'inscrit dans une temporalité qui constitue une histoire où ce que l'homme fait a des conséquences sur la suite de sa vie. J.-N. Bezançon remarque que la prise en compte de l'habitude nous amène à poser différemment le problème du mal : « Par elle, le mal n'apparaît plus seulement comme l'amour des choses fuyantes, de ces êtres corruptibles que leur insertion dans la durée rend insaisisable, mais comme l'asservissement de l'âme elle-même à ce flux temporel qui l'attache toujours à son passé et qui l'entraîne dans un avenir qui ne peut que l'alourdir encore. L'habitude, c'est le poids du temps sur l'âme qui voudrait ne vivre que dans l'instant présent. Dès lors la conversion ne pourra se faire que par une rupture dans le temps et c'est là précisément qu'Augustin se séparera radicalement de toute la tradition néoplatonicienne. »[194] Augustin, par cette analyse du conflit intérieur, qui l'empêchait d'adhérer au Bien comme il le souhaitait, a bien mis en évidence le poids des péchés passés et la difficulté à se convertir et nous allons voir que la rupture avec ces mauvaises habitudes ne peut être pour lui possible que par une grâce par laquelle Dieu restaure la liberté humaine.

Il apparaît donc au terme de cette analyse qu'Augustin définit la situation de l'homme comme une situation conditionnée par le péché : par celui d'Adam tout d'abord, puis par les siens. Le point commun entre ces deux péchés est qu'il s'agit d'évenements passés qui ont une conséquence sur la vie de l'homme. On peut remarquer que c'est à partir

[192]*Confessions*, VIII, 5, BA 14, p. 29. « Oui, de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité ».
[193]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 151.
[194]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 151.

de la conception de ce que peut être le poids de l'habitude qu'Augustin a présenté parfois ce que pouvait représenter le péché originel pour l'homme. J.-N. Bezançon note ainsi : « la solidarité qui lie entre eux tous les hommes dans le mal, dans la *massa peccati*, est analogue à ce lien qui enchaîne chaque individu à son passé de péché. C'est, en effet, à la lumière de cette habitude et du rôle qu'elle joue dans l'histoire personnelle de l'homme pécheur qu'Augustin essaie de comprendre l'histoire de l'humanité pécheresse. Ce qui se passe dans le coeur de l'homme n'est que l'image de ce qui s'est passé dans l'histoire humaine : là comme ici un événement du passé est à l'origine de la propension au mal qui se perpétue à travers le temps. »[195] Il faut bien remarquer ici qu'il ne s'agit que d'une analogie et que pour Augustin, même si notre péché est comparable à celui d'Adam, et plus particulièrement comme nous l'avons montré, parce qu'un mouvement d'orgueil est à son origine, il n'en reste pas moins que pour Augustin le péché d'Adam pèse effectivement sur l'existence de tous les hommes. Chaque être est, en droit, responsable de son péché, même si, en fait, il doit reconnaître une certaine faiblesse et une difficulté à maintenir l'ordre en lui, c'est-à-dire à faire obéir le corps à l'esprit. Augustin insiste sur le fait que le péché qui est la conséquence de nos actes, par le biais de l'habitude, en devient aussi la cause, ou du moins ce qui nous conditionne. Comme l'explique P. Agaësse, Augustin a élaboré une conception métaphysique et théologique du péché en déterminant la situation de péché dans laquelle s'insèrent nos péchés : « il y a en effet, selon Augustin, une sorte de *dialectique* de dégradation présente en tout péché. Je veux dire par là que, une fois posé le péché dans son essence qui est l'orgueil, cet orgueil a pour châtiment immanent et pour conséquence un état d'ignorance de Dieu et de soi, qui trouble l'intelligence, et un état de convoitise et de concupiscence qui est un esclavage de la volonté. Bref, le châtiment du péché n'est pas du tout une sanction arbitraire qui s'ajouterait à la faute, mais le châtiment du péché, c'est le péché même : la séparation d'avec Dieu entraîne la division d'avec soi-même et la contradiction intime du vouloir. »[196] Pour Augustin, le péché n'est donc pas à concevoir comme une simple infraction à une loi, comme un acte circonscrit dans le temps et sans conséquence ; le péché est, au contraire, conçu comme s'inscrivant au coeur de la condition humaine, il devient ce qui nous conditionne par l'intermédiaire de l'habitude. Comme nous l'avons vu, le châtiment du péché est en quelque sorte immanent : refusant l'ordre du monde, l'homme ne parvient à s'y soustraire et cela a pour conséquence le désordre en lui, c'est-à-dire la difficulté éprouvée par l'esprit à se faire obéir par le corps

[195]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 156.
[196]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 61.

alors que l'homme est tenu par la concupiscence et par le poids de ses mauvaises habitudes. Dès lors, nous pouvons comprendre que la conversion pour Augustin ne puisse être qu'une rupture qui marque l'entrée de l'homme dans une nouvelle étape dans sa vie[197] et qu'elle concerne non seulement l'intelligence, mais encore la volonté alors que l'homme par son attitude pécheresse a perdu la maîtrise de lui-même.

Chez Plotin, comme nous l'avons vu, l'effort pour revenir à la part divine que l'on porte en soi peut être compris comme n'ayant pour but qu'une conversion intellectuelle, comme le souligne J.-N. Bezançon : « toute cette activité purificatrice n'a de sens que pour dégager l'oeil de l'âme, pour préparer le recueillement et la vision de l'intelligence. Par elle, l'âme n'acquiert pas des mérites, mais elle s'exerce en vue de se libérer par la contemplation »[198]. On peut alors remarquer que dans une telle conversion l'accent est mis sur le sens de « regarder vers » tandis que chez Augustin qui s'inscrira dans la tradition chrétienne, bien que la béatitude éternelle nous soit promise dans une vision de Dieu après notre mort, le sens de conversion qui est mis avant est plutôt le « marcher vers » car celle-ci nous allons le voir s'inscrit dans le temps et dans une histoire dans laquelle Dieu vient à la rencontre de l'homme[199]. L'effort pour se convertir n'est, cependant, jamais achevé pour Augustin, précisément parce qu'il s'agit de convertir l'homme tout entier et que l'homme de charnel doit devenir spirituel. La conversion tout en ayant des enjeux ontologiques précisément parce que la tension vers Dieu est constitutive de l'âme humaine, s'inscrit aussi dans le temps comme avènement d'une liberté capable de se tourner à nouveau vers Dieu.

---

[197]Notons simplement ici que la conversion totale est impossible et que l'homme aura toujours à se convertir jusqu'à la fin de sa vie en luttant principalement contre la concupiscence et l'orgueil. Nous voulons simplement par cette idée parler du fait qu'une certaine révolution va se produire dans l'âme d'Augustin quand il entendra le « *Tolle, lege* », dans la scène du jardin. Lui-même souligne : « Voici l'instant même où j'allais être autre chose » *(Confessions* VIII, 11, 25, BA 14, p. 60.) J.-N. Bezançon commente, *art. cit.* p. 160. « De même en effet que l'instant de la chute peut devenir, par l'habitude, lourd de conséquences pour l'ensemble de la durée, de même l'instant privilégié où la grâce fait irruption dans le temps peut en modifier tout le cours. »

[198]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 155.

[199]Voir P. Aubin, *Le problème de la conversion,* Paris, Beauchesne, « théologie historique », n° 1, 1963, p. 29 « La LXX présente donc un emploi d'E.[*epistrophein*] d'un type un peu spécial. La littérature héllénique inclut dans ce mot moins l'idée de retour effectif que celle de pure intentionnalité. Pour la LXX, E. avant de signifier 'faire attention à', exprime le plus souvent 'revenir effectivement vers' : 'se tourner vers' c'est aussi 'aller vers' et 'se retourner', c'est aussi revenir. En somme, l'image évoquée par le mot biblique est celle d'une marche vers un objectif, d'un effort pratique vers un objectif. Certes, on ne saurait poser en règle absolue ce contraste marche-regard, mais il rend assez bien compte des nuances habituelles ».

d.3. La conversion, pour Augustin, a bien des enjeux noologiques et cosmologiques, mais elle s'inscrit dans une histoire

Augustin lorsqu'il désigne la «région de la dissemblance » utilise des expressions qui désignent l'asservissement de l'âme aux réalités corporelles ou même au corps : il parle du poids des « habitudes charnelles ». Il semble alors nécessaire de libérer l'âme du corps[200]. Nous pouvons donc, pour commencer, remarquer que, comme chez les néoplatoniciens, il y a un enjeu noologique à la conversion. Il nous paraît alors nécessaire de souligner les enjeux communs et les différences au sujet de la conversion qu'il y a entre la philosophie d'Augustin et la philosophie néoplatonicienne. Dans une étude du terme « *conversio* » dans les philosophies néoplatoniciennes, P. Hadot note : « C'est chez Augustin que ce mot se charge de toute la richesse de sens accumulée dans la tradition héllénique et dans la tradition chrétienne. Dans ses premiers écrits, « *conversio* » a surtout un sens noologique et moral, comme dans la tradition néoplatonicienne : il s'agit avant tout d'un retour vers le Dieu présent à l'intérieur de l'âme, Dieu qui est Vérité, Lumière et Raison. »[201] En effet, il faut noter qu'on ne peut expliquer que la conversion soit constitutive d'être chez Augustin, que si l'on se rappelle que pour lui, toute existence humaine est à rapporter à sa source et que la connaissance de Dieu est, pour lui comme pour les philosophes néoplatoniciens, constitutive de l'âme bien que ce soit en des sens différents. En effet, puisqu'ils n'ont pas la même conception de Dieu et de la manière dont il produit le monde, ils n'ont pas, non plus la même conception de l'âme et de la manière de revenir à Dieu, c'est-à-dire de la conversion. Il y a bien néanmoins aussi un enjeu cosmologique dans la conversion telle que l'entend Augustin, mais celui-ci s'inscrit dans une perspective finaliste car Dieu, chez Augustin, lorsqu'il crée le monde a en vue le bonheur de la créature raisonnable, comme nous l'expliquerons. Notons simplement pour l'instant que la destinée de l'homme se comprend chez Augustin à partir de la place qu'il possède dans le monde et qu'il peut être pleinement lui-même et heureux s'il choisit de reconnaître que son essence est d'être uni à Dieu. P. Hadot notant une évolution dans la pensée d'Augustin ajoute, en effet : « Puis, dans les commentaires sur la Genèse, le mot [*conversio*] revêt une signification cosmologique, qui est également conforme à la tradition néoplatonicienne : la créature est tout d'abord dans un état informe, qui tend à l'éloigner de

[200]Rappelons que le corps n'est pas perçu comme mal en soi par le philosophe chrétien, mais qu'il faut reconnaître que le péché durcit notre rapport au corps, car nous nous asservissons aux biens matériels par le péché et oublions notre nature d'êtres spirituels.

[201]P. Hadot, « *conversio* », in P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, « L'Âne d'or », 1999, p. 39.

l'unité divine ; mais elle prend forme, si elle retourne vers sa source ; elle est alors illuminée et achevée. »[202] Il faut comprendre ici que ce qui est conforme à la tradition néoplatonicienne est le fait que la conversion de la créature à l'être intelligible lui permet d'être plus car l'âme fait partie d'un cosmos interprêté comme un tout hiérarchisé. De plus, le fait que ce soit une tendance vers la forme et l'intelligible que pose Augustin n'est pas contraire à l'esprit du néoplatonisme, mais semble bien le rejoindre : il y a bien une tendance chez toutes les créatures à tendre vers Dieu, mais on ne pourrait parler exactement de « conversion du monde »[203] à l'intelligible comme dans le néoplatonisme, il faudrait plutôt rapporter cette tendance à un effort des créatures qui tendent à être ce pour quoi elles ont été créées dans une interprétation finaliste du monde[204]. En effet, Augustin présente le cosmos comme un tout hierarchisé et organisé où chaque chose tend à rendre gloire à son créateur, même s'il accorde à l'homme une place particulière, en tant qu'il est le seul être de la nature à pouvoir le faire consciemment et que c'est d'ailleurs ce qui constitue sa dignité d'être raisonnable.

Ce dernier point va nous permettre d'insister sur la différence fondamentale entre la conception chrétienne d'Augustin et les conceptions d'inspiration néoplatonicienne : il faut bien voir que cet effort de l'homme pour reprendre forme et revenir à la ressemblance divine, d'une part, s'inscrit dans une histoire et d'autre part réclame la liberté humaine pour qu'elle puisse « ratifier » volontairement sa destinée de créature raisonnable. Tout d'abord, il faut noter qu'Augustin reprend la tradition biblique et évangélique de l'inscription de l'histoire de Dieu et de l'humanité dans des rapports de fidélité[205]. P. Hadot rappelle, dans

---

[202]P. Hadot, *art. cit.*, pp. 39-40.

[203]P. Hadot, *art. cit.*, p. 38. « La systématisation commencée par les stoïciens s'achève chez les néoplatoniciens. L"*epistrophein'* devient chez eux la loi fondamentale aussi bien de la réalité que de la vie morale. »

[204]*La Cité de Dieu*, XI, 28, BA 35, p. 123. Augustin indique que chaque être tend à être pleinement ce qu'il est : « Si nous étions des bêtes, nous aimerions le vie charnelle et ce qui plaît aux sens charnels, cela suffierait pour notre bien, et après avoir en cela obtenu satisfaction, nous ne chercherions rien d'autre ? Si pareillement, nous étions des arbres, nous ne pourrions certes rien aimer par un mouvement sensible, pourtant nous semblerions désirer pour ainsi dire ce qui nous rendrait copieusement riche en fruits. Serions-nous, pierre, flots, vent ou autre chose semblable, nous n'aurions certes ni sens, ni vie ; nous ne serions toutefois pas dépourvu d'une certaine tendance vers notre lieu propre et vers l'ordre. Car cette force de leur poids qui entraîne les corps soit en haut s'ils sont légers, soit en bas s'ils sont lourds, voilà leur amour. Et en effet, comme l'âme par l'amour, le corps est porté par le poids où qu'il tende. »

[205]Souligner que la conversion s'inscrit dans une histoire, c'est faire référence à l'expérience de salut qu'a fait Augustin et cela conduit à rappeler l'importance de la notion chrétienne de repentir. Voir M. Fattal, *op. cit.*, p. 35-36. « Le rôle important accordé aux notions proprement chrétiennes de péché et de repentir dans les *Confessions* a pour effet de modifier la teneur de la conversion plotinienne. En effet, si la conversion augustinienne diffère de celle de Plotin, c'est tout simplement parce qu'elle se rapproche plus de la *metanoia*, utilisée dans les Écritures que de l'*epistrophê* des *Ennéades*. La *metanoia* requiert les idées de péché, de repentir, de regret, de pénitence, de pardon (Évangile selon saint Marc, I, 4), de dénégation et de constitution de soi, c'est-à-dire qu'elle ouvre une *histoire* personnelle et souligne le lien entre le présent et l'éternité alors

son article sur la « *conversio* » que « dans la tradition judéo-chrétienne, les mots de la famille de *strêphein* sont employés dans les versions grecques, pour traduire des mots hébreux comme *shûv*, qui signifient très souvent dans l'ordre religieux un changement de disposition intérieure qui modifie les relations entre l'homme et Dieu. Il s'agit d'un retour, par lequel l'homme ou le peuple élu reviennent vers Dieu, c'est-à-dire reviennent à la fidélité de l'Alliance et dans la perspective de l'exil, ont l'espoir de revenir à la Terre sainte. Ce retour est donc un retournement intérieur accompagné de repentir *(metanoïa*)-passion que l'hellenisme interdit au sage (Épictète, *Diss.* II 22, 35 ; Marc Aurèle, VIII 2.) »[206]. Alors que chez les néoplatoniciens la conversion a pour enjeu le retour a l'origine, chez le philosophe chrétien, même si Dieu est reconnu comme l'origine et que l'homme, qui se tourne vers Dieu, réalise la fin inscrite dans son essence et parvient ainsi à être plus, il s'agit, par la conversion, de faire retour à une alliance établie entre Dieu et les hommes. P. Aubin signale ainsi que « l'*epistrophê* chrétienne se rattache fort peu à une cosmogonie » puisqu'elle « a beaucoup plus de rapports avec l'histoire, avec des événements historiques. La *conversion* se joue entre l'homme et son Dieu, et elle n'intéresse qu'indirectement l'univers physique. »[207] Comme nous l'avons vu la différence entre Dieu et l'homme n'est pas, chez Augustin une simple dénivellation métaphysique et l'extase ne peut abolir la distance entre Dieu et l'homme, comme c'est le cas dans la philosophie néoplatonicienne où il s'agit de retrouver le divin en soi. Le problème qui se pose alors est comment la vision de Dieu peut être la fin de l'âme si l'âme n'est pas de nature divine. P. Agaësse souligne cette différence ente la philosophie émanatiste de Plotin et la philosophie créationniste de saint Augustin et explique qu'« il appartient à Dieu, s'il veut, de communiquer sa vie, gratuitement, par amour, mais à un être qui, en soi et par soi, n'est pas Dieu. La nature humaine n'est ni une parcelle, ni un écoulement de la vie divine, mais appelée à participer à la vie divine. Cela implique que, en le créant non-dieu et distinct de lui, Dieu pose dans l'esprit fini une capacité à se laisser diviniser et suscite corrélativement en lui un désir qui l'empêche de se fermer sur soi et de s'accomplir sur le plan de sa nature créée. »[208] On peut

que l'*epistrophê* renvoie à un temps cyclique et présuppose un mouvement qui ne renie pas ce dont il s'écarte mais le déplace plutôt en vue de retrouver ce qui a été perdu ou oublié. » M. Fattal renvoie aussi à l'ouvrage de M.-A. Vannier, p. 13, « la notion de conversion, utilisée par Augustin, diffère largement de l'acception qu'elle avait dans le néoplatonisme. Elle est plus proche de l'idée de *metanoia* que de celle d'*epistrophê* et ce, dans la mesure où Augustin interprête la conversion à partir de son expérience, de son odyssée personnelle qu'il évoque dans les *Confessions*. Comme les hommes de la bible, il a vécu une expérience de salut, qui éclaire ensuite sa pensée et le conduit à réélaborer la notion de conversion. Renouvelé, récréé, il souligne 'comme les Pères des trois premiers siècles', 'l'originalité de la conversion chrétienne', même si les termes qu'il emploie ont encore une connotation néoplatonicienne. »

[206]P. Hadot, *art. cit.*, p. 38-39.

[207]P. Aubin, *Le problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », n° 1, 1963, p. 199.

[208]P. Agaësse, *art. cit.*, p. 18.

comprendre alors que la conversion augustinienne diffère de la conversion néoplatonicienne parce qu'elle est l'adresse de la liberté de Dieu à la liberté humaine et, par elle, l'identité de l'homme pécheur qui se tourne vers Dieu peut être constituée car il accueille Dieu au sein de son histoire en reconnaissant ses péchés mais aussi en reconnaissant le fait qu'il est crée à l'image de Dieu et qu'il lui appartient de vivre conformément à cette essence pour partager la vie de Dieu. Cela éclaire les différences entre la conversion chez Plotin et chez Augustin que M. Fattal résume ainsi : « *conversio* augustinienne et *epistrophê* plotinienne, *ictus* augustinien et *plêgê* ou *exaiphnês* ont pour point commun de fonctionner de la même manière (mouvement de retour de l'âme sur elle-même, conversion à Dieu et contemplation immédiate ou vision soudaine), mais elles diffèrent quant à la teneur et quant à la signification de chacune de ces expériences spirituelles (négation du moi/affirmation et constitution du sujet ; identification du sujet pensant et de l'objet pensé/différence entre le sujet aimant et la personne aimée ; fusion et dilatation du moi dans le divin/affirmation de la différence ontologique entre le créateur et la créature ; divinisation de l'âme/humilité de l'âme pouvant participer à la divinité du Christ ; contemplation du non-être, du sans forme et de l'infini/contemplation de l'être infini et incarné ; autarcie et indépendance du sage/liberté et dépendance du pécheur à l'égard du Christ. »[209] Il apparaît bien que l'enjeu de la conversion chez Augustin n'est pas celle d'une extase où l'on se fondrait dans la divinité après s'être purifié de tout ce qui fait obstacle au divin en nous, mais est au contraire la réponse à un appel de Dieu qui permet à l'homme de relire le sens de sa vie à la lumière de la miséricorde de Dieu et de voir ainsi son identité se constituer alors qu'il lui appartient de ratifier ou non le dessein de Dieu pour lui. Si donc on peut dire que la conversion s'inscrit dans une histoire, c'est parce qu'elle présente la rencontre de deux libertés.

À ces différences entre la conversion telle qu'elle est vécue et interprêtée par Augustin dans les *Confessions* et la conversion dans la tradition néoplatonicienne vient s'en ajouter une autre qui a aussi pour conséquence d'insister sur la constitution de l'identité de celui qui se convertit et que présente ainsi M. Fattal : « elles [les deux conversions] diffèrent également quant à l'objet de cette conversion et de cette contemplation. L'objet du désir du sage plotinien, de sa conversion et de sa contemplation est impersonnel et désincarné (l'Idée), informe et indéterminé (l'Un comme non-être) alors que la quête du pécheur augustinien porte sur un Dieu pleinement être, pleinement charnel et pleinement

[209]M. Fattal, *op. cit.* p. 74-75.

déterminé, c'est-à-dire finalement qu'elle se rapporte à un Dieu personnel, ce qui là aussi, a pour effet de modifier d'une manière radicale le sens de cette conversion et de cette contemplation plotiniennes qui sont vécues d'une manière très personnelle par celui qui connaîtra une 'renaissance' et se trouvera restauré ou 'renouvelé' dans sa forme d'âme créée à l'image de Dieu. La naissance de l''homme nouveau', tel qu'Augustin l'envisage, transfigure et transforme de fond en comble le 'moi véritable' ou l''homme véritable' de Plotin. »[210] Il faut, en effet, souligner que même si Augustin fait référence à la tradition platonicienne et néoplatonicienne, lorsqu'il parle de « l'homme intérieur » puisqu'il désigne ainsi l'homme vertueux et sage qui accomplit ce qu'il a de divin en lui en se recueillant sur lui-même et en orientant son regard vers ce qu'il a de plus intérieur, le « nouvel homme » qui naît de la conversion est radicalement différent de ce que pouvait entendre les traditions néoplatoniciennes et se rapproche plus de la distinction faite par saint Paul entre l'« homme naturel » et l'« homme pneumatique » à laquelle Augustin se réfère aussi. L'homme naturel (charnel et psychique) représente l'homme de chair doué de raison et l'homme pneumatique incarne l'homme spirituel qui sera à même de comprendre l'Esprit de Dieu, son dessein pour l'homme et son mystère à partir du moment où il aura actualisé la composante spirituelle de son âme.[211] Après la conversion, le pécheur est effet capable de reconnaître que Dieu veut faire alliance avec lui dans son histoire et le cours de sa vie est éclairé par cette compréhension.

Ce qui est remarquable, ici, est, de plus, que la conversion, qui doit être conçue comme un événement inscrit dans le temps, est reçue comme une grâce car Augustin, qui explique qu'il a entendu des voix d'enfants lui disant de prendre le livre des Epîtres de saint Paul, reconnaît ainsi une aide extérieure venue de Dieu : c'est Dieu qui rejoint l'homme à un moment de son histoire. J.-N. Bezançon explique ainsi : « Et la conversion d'Augustin lui-même marque bien cette rupture du temps. Qu'il faille en rester à une interprétation réaliste du « *Tolle, lege* » ou qu'on s'estime autorisé à n'y voir qu'une fiction littéraire, qu'il s'agisse d'une sorte de miracle, d'une coïncidence, ou de la présentation fabuleuse d'un événement tout intérieur, une chose du moins demeure certaine : aux yeux d'Augustin cette subite conversion du coeur n'est pas seulement le fruit, enfin parvenu à maturité de ses longs débats intérieurs, elle suppose et elle manifeste une intervention extérieure venue rompre des liens encore solides, une grâce qui s'emparant de l'âme encore indécise et

[210]M. Fattal, *op. cit.* p. 75.
[211]Voir M. Fattal, *op. cit.*, p. 21.

inerte, l'enflamme pour un bien qu'elle croyait hors de sa portée. »[212] L'intervention de Dieu est, en effet, nécessaire car le double poids de la *mortalitas* et de la *consuetudo,* c'est-à-dire du péché originel et des mauvaises habitudes, pèse à tel point sur l'homme qu'il a peine à exercer sa volonté. Cela ne veut pas dire que la liberté humaine est niée, mais simplement qu'Augustin pense qu'elle a besoin d'être restaurée par la grâce pour que l'homme retrouve la force de se commander à lui-même et qu'il puisse ratifier volontairement sa destination qui n'est autre que de réaliser son essence d'être raisonnable et d'être appelé à participer à la cité de Dieu. Comme le remarque M. Fattal : « si Augustin accorde une importance à la grâce, cela ne veut pas dire pour autant qu'il nie en l'homme toute forme de liberté. Bien au contraire, l'homme est capable d'initiative. Le péché lui-même procède du fait que l'homme est libre, une liberté qui marque une sorte de limite à l'intervention divine. L 'homme est libre de se laisser mouvoir par Dieu ou de s'écarter de lui par un mouvement qui lui est propre. En effet, pour Augustin, la grâce est nécessaire à l'homme dans la mesure où elle va orienter la liberté de ce dernier vers le bien, mais l'homme demeure libre de se laisser orienter par cette initiative gratuite de Dieu. La grâce peut ainsi aider l'homme à lutter contre les assauts de la chair, de la concupiscence et du péché. La grâce est un secours donné par Dieu au libre arbitre de l'homme, un libre arbitre qui n'est en aucune manière éliminé. Afin que l'homme fasse le bien, il a finalement autant besoin de la grâce que du libre arbitre. »[213] Ce qui fait l'originalité de la conversion chrétienne est donc en définitive le fait qu'elle est reçue de Dieu, ce qui est dû au fait que le Christ fait homme est le Médiateur qu'Augustin reconnaît comme la seule voie vers Dieu et que pour nous rendre semblable à Dieu comme nous y sommes appelés, il ne s'agit en aucune façon d'essayer de nous hisser par nos propres forces au divin, mais il faut apprendre par le Christ la vraie humilité pour participer à sa divinité. En effet, comme le souligne J.-N. Bezançon : « Ce salut, cette grâce, qui pour Augustin se concrétisera dans son baptême, est en quelque sorte l'analogue dans l'histoire de l'individu de ce qu'est l'Incarnation dans l'histoire de l'humanité. La régénération du libre arbitre par la grâce est pour chacun l'écho, la participation de cette médiation effectuée au niveau de l'histoire universelle, l'intervention dans l'histoire du Verbe de Dieu. »[214] On peut remarquer alors que cet enjeu extérieur qui passe par l'intervention de Dieu dans notre histoire, peut paraître contradictoire avec l'exigence de retour sur soi qu'Augustin hérite de la tradition néoplatonicienne, mais P. Agaësse souligne que c'est la condition pour que nous puissions reconnaître la portée de

[212]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 60.
[213]M. Fattal, *op. cit.*, p. 39.
[214]J.-N. Bezançon, *art. cit.*, p. 160.

cet événement : « cette révélation, si elle ne se fondait sur cette première révélation que Dieu fait de lui-même en créant l'homme à son image, serait inassimilable, resterait lettre morte et, à la limite, ne serait plus perçue comme mystère, mais comme un événement parmi d'autres événements. Bien plus, en se révélant dans sa Parole et en Jésus-Christ, Dieu révèle à l'homme la dimension de son être. [...] Si l'intériorité est, en son essence, ouverture à Dieu, capacité de connaître Dieu toujours davantage à partir d'une connaissance initiale imprimée au moment de la création, elle est ce par quoi la Révélation peut être reçue, assimilée. »[215]

[215]P. Agaësse, *art. cit.*, p. 19.

Chapitre 3 – La lecture des épîtres de saint Paul et la reconnaissance de la médiation nécessaire du Christ

Avant d'en arriver à la conversion de la volonté qui s'est déroulée dans la célèbre scène du jardin, Augustin a peu à peu pénétré le sens de ce que pouvait être la conversion chrétienne en lisant les Epîtres de saint Paul. Nous verrons qu'il découvre par elles le Christ médiateur et qu'il présente celui-ci comme la seule voie pour accéder à Dieu alors qu'il s'accuse de ne pas avoir été, auparavant, assez humble pour posséder l'humble Jésus[216] et qu'il explique comment l'abaissement du Verbe nous relève et nous guérit de l'enflure de notre orgueil.

1. Augustin oppose aux livres des philosophes, non une doctrine, mais le Christ lui-même

Tout d'abord, Augustin rappelle le problème qui se posait à lui : « Et je cherchais la voie pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi. »[217] Augustin explique qu'il ne cherchait pas à être plus certain de l'existence de Dieu, ainsi que nous l'avons vu, après son expérience de retour sur lui-même, il dit qu'il aurait douté de son existence plutôt que de celle de Dieu, il cherchait en fait à être plus stable alors que le poids des habitudes charnelles l'empêchait de rester emporté par ses élans vers Dieu. Augustin dit même, nous l'avons vu, qu'il faillit se perdre dans un excès de confiance en lui et ce qu'il comprenait alors qu'il « bavardait comme un fin connaisseur »[218]. Comme les philosophes néoplatoniciens, il a failli croire qu'on pouvait se hisser à Dieu par ses propres forces et oublier que ce qu'il a compris lui a été donné. Nous avons aussi rappelé, à ce sujet, qu'il voyait dans le fait qu'il a découvert le sens des textes chrétiens après avoir lu les livres des néoplatoniciens un signe de la Providence qui lui a appris ainsi que le salut ne peut venir que de l'enseignement du Christ. La faiblesse qu'Augustin éprouve est la difficulté à être maître de lui-même alors qu'il est encore attaché aux choses matérielles par la concupiscence et le poids de ses mauvaises habitudes. Avant et même lorsqu'il se mit à lire les écrits de Paul, il éprouvait toujours cet asservissement, aussi remarque-t-il en utilisant les expressions pauliniennes : « même si l'homme goûte *la loi de Dieu selon l'homme*

[216]*Confessions*, VII, 18, 24, BA 13, p. 631.
[217]*Confessions*, VII, 18, 24, BA 13, p. 631.
[218]*Confessions*, VII, 20, 26, BA 13, p. 637.

intérieur, que fera-t-il de l'autre *loi qui, dans ses membres* est *en lutte contre la loi de son esprit* et l*e rend captif de son péché qui est dans ses membres ?* »[219] Augustin désigne la situation dont il a réservé la présentation au chapitre VIII des Confessions et qui consiste dans la découverte du combat de deux volontés en soi-même, la nouvelle qui est comme nous l'avons vu, volonté de s'unir au Bien après avoir découvert qui il est et l'ancienne qui n'est que la force des mauvaises habitudes liées à une vie de péché. On peut rappeler ici que l'influence de saint Paul a conduit Augustin dès l'écriture des *Confessions* à reconnaître un rôle important à la grâce pour restaurer notre volonté[220] et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la métaphore du Christ médecin et du besoin d'être « guéri » présenté par Augustin.

Ce qui est remarquable ici est qu'Augustin commence à présenter la solution de son problème avant de le décrire et il précise tout de suite « et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé le *Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais*. » Augustin avant de nous présenter ce qu'il a lu tient à insister sur le fait que le Christ lui-même est la voie qui lui manquait. Il nous semble ainsi qu'il veut insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'opposer deux doctrines, mais bien de reconnaître que la reconnaissance du Christ n'est pas simplement l'adhésion intellectuelle à son message, mais une conversion de l'être tout entier alors qu'on peut rencontrer par l'intermédiaire du Christ fait homme un dieu personnel. Augustin le présente par ses propres paroles : « Je suis la voie, la vérité et la vie » et note que « la nourriture que par faiblesse, je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, puisque le Verbe s'est fait chair, afin que pour notre enfance ta sagesse devînt du lait, elle par qui tu as créé toute chose »[221] Augustin explique ainsi qu'en s'incarnant le Christ s'est offert comme une voie à l'homme en venant le rejoindre dans les conditions temporelles de sa vie. La vie et la mort du Christ, et sa résurrection, sont en effet le témoignage sensible de l'amour de Dieu pour l'homme et du fait que nous sommes invités à partager sa vie. Dire que la nourriture spirituelle dont

[219]*Confessions*, VII, 21, 27, BA 13, p. 639.
[220]A. Solignac rappelle, dans son introduction, « au moment même où il se mit à écrire les *Confessions*, Augustin venait de reprendre, sur les instances de l'évêque de Milan, Simplicianus, l'examen de l'*Épître aux Romains*. Il avait à cette occasion corrigé le semi-pélagianisme larvé qu'il avait jusque là admis de bonne foi ; l'impossibilité de délimiter, dans le domaine de l'action humaine, une zone qui relèverait uniquement de la liberté personnelle, lui était apparue en pleine lumière : tout est grâce, sans la grâce la liberté ne réussit jamais à se rendre effective pour le bien ; la réalisation du bien suppose, non seulement une synergie mystérieuse de la grâce et du libre arbitre, mais encore une pénétration de la grâce au coeur du libre arbitre pour le restaurer, le féconder, le rendre effectif : 'c'est Dieu qui opère en nous de vouloir et de faire' affirme saint Paul, (*Phil.*, II, 12-13) ; et 'par là, ajoute Augustin, il nous montre assez que la bonne volonté elle-même résulte de l'action de Dieu.'(*De div. Quaest. Ad Simpl*. I, 1, 11) ».
[221]*Confessions*, VII, 28, 24, BA 13, p. 631.

Augustin avait besoin a été « mélangée à la chair » souligne que Dieu vient rejoindre chacun, et Augustin en particulier, au coeur de sa vie grâce à l'Incarnation qui est la manifestation sensible de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'annonce du fait que nous sommes appelés à vivre de sa vie. Ce qu'Augustin a reçu en lisant les Epîtres de saint Paul, plus que la découverte d'une doctrine, a été l'invitation à s'engager en se convertissant au Christ présenté comme la seule voie vers Dieu. On peut remarquer que c'est simultanément qu'Augustin a compris la miséricorde de Dieu et la nature de son péché alors qu'il reconnaît la grandeur du mystère chrétien de l'Incarnation. O. Du Roy note, en effet, que « cette expérience de grâce va de pair avec le constat de son péché. Aussi est-elle l'expérience d'un salut donné dès maintenant en Jésus-Christ. »[222] Cela signifie que si l'homme peut rencontrer Dieu, c'est en définitive parce que Dieu lui-même vient le rencontrer dans son histoire. O. Du Roy peut alors expliquer qu'Augustin identifie désormais la conversion à une marche vers Dieu dans laquelle nous pouvons nous engager dès à présent même si nous sommes encore incapables d'avoir une vision de Dieu. Il précise que ce salut, « il ne faut pas attendre d'être entièrement purifié et guéri pour le recevoir. Autrement dit il [Augustin] n'assimile plus le salut avec la vision de Dieu ou l'intelligence de son mystère. Il comprend que le salut est cette '*marche dans la voie de Dieu*'. Aussi ajoute-t-il avoir découvert dans saint Paul : « que celui qui de loin ne peut voir, marche cependant dans la voie (*qui de longinquo uidere non potest, uiam tamen ambulet*) »[223] Il apparaît donc que, pour Augustin, c'est bien le Christ lui-même qui est la voie qu'il faut suivre et bien que les philosophes néoplatoniciens aient pu entrevoir de loin le bonheur que Dieu promet, la patrie où nous sommes appelés à vivre de la vie de Dieu, ils sont incapables, s'ils rejettent le Christ, de trouver comment s'y rendre. Nous pouvons ici remarquer que même pardonné, le péché n'est pas effacé et que la vie sur terre est un perpétuel chemin de conversion. Reconnaître le Christ comme le sauveur et la voie, c'est cependant déjà être en chemin et Augustin reconnaîtra même que les « *parvuli* » qui se convertissent grâce à la révélation, mais ne prennent pas la mesure de ce que cela peut signifier philosophiquement sont plus avancés, d'après Augustin, que les philosophes eux-mêmes.

Augustin oppose donc aux platoniciens, non pas un doctrine, mais le Christ lui-même. Il commence donc par présenter l'Incarnation de celui-ci en indiquant quel est son but. Nous allons citer ce passage même s'il est assez long car il nous paraît important de l'étudier en détail. Augustin explique ainsi : « car ton Verbe, l'éternelle Vérité, dominant de

[222]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 94.
[223]*Confessions*, VII, 21, 27, BA 13, p. 639.

loin les parties supérieures de ta création (*superioribus creaturae tuae partibus*), élève jusqu'à lui ceux qui lui sont soumis ; mais dans les parties inférieures (*in inferioribus*), il s'est bâti une humble demeure avec notre limon afin par elle, de détacher d'eux-mêmes ceux qu'il doit soumettre et les faire passer jusqu'à lui, en guérissant leur enflure et nourrissant leur amour ; tout cela pour que la confiance en eux-mêmes ne les fassent pas s'écarter davantage, mais que plutôt ils deviennent faibles, en voyant à leurs pieds la divinité affaiblie qui prend en partage notre tunique de peau, et, que harassés, ils se prosternent devant elle, tandis qu'elle se dressant, les relèvera. »[224] Augustin nous explique ici que Dieu lui-même s'est abaissé s'incarnant et est venu rencontrer l'homme dans sa condition mortelle et temporelle. On retrouve le cadre métaphysique d'une hiérarchie dans ce qui existe et qui avait permis à Augustin de présenter le péché comme une perversion de la volonté des créatures qui s'attacheraient à des choses inférieures à elles, les biens purement matériels. Or Dieu est ici présenté comme renonçant à son statut de supérieur pour s'incarner dans les choses inférieures, seul moyen pour prendre contact avec notre faiblesse et venir ensuite restaurer notre liberté par la résurrection. Dieu s'est abaissé à partager notre mortalité pour nous relever[225]. Augustin précise que Dieu va ainsi « détacher d'eux-mêmes » les hommes, c'est-à-dire, en fait les délivrer de l'orgueil et de la fausse confiance en eux alors que la seule attitude authentique pour l'homme est de se recentrer sur Dieu qu'il trouve au fond de lui pour recevoir de lui sa vie et son identité d'être appelé à partager la vie de Dieu. L'enflure désigne l'orgueil et le fait de s'enfler au-dehors, désigne, comme nous l'avons vu, la recherche de la satisfaction par la consommation des biens matériels. Augustin insiste sur le fait que c'est en voyant la divinité s'abaisser que l'homme pourra comprendre ce qu'est l'humilité et à quelle vie il est appelé. Dieu « prend en partage notre tunique de peau », cette expression symbolise les conséquences du péché originel, Augustin insiste ici sur le fait que le Christ est venu nous libérer des conséquences du péché et restaurer notre volonté. Il insiste sur la nécessité de s'abaisser à l'exemple du Christ pour pouvoir être relevé par lui. Ce premier moment où l'homme reconnaît sa misère est indispensable et Augustin va expliquer que cette humilité nécessaire à l'accueil du Christ est la leçon même de l'Incarnation.

[224]*Confessions*, VII, 18, 24, BA 13, p. 631.

[225]Comme le remarque O. Du Roy, *op. cit.*, p. 90, « Seul un Médiateur peut, en restant attaché aux réalités supérieures et en se rendant participant des réalités inférieures, les relier et les rapprocher. On voit toute l'importance qu'Augustin attache après coup à une juste conception de l'Incarnation. »

2. Ce qu'Augustin dit avoir trouvé dans les épîtres pauliniennes

Ce qu'il découvre alors dans les épîtres pauliniennes[226], c'est le sens de la grâce et la délivrance du péché par cette grâce miséricodieuse du Christ Jésus. Toutefois, il est remarquable qu'Augustin commence son récit par une mise en parrallèle avec ce qu'il a lu dans les Epîtres de Paul et dans les livres néoplatoniciens en remarquant toutefois que dans ces derniers les connaissances ne sont pas reconnues comme un don de Dieu : « Je me mis à lire, et je découvris que tout ce que j'avais lu de vrai chez les Platoniciens était dit ici avec ordre d'en faire honneur à ta grâce, afin que celui qui voit 'ne se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu' non seulement ce qu'il voit mais encore de voir – 'qu'a-t-il en effet qu'il n'ait reçu' (I *Cor*., IV, 7) – et afin qu'il soit stimulé non seulement à te voir, toi qui es toujours le même, mais encore guéri pour te posséder. »[227] Augustin avait déjà esquissé un parallèle entre les textes du christianisme et les « *platonicorum libri* » et on peut ici se contenter de rappeler le résumé qu'en propose O. Du Roy : « Je n'ai trouvé en ces livres que la moitié de la vérité. J'y ai trouvé que le Verbe, lumière du monde, est égal au Père et engendré par lui. Je n'y ai pas trouvé qu'il se soit abaissé jusqu'à se faire homme. »[228] Augustin pense que les néoplatoniciens ont eu une certaine connaissance de la Trinité en reconnaissant que c'est par la sagesse que Dieu a fait le monde alors qu'il identifie cette sagesse avec le Verbe. La grande différence est que les « platoniciens » refusent l'Incarnation. Or Augustin pointe ici une autre différence qui est le fait que ces philosophes ne reconnaissent pas avoir reçu de Dieu ce qu'ils ont compris. O. Du Roy peut alors remarquer que c'est à propos d'une attitude fondamentale qu'Augustin s'oppose à ces philosophes alors qu'il leur reproche leur orgueil et que, lui, choisit de se soumettre au Dieu révélé : « C'est donc l'obéissance au Christ et à Dieu qui fut l'expérience décisive et qui établit Augustin dans la paix inaccessible à l'"*hybris*' plotinienne. Cette obéissance est humilité et soumission au salut donné. »[229] Il apparaît bien ainsi que la différence entre Augustin et ces philosophes est présentée par Augustin comme celle entre deux attitudes fondamentales vis-à-vis de la Révélation. L'humilité, c'est cette obéissance à Dieu qui nous

[226]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 90, remarque qu'Augustin n'a lu alors que saint Paul, n'ayant d'ailleurs à sa disposition qu'un *codex* des *Epîtres pauliniennes* et non pas toute la bible. Il ajoute « si Augustin dit avoir vu s'évanouir les contradictions entre Saint Paul et le témoignage de la Loi et des Prophètes (*Conf.* VII, 21, 27), c'est sans doute par le souvenir de ses lectures antérieures. »
[227]*Confessions*, VII, 21, 27, BA 13, p. 639.
[228]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 65.
[229]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 94.

mène par ses voies, par sa voie, le Christ ; c'est la foi en la vision qu'il nous accordera d'atteindre si nous commençons à le suivre.

Le moment où l'homme reconnaît sa misère et devient alors capable de recevoir le salut de Dieu est indispensable pour Augustin. Il commence par mettre en perspective la condition de l'homme avec les textes sacrés qui expliquent la misère de l'homme par son péché et par la justice de Dieu : « car *tu es juste,* Seigneur, mais nous, *nous avons péché, produit l'iniquité,* commis l'impiété, et *ta main s'est appesantie sur* nous. En toute justice, nous avons été livrés à l'antique pécheur, au prince de la mort, puisqu'il a persuadé notre volonté de se conformer à sa volonté, qui *a refusé de se maintenir dans ta vérité.* » L'« antique pécheur » fait allusion au fait qu'Augustin note que le péché commence avec le péché du diable, mais comme nous le verrons, l'homme est pleinement responsable car s'il se laisse séduire, c'est précisément parce qu'il avait déjà de la complaisance pour lui-même. Augustin décrit donc ici la situation de l'homme pécheur qui parce qu'il s'est séparé de Dieu et du droit chemin connaît une existence misérable. Le fait qu'Augustin présente cela comme une juste sanction est un indice de sa foi, mais le fait qu'il présente la possibilité de sortir de cette misère grâce à la médiation du Christ doit être reconnu comme un plus grand témoignage de foi car cela est uniquement connu grâce à la révélation et voici comment Augustin présente ce secours : « Que fera *l'homme dans sa misère* ? *Qui* le *délivrera de corps de mort* ? *Sinon* ta *grâce par Jésus-Christ notre Seigneur*, que tu as engendré coéternel à toi et créé dans le commencement de tes voies ». Le Christ est ainsi présenté comme celui qui vient guérir l'homme pris dans les chaînes du péché, alors qu'il n'est plus capable de se commander à lui-même et paraît être soumis à son corps. Ce qui manque au livre des philosophes est la reconnaissance de cette condition malheureuse et surtout le regret de s'être mis dans une telle situation. Ainsi Augustin insiste-il sur l'importance du remords et de la contrition tout en les associant à l'espérance d'être sauvé : « ce sont ces choses que ces livres-là ne contiennent point : le visage de cette piété, les larmes de la confession, 'ton sacrifice, l'âme broyée de douleur, le coeur contrit et *humilié*' (*Ps*. L, 19) ; le salut du peuple, la cité épouse, les arrhes de l'Esprit-Saint, le calice de notre salut. Personne n'y chante : 'Mon âme ne sera-t-elle pas soumise à Dieu ? De lui, en effet, vient mon salut...' (Ps. LXI,2). »[230] Ce regret vient précisément du fait que l'on reconnaît ne pas avoir été fidèle à Dieu et s'être égaré dans le péché. Souligner que la conversion s'inscrit ainsi dans une histoire, c'est faire référence à l'expérience de salut qu'a fait Augustin et cela

[230]*Confessions*, VII, 21, 27, p. 151.

conduit à rappeler l'importance de la notion chrétienne de repentir. En revenant sur son passé en l'interprétant à la lumière de la miséricorde de Dieu, l'homme peut prendre conscience de son péché et il se constitue ainsi comme un sujet qui assume son histoire. Lorsqu'Augustin parle du « salut du peuple » et de « la cité épouse », il fait référence à la cité de Dieu qui est la cité constituée par tous les hommes et les anges qui ont choisi de rester fidèles à Dieu et de vivre de sa vie. Ce n'est qu'à la fin des temps que nous pourrons connaître si nous en faisons partie, mais nous sommes invités à chaque instant de nos vies à choisir d'être fidèle en acceptant le secours de la grâce qui est représenté par le sacrifice du Christ, mais aussi par l'action de l'Esprit Saint qui, après la mort du Christ a été envoyé aux hommes. Toutefois, Augustin, après avoir évoqué ces promesses de bonheur, évoque ensuite « le calice de notre supplice » et rappelle que l'âme doit être « soumise à Dieu » car il importe de ne pas oublier qu'il nous faut s'abaisser avec le Christ et renoncer à mener orgueilleusement notre vie pour retrouver avec lui la vie éternelle. Le contenu des Epîtres de Paul est donc présenté comme la découverte d'un message de salut qui s'adresse à chacun et qui est porté par un authentique acte de contrition et marqué par l'espérance d'être uni à nouveau à Dieu.

3. Sur la manière dont saint Augustin schématise son expérience

Augustin termine le livre VII des *Confessions* par une distinction entre la vision de la patrie et de la voie qui y mène : « Autre chose est de voir d'un sommet boisé la patrie de la paix, de ne pas découvrir la route qui y mène, de s'évertuer en vain dans des régions impraticables, au milieu des assauts et des embuscades que dressent les déserteurs fugitifs avec leur chef, lion et dragon ; autre chose de tenir la voie qui y conduit, sous la protection vigilante du Prince céleste, à l'abri des brigandages de ceux qui ont déserté la milice céleste ; car ils l'évitent comme le supplice. »[231] Il oppose ainsi ceux qui ont vu la patrie de loin, mais sans découvrir comment s'y rendre à ceux qui ont reconnu le Christ comme le médiateur et qui peuvent sous sa protection s'avancer dans la voie qui mène à la patrie. On peut remarquer qu'Augustin souligne l'insécurité des premiers qu'il présente comme plus susceptibles d'être tentés par le mal alors qu'il dit qu'ils peuvent être entraînés par le diable ou les mauvais anges et les hommes qui sont attachés à la cité terrestre, c'est-à-dire ceux qui ont préféré l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu. Les hommes qui suivent la voie

[231]*Confessions*, VII, 21, 27, BA 13, p. 641-642.

ouverte par le Christ, bien qu'ils ne soient pas encore arrivés à la patrie, sont moins en péril, semble-t-il, car reconnaître le Christ, c'est déjà se protéger des assaut du diable qui fuit, nous dit Augustin, tout ce qui est lié au Christ. La « milice céleste » dont parle Augustin désigne donc ceux qui se sont convertis à Dieu et la marche vers la patrie est présentée comme un chemin sur lequel il faut être vigilant alors qu'il s'agit de rester toujours fidèle et de résister aux tentations du monde. Augustin reconnaît que les philosophes sont parvenus à une véritable vision de la lumière divine, quoique dans une certaine mesure seulement, ils ont vu la patrie « de loin » dit Augustin, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas reconnu le fait qu'ils avaient à se tourner vers Dieu et à avancer vers lui en assumant leur condition mortelle et pécheresse. Augustin parle de « voies impratiquables » car il a bien mis en évidence le fait que refuser de se recentrer sur soi en se recentrant sur Dieu, c'est se condamner à une vie où l'homme se condamne à la misère car il est incapable de se donner à lui-même son propre bonheur. Incapable de se suffire à lui-même, l'homme a tendance à se tourner vers les biens matériels et à s'y asservir comme nous l'avons vu. Il semble alors qu'il ne sert à rien d'avoir vu la patrie sans être capable de reconnaître la voie qui y mène et de s'efforcer d'y marcher. On peut remarquer ici qu'entrer dans la voie en se convertissant au Christ marque une étape importante pour saint Augustin même s' il expliquera que, pendant cette vie, on n'a jamais fini de se convertir.

L'opposition entre ceux qui ont reconnu la patrie sans reconnaître la voie et ceux qui ont reconnu que le Christ est la voie est très souvent reprise par Augustin. Cela lui sert non seulement à expliquer la situation des philosophes, mais aussi à schématiser son propre itinéraire vers Dieu. Commentant l'extrait que nous venons de citer, O Du Roy remarque qu'« il [Augustin] résume par là tout le thème du livre [VII] et donne la clé de son expérience, comme de sa théologie. [...] Cette patrie bienheureuse, c'est ce que Plotin lui a fait entrevoir de Dieu, la voie, c'est le Christ. Ce schème représente une structure fondamentale de la théologie d'Augustin. Nous croyons qu'elle est née de l'expérience même de sa conversion, c'est-à-dire de cette succession chronologique qui lui a fait découvrir l'intelligence de la Trinité chrétienne dans Plotin [...] et ensuite seulement la nécessité de l'incarnation comme voie d'humilité vers Dieu. »[232] Augustin a fait l'expérience que la lecture de doctrines philosophiques, quand bien même elles seraient les plus proches de la vérité, ne suffit pas à permettre à l'homme d'être stable dans la jouissance de Dieu et il insiste sur le moment où l'homme doit reconnaître sa misère et son

[232]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 96-97.

besoin du secours divin dans l'humilité. Or, comme le remarque O. Du Roy, « cette humilité est précisément la leçon de l'Incarnation, et c'est pour cela qu'Augustin schématisera son expérience en disant qu'il connaissait Dieu et son Verbe, mais non l'Incarnation. »[233] Même s'il note qu'il faut prendre avec quelques réserves les expressions employées par Augustin dans ce livre VII puisqu'il s'agit de thèmes théologiques postérieurement élaborés, O. Du Roy remarque qu'« on peut croire qu'il les applique si aisément à son expérience parce qu'ils en sont issus. Il est incontestable qu'Augustin a d'abord découvert l'intelligence du mystère de Dieu et de son Verbe avant d'acquérir, non pas la connaissance du Christ (nous avons vu qu'il connaissait le Christ depuis son enfance), ni même l'exacte connaissance du dogme christologique (nous avons vu l'importance très secondaire de cette lacune), mais l'intelligence de l'Incarnation et de sa signification. Celle-ci ne lui viendra qu'après l'expérience d'un obscurcissement intellectuel sous le poids des habitudes sensibles, lorsque, dans sa détresse, il lira les Épîtres de saint Paul. »[234] Augustin, même s'il a vécu, une conversion philosophique en découvrant l'intériorité et les principes d'une métaphysique spiritualiste et que cela l'a conduit à conceptualiser une réponse chrétienne au problème du mal, insiste sur le fait que ce n'est qu'à partir du moment où il s'est converti au Christ lui-même qu'il a été sauvé alors que la grâce est venue restaurer en lui la bonne volonté. Comme nous l'avons vu, en évoquant la scène du jardin et le fait qu'il ait entendu des voix d'enfants lui dire « *tolle, lege* », cette conversion se fait sous l'impulsion d'une aide extérieure, à un moment précis de son histoire et elle est vécue comme l'avènement d'une liberté. Augustin reconnaît que les philosophes ont reconnu la patrie de loin alors qu'ils enseignent que le bonheur est de s'unir à Dieu, mais il insiste sur la nécessaire médiation du Christ. Comme le souligne O. Du Roy, c'est le concept de « *via ad patriam* » qui « assure la liaison entre l'exposé sur la Trinité et l'exposé sur l'Incarnation »[235] : « C'est pourquoi, comme nous sommes destinés à jouir sans fin de cette Vérité dont la vie est immuable, et qu'en elle, Dieu Trinité, créateur de l'univers, veille sur sa création, nous devons purifier notre esprit pour le rendre capable de voir cette lumière et, une fois vue, de s'y attacher. Jugeons cette purification comme une marche et une navigation vers la patrie. Car à celui qui est partout présent, nous n'allons pas par des changements de lieu, mais par de saints désirs et de bonnes moeurs. Or nous ne pourrions pas le faire si la Sagesse en personne n'eût daigné se mettre au niveau même de notre si grande faiblesse et ne nous eût fourni un modèle de vie, ne prenant d'autre moyen

[233]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 95.
[234]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 95.
[235]O. Du Roy, *op. cit.*, p. 98.

que de se faire homme. »[236] Augustin présente donc la médiation du Christ comme nécessaire au salut de l'homme alors qu'il est à la fois la patrie, en tant que Dieu et la voie de par le mystère de son Incarnation. Ce qui oppose Augustin aux philosophes néoplatoniciens est donc bien l'attitude face à l'Incarnation et Augustin souligne que c'est elle qui nous enseigne l'humilité nécessaire pour recevoir Dieu.

[236]*De doct. Christ*., I, 10, 10-12, 12, PL, XXXIV, 23.

Chapitre 4 – Augustin et les philosophes platoniciens dans les livres VIII à X de *La cité de Dieu*

1. Augustin considère le christianisme comme l'accomplissement du platonisme

a. Les platoniciens sont présentés comme ceux qui se sont le plus approchés de la vérité

Augustin examine dans les livres VIII à X de *La cité de Dieu* la théologie platonicienne et il considère que c'est « une véritable théologie naturelle car elle s'interroge sur la nature de Dieu » ainsi que le remarque P. Piret qui indique que les deux autres théologies qu'a passées en revue Augustin, la « fabuleuse » et la « civile » ne s'interrogent que « sur ce que disent et font les hommes de Dieu. »[237] Augustin précise qu'il choisit les platoniciens car, selon lui, ils se sont le plus approchés de la vérité. Comme ses prédecesseurs, il s'est servi du verset *« invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur »*(*Rom* I, 20) pour étayer la thèse selon laquelle la « lumière naturelle » de la raison peut atteindre Dieu comme principe et fin à partir de l'univers sensible ; il s'agit de la raison qui s'exerce en dehors des vérités révélées[238]. On y voyait une des explications possibles de l'acquisition par les penseurs païens de certaines vérités concernant Dieu[239]. Toutefois il faut souligner, comme nous l'avons remarqué que c'est dans le contexte d'une citation plus importante de la lettre aux Romains que s'inscrit cette remarque positive sur la philosophie païenne alors que Paul dénonçait aussi en même temps le fait que « la vérité soit captive de l'injustice » (*Rom* I, 18) puisque le fait de posséder une certaine connaissance de Dieu ne les a pas conduit à dénoncer et à renoncer à l'idolâtrie[240]. Le problème auquel Augustin est confronté est non pas l'agnosticisme, mais le polythéisme. Augustin tient cependant en haute opinion la philosophie platonicienne du fait même qu'elle est le produit de la raison. Pour lui, comme le rappelle G. Madec « la connaissance de Dieu est naturelle à l'esprit humain ; au spectacle du monde créé le genre humain reconnaît en Dieu son auteur et il faut que l'homme soit profondément atteint par la

[237]P. Piret, *La destinée de l'homme : La cité de Dieu*, Bruxelles, 1991, p. 112.
[238]Voir G. Madec, « Connaissance de Dieu et action de grâces, essai sur les citations de l'*Ep. Aux Romains*, I, 18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin », p. 273
[239]Voir R. Holte, *Béatitude et sagesse, saint Augustin et le problème de la fin de l'homme*, Paris, 1962, p. 125 sv.
[240]Voir G. Madec, *art. cit.*, p. 273. Origène lui aussi reprend saint Paul pour affirmer : « l'injustice des philosophes grecs est leur acceptation pratique du culte des idoles et des démons » (*Contra Celsum*, VII, 46).

dépravation pour en venir à la folie de nier l'existence de Dieu : le cas est rare. »[241] Augustin affirme même dans le livre VIII de *La Cité de Dieu* que la philosophie aurait atteint son statut de perfection grâce à Platon (*philosophiam perfecisse laudatur*[242]) qui en a réparti le programme en trois parties : physique, rationnelle et morale, auxquelles préside Dieu, conçu comme *causa subsistendi, ratio intelligendi* et *ordo vivendi*[243]. Augustin affirme à plusieurs reprises le fait que la théologie platonicienne soit en accord avec l'enseignement chrétien, ainsi la citation de saint Paul lui permet d'affirmer non seulement une conviction première sur les capacités de l'esprit humain, mais aussi de rendre hommage à la doctrine philosophique élaborée par Platon et ses successeurs. Au début du livre VIII de *La cité de Dieu*, il rappelle les principaux philosophes qui furent les prédecesseurs de Platon et loue Socrate, le maître de celui-ci pour avoir mis la question éthique en avant alors que les autres courants philosophiques essayaient de comprendre physiquement le monde. Augustin trouve dans la division tripartite proposée par Platon un modèle éclairé et raisonnable pour la réflexion et insiste sur leur unité profonde dès lors que l'on a compris que chaque partie se rapporte à Dieu, à un seul et même Dieu, en qui se révèle la cause et la fin de toute chose.

Toutefois il faut contextualiser cet éloge qu'Augustin fait de leur théologie, en rappelant qu'au livre VIII de *La cité de Dieu*, Augustin souligne son accord avec eux sur la conception de Dieu pour préparer sa discussion décisive avec le paganisme sous sa forme le plus haute. Augustin prend appui sur ce que ces doctrines révèlent de Dieu et du bonheur auquel l'homme doué d'âme doit aspirer pour décrire l'idéal de la religion parfaite auquel il faudrait prétendre et espère pouvoir ainsi amener des lecteurs du platonisme au christianisme avant d'entreprendre dans la deuxième partie de son oeuvre, l'exposition du contenu de la doctrine chrétienne à partir des livres sacrés. Il explique ainsi « si l'homme a été créé pour atteindre par ce qu'il a de supérieur l'Être supérieur à tous les êtres, c'est-à-dire le Dieu unique, véritable et parfait, sans lequel aucune nature ne subsiste, aucune doctrine n'instruit, aucune conduite n'est utile : que ce soit lui qu'on cherche, en qui pour nous est l'origine de toutes choses, lui que l'on contemple, en qui pour nous est toute certitude, lui qu'on aime, en qui est pour nous toute rectitude. »[244] Augustin oppose ainsi le Christ lui-même aux doctrines philosophiques. Cependant, pour Augustin, il y a une très

[241]G. Madec, *art. cit.*, p. 274.
[242]*La cité de Dieu*, VIII, 4, BA 34, p. 243.
[243]*La cité de Dieu*, VIII, BA 34, p. 243.
[244]*La cité de Dieu*, VIII, BA 34, p. 245.

forte unité entre les trois parties de la philosophie tels qu'elle ont été présentées par Platon et il réinterprête celles-ci en parlant de contemplation théorique, de certitude théorique et de rectitude morale, ces trois parties désignent les domaines où l'âme doit s'efforcer de s'unir à Dieu en se rendant semblable à Dieu et l'on peut remarquer que la dimension intellectuelle et la dimension morale de l'âme sont d'autant plus liées qu'Augustin reprendra la notion sémitique de « coeur » pour exprimer la conversion de l'homme tout entier à Dieu, c'est-à-dire comme nous l'avons vu une conversion de l'intellect, mais aussi de la volonté. En fin de compte la philosophie platonicienne lui a découvert le sens de l'intériorité et des réalités intelligibles, mais n'a pu lui offrir les moyens de trouver la vigueur nécessaire pour se tourner vers les réalités supérieures. C'est en prenant la mesure de l'impossibilité à jouir de Dieu à travers une tentative d'extase intellectuelle, qu'Augustin va être amené, comme nous l'avons vu, à chercher une médiation pour parvenir à se rendre semblable à Dieu.

b. L'incohérence entre la théologie des philosophes platoniciens et leur pratique religieuse

Les conceptions des philosophes platoniciens, même en étant très proches de la connaissance de Dieu n'ont pas débouché sur une bonne pratique religieuse et Augustin présente ce problème comme une inconséquence de leur part. G. Madec, dans maintes études, a souligné le fait que c'est au sujet de la pratique et non pas sur le plan théorique qu'Augustin critique les philosophes platoniciens et a remarqué que le philosophe chrétien y voit un « scandale » car, « aussi éminente qu'elle soit, la connaissance de Dieu à laquelle est parvenu le plus grand des philosophes, n'a pas évacué le polythéisme de la religion »[245]. Or, on pourrait penser qu'en définissant la fonction tripartite de la philosophie, Platon imposait à l'ami de la sagesse, tout autre chose que le plan d'un système de spéculation abstraite, qu'il l'engageait au service d'un idéal de religion parfaite. C'est en effet ainsi qu'Augustin voulait réinterprêter Platon en identifiant effort speculatif et attitude d'adoration adéquate de Dieu. Comme le rappelle G. Madec « dans la perspective augustinienne, l'esprit s'engage tout entier dans sa recherche de la vérité et la connaissance de Dieu doit déboucher immédiatement dans l'adoration. Imiter, connaître, aimer Dieu : voilà l'oeuvre totale de la sagesse. Une connaissance de Dieu, qui, au lieu de s'épanouir en adoration, s'accomode d'idolâterie, ne peut être que tronquée et bientôt viciée : connaître

[245]G. Madec, *art. cit.*, p. 275.

Dieu et ne pas lui rendre grâces, c'est s'enorgueillir ; s'enorgueillir, c'est se perdre. »[246] On retouve ici la distinction entre présomption et confession : les « platoniciens » ne rendent pas grâces à Dieu, nous pouvons en effet reconnaître, selon l'expression de G. Madec que « leur connaissance ne s'épanouit pas reconnaissance »[247] alors que les chrétiens, eux, confessent l'incarnation du Verbe et son humilité. Il est donc important de remettre l'éloge du platonisme fait par Augustin en perspective et de reconnaître comme le souligne G. Madec qu'« Ainsi tandis que le verset 20 justifie la méthode néoplatonicienne, le contexte qui l'entoure (*Romains* I, 18 sv.) décrit la déchéance de cette philosophie, en relevant le mouvement d'orgueil fatal qui s'amorce dans le « *non gloficauerunt aut gratias egerunt* » : c'est l'explication du refus psychologique de l'Incarnation. »[248] On peut ajouter que le verset (I *Cor.* IV, 7) : *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* est employé par Augustin pour signifier que l'homme n'a à se glorifier ni de ce qu'il voit, ni même de voir. La présomption dont sont fautifs les philosophes tient donc non seulement au refus de se soumettre pour accepter les vérités révélées par la foi, , mais aussi au refus de reconnaître l'origine de leur connaissance.

c. Augustin en se convertissant au christianisme a cru trouver l'accomplissement du platonisme

Pour Augustin, connaître Dieu, c'est aussi reconnaître en lui la source de la sagesse. G. Madec montre que c'est toujours en insérant dans un contexte critique qu'Augustin fait l'éloge du platonisme et prend l'exemple du *De vera religione* où Augustin note au paragraphe IV, 7, que les platoniciens pourraient facilement se convertir au christianisme, alors qu'ils découvriraient avec étonnement que cette religion a su imposer par son autorité l'amour des biens immatériels qu'eux-mêmes prônaient, à condition de corriger quelques points de leur doctrine et certaines expressions : *et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*[249]. Ces quelques mots et idées qu'il faudrait modifier sont liés au fait qu'il faudrait pour ces philosophes néoplatoniciens renoncer à la prétention à tenir d'eux-mêmes leur sagesse et à pouvoir se hisser à Dieu par leurs propres forces. Au contraire, il leur faudrait accepter le Christ dans son rôle de médiateur. G. Madec peut alors conclure : « dès l'époque de sa conversion donc, Augustin s'est rendu compte que son échec néoplatonicien

[246]G. Madec, *art. cit.*, p. 276.
[247]G. Madec, *art. cit.*, p. 281.
[248]G. Madec, *art. cit.*, p. 282.
[249]*De la vraie religion*, IV 7, BA 8, p. 35.

ne tenait pas à sa seule faiblesse morale, à ses habitudes charnelles, mais était le lot de tout homme parce qu'il est marqué par la *superbia* : il a découvert que l'homme doit nécessairement opter entre la présomption et la confession. »[250] Il faudrait, en effet, renoncer à la présomption de tout expliquer par sa propre raison pour accepter les vérités révélées par la foi. On peut remarquer que le thème de la présomption est toujours mis en perspective par le thème de la patrie et la voie : les philosophes peuvent entrevoir le but à atteindre, mais croyant ainsi être capables de s'y rendre seuls, ils se perdent nécessairement et leur sagesse se dégrade en sottise. On peut remarquer qu'Augustin n'oppose pas aux néoplatoniciens un néoplatonisme chrétien, mais qu'il leur propose de se tourner vers la personne du Christ qui est selon lui la seule voie pour atteindre la vérité. Comme le rappelle G. Madec, pour Augustin, « dans notre condition présente, nous avons à donner foi à l'histoire du salut accompli pour nous dans le temps par le Verbe fait chair ; nous avons à nous purifier par la foi pour que, lorsque nous parviendrons à la vision, comme à la foi succède la vérité, l'éternité succède pour nous à la mortalité »[251]. La vision de la vérité nous est promise dès ce monde, mais ne sera réellement actualisée que dans la vie après la mort lorsque nous ressusciterons si nous avons su accueillir le salut offert par le médiateur. Pour Augustin, les philosophes grecs ne prennent pas assez la mesure du fait que la condition humaine est marquée par la temporalité et qu'elle ne peut s'en défaire par ses propres forces alors que la force du message du salut chrétien est précisément que le divin vient se dévoiler à l'homme par le temporel. G. Madec rappelle que pour exprimer la condition temporelle et instable de l'homme Augustin utilisait souvent l'image de la mer à laquelle il associait l'image du bois à la croix qui comme un navire peut offrir à l'homme un moyen temporel de rejoindre Dieu.[252]

La reconnaissance de l'Incarnation est donc le point fondamental qui oppose Augustin aux néoplatoniciens. Toutefois, Augustin accorde une grande importance au platonisme parce qu'il considère que c'est la philosophie qui s'est le plus approchée de la vérité et il faut noter qu'il ne cherche pas à faire une synthèse entre des élements de cette philosophie et des éléments du christianisme, ainsi que l'a montré G. Madec dans un autre

[250]G. Madec, *art. cit.*, p. 284.
[251]G. Madec, *art. cit.*, p. 286.
[252]G. Madec, *art. cit.*, p. 288-289. Le commentateur renvoie à *In Joh. Evang.* tr. II, 2 qu'il résume ainsi : « L'homme aspire à cette stabilité de l'Être immuable ; mais la mer de ce siècle l'en sépare. Le Verbe est venu pour nous sauver : il a institué le bois qui nous permet la traversée. [...] Ce texte nous présente très nettement les trois thèmes qui illustrent régulièrement la pensée d'Augustin sur ce sujet : celui de la patrie entrevue de loin rend son dû au « platonisme » ; le thème évangélique de la voie marque l'essence du christianisme ; un troisième, celui de la mer du siècle qu'il faut traverser sur l'unique navire, exprime d'une part la condition temporelle de l'homme et d'autre part l'économie temporelle du salut par le Christ qui s'est fait la Voie. »

article où il présente le christianisme comme l'accomplissement du platonisme d'après Augustin. Le commentateur rappelle tout d'abord que pour Augustin, les platoniciens ont connu Dieu et la spécificité des réalités intelligibles. Il souligne, en outre, que les platoniciens ont connu Dieu et son Verbe identifié à un principe d'intelligibilité et de création du monde. Cependant, il note que le point de séparation entre Augustin et les néoplatoniciens est que ces derniers refusent l'Incarnation du Christ. Il ne fait pas de doute qu'il y a eu une influence du néoplatonisme sur l'élaboration de la pensée d'Augustin tant dans sa conversion, que dans la manière dont il l'a comprise, et même dans sa doctrine de la création où, comme le note G. Madec, « il semble se livrer à une redistribution des fonctions de la deuxième hypostase entre le verbe et les anges », mais le commentateur rappelle qu'il s'agit d'une « libre utilisation des thèmes néoplatoniciens favorisée par la conviction que le platonisme trouve sa vérité parfaite dans le christianisme »[253]. Il veut souligner par là le fait qu'Augustin pense que la fin, que le platonisme présente comme la destination de l'homme et qui consiste en une union à Dieu, n'est véritablement comprise que dans le cadre du christianisme où le Christ vient être le médiateur qui permet à l'humanité d'accéder au divin. La critique qu'Augustin fait du platonisme a un enjeu plus moral que théorique. Comme le souligne G. Madec, « S'il [Augustin] reconnaît une prévenance de la Providence à son égard dans la succession de ses découvertes du néoplatonisme et de la grâce, ce n'est pas pour justifier une théorie selon laquelle une connaissance de la Trinité est possible sans le Verbe incarné : c'est pour insister sur le fait qu'il a découvert, avec la grâce de Dieu, les insuffisances et les dangers du néoplatonisme. Le thème de la Patrie et de la Voie ne doit pas être considéré comme dernière instance, c'est l'attitude à l'égard de la *Via humilitatis* qui est décisive »[254] Si Augustin semble intransigeant envers les philosophes néoplatoniciens en les excluant de la cité de Dieu, c'est bien parce qu'avant de mettre en valeur le contenu de leur doctrine, il lui paraît nécessaire de dénoncer une attitude existentielle qui consiste à vouloir se hisser à la ressemblance et à l'union à Dieu par ses propre forces. Le platonisme a donné à Augustin les moyens de penser l'expérience de sa conversion, mais il a, dès le départ, interprété le platonisme à partir de son christianisme. Cela signifie que pour Augustin le christianisme a été compris comme l'accomplissement du platonisme. « On peut dire aussi qu'en se convertissant Augustin a cru que le platonisme n'acquiert toute sa vérité qu'en se convertissant en christianisme » explique G. Madec, qui ajoute néanmoins : « c'est peut-

[253]G. Madec, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10, 1999, p. 118.
[254]G. Madec, « Analyse du livre VII des *Confessions* », p. 155

être l'épisode le plus scandaleux de l'histoire de la philosophie ; mais c'est un fait. »[255] Augustin pense donc que la fin de l'homme est l'union avec le divin comme l'ont exprimé les néoplatoniciens, mais le fait qu'il pense que le Christ soit la voie indissociable de ce but l'a conduit a réutilisé librement les thèmes néoplatoniciens pour construire une philosophie personnelle et chrétienne.

Nous voudrions, pour conclure ce point rappeler un passage du *De trinitate* reprenant lui aussi le verset de Paul qu'il commente : « Les plus grands philosophes ont pu, *à travers le créé*, contempler e*n intelligence les perfections invisibles* de Dieu (*Rom.*,I, 20) Cependant parce qu'ils ont philosophé sans le Christ homme et qu'ils n'ont pas cru en lui, ni par le témoignage des prophètes qui annonçaient sa venue, ni par celui des apôtres qui la confirmaient, ils ont possédé la vérité, comme on l'a dit à leur propos, dans l'iniquité (*Rom.*, I, 19) Placés à ce dernier degré de la création, ils n'ont pu en effet que chercher des moyens pour parvenir à ces réalités dont ils avaient compris la grandeur : ce faisant, ils ont étaient abusés par les démons qui leur ont fait échanger la gloire du dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles (*Rom.*, I, 23) Car c'est sous de telles formes qu'ils ont forgé ou honoré leurs idoles. Notre science à nous, c'est le Christ ; notre sagesse c'est encore le Christ. C'est lui qui implante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles ; lui qui nous révèle la vérité qui porte sur les réalités éternelles. C'est par lui que nous allons à lui, tendant par la science à la sagesse, sans pour autant nous éloigner de ce seul et même Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science (*Col.*, II, 3) »[256] Augustin souligne ici non seulement la nécessité de reconnaître que seul le Christ est la Voie vers la vérité mais aussi le fait que de ne pas le reconnaître risque de conduire à d'autres médiations inadéquates et dangeureuses pour le salut de l'homme. Il va s'appliquer dans le livre X à décrire le seul culte qui convient au Dieu unique et à expliquer le message du salut qui permet, comme le croit Augustin, à l'homme d'accéder à l'éternel par le temporel grâce à la venue du Christ médiateur. Avant cela, Augustin va réfléchir sur le thème de la médiation et critiquer les philosophes qui ont donné un rôle d'intermédiaires aux démons, et faire référence, en particulier, à Porphyre, qui méprise l'Incarnation. En effet, tout au long de ces livres VIII à X de *La cité de Dieu*, le texte de Paul (*Rom.*, I, 18 sv) est employé avec insistance pour fustiger les pratiques idolâtriques prônées par les mêmes livres platoniciens. Pourtant, il faut reconnaître, comme P. Courcelle l'a souligné que Plotin ne pouvait passer pour « le

[255]G. Madec, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », p. 129.
[256]*De Trinitate* XIII, 19, 24 BA 16, p. 335-337.

champion des idoles »[257] et il suggérait plutôt le nom de ses disciples, Porphyre ou Jamblique.

2. La question de la médiation

a. Au sujet des démons présentés comme des intermédiaires

Après avoir décrit l'accord de la philosophie platonicienne et de la vérité chrétienne, Augustin avertit qu'il y a désaccord sur beaucoup de points. Un seul sera traité : « à quels dieux faut-il, à leur avis, rendre un culte ? Aux bons ? Aux mauvais ? Ou à la fois aux bons et aux mauvais ? »[258] Augustin commence par rappeler le sentiment de Platon : « pour lui, tous les dieux sont bons absolument aucun n'est mauvais. D'où il suit que c'est aux bons qu'il faut rendre un culte : alors, en effet, on le rend à des dieux. »[259] Cette remarque pourrait suffire à rassurer ceux qui croient qu'il faut sacrifier aux mauvais dieux pour se les concilier, par peur qu'ils nous fassent du mal. Pourtant, Augustin note qu'il existe des sacrifices offerts à des dieux mauvais. « Quels sont alors les dieux qui aiment les jeux scéniques, en exigent l'admission parmi les choses divines et la représentation en leur honneur ? Leur influence montre qu'ils existent, mais leur amour prouve évidemment qu'ils sont mauvais. »[260] Augustin identifie ici les dieux païens à des mauvais anges et il leur reconnaît un certain pouvoir qui tient précisément au fait que des hommes leur rendent un sacrifice et se font dépendre d'eux. Augustin rappelle l'opinion de Platon sur les jeux, qu'il juge mauvais et se tourne vers les disciples de Platon pour voir comment ils expliquent l'existence et l'influence de démons. Il se tourne, pour commencer, vers Apulée, lequel a présenté les démons comme étant des intermédiaires[261] entre les hommes et les dieux et a proposé d'eux une définition comprenant cinq points : « ils sont, quant au genre, des êtres vivants, quant à l'âme, sujets aux passions, quant à l'esprit, doués de raison, quant au corps, aériens, quant au temps éternels »[262] Augustin remarque que les trois premiers caractères

[257]P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, E de Boccard, 1943, p. 164.
[258]*La cité de Dieu*, VIII, 12, BA 34, p. 273.
[259]*La cité de Dieu*, VIII, 13, BA 34, p. 275.
[260]*La cité de Dieu*, VIII, 13, BA 34, p. 275.
[261]*La cité de Dieu*, VIII, 13, BA 34, p. 275. « Tous les êtres vivants doués d'âme raisonnables, déclarent-ils [les platoniciens], se partagent en trois classes : les dieux, les hommes, les démons. Les dieux occupent la région la plus haute, les hommes la plus basse, les démons l'entre-deux, car les dieux résident dans le ciel, les hommes sur la terre, les démons dans l'air. La différence de dignité dans ces lieux correspond à celle des natures. »
[262]*La cité de Dieu*, VIII, 16, BA 34, pp. 287-289.

leur sont communs avec les hommes, que le quatrième leur est propre et qu'ils partagent le cinquième avec les dieux et il demande quelle sorte de supériorité ces démons peuvent avoir sur les hommes. On a ainsi, certes, imaginé une nature intermédaire en la présentant comme aérienne. Cependant, puisque les démons sont soumis au passions, on ne peut penser que leur éternité soit bienheureuse. Parmi les qualités qu'il a attribuées aux démons, Apulée n'a pas compté celles qui les auraient, dans leur éternité, identifiés à des dieux. Augustin peut alors conclure : « Et Apulée lui-même, que trouve-t-il à louer chez les démons en dehors de la subtilité et de la vigueur de leur corps et du lieu plus élevé où il résident ? De leurs moeurs en tous cas, quand il parle d'eux en général, non seulement il ne dit aucun bien, mais encore, beaucoup de mal. [...] Loin donc d'une âme véritablement religieuse et soumise au Dieu véritable de croire, en considérant ces faits, que les démons soient meilleurs qu'elle, parce qu'ils ont des corps plus parfaits. »[263] Pour Augustin, la véritable religion conduit les hommes vers la vertu et il est insensé de sacrifier à des démons esclaves des passions[264]. Or il remarque que : « tous ces mouvements du coeur, toutes ces agitations de l'esprit, tous ces orages et tempêtes de l'âme qui, d'après notre auteur, soulèvent et font bouillonner les démons, la vraie religion nous commande de les apaiser. Quelle raison as-tu donc, ô Apulée, sinon ta sottise et ton erreur misérable, pour t'humilier respectueusement devant un être auquel tu ne désires pas ressembler dans ta vie, pour rendre un culte religieux à cet être que tu ne voudrais pas imiter, alors qu'imiter ce qu'on adore, c'est toute la religion ? »[265] C'est en comparant ces mauvaise pratiques à ce que doit être la véritable religion qu'Augustin les condamne. Il faudrait noter aussi que pour Augustin, les mauvais anges ne peuvent être suceptibles de passions, mais c'est leur orgueil qui est l'origine de leurs péchés et du fait qu'ils réclament de la part des hommes un culte pour eux-mêmes. Augustin reconnaît aussi qu'ils peuvent être victimes de l'envie.

Il nous faut ici rappeler l'enjeu qui avait poussé Apulée à concevoir les démons comme des esprits aériens bons ou mauvais. En plaçant les démons à hauteur médiane, entre ciel et terre, Apulée se les représente comme des intermédiaires (*medii*) entre les dieux et les hommes. Augustin note qu'il répugne aux platoniciens de penser que « les hommes 'se mèlent' aux dieux et les dieux aux hommes, mais il ne leur déplaît pas que les

[263]*La cité de Dieu*, VIII, 15, BA 34, p. 287. Augustin appuie aussi son raisonnement sur le fait que des animaux ont un corps supérieur au nôtre, mais que notre nature raisonnable nous rend supérieur à eux et il conclut : « Nous voyons par là que losqu'il s'agit d'apprécier la valeur des âmes, il ne faut pas s'en tenir à l'ordre qui apparaît dans les degrés corporels. Il se peut, en effet, qu'un corps inférieur abrite une âme meilleure et un corps supérieur un âme moins parfaite. »
[264]*La cité de Dieu*, VIII, 13, BA 34, p. 275.
[265]*La cité de Dieu*, VIII, 17, BA 34, p. 293.

démons 'se mèlent' et aux dieux et aux hommes, pour transmettre aux uns les requêtes et apporter aux autres les faveurs ». Augustin va répondre à cette idée selon laquelle le vrai dieu n'aurait pas de commerce avec l'homme en montrant qu'il serait d'autant plus insensé de penser que Dieu pourrait avoir un commerce avec les démons : « La magnifique sainteté de Dieu ! Il n'a pas de contact avec un homme qui le supplie, et il en a avec un démon arrogant ; il n'en a pas avec un homme repentant, et il en a avec un démon trompeur ; il n'en a pas avec un homme qui cherche refuge dans la divinité, et il en a avec un démon qui se fabrique une divinité. »[266] Pour Augustin, la médiation des démons serait une injure à la science et à la providence des dieux bons. Il refuse donc le rôle d'intermédiaire aux démons tout en reconnaissant qu'ils peuvent être des êtres aériens[267]. Augustin nous invite à ne retenir des démons présentés par Apulée que le nocivité de leurs passions mauvaises et il note que Platon lui-même critiquait les pratiques qui allaient contre la pudeur.

Il nous faut encore dire un mot au sujet des dieux créés par les hommes et de ceux créés par Dieu selon Hermès car Augustin le commente dans les chapitres 23 à 27 du livre VIII de *La cité de Dieu.* La position d'Hermès Trimégiste, auteur égyptien dont Augustin cite l'*Asclépius,* diffère sensiblement de celle d'Apulée : certains dieux sont [faits] les uns par le Dieu suprême, les autres par les hommes. »[268] Cet auteur remarque que les dieux faits par les hommes ne peuvent servir d'intermédiaires entre ceux-ci et Dieu, ils détournent du culte véritable. Hermès prédit la disparition des idoles en Égypte, mais il s'en afflige ; Augustin commente l'affliction d'Hermès : « ce n'était pas du Saint-Esprit qu'il avait reçu cette révélation, comme les saints prophètes »[269], eux l'Écriture en témoigne, se sont réjouis de l'annonce de la vraie religion. Augustin note « Hermès s'étend longuement sur cette question ; il semble y prédire une époque où la religion chrétienne renversera ces idoles fallacieuses avec d'autant plus de force et de liberté qu'elle est la plus véritable et la plus sainte, pour que la grâce du très véritable Sauveur délivre l'homme des dieux que fait l'homme et le soumette au Dieu qui a fait l'homme. Mais en parlant de cette prédiction, Hermès parle avec sympathie des mystifications des démons, sans exprimer clairement le

[266]*La cité de Dieu,* VIII, 20, BA 34, p. 301.
[267]*La cité de Dieu,* VIII, 22, BA 34, p. 307. « Ce sont au contraire des esprits avides de nuire, absolument étrangers à la justice, bouffis d'orgueil, blêmes d'envie, experts en tromperies. Ils habitent l'air assurément, parce que précipités des hauteurs du ciel supérieur en raison d'une faute inexpiable, ils sont condamnés à habiter cette sorte de prison appropriée à cet état. Toutefois, parce que l'air est situé au dessus de la terre et des eaux, ils ne sont pas pour cela supérieurs aux hommes en mérite. Ceux-ci les surpassent très facilement non par leur corps terrestres, mais par la piété de leur coeur qui, pour appui, a fait choix du vrai Dieu. »
[268]*La cité de Dieu,* VIII, 23, BA 34, p. 309.
[269]*La cité de Dieu,* VIII, 23, BA 34, p. 315.

nom de chrétien. »[270] Augustin met en perspective les vérités révélées par Hermès avec la révélation de la vraie religion et note que le fait qu'Hermès s'attriste de la fin des idoles indique qu'il n'a pas été inspiré par l'Esprit Saint dans ses révélations. Augustin termine cette étude en remarquant que « leurs fabricateurs se sont octroyé à eux-mêmes des dieux qui n'étaient pas des dieux. Car elle reste vraie la parole du prophète : *L'homme se fera des dieux et voici que ce ne sont pas des dieux.* »[271] Augustin commente donc l'histoire des hommes à partir de ce qui est révélé dans la bible. Il pense, en effet, qu'il est le témoin des « *tempora christiana* », c'est-à-dire du moment de l'histoire où le message porté par le Christ est connu par les hommes et influence leur histoire[272].

L'occasion de réfléchir sur les idoles que font les hommes, offre, ensuite, à Augustin l'occasion de préciser le sens de la dévotion que les chrétiens accorde aux martyrs. Comme les saints anges, ceux-ci ne servent pas d'intermédiaires, mais sont des modèles qui peuvent nous exhorter à rendre un juste culte au Dieu unique. Il note que l'auteur païen semble se désoler qu'aux sanctuaires des idoles semble succéder les monuments des martyrs et il souligne que les chrétiens ne font pas la même erreur que les païens, pour qui, Hermès l'avoue, une grande partie des dieux sont des hommes morts divinisés. Augustin explique : « et cependant nous n'avons pas institué pour ces mêmes martyrs ni temples, ni sacerdoces, ni cérémonies, ni sacrifices, car ils ne sont pas pour nous des dieux : c'est leur Dieu qui est le nôtre. »[273] Augustin veut établir que les dieux bons sont les saints anges et que l'homme s'unit à eux sans l'aide des démons. Après avoir rappelé que les saints anges ont une disposition de coeur pure et tournée vers le bien, Augustin conclut : « D'aucune façon donc, nous ne devons chercher la bienveillance et la bienfaisance des dieux bons ou plutôt des bons anges, par la prétendue médiation des démons, mais par l'imitation de la bonne volonté de ces anges. »[274] On peut voir déjà l'esquisse du nouveau culte qui est fondé par le Christ selon Augustin, il ne s'agit pas d'offrir des biens matériels pour marchander la bienveillance de Dieu, mais ce qui est en

[270]*La cité de Dieu,* VIII, 23, BA 34, p. 313.
[271]*La cité de Dieu,* VIII, 24, BA 34, p. 325.
[272]On peut remarquer qu'Augustin va même jusqu'a affirmer que l'esprit de désolation dont fait preuve Hermès exprime la douleur des démons eux-mêmes qui sont chassés de leurs temples ou des corps qu'il possèdent grâce aux sancuaires saints. (voir *La cité de Dieu,* VIII, 26, BA 34, p. 335. « L'esprit de mensonge qui lui inspirait ces lamentations a été contraint d'avouer par sa bouche que cette terre [d'Égypte] était d'ores et déjà toute pleine et de sépulcres et de morts adorés par les Égyptiens comme des dieux. Mais c'était la douleur des démons qui s'exhalait par sa voix : ils se désolaient des supplices tout proches qui les attendaient auprès des monuments des martyrs ; car en beaucoup de ces endroits, ils souffrent des tortures, font des aveux et sont chassés du corps des possédés ».
[273]*La cité de Dieu,* VIII, 27, BA 34, p. 337.
[274]*La cité de Dieu,* VIII, 25, BA 34, p. 329.

jeu sera la disposition de la volonté et l'institution d'un culte intérieur. Les saints anges, comme les martyrs, ne peuvent donc pour Augustin que servir de modèles dans l'adoration du vrai Dieu.[275] Augustin ne conclut pas pourtant ici l'examen de cette question, mais il annonce qu'il va examiner encore au livre IX la question de savoir si un culte ne doit pas être rendu aux bons démons d'après les platoniciens. Ce livre sera pour lui l'occasion de dévoiler conjointement la situation de l'homme devant Dieu et la nécessité de l'unique Médiateur qu'il reconnaît en Jésus Christ.

b. De la nécessité de l'unique médiateur

Augustin revient, au début du livre IX sur la définition des démons proposée par Apulée et s'interroge sur ce que peut signifier le fait que leurs esprits soient soumis à des passions[276]. Nous ne rentrerons pas dans les détails de cette argumentation, mais il nous paraît ici nécessaire de mettre en avant le thème de la médiation. Dans son commentaire suivi de *La cité de Dieu*, P. Piret rappelle « de prime abord, la médiation signifie un terme moyen qui relie deux termes irréductibles l'un à l'autre. »[277] Il faut donc que l'intermédiaire ait une chose en commun avec chacun des termes qu'il relie. Augustin montre, avec ironie, que « ce qui constitue la meilleure partie de l'être animé, l'âme, est chez eux [les démons] inférieure et les rapproche des hommes, tandis que ce qui constitue la partie inférieure de l'être animé le corps, est ce qu'ils ont de meilleur et les rapproche des dieux. »[278]Par là, les démons sont comme « liés et suspendus à l'envers »[279] : ils possèdent un corps éternel qui

[275]*La cité de Dieu*, VIII, 27, BA 34, p. 337. Augustin décrit ainsi le culte qui leur est rendu dans les monuments qui leur sont consacrés : « Qui jamais parmi les fidèles a entendu un prêtre, debout devant un autel et même devant un autel construit à la gloire et au culte de Dieu sur le corps d'un saint martyr, dire dans ses prières : je t'offre ce sacrifice, ô Pierre, ô Paul, ô Cyprien ! Puisque devant leurs monuments, le sacrifice est offert au Dieu qui les a fait hommes et martyrs, les associant à ses saints anges dans la gloire céleste ? Aussi dans cette solennité, rendons-nous grâce au vrai Dieu pour leur victoire, et nous exhortons-nous par le renouvellement de leur mémoire à partager leurs couronnes et leurs palmes en invoquant le secours de Dieu. »

[276]Augustin note qu'Apulée a le plus souvent décrit des démons en proie à des passions qui paraissent semblables à des passions humaines, il semble cependant que lui-même ne soit pas favorable à l'identification de ses passions avec des passions humaines puisqu'il prend la peine de modaliser cette ressemblance et que par ailleurs il avait reconnu l'orgueil comme la cause unique du péché du premier ange. Ce ne sont que des passions semblables à celles que subissent les hommes car Augustin précise : « Mais c'est aux mortels insensés et iniques que, non par leurs corps, mais par leurs moeurs, ils sont semblables (pour ne pas dire pire puisque leur mal est plus ancien) et, par une juste peine, incurable. Ils flottent donc au gré des agitations de leur esprit, selon le mot d'Apulée, sans pouvoir s'appuyer par aucune partie de leur âme sur la vérité et la vertu grâce auxquelles on résiste à la turbulence des passions dépravées. », *La cité de Dieu*, IX, 3, BA 34, p. 351.

[277]P. Piret, *La destinée de l'homme : la Cité de Dieu, un commentaire suivi du « De Civitate Dei » d'Augustin*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1991, p. 129.

[278]*La cité de Dieu*, IX, 9, BA 34, p. 373.

[279]*La cité de Dieu*, IX, 9, BA 34, p. 373.

enchaîne leur âme. Augustin remarque que cette éternité de souffrance rend les démons inférieurs aux hommes. On peut remarquer qu'Augustin se place sur le terrain de l'éthique chrétienne pour critiquer le rôle intermédiaire des démons chez Apulée et que le fait qu'il ne prenne pas en compte la perspective générale du néoplatonicien rend ses critiques superficielles[280]. L'enjeu est cependant de poser le problème de la médiation et c'est ici qu'il présente le thème du Christ médiateur : si, en tant que mortels, les hommes sont malheureux, « il faut chercher un médiateur qui soit non seulement homme, mais encore Dieu. Car il pourra ainsi par l'entremise de sa bienheureuse immortalité acheminer les hommes de leur mortalité misérable à l'immortalité bienheureuse. Il fallait donc qu'il ne fût ni exclu de la mortalité, ni astreint à y rester. Il a été fait mortel, en effet, non par un affaiblissement de la divinité du Verbe mais en assumant la faiblesse de la chair, et il n'est pas demeuré mortel dans cette chair, qu'il a ressuscitée d'entre les morts ; car tel est le fruit de sa médiation que ceux-là-mêmes pour la délivrance desquels il a été fait médiateur ne demeurent pas non plus dans la mort perpétuelle même dans la chair. Il a donc fallu que le médiateur entre Dieu et nous possédât une mortalité transitoire et une béatitude permanente, pour être conforme, par ce qui passe, aux hommes voués à la mort et les transférer d'entre les morts à ce qui demeure. »[281] Augustin expose ainsi dans une synthèse très complète l'enjeu christologique de sa théologie : le Christ nous sauve parce qu'il est le Verbe fait chair, c'est en tant qu'il a assumé notre humanité qu'il a pu la sauver et conduire les hommes qui se convertissent à lui jusqu'à la vie éternelle. Le Christ est la voie universelle de salut pour Augustin. P. Piret note à ce sujet : « En confessant le Verbe fait chair comme Médiateur, Augustin transforme la conception philosophique de la médiation. Contrairement au démon qui n'est ni dieu, ni homme, le Médiateur est en plénitude Dieu et homme. Sa médiation, en sauvegardant les caractérisques de la divinité et de l'humanité, peut les composer les unes avec les autres : Dieu éternellement bienheureux fait passer sa propre chair humaine de la mort à la résurrection, afin de sauver l'homme du malheur éternel. Dieu unique et homme individuel, lui seul est le Médiateur qui conduit l'homme à

[280]Pour G. Rémy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, thèse présentée devant la faculté de théologie catholique de Strasbourg, Librairie Honoré Champion, Paris, 1979, t. 1, pp. 255-256, « le sens même de la médiation chez Apulée échappe à Augustin dans la mesure où la logique des croyances platoniciennes lui demeure étrangère. Il ne s'est pas rendu compte que l'intervention des démons était la seule sauvegarde d'une vie religieuse que le postulat de la ségrégation entre les hommes et les dieux condamnait à un inévitable tarissement [...]. L'erreur capitale d'Augustin fut, en effet, de retraduire le point de vue d'Apulée selon le sien propre, c'est-à-dire d'apprécier en terme d'éthique chrétienne un corrolaire métaphysique, sa critique portant essentiellement sur la malice des démons, alors que le *De deo Socratis* entend fonder leur nécessité.

[281]*La cité de Dieu*, IX, 15, BA 34, p. 387.

la vie bienheureuse de Dieu. »[282] Il apparaît bien en effet que c'est en tant que le Christ s'est fait homme qu'il a pu entrer en contact avec les hommes et leur ouvrir une voie à travers le temporel vers le bonheur éternel. Augustin note ainsi qu'au lieu de rendre des cultes vains et mêmes parfois immoraux à de faux dieux qu'il a identifiés à des mauvais anges, les hommes ne devraient pas oublier que le Dieu unique leur réclame un culte intérieur et il va consacrer le livre X à présenter celui-ci et à expliquer que les croyants qui constituent l'Église font d'elle un corps dont le Christ est la tête[283].

Avant de terminer le livre IX, Augustin fait une remarque au sujet de la science des démons et de la science des anges pour insister sur le fait que seuls ces derniers qui participent à la vie de Dieu peuvent avoir la vraie science. Il remarque ainsi « les démons (car le mot est grec) tirent leur nom de la science. Or l'Apôtre a dit sous l'inspiration du Saint-Esprit : '*la science enfle mais la charité édifie*'[284] *;* parole dont l'unique sens véritable est que la science n'est utile que si la charité l'anime ; sans quoi elle enfle, c'est-à-dire élève à un orgueil vide et gonflé de vent »[285]. Augustin souligne donc qu'il y a chez les démons une science sans charité, voilà donc pourquoi ils sont si orgueilleux et cela à tel point nous dit Augustin qu'ils ont réclamé les honneurs divins et le culte dû au vrai Dieu. Les démons ont, en effet, conscience de leur statut de créature, mais sciemment ils ont refusé de se soumettre à leur créateur . Augustin note que le problème est que sous l'emprise de ces démons, certains n'arrivent pas à reconnaître quelle est la véritable voie pour aller à Dieu : « à cet orgueil des démons auquel était justement asservi le genre humain s'est opposée l'humilité de Dieu manifestée dans le Christ. Mais quel est le pouvoir de cette humilité, c'est ce qu'ignorent les hommes dont l'âme est enflée par l'impureté de la vaine gloire et qui sont semblables aux démons, par l'orgueil et non par la science. »[286]

La voie qu'offre les démons a pu séduire les hommes qui cherchaient un bonheur purement matériel ou encore la gloire parmi les hommes, mais on ne peut en aucun cas leur reconnaître la possession de la science car il leur manque la charité puisqu'ils ont refusé de vivre de la vie de Dieu. Il connaissent certes le Christ et le craignent, mais même cette

[282]P. Piret, *op. cit.*, pp. 132-133.
[283]Notons ici simplement qu'une telle communion des hommes dans le Christ, sacrifice unique et universel offert à Dieu, est institué par le sacrement chrétien : « Ce sacrifice, l'Église [y est présente] (*frequentat)* dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte. » *La cité de Dieu,* X, 5, BA 34, p. 449. P. Piret note qu'Augustin a repris l'enseignement de saint Paul en *Rm* 12, 1, 6. Voir à ce sujet la note 20, p. 147.
[284]I *Cor*., VIII, 1.
[285]*La cité de Dieu,* IX, 20, BA 34, p. 405.
[286]*La cité de Dieu,* IX, 20, BA 34, p. 405-407.

connaissance est limitée puisqu'ils se sont coupés de Dieu. Augustin précise ainsi : « Du Christ, ils craignaient le châtiment ; en lui, ils n'aiment pas la justice. Ils l'ont connu dans la mesure où il l'a voulu ; il l'a voulu dans la mesure où il l'a fallu. Mais ils ne l'ont pas connu comme les saints anges qui jouissent de la participation à son éternité en tant qu'il est le Verbe de Dieu. »[287] Ce passage est important car Augustin indique ainsi qu'on ne peut pas mettre sur un pied d'égalité les mauvais et les bons anges ; ces derniers ont la science car ils participent de la vie de Dieu et Augustin peut remarquer qu'« ils connaissent avec plus de certitude les choses temporelles et changeantes, parce qu'ils en perçoivent les causes dans le Verbe de Dieu par qui le monde a été fait : causes qui approuvent telles choses, réprouvent telles autres, les ordonnent toutes. »[288] Ainsi il peut rappeler que la science des démons n'est que par conjectures tandis que celle des anges est par la lumière de Dieu. Cela peut nous permettre de rappeler que si les hommes sont tentés de s'en remettre aux démons, c'est souvent pour influencer le cours de leur vie ou connaître ce qui va se passer car ils prêtent un pouvoir et une science aux démons qui sont en réalité faux. Si les démons ont du pouvoir sur les hommes, ce n'est, semble-t-il, que parce que les hommes se soumettent à eux volontairement car ils sont aveuglés par la puissance qu'ils leur prêtent.

c. Porphyre et les « pratiques théurgiques »

Au début du livre X, Augustin rappelle encore le sujet traité : les platoniciens ont été choisis à cause de la valeur de leur théologie pour débattre de la question du culte, mais eux aussi, soit qu'ils aient ajouté foi à la vanité et à l'erreur des peuples, soit qu'ils se soient évaporés, selon le mot de l'apôtre, dans la vanité de leurs pensées, ont été d'avis qu'il fallait rendre culte aux dieux et même, selon certains, aux démons. Porphyre, en particulier, a été dupe des artifices démoniaques[289], alors même que sa théologie était bonne et qu'il reconnaissait que la purification spirituelle ne peut être assurée que par les *Principia*[290].

[287]*La cité de Dieu*, IX, 20, BA 34, p. 407.

[288]*La cité de Dieu*, IX, 22, BA 34, p. 409. Saint Augustin a longuement étudié la connaissance des anges dans le *De genesi ad litteram*, et saint Thomas a tiré parti de ses conclusions, *Sum. Theolog.*, I, 9, q. LIV-LVIII.

[289]À propos de la magie, de la goétie et de la théurgie, cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, t. I, pp. 283-284 : la divination théurgique fait apparaître le dieu lui-même directement ; dans la divination magique, le dieu fait connaître sa présence indirectement (soit en apparaissant dans un objet, soit en animant un medium), dans la divination goétique, le dieu, sans apparaître, fait connaître sa pensée en animant un objet.

[290]*La cité de Dieu*, X, 23, BA 34, pp. 505-507. « or quels sont ces principes pour un platonicien comme Porphyre ? Nous le savons : il parle en effet de Dieu le Père et de Dieu le Fils qu'il appelle en grec Intelligence paternelle ou Esprit paternel. Quand au Saint-Esprit, il n'en parle pas ou ce qu'il dit n'est pas clair : je ne comprends pas quel est cet autre qu'il met entre les deux. S'il voulait faire entendre comme Plotin dans le Traité des trois principales substances, qu'en troisième lieu, il s'agit de la nature de l'âme, il ne dirait

Augustin va étudier ses positions en détail et par deux fois dans le livre X. Tout d'abord, il évoque ses positions quant au pratiques théurgiques alors qu'il vient de distinguer celles-ci des miracles, qui n'ont pour unique but que de favoriser le culte du Dieu unique, : « Porphyre lui-même nous promet une sorte de purification de l'âme par la théurgie, mais avec hésitation et dans une dissertation pour ainsi dire honteuse d'elle-même ; mais que le retour vers Dieu s'opère par cet art, il le nie. Aussi le voit-on flotter entre une curiosité sacrilège et coupable et les principes d'une doctrine philosophique. Tantôt, il nous met en garde contre cet art, le déclarant fallacieux, dangereux dans sa pratique et interdit par les lois, tantôt, comme s'il cédait devant ses panégyristes, il le prétend utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle qui perçoit la vérité des réalités intelligibles sans aucune ressemblance avec les corps, mais la partie spirituelle[291] qui saisit les images des objets corporels. Il affirme, en effet, qu'au moyen de certains rites théurgiques appelés *télètes*[292] cette partie de l'âme est disposée et préparée à accueillir les esprits et les anges et à voir les dieux. »[293] Augustin nous présente donc ici les hésitations de Porphyre. On peut souligner deux enjeux à cette première référence : le premier est qu'Augustin remarque que Porphyre insiste sur le fait que la partie intellectuelle de l'âme ne puisse être ainsi purifiée et on peut ainsi rappeler que pour ce dernier, la purification par la théurgie a pu être évoquée comme une voie pour ceux qui ne seraient pas capables de travailler à la purification de la partie intellectuelle de leur âme alors que cette ascèse semble être le lot d'un petit nombre. On peut ici rappeler que Porphyre soutenait qu'il n'avait pas trouvé de voie universelle au salut et qu'Augustin remarquait qu'il était excusable de n'avoir pas reconnu dans le christianisme une telle voie car, à cette époque, les chrétiens étaient persécutés et Porphyre a pu penser alors que cette croyance était vouée à disparaître. Augustin pense néanmoins qu'il est inutile et dangereux de croire que l'on peut influencer les dieux par des pratiques incantatoires et remarque que Porphyre « avoue pourtant que ces télètes théurgiques ne procurent à l'âme intellectuelle aucune purification qui la dispose à voir son dieu et à percevoir les réalités véritables. »[294] Les réserves de Porphyre quant aux pratiques théurgiques sont donc réelles et Augustin le reconnaît. Le deuxième enjeu est, cependant, qu'Augustin nous dit que Porphyre fait preuve d'une

pas qu'elle tient le milieu entre le Père et le Fils. »

[291]Le traducteur nous fait remarquer en note que dans tout ce passage, le mot « *spiritus* » est pris en un sens spécial, conformément à la tradition néoplatonicienne.

[292]Les télètes sont des rites dont la partie essentielle semble consister en formules destinées à convaincre les dieux. Il s'agit essentiellement de provoquer la venue de la divinité dans les statues qui les représentent. Cf. Boyancé, *Le culte des muses*, Paris, 1936, pp. 48 et 55.

[293]*La cité de Dieu*, X, 9, BA 34, p. 457.

[294]*La cité de Dieu*, X, 9, BA 34, p. 457.

« curiosité coupable et sacrilège ». Or Augustin, dans *La vraie religion*, a identifié les trois péchés principaux dont l'homme doit se garder et qui sont la concupiscence, l'orgueil et la curiosité[295]. Ce dernier défaut est un mauvais penchant lorsque le désir de comprendre entraîne l'homme à rechercher un savoir qui ne nous est pas nécessaire et à s'égarer. Augustin a, par ailleurs, remarqué qu'il est bon que l'homme ne pénètre pas tous les desseins de la Providence car cela nous invite à rester dans un humble attitude et nous permet de ne pas tomber dans une relation de marchandage avec la divinité.

Augustin présente ensuite assez longuement la façon dont Porphyre conçoit le statut des démons en disant qu'il les identifie aussi à des natures « aériennes » et note qu'il conseille de « recourir à l'amitié de quelque démon qui soulève et permette après la mort de s'élever, ne serait-ce qu'un peu au-dessus de la terre »[296] même s'il reconnaît que c'est par une autre voie qu'on parvient à la société supérieure des anges. Là encore Augustin insiste sur le fait que Porphyre soit hésitant et semble se contredire : « qu'il faille se garder de la société des démons, on en trouve pour ainsi dire chez lui l'aveu explicite, là où il dit que l'âme au cours des expiations qu'elle subit après la mort prend en horreur le culte des démons qui la circonvenaient »[297] Augustin remarque aussi : « et cette théurgie qu'il nous recommande comme nous conciliant les anges et les dieux, il n'a pu nier qu'elle agit sur des puissances qui, ou envient la purification de l'âme, ou favorisent les manoeuvres des envieux ». Porphyre prend l'exemple d'un chaldéen qui se plaint de n'avoir pu purifier son âme à cause d'un démon jaloux et en conclut que la théurgie est une science capable de faire le bien comme le mal. Pour Augustin, cela suffierait à attester du caractère impie et diabolique de ces pratiques alors que la piété nous fait reconnaître que les saints anges ne sont pas envieux et ne veulent pas le culte pour eux-mêmes, mais souhaitent qu'on tire comme eux notre jouissance du Dieu unique. Augustin étudie ensuite une lettre de Porphyre à Anébon l'Égyptien et explique que « sous le prétexte de le consulter et de l'interroger, il démasque et ruine ces arts sacrilèges »[298] Augustin remarque que cependant Porphyre n'ose imputer à tous les démons, toutes les impostures et les méchancetés qui le révoltent. L'argument principal pour dénoncer les faux cultes nous paraît être celui-ci, Augustin dit que Porphyre « s'étonne par ailleurs que les dieux soient non seulement

[295]*La vraie religion*, XXXVIII, 69, BA 8, p. 125. « ils subissent la servitude d'une triple convoitise : celle du plaisir, celle d'ambition, celle de la curiosité. »
[296]*La cité de Dieu*, X, 9, BA 34, p. 459.
[297]*La cité de Dieu*, X, 9, BA 34, p. 459.
[298]*La cité de Dieu*, XI, 1, BA 34, p. 463.

alléchés par les victimes, mais même poussés et contraints à faire la volonté des hommes. »[299] Cela revient à dénoncer les faux cultes en montrant comment il est absurde de croire pouvoir influencer par des sacrifices des êtres supérieurs à nous. Il apparaît donc au terme de ces analyses qu'Augustin dénonce les hésitations de Porphyre et se sert des remarques de celui-ci pour dénoncer le culte de tous les démons. Augustin lui reproche de s'être laissé égarer par la curiosité et ce n'est que dans un deuxième temps qu'il discutera de nouveau avec lui, lui reprochant cette fois d'avoir méprisé la voie chrétienne à cause d'un mépris pour l'incarnation. En effet, après avoir montré la supériorité des miracles sur les théurgies païennes, Augustin va présenter le rôle central du Christ, puis revenir sur la critique de Porphyre afin d'établir que le religion du Christ est la voie unique et universelle de libération.

Dans un deuxième temps, Augustin reprend la critique de Porphyre et souligne : « Asservi à ces puissances jalouses dont il rougissait mais qu'il avait peur de réfuter librement, Porphyre ne voulut pas reconnaître le Christ Seigneur comme le Principe dont l'incarnation nous purifie. Il l'a méprisé dans cette chair même qu'il a prise en vue du sacrifice de notre purification. Il n'a pas compris ce grand mystère par suite de cet orgueil que le bon, le vrai médiateur a abattu par son humilité »[300] Malgré la grande admiration qu'il voue à Porphyre[301], Augustin condamne ce dernier car il n'est pas resté dans l'attitude humble qui lui aurait permis d'accueillir les vérités révélées et qu'il a rejeté le mystère de l'Incarnation à cause d'un mépris pour les corps alors qu'il lui paraissait insensé qu'un dieu puisse renoncer à sa divinité pour s'incarner dans un corps. Pour Augustin, Porphyre est un des philosophes qui s'est le plus approché de la vérité et il reprend à son sujet le schème de la patrie et de la voie : « Tu proclames le Père et son Fils que tu appelles l'Esprit ou l'Intelligence paternelle ; et celui qui est entre les deux désignant ainsi le Saint-Esprit, croyons-nous [...] Sur ce point, tout en usant de termes insolites, vous n'en voyez pas

[299] *La cité de Dieu*, XI, 1, BA 34, p. 465.
[300] *La cité de Dieu*, X, 2.
[301] Sur l'ambiguité des sentiments d'Augustin vis-àvis de Porphyre, voir G. Madec, « Connaissance de Dieu et action de grâces », p. 291 « Sans doute Augustin se montre-t-il indulgent envers Porphyre, parce qu'il est persuadé que sa philosophie dans son ensemble est conciliable avec la doctrine chrétienne, qu'elle achemine à reconnaître certains dogmes : l'action de la grâce divine, la Trinité, les anges et les démons, et même, malgré les apparences, la résurrection de la chair ; sans doute Augustin reste-t-il très curieux de cette philosophie et persuadé qu'elle est une des voies qui peuvent mener au Christ comme elle y a mené Victorinus ou lui-même. Mais il reste qu'il accuse formellement Porphyre d'avoir refusé le dogme essentiel du christianisme et de s'être ainsi acculé à l'impasse dont on ne peut sortir qu'au terme d'une crise, c'est-à-dire d'une conversion telle que celle de Victorinus ou d'Augustin lui-même. De ce point de vue, l'« apologétique » augustinienne ne souffre certainement aucune compromission, elle apparaît même intransigeante et abrupte dans l'accusation globale d'orgueil qu'elle porte contre la philosophie antique. »

moins d'une certaine manière et comme à travers les ombres d'une représentation floue, le but où il faut tendre. Mais l'Incarnation du Fils immuable de Dieu par laquelle nous sommes sauvés et qui nous permet d'atteindre ce que nous croyons ou ce que nous comprenons si peu que ce soit, vous vous refusez à l'admettre. Ainsi découvrez-vous de quelque façon mais de loin, la patrie où nous devons demeurer ; et pourtant le chemin qu'il faut suivre, vous ne le tenez pas »[302]. Malgré la sympathie qu'il éprouve pour Porphyre et les philosophes néoplatoniciens, comme il emploie le pluriel, Augustin va néanmoins insister sur le fait que leur savoir est vain et ne permet pas de rejoindre la patrie. Il va même condamner Porphyre car il a méprisé l'Incarnation et n'a pas condamné suffisamment fermement les différentes pratiques théurgiques. Augustin a rappelé, en effet, que Porphyre, nous l'avons vu, a indiqué que les télètes ne sont pas nécessaires à la purification de l'âme intellectuelle : « par ta vie intellectuelle tu te mets au-dessus de ces choses divines, ne doutant pas qu'en ta qualité de philosophe, tu n'aies nul besoin des purifications de l'art théurgiques. Pourtant tu les introduis chez les autres. »[303] Augustin s'adresse alors personnellement à lui et critique son orgueil : « tu envoies donc les hommes à la plus certaine des erreurs et tu ne rougis pas d'un si grand crime, toi qui proclames ton amour pour la vertu et la sagesse. Si tu les avais aimées vraiment et fidèlement tu aurais reconnu *le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu* et tu n'aurais pas reculé, bouffi de l'enflure d'une vaine science, devant son humilité salutaire. »[304] Augustin reproche donc à Porphyre une inconséquence entre la théorie qu'il a élaborée et la pratique qu'il a cautionnée alors que malgré son amour pour la sagesse, il n'a pas su reconnaître celle-ci dans le Verbe fait chair. En fait, Porphyre distingue deux voies pour s'unir au divin: la théurgie pour la partie imaginative de l'âme et la purification par les principes pour la partie intellectuelle de l'âme. Or, pour Augustin, il faut reconnaître un seul sacrifice pour l'homme tout entier. Porphyre s'égare en distinguant plusieurs voies : « Tu dis, il est vrai, que l'ignorance et les nombreux vices qui en découlent ne sont purifiés par aucun télète, mais seulement par l'Esprit ou l'Intelligence paternelle qui a conscience de la volonté du Père. Mais tu ne crois pas qu'elle est le Christ que tu méprises en effet à cause de son corps reçu d'une femme et de l'opprobre de la croix. Dédaignant et rejetant ces bassesses, tu te crois capable, évidemment de cueillir sur les cimes la plus haute sagesse. »[305] Une nouvelle fois, c'est l'orgueil de Porphyre qui est pointé. Le mépris de l'incarnation se conjugue ainsi

[302]*La cité de Dieu*, X, 29, BA 34, pp. 529-531.
[303]*La cité de Dieu*, X, 27, BA 34, p. 521.
[304]*La cité de Dieu*, X, 28, BA 34, p. 527.
[305]*La cité de Dieu*, X, 28, BA 34, p. 527.

avec le refus de recevoir les vérités révélées et la prétention de se hisser par soi-même au divin. Porphyre, en refusant le Christ, refuse ce qu'Augustin reconnaît comme la purification véritable de l'homme tout entier. Augustin oppose à ceux qui sont asservis par ces vaines pratiques le salut apporté par le Christ en soulignant que les hommes trouvent « en Lui, la plus miséricordieuse des purifications, celle de l'intelligence, celle de l'esprit et celle du corps. Car s'il a assumé l'homme tout entier, c'est, pour guérir de la peste des péchés tout ce qui constitue l'homme. »[306] On peut ainsi conclure comme le remarque P. Piret que « c'est en gardant, de façon explicite, la problématique platonicienne de la souillure et de la purification, qu'Augustin insinue l'intelligence chrétienne du péché et du salut. »[307] C'est donc bien l'orgueil qu'Augustin reconnaît à la source des errements de Porphyre et qui est lié au refus de recevoir les vérités révélées ainsi qu'à celui de reconnaître le besoin de Dieu dans le cours de nos vies.

Nous pouvons conclure cette partie sur la façon dont Augustin prend position vis-à-vie des philosophes néoplatoniciens dans les livres VIII à X de la cité de Dieu, en reprenant la remarque de G. Madec qui met en perspective la position d'Augustin avec la position paulinienne et met avant trois critiques faites par Augustin aux néoplatoniciens : « Tous ses griefs contre le 'platonisme ' s'expriment dans le verset *quia cum cognouissent Deum non sicut Deum glorificauerunt aut gratias egerunt :* le refus de réserver le culte au Dieu unique, la prétention à tenir la sagesse de son propre fonds, le dédain du Verbe incarné. Ce sont trois manifestations solidaires de l'orgueil qui est aveuglement et asservissement au démon. Le platonisme païen se condamne ainsi, malgré l'excellence de sa théologie, à rester emprisonné dans la cité terrestre qui pousse l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et où dominent l'ambition, la volonté de puissance et l'orgueil. Dans la cité de Dieu au contraire la sagesse s'identifie à la piété, la connaissance s'épanouit en adoration »[308]. Refusant la voie d'humilité offerte par l'incarnation du Verbe, les platoniciens qui ont entrevu la patrie ne peuvent trouver comment s'y rendre. Augustin prend ses distances vis-à-vis de ces philosophes et il leur oppose une attitude d'humilité.

[306]*La cité de Dieu*, X, 27, BA 34, p. 523.
[307]P. Piret, *op. cit.*, p. 136. Augustin prône une purification de l'homme tout entier car il pense que l'homme est l'union de l'âme et du corps. P. Piret rappelle aussi ici les enjeux différents de ces deux conceptions de l'homme : « Contre le platonisme qui voit une souillure de l'âme dans son rapport au corps, Augustin affirme la bonté du corps uni à l'âme. La souillure vient de ce que en son âme et par là en son corps, l'homme – entraîné par de mauvais démons – se sépare de Dieu. La mort rend la vie humaine malheureuse, mais le malheur de l'homme est d'être séparé de Dieu : le Christ Jésus, Médiateur passe par la mort afin de nous attirer dans la communion de vie avec Dieu. »
[308]G. Madec, « connaissance de Dieu et action de grâces », p. 292.

Toutefois, il gardera toujours la vision en Dieu comme le but de notre vie et il nous faut nous rappeler qu'il a vu dans le christianisme l'accomplissement du platonisme.

Partie 2

Comment l'homme créé à l'image de la vérité peut devenir image de la vanité ?

Au début du livre XI de *La cité de Dieu*, Augustin rappelle que l'homme est créé à l'image de Dieu : « comme l'intelligence ou, à son défaut, la foi du moins nous enseigne très justement que l'homme a été fait à l'image de Dieu »[309]. Nous pouvons remarquer que la foi est présentée comme ce qui suplée à l'intelligence, mais que ce qu'elle nous donne à penser est précisément le fait que l'homme peut avoir une certaine connaissance du divin alors que c'est par notre esprit que nous ressemblons à Dieu.[310] Il proposera, dans ce livre, une autre voie pour s'élever à la connaissance de Dieu, une réflexion sur les saintes *Écritures* pour présenter la naissance de ce qu'il appelle la « Cité de Dieu » et rappeler que la création est bonne, même si certains anges ont pu se détourner de Dieu et si des hommes peuvent abîmer en eux l'image de Dieu qu'ils portent. Or, c'est justement parce que ces anges sont de purs esprits que nous pourrons reconnaître, à la racine du péché de ceux-ci et de celui des hommes, autre chose qu'une tentation liée au corps alors qu'Augustin présentera l'orgueil comme la racine de tout péché. La cité de Dieu est, quant à elle, la communauté de ceux qui ont choisi Dieu et qui connaissent un bonheur éternel alors qu'ils vivent de la vie de Dieu. Cette cité est révélée par les *Écritures* et c'est à partir de leur étude qu'Augustin se propose ici de nous la présenter.

[309]*La cité de Dieu*, XI, 2, BA 35, p. 37.

[310]Augustin rappelle, en effet, rappelle que c'est pour cela que, même si c'est un grand effort, il est possible à l'homme de « s'élever, par un effort vigoureux de l'intelligence au-dessus de toutes les créatures corporelles et incorporelles, après en avoir observé et reconnu la mutabilité, pour atteindre l'immuable substance de Dieu et apprendre de lui-même que toute créature distincte de lui n'a pas d'autre auteur que lui. » (*La cité de Dieu*, XI, 2, BA 35, p. 35) ; Augustin explique que c'est par la partie la plus excellente de nous-mêmes qui notre esprit que nous pouvons nous élever jusqu'à une telle pensée, même s'il note qu'« elle est trop affaiblie par les vices invétérés qui l'offusquent pour adhérer à la lumière immuable et en jouir, ou même pour en supporter l'éclat, le rayon de cette lumière immuable » (*La cité de Dieu*, XI, 2, BA 35, p. 35) et qu'elle doit être purifiée par la foi. Augustin rappelle ici ce qu'il a expérimenté grâce à la lecture des « *libri platonicorum* » qui lui ont permis de progresser dans la connaissance de Dieu, mais non de reconnaître la voie qui mène à lui et l'expression « vices invétérés » désigne les passions charnelles rendues plus fortes par l'habitude. Augustin présente immédiatement le Christ comme le « médiateur » et la « voie » et que bien que nous puissions, comme l'ont fait certains philosophes reconnaître le but, il faut nécessairement reconnaître le mystère de l'incarnation: « pour avoir la seule voie pleinement à l'abri de toutes les erreurs, il faut celui qui est en même temps Dieu et homme: Dieu, le but où l'on va ; homme, la route par où l'on va. ». *(La cité de Dieu*, XI, 2, BA 35, p. 37).

Chapitre 1 – Le péché des anges

1. La cité de Dieu révélée aux païens : opposition entre les saints anges et les démons

Dans le livre XI, Augustin, après avoir réfuté les différentes formes de paganisme, veut montrer la naissance de la Cité de Dieu et expliquer pourquoi un combat oppose celle-ci à une cité qu'il appelle terrestre et qu'il présente comme étant dominée par des faux dieux. Il commence par énumérer les caractères de la Cité de Dieu : elle est « glorieuse », fondée par Dieu pour l'éternité, joyeuse, inébranlable[311] comme nous l'apprennent les Saintes Écritures : « Ces témoignages et d'autres semblables qu'il serait trop long de citer, nous ont appris l'existence d'une Cité de Dieu, dont nous aspirons être les citoyens poussés par cet Amour que son fondateur a mis en nous.»[312] C'est donc bien aussi par l'intermédiaire des vérités révélées que nous pouvons apprendre qu'il existe un Dieu unique, créateur de tout ce qui existe. C'est un être suprême qui est le fondateur de cette cité, mais certains hommes sont dans l'ignorance de son existence et Augustin présente ainsi la situation des païens : « À ce Fondateur de la sainte Cité, les citoyens de la cité terrestre préfèrent leurs propres dieux, ignorant qu'il est le Dieu des dieux – non des dieux faux, c'est-à-dire impies et orgueilleux qui privés de la lumière immuable et commune à tous, réduits par là, à une sorte de pouvoir indigent, poursuivent leur domination pour ainsi dire personnelle en réclamant les honneurs divins de ceux qu'ils se sont assujettis par leur tromperies – mais des dieux pieux et saints qui mettent leur joie plutôt à se soumettre eux-mêmes à lui seul, que beaucoup d'autres à eux-mêmes, et à adorer Dieu plutôt que de se faire adorer à sa place »[313]. On apprend ainsi qu'il faut distinguer des bons anges qui ne réclament pas un culte pour eux-mêmes et des mauvais anges et que ces derniers peuvent être identifiés aux dieux des païens. La cité terrestre apparaît alors comme celle qui est asservie à de faux cultes et Augustin les a dénoncés dans les dix premiers livres en dénonçant leur vanité : ils ne peuvent en aucune façon offrir à l'homme le bonheur car le

[311]*La cité de Dieu*, XI, 1, BA 35, p. 31. « C'est là en effet qu'il est écrit : *On dit de toi des choses glorieuses, Cité de Dieu !* (*Ps.* XLVII, 2-3) et dans un autre psaume, on lit *Le Seigneur est grand et digne des plus hautes louanges dans la Cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte, lui qui accroît la jubilation de toute la terre* (*Ps.* XLVII, 9) Et un peu plus loin dans le même psaume : *Comme nous avons entendu, ainsi nous avons vu dans la Cité du Seigneur des vertus, dans la Cité de notre Dieu ; Dieu l'a fondée pour l'éternité*. (*Ps.* XLVII, 9) De même ailleurs : *Un fleuve de joie inonde la Cité de Dieu ; le Très-Haut a sanctifié son tabernacle ; Dieu est au milieu d'elle : elle ne sera point ébranlée*. (*Ps.* XLV, 5-6) ».
[312]*La cité de Dieu*, XI, 1, BA 35, p. 33.
[313]*La cité de Dieu*, XI, 2, BA 35, p. 33.

pouvoir de ceux qui sont adorés comme des dieux est usurpé ; c'est justement l'incapacité de la religion païenne à apporter le bonheur qui est la preuve de sa vanité. Augustin peut alors leur opposer le Dieu unique qui est l'être qui existe souverainement et qui apparaît alors seul capable de donner à l'homme, non pas simplement la prospérité matérielle, mais le bonheur éternel que l'on peut reconnaître, ainsi que l'on reconnu les philosophes, comme l'union avec la divinité.

La première présentation qu'Augustin fait des deux cités est commandée par l'ordre d'exposition qu'il suit et n'est qu'indicative : expliquant aux païens quel est le bonheur que la religion chrétienne promet, il précise quelle est leur situation vis-à-vis de la Cité de Dieu. Il apparaît alors que non seulement ils sont hors de celle-ci, mais qu'ils appartiennent à ce qu'Augustin appelle la « cité terrestre ». Il ne faut pas croire qu'Augustin désigne ainsi un état en particulier. Comme le souligne J.-C. Guy, Augustin veut présenter le sens de la destinée humaine : « S'il veut apporter une réponse définitive et totale au problème de l'humanité, il lui faut rendre compte non seulement du Bien, mais encore du Mal qui agit dans le monde ; il lui faut surtout définir dans quel rapport réciproque se situent le Bien et le Mal à l'oeuvre dans l'histoire. C'est ce qu'il exprimera dans la figure de l'opposition des deux cités 'mystiques', la cité de Dieu et la cité diabolique. Ces deux cités sont à comprendre en un sens 'spirituel', c'est-à-dire en tant que figurant les forces du Bien et du Mal à l'oeuvre dans l'histoire ; en aucun cas, elles ne peuvent être prises pour la figure de l'État chrétien et de l'État païen. »[314] Cette première opposition entre les deux cités exprime déjà néanmoins la polarité de chacune : la cité de Dieu est la communauté de ceux qui reconnaissent un Dieu unique et comprend des hommes et des créatures spirituelles, tandis que la cité terrestre est la communauté de ceux qui ne reconnaissent pas cet être suprême et le culte qui lui est dû et est composée d'hommes mais aussi d'êtres spirituels qui demandent un culte pour eux mêmes alors qu'ils se sont détournés de leur créateur, c'est pourquoi cette cité est parfois qualifiée de diabolique. Ce qui est important à comprendre est que le ciel et la terre désignent des valeurs différentes, des modalités d'être selon des principes opposés. La « cité » n'est donc pas ici précisément une ville, un empire ou un mode de gouvernement, mais elle désigne ici une communauté basée sur disposition intérieure car ce qui fait l'union de ses membres c'est un accord de volontés. Nous pouvons remarquer qu'Augustin, dès le début de son ouvrage, avait évoquée la cité de Dieu en indiquant que le sort des individus n'est définitivement fixé qu'au jour du jugement dernier et que

[314]J.-C. Guy, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu »*, Études augustiniennes, Paris, 1961, p. 80.

l'appartenance à l'Église ne suffit pas pour être certain de faire partie de la cité de Dieu[315]. À la différence de ce qui se passe pour les créatures spirituelles dont le destin est scellé une fois pour toutes, comme nous le verrons, les hommes ont leur vie qui s'inscrit dans une histoire, aussi ont-ils sans cesse à se convertir et à rechoisir Dieu comme le bien suprême et à lui accorder le culte qui lui est dû. Comme l'explique J.-C. Guy, leur vie est « une marche, une *perigrinatio* qui remet à chaque instant en question sa direction ou vers Jérusalem ou vers Babylone »[316], Jérusalem et Babylone sont prises comme la métaphores de ces deux figures mystiques que sont la cité de Dieu et la cité terrestre.

2. Les anges sont des créatures créées qui sont lumière en tant qu'elles participent à la vie divine

Après avoir expliqué en quoi l'idée de création du monde n'est pas incompatible avec l'immuabilité de Dieu[317], Augustin introduit ainsi la présentation des anges de la cité de Dieu : « Maintenant, puisque j'ai entrepris de parler de l'origine de la sainte Cité, et d'abord de ce qui touche aux saints anges qui en forment une partie considérable et d'autant plus heureuse qu'elle n'a jamais périgriné, je vais avec le secours de Dieu et dans la mesure nécessaire, expliquer les témoignages divins se rapportant à ce sujet. »[318] Les saints anges n'ont donc jamais été privés de la jouissance de la vérité qui est la participation à la vie de Dieu lui-même, cependant, nous allons voir qu'Augustin distingue le moment de leur création du moment où ils ont choisi d'adhérer à Dieu. Leur existence est attestée par les *Écritures* et bien que le texte de la Genèse sur la création du monde, qu'Augustin va analyser, ne parle pas d'eux explicitement, ce dernier souligne qu'il n'est pas possible

[315]*La cité de Dieu*, I, 35, BA 33, p. 299. « Elle [la cité céleste] n'en doit pas moins se souvenir que parmi ses ennemis mêmes se cachent plusieurs de ses futurs citoyens. Elle se gardera aussi de penser qu'elle n'a aucun fruit à espérer même pour eux en les supportant comme ennemis, jusqu'au jour où elle parviendra à les accueillir comme croyants. De même qu'au cours de son pélérinnage dans le monde, la cité de Dieu compte dans son sein des hommes unis à elle par la participation aux sacrements, qui ne partageront pas avec elle la destinée éternelle des saints. Les uns restent cachés, les autres sont connus. Comme les ennemis, ils n'hésitent pas à murmurer contre Dieu dont ils portent le signe sacré : tantôt avec eux, ils remplissent les théâtres, tantôt avec nous ils remplissent les Églises. »

[316]J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 84.

[317]P. Piret, *op. cit.*, p. 166, « Diverses opinions sur le'commencement' et la 'création' du monde par Dieu doivent être rencontrées. Pourquoi Dieu qui est éternel, aurait-il fait le ciel et la terre à un temps donné ? Augustin répond que la mutabilité du monde signifie elle-même sa dépendance à l'égard de Dieu. Le monde aurait un commencement dans le temps, mais il n'en aurait pas dans l'ordre du temps. Pour écater cette opinion significative de la philosophie grecque, Augustin reprend une argumentation déjà proposée : si l'âme était créée co-éternelle à Dieu, misères et bonheurs ne lui surviendraient pas dans le temps. Et surtout 'le monde a pu être fait [à partir du] temps, sans qu'en le faisant, Dieu ait changé son dessein et sa volonté éternelle.' (*La cité de Dieu*, XI, 4, BA 35, p. 45) »

[318]*La cité de Dieu*, XI, 9, BA 35, p. 57.

d'envisager qu'ils ne soient créés pendant les six jours : « que les anges soient l'oeuvre de Dieu, cela, sans doute, sans avoir été omis ici, n'est pas clairement énoncé ; mais ailleurs, l'Écriture l'atteste en termes évidents. »[319] On peut citer, en particulier le livre de Job : « *Quand les astres ont été faits, les anges m'ont loué de leur voix puissante* »[320], qui permet à Augustin de conclure que les anges ont été créés avant le quatrième jour ; et poursuivant son raisonnement, avant le troisième qui est la séparation de la terre et des eaux ; et même avant le deuxième où Dieu crée le firnament entre les eaux supérieures et inférieures, car ces jours concernent des créations d'ordre matériel. Augustin peut alors poser sa thèse en la proposant comme une interprétation raisonnable : « Il est donc clair que s'ils se trouvent parmi les oeuvres que Dieu fit en six jours, les anges sont cette lumière qui a reçu le nom de jour [...] Lorsqu'il dit en effet '*Que la lumière soit et la lumière fut'* (*Gen*., I,2), s'il est juste de voir en cette lumière la création des anges, c'est assurément qu'ils ont été faits participants de la lumière éternelle qui est l'immuable Sagesse de Dieu elle-même, par qui tout a été fait et que nous appelons le Fils unique de Dieu. »[321] Les saints anges jouissent donc de la connaissance et de Dieu et de la connaissance de ce qu'il a fait par l'intermédiaire de sa Sagesse qui est présentée comme le Christ médiateur par Augustin[322]. Ils ne sont pas co-éternels à Dieu, ils ont un commencement dans le temps et à l'origine tous ont été créés bons car la participation à la vie en Dieu leur était offerte.

Le point important est donc que la seule source de bonheur pour les créatures raisonnables est l'union avec Dieu. P. Piret fait ainsi remarquer : « Principalement consacrée aux anges, la réflexion d'Augustin s'adapte aux hommes en tant qu'ils sont des créatures raisonnables, appelées à s'unir à Dieu et capables de le louer par toute la création. »[323] Les livres XI et XII rendent témoignage à la bonté de Dieu dans la création et ils réfléchissent au rapport du temps des créatures à l'éternité divine. Les anges sont créés « de tout temps », « avant tous les temps » et P. Piret nous invite à comprendre cela comme « dans un seul instant qui est, non point l'éternité divine, mais l'intégration originelle de tous les temps devant l'Eternel. »[324] Cela signifie qu'ils sont créés à l'origine du monde qui

[319]*La cité de Dieu*, XI, 9, BA 35, p. 59. Augustin fait référence au cantique des trois jeunes hommes dans la fournaise (*Dan*., III, 57) et au psaume CXLVIII, 1-5.
[320]*Jb*., XXXVIII, 7.
[321]*La cité de Dieu*, XI, 9, BA 35, p. 61.
[322]P. Piret, *op. cit.*, p. 176. Il précise : « Ils ont connaissance d'eux-mêmes et de tous les êtres dans le 'Verbe de Dieu' ; ils connaissent donc dans l'art du créateur les 'causes et les idées' de ses oeuvres davantage que dans les oeuvres elles-mêmes (qui par ailleurs peuvent être rapportées à la louange et à la gloire du créateur) ».
[323]P. Piret, *op. cit.*, p. 184.
[324]P. Piret, *op. cit.*, p. 194.

est aussi celle du temps ; pour expliquer cela, il faut comprendre que « le monde est créé temporel et le temps cosmique »[325] si bien que l'origine du monde s'identifie au commencement du temps et de son mouvement. Cependant, on peut dire que les anges ont choisi une fois pour toutes de quelle cité ils allaient faire partie car c'était au moment même de la mise en place du monde et du temps en un instant qui fixa leur relation à Dieu.

3. Les mauvais anges créés bons ont refusé de se soumettre à Dieu

Augustin présente la naissance des anges en notant aussitôt que les anges sont lumière non en eux-mêmes, mais en Dieu[326] et il explique les mauvais anges se sont retranchés volontairement de la lumière de Dieu : « si l'ange se détourne de Dieu, il devient impur, tels tous ces mauvais esprits appelés immondes, qui ne sont plus lumière dans le Seigneur, mais ténèbres en eux-mêmes, étant privés de la participation à l'éternelle lumière. » Il nous invite alors à reconnaître que « Le mal, en effet, n'est pas une nature ; c'est la perte du bien qui a reçu le nom de mal. »[327] Augustin souligne, en effet, qu'il ne s'agit pas d'êtres créés mauvais, mais d'êtres qui, créés bons, choisissent de se détourner de la vérité et d'un bonheur qui leur aurait été accordé éternellement. Nous pouvons ainsi rapprocher ces remarques sur le mal de la définition qu'Augustin donnait dans le livre VII des Confessions « Et j'ai cherché ce qu'était le péché, et j'ai trouvé, non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures. »[328] Le mal n'existe pas en soi, c'est le détournement de la volonté qui le fait naître. Augustin insiste, en effet, sur le fait que les anges n'ont d'aucune manière commencé par être, durant un certain temps, des esprits de ténèbres, il met en avant, au contraire, leur bonté originelle : « à l'instant même de leur création ils ont été faits lumière ; et ils ne furent pas créés simplement pour exister et vivre de n'importe quelle manière, mais ils furent encore illuminés pour vivre dans la sagesse et le bonheur. »[329] Tous les anges ont donc connu le bonheur en tant qu'ils ont été illuminés par cette lumière, comment expliquer que les mauvais anges aient choisi de s'en détourner ?

---

[325]P. Piret, *op. cit.*, p. 194.
[326]*La cité de Dieu,* XI, 9, BA 35, p. 61 « *la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde* (*Ion.*, I, 9) illumine aussi tout ange pur pour le faire lumière non en lui-même, mais en Dieu. »
[327]*La cité de Dieu,* XI, 9, BA 35, p. 63.
[328]*Confessions,* VII, 16, 22, BA 13, p. 627.
[329]*La cité de Dieu,* XI, 11, BA 35, p. 69.

Augustin remarque que s'ils ont fait un tel choix, c'est peut-être parce qu'ils n'étaient pas assurés d'en jouir éternellement. Il reconnaît que ce point pose problème, mais il note qu'on ne saurait dire qu'ils étaient assurés de jouir de cette vie éternellement car cette certitude les aurait sans doute retenus de se détourner de la lumière divine. Il propose alors de réfléchir sur ce que peut être la béatitude des anges en raisonnant : « dès lors, chacun se rend facilement compte que le béatitude, objet des désirs légitimes de la nature intelligente, comporte à la fois deux choses : jouir sans le moindre trouble du bien immuable qui est Dieu, persévérer éternellement dans cette jouissance sans l'hésitation du moindre doute ni la tromperie de la moindre erreur. Elle fut le partage des anges de lumière, nous le croyons d'une fois pieuse ; mais non celui des anges pécheurs, même avant leur chute, comme le raisonnement nous le fait conclure, puisque leur perversité les a privés de cette lumière. »[330] Augustin veut insister sur le fait que les mauvais anges étaient des êtres créés bons au départ, il leur prête ainsi une félicité sans prescience tout en précisant qu'il est difficile de croire que tous les anges n'aient pas été créés dans une condition égale. Cela nous conduit à penser que les bons anges n'ont eu la connaissance de leur éternelle béatitude qu'après le choix de se soumettre à Dieu. Il ne fait pas de doute que les saints anges possèdent un tel savoir car nous-mêmes, nous savons qu'ils vivent éternellement heureux : Augustin rappelle que comme les saintes *Écritures* nous le promettent, nous croyons que nous serons appelés à partager le bonheur sans fin des saints anges ; il faut alors reconnaître qu'eux aussi, comme nous, doivent savoir qu'ils ne déchoieront jamais de cette immortelle félicité. Par contre, les anges qui se sont séparés par leur volonté propre de cette vie, se sont condamnés pour l'éternité à être privés d'elle et à connaître le châtiment éternel le jour du jugement dernier. C'est encore en construisant des interprétations raisonnables à partir de ce qui est dit dans l'ensemble des Écritures que nous pouvons établir ces connaissances. Augustin fait aussi appel à la piété de chacun pour souligner que son interprétation est cohérente avec les vérités révélées et rappelle que le choix des anges fixe une fois pour toutes leurs destinées : « quel chrétien catholique, en effet, ignore qu'aucun nouveau démon ne sortira désormais du nombre des bons anges, de même qu'en la société des bons anges nul démon ne retournera jamais ? »[331] Augustin a donc établi que les saints anges sans être coéternels à Dieu possèdent, sans doute après avoir choisi de rester fidèles à Dieu, la certitude de leur bonheur éternel et qu'ils sont soumis à Dieu de qui ils tirent leur lumière, bien que peut-être la certitude de cette

[330] *La cité de Dieu*, XI, 13, BA 35, pp. 73-75.
[331] *La cité de Dieu*, XI, 13, BA 35, p. 75.

jouissance ne leur ait été pleinement accordée qu'après le choix qu'ils ont fait, une fois pour toutes, de se soumettre à Dieu[332].

On peut s'étonner de l'importance qu'Augustin accorde à cette question du bonheur des anges. Il faut remarquer que cela lui donne l'occasion de rappeler l'importance de l'espérance de s'unir à Dieu pour une créature raisonnable. On peut noter que c'est aussi une occasion pour Augustin de nous rappeler la nature du bonheur qui sera le nôtre dans la Cité de Dieu. Il remarque même que même si le premier homme avant la chute était heureux dans la jouissance d'un bien présent, celui-ci n'avait pas la certitude de sa durée et que quant à l'espérance d'un bien futur, tout homme est plus heureux que lui car il sait qu'il lui est promis de participer à la joie éternelle des anges[333] car s'il choisit Dieu par l'intermédiaire du Christ, il est assuré de trouver la voie vers cette patrie. On peut donc dire que c'est aussi pour exprimer la grandeur du bonheur qui nous est promis qu'Augustin insiste ainsi sur la condition des saints anges, et pas seulement pour rappeler que tout ange a été créé bon. Dans son cours sur la création et le péché, A. Chapelle remarque qu'il s'agit de souligner « l'importance formidable donnée par Augustin à la création des anges. *Les anges sont les intelligences spirituelles*, c'est-à-dire celles qui louent Dieu. [...] Il ne vient pas à l'esprit d'Augustin de limiter l'intelligence créée à ce que l'humanité peut recueillir d'elle-même. La louange de Dieu, la glorification de Dieu, la découverte de Dieu, la reconnaissance de Dieu à travers la création ne peut évidemment pas se mesurer à l'aune de cette infime part d'intelligence qui se trouve dans la raison obscurcie de l'être humain. La beauté du monde ne s'épuise pas dans le regard furtif que l'homme porte sur lui ; elle est contemplée, louée, chantée, célébrée par les intelligences spirituelles qui sont les anges. »[334] Augustin, comme nous l'avons vu, dit que les saints anges connaissent le monde par l'intermédiaire du Christ qui est la Sagesse de Dieu. Il a même consacré un

[332]*La cité de Dieu*, BA 35, note complémentaire, pp. 481-482. « les mauvais anges ont-ils été créés dès l'origine différents des bons ? », « Cette question nous paraît assez subtile et Augustin l'a cependant retournée dans tous les sens. [...] Ce n'est qu'en 427, dans le *De correptione et gratia* X, 27, qu'il parvient à arrêter son choix [...] : au début de leur existence, tous les anges ont été créés heureux, mais non pleinement et définitivement. Ils se trouvaient encore devant cette alternative : ou se soumettre à Dieu, ce qui leur procurera le bonheur éternel, ou se retourner orgueilleusement vers eux-mêmes en se détournant du Créateur. À l'instant suivant, usant de leur libre arbitre, ils fixèrent leur choix sur le mal, s'écartèrent de Dieu et perdirent leur bonheur. Quant aux anges fidèles, qui demeurèrent dans la vérité par un acte de leur libre arbitre, ils méritèrent de connaître de la manière la plus certaine qu'ils ne tomberaient jamais. »

[333]*La cité de Dieu*, XI, 13. BA 35, p. 73. « Mais quant à l'espérance d'un bien futur, tout homme quel qu'il soit, quelque tourment qu'il ait eu à subir, – s'il sait non comme probable mais comme une vérité certaine, qu'il jouira sans fin à l'abri de toute épreuve, de la société des anges dans l'intime union avec le Dieu souverain – tout homme est plus heureux que le premier homme, incertain de son sort dans la grande félicité du paradis. »

[334]A. Chapelle, *Création, mal, péché selon saint Augustin*, dans A. Chapelle et B. Pottier, *Création, mal, péché*, cours ronéotypé de l'I.E.T., Bruxelles, 1989, p. 56.

développement pour expliquer que leur bien, c'est la Trinité[335] et insiste sur le fait que Dieu n'a rien créé sans connaissance : « D'où nous vient cette pensée surprenante et pourtant vraie : pour nous, ce monde ne pourrait être connu s'il n'existait ; pour Dieu, s'il n'était connu, il ne pourrait exister. »[336] Dieu a donc fait le monde par l'intermédiaire de sa Sagesse et c'est par elle que les saints anges le connaissent ; Augustin insiste donc sur le fait que les saints anges connaissent non seulement ce qui existe, mais encore les raisons pour lesquelles cela existe ainsi et rappelle que c'est une telle connaissance qui nous est promise à la fin des temps.

Il nous faut remarquer cependant que c'est principalement parce que Augustin veut insister sur le fait que tous les anges, même le diable, ont été créés bons qu'Augustin a pris le temps de penser ce que pouvait être le bonheur de tous les anges avant le péché. Pour assurer ce point, il fait intervenir de nombreux textes des *Écritures* pour insister sur le fait que le diable s'est tenu dans la vérité avant de pécher. Il commence par une exégèse du texte de Jean « *il ne s'est pas maintenu dans la vérité* »[337]. Augustin considère que c'est Dieu qui parle à travers l'apôtre grâce à l'inspiration de l'esprit saint et il note qu'il faut remarquer que « le Seigneur n'a pas dit : Le diable est étranger à la vérité, mais : *il ne s'est pas maintenu dans la vérité,* voulant ainsi faire entende qu'il est déchu de cette vérité ; et certes, s'il s'y était maintenu, il y participerait encore pour rester heureux avec les saints anges. »[338] Augustin insiste donc sur le fait que tous les anges même le diable ont été créé originellement bons et auraient pu le rester. Commentant un autre passage de Jean « *Il pèche dès le commencement* »[339], il remarque que « les hérétiques ne comprennent pas que si telle est sa nature, il n'y a plus de péché »[340]. Il est, en effet, indispensable de reconnaître que le mal n'existe pas comme un être en soi qui a toujours été mauvais. C'est en raison de qu'il a fait que le diable, créé bon, est devenu mauvais : il a déchu, il a perdu la bonté et le bonheur qu'il possédait dans l'acte par lequel il s'est détourné de Dieu. Le mal naît de la perversion de la volonté et c'est elle que l'on peut appeler péché, comme nous le verrons.

---

[335]*La cité de Dieu,* XI, 10. BA 35, p. 63 « Il n'y a donc qu'un seul bien simple et, par suite, un seul bien immuable : Dieu. Et ce bien a créé tous les biens qui, n'étant pas simple, sont donc changeants. Je dis bien créés, c'est-à-dire faits et non engendrés. Car celui qu'engendre un être simple est simple comme lui, et il est cela même qu'est celui qui l'a engendré. Ces deux êtres, nous les nommons le Père et le Fils, et l'un avec l'autre avec leur Esprit, c'est l'unique Dieu. »
[336]*La cité de Dieu,* XI, 10. BA 35, p. 69.
[337]*Ioan,* VIII, 44.
[338]*La cité de Dieu,* XI, 15. BA 35, p. 81.
[339]*Ioan,* III, 8.
[340]*La cité de Dieu,* XI, 10. BA 35, p. 69.

Augustin prend le temps ici de citer d'autres textes des *Écritures*, plus précisément de l'Ancien Testament, qui indiquent que le diable a été créé bon et qui parlent de sa chute. Il se réfère au témoignage prophétique d'Isaïe, désignant le diable sous la figure du prince de Babylone : *« Comment est tombé Lucifer, qui avait son lever le matin »*[341] ainsi qu'à à ceux d'Ezechiel « *Tu as été dans les délices du paradis de Dieu, paré de toute pierre précieuse* »[342] et « *tu as marché en tes jours sans défaut* »[343]. Augustin en conclut que l'on peut dire que le diable a été dans la vérité, mais ne s'y est pas maintenu. Il peut à partir de là parler d'un péché du diable et rappeler que le diable était une créature de Dieu créée bonne : « Son premier commencement est donc l'ouvrage du Seigneur ; car il n'est aucune nature, même dans le dernier et le plus infime insecte, dont ne soit l'auteur celui d'où procèdent toute mesure, toute beauté, tout ordre sans lesquels on ne peut rien trouver ni concevoir parmi les choses : combien plus en est-il ainsi pour la créature angélique qui l'emporte par la dignité de sa nature sur toutes les autres oeuvres de Dieu. »[344] C'est parce qu'il a été créé par Dieu que l'ange déchu qu'est le diable a été créé bon au départ. C'est uniquement parce qu'il s'est détourné de Dieu qu'il est devenu mauvais. Augustin insiste sur ce point pour répondre à toutes les hérésies, en particulier au manichéisme qui pose le Bien et le Mal comme deux principes d'égale nature se faisant face. Augustin affirme que le bien est plus originaire que le mal et nous verrons qu'il affirme que Dieu savait que certaines de ses créatures se détourneraient de lui, qu'il l'avait prévu.

Ainsi un des derniers textes que cite Augustin pour insister sur le fait que le diable est créé bon est un extrait du livre de Job, qui parle de la destinée de celui-ci, Augustin cite ainsi : « *Voilà le commencement de l'oeuvre du Seigneur, qu'il a fait pour être la risée des anges* »[345] et précise que ce passage s'accorde le psaume où nous lisons : « *Ce dragon que tu as façonné pour être en butte à la risée* »[346]. Ces deux textes nous indiquent qu'un sort malheureux attend l'être devenu mauvais, mais Augustin note « il ne faut pas comprendre qu'il a été crée dès le début pour être livré à la risée des anges, mais qu'il a été soumis à ce châtiment après avoir péché. »[347] Ceci nous permet de reconnaître qu'il y a une histoire du monde que Dieu a créé et que non seulement le bien est le plus originaire, mais encore qu'il est celui qui sera vainqueur. Le diable est un ange déchu qui se condamne par son péché à

[341]*Isaïe*, XIV, 12.
[342]*Ezéch.*, XXVIII, 13.
[343]*Ezéch.* XXVIII, 14.
[344]*La cité de Dieu*, XI, 15, BA 35, p. 81.
[345]*Iob*. XL, 14 ; cf. *De Genesi ad litteram*, XI, XX, 27 ; P. L., XXXIV, 439.
[346]*Ps.* CIII, 26.
[347]*La cité de Dieu*, XI, 15, BA 35, p. 81.

la misère car rien ne peut échapper au Dieu tout puissant. Au début il a été créé bon, mais il ne l'est pas demeuré. Augustin peut alors souligner : « Et la parole : *Le diable pèche dès le commencement*, ne signifie pas qu'il a péché dès le début de la création, mais dès le commencement de son péché, en ce sens que c'est par son orgueil qu'a commencé le péché. »[348] Augustin distingue donc le moment de la création des anges du moment de leur choix de se soumettre ou non au Créateur, on peut dire qu'il y a une certaine histoire des anges même si leur choix est définitif parce que leur nature est purement spirituelle et qu'ils ont été créés à l'instant même de la création du monde et du temps.

4. Pourquoi les mauvais anges ont-ils choisi de se détourner de Dieu ?

Les mauvais anges ont choisi de se détourner de cette lumière par leur volonté propre, par orgueil. Augustin va préciser son analyse du commencement du péché des mauvais anges, au chapitre 13 du livre XI de *La cité de Dieu,* en réfléchissant sur des passages de Jean « *Il était homicide dès le commencement* »[349], et « *il ne s'est pas maintenu dans la vérité* »[350]. Il commence par souligner qu'il faut comprendre le commencement non seulement comme le commencement du genre humain, moment où l'homme créé devint la dupe du diable, mais aussi comme le commencement de l'existence même de celui-ci. Ainsi, il ne faut pas perdre de vue que sa nature mauvaise est une déchéance car comme nous l'avons vu, il n'est pas dit que le diable ait été étranger à la vérité. Pourquoi le diable, qui est un exemple des mauvais anges et qu'on peut peut-être considérer comme leur chef, ne s'est pas tenu dans la vérité ? Pour cela, nous dit saint Augustin, il aurait fallu une pieuse soumission[351] et accepter de demeurer ce qu'il est, en vérité, une créature dont la puissance est limitée. C'est ici que prend sens l'opposition entre les concepts de vérité et de vanité : chercher à être par soi-même alors que l'on n'est qu'une créature, c'est « ne plus se tenir dans la vérité » et se condamner à devenir vanité ; se détourner de l'être suprême, c'est se condamner à être moins ontologiquement. Augustin identifie, en effet, la vérité à l'Être suprême qui est aussi le souverain bien.

---

[348]*La cité de Dieu,* XI, 15, BA 35, p. 81.
[349]*Ion.* VIII, 44.
[350]*Ioan,* III, 8.
[351]*La cité de Dieu,* XI, 13, BA 35, p. 77. « il a, dès sa création, rejeté la justice que seule peut conserver une volonté pieuse et soumise à Dieu ».

Dès le début de sa création, nous dit Augustin, le diable a choisi de ne pas demeurer dans la vérité, cela signifie qu'« il n'a donc jamais partagé le bonheur des saints anges, refusant de se soumettre à son créateur, mettant sa joie à s'enorgueillir de sa prétendue puissance personnelle, devenu par suite faux et trompeur (*et ideo numquam beatus cum sanctis angelis fuerit, suo recusans esse subditus creatori et sua per superbiam privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax*) »[352]. Augustin explique que parce que « personne n'échappe au pouvoir du Tout-Puissant : celui qui a refusé de rester par une pieuse soumission ce qu'il était en réalité, affecte par une orgueilleuse élévation de se faire passer pour ce qu'il n'est pas (*quia nec quisquam potestatem Omnipotentis evadit, et qui per piam subiectionem noluit tenere quod vere est, adfectat per superbam elationem simulare quod non est*) »[353]. Nous pouvons ainsi nous rendre compte qu'Augustin insiste sur le fait que seul Dieu est l'être qui est souverainement, il le qualifie même d'être Omnipotent. Aucun être ne peut être pleinement ce qu'il est s'il n'est pas par lui. Ne pas rester dans la vérité pour le mauvais ange, c'est refuser d'adhérer à ce qui est vraiment (« *noluit tenere quod vere est* »). Se détourner de Dieu, c'est s'ennivrer de sa propre puissance (« *sua per superbiam privata potestate laetus* ») alors que l'on se réjouit de soi-même sans reconnaître quelle est la source de notre être. Un des premiers traits du mouvement qui détourne le mauvais ange de Dieu est le refus d'obéir, la révolte, elle se conjugue avec l'illusion de pouvoir tirer de la jouissance de soi-même, ce que l'on peut définir comme un mouvement d'orgueil. Le mensonge semble commencer quand on refuse son statut de créature. L'ange déchu ne veut pas tirer son bonheur et sa subsistance d'un être supérieur à lui, mais il veut essayer d'être par lui-même alors qu'il découvre en lui une certaine puissance.

Augustin présente donc l'orgueil comme cause du péché des mauvais anges. Ils s'enorgueillissent de leur propre puissance et croient pouvoir se passer de Dieu alors que se détournant de lui, ils se privent d'un bonheur immuable et parfait. C'est donc par un mouvement d'orgueil alors qu'ils croient pouvoir jouir de leur propre puissance que les anges se détournent du Créateur. Ils deviennent menteurs car ayant refusé d'être ce pour quoi, ils étaient destinés, ils connaissent une déchéance ontologique et ne peuvent plus jouir de ce qui aurait été leur bonheur éternel. Comme le souligne P. Piret « c'est volontairement que les créatures raisonnables et spirituelles se réfèrent à Dieu et se laissent attirer par lui. Les saints anges sont entrés dans la communion définitive avec Dieu,

[352] *La cité de Dieu*, XI, 13, BA 35, p. 77.
[353] *La cité de Dieu*, XI, 13, BA 35, p. 77.

jouissant par là de leur fin. Les anges mauvais ont refusé ; mais en voulant échapper à sa fin, la volonté échappe à elle-même sans pouvoir supprimer sa relation à son Créateur : c'est la 'causalité déficiente' et sa misère insurmontable. »[354] Comme l'homme ne peut effacer en lui l'image de Dieu qu'il porte, les créatures spirituelles ne peuvent cesser d'être des créatures raisonnables et effacer la finalité qui est la leur et qui était d'être unies à Dieu. On peut comprendre alors ce que signifiait « on n'échappe pas au Créateur omnipotent », c'est lui la source de l'être, il a créé toutes créatures et a donné aux créatures raisonnables de pouvoir s'unir volontairement à lui pour être pleinement ce qu'elles sont. Le mouvement d'orgueil est le mouvement par lequel on se préfère soi au Créateur. On se condamne nécessairement à être moins, à la misère car on s'illusionne sur son propre pouvoir alors que l'on nie que l'on est un créature en refusant de se soumettre et de s'unir à la source de l'être. Ainsi, on peut se référer ici au début du livre XII, où alors qu'il reprend l'étude du péché des anges, rappelle « ces anges n'ont pas voulu réserver à Dieu leur force : alors qu'ils auraient accru leur être en restant unis à l'Être souverain, en se préférant à lui, ils ont choisi d'avoir moins d'être (*se illi praeferendo id quod minus est praetulerunt*).Voilà la première défaillance, la première misère, le premier vice de cette nature créée non pour être souverainement, mais pour trouver sa béatitude dans la jouissance de l'être souverain : elle s'en est détournée ; par suite sans perdre tout son être, elle l'a vu diminué, et c'est le principe de son malheur (*hic primus defectus et prima inopia primumque vitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa non quidem nulla, sed tamen minus esset atque ob hoc misera fieret*.) »[355]. En se préférant elle-même à son Créateur, la créature, en refusant l'union avec lui, se condamne à être moins : elle ne cesse pas d'être, mais elle devient vaine alors que ce à quoi elle a donné sa préférence ne possède pas en lui-même son fondement et qu'elle ne peut nier sa finalité propre qui est d'être unie à Celui par qui elle est. Le terme « *defectus* » marque le fait que la créature a manqué à sa finalité alors qu'elle était une nature créée bonne et créée pour jouir de l'union avec le bien.

Pour insister sur le fait qu'on ne peut échapper à Dieu, Augustin présente, au chapitre 17 du livre XI, la différence entre les natures bonnes et les volontés mauvaises, ce qui lui permet d'expliquer comment comprendre la providence de Dieu. Il rappelle d'abord que la nature est créée bonne, reprenons son raisonnement : « une malice qui vicie suppose sans nul doute une nature auparavant non viciée. Or si le vice est contre nature, il ne peut

[354]P. Piret, *op. cit.*, p. 195.
[355]*La cité de Dieu*, XII, 6. BA 35, p. 165.

que nuire à la nature. Ce ne serait donc pas un vice de se séparer de Dieu si, pour la nature dont cette séparation est le vice, il n'était pas mieux d'être uni à Dieu »[356]. Augustin affirme ainsi que la malice même de la volonté témoigne de la bonté de la nature. Il apparaît, en effet, que c'est par la volonté que les mauvais anges se pervertissent en ne choisissant pas le bien et en faisant naître ainsi le mal. Le mal n'est donc pas premier, il n'est pas une substance, mais il dépend d'une substance, qui originellement créée bonne, choisit de se priver du bien et pour le cas des mauvais anges, cela commence avec l'orgueil et l'illusion de pouvoir jouir de sa propre puissance en se détournant de Dieu. On peut, une nouvelle fois complèter ce raisonnement en le rapprochant du début du livre XII, où Augutin, avant d'étudier le péché de l'homme, insiste à nouveau sur le fait que le mal vient de la mauvaise volonté chez les anges en expliquant qu'il n'y a pas de cause du mal au-delà de la mauvaise volonté. Il explique que « c'est en se détournant de ce qui lui est supérieur que la volonté devient mauvaise : non que l'objet vers lequel elle se tourne soit un mal, c'est le fait de se tourner vers lui qui est une perversion. Voilà pourquoi ce n'est pas l'objet inférieur qui fait la volonté mauvaise, mais en désirant cet objet d'une manière désordonnée et dépravée, c'est la volonté elle-même qui s'est rendue mauvaise. (*cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quia facta est, adpetivit*) »[357]. Augustin présente donc la mauvaise volonté comme le fait de se tourner vers des choses ontologiquement inférieures, on retrouve ainsi une métaphysique qui présente différents degré d'être et qu'Augustin a héritée des néoplatoniciens. La différence fondamentale, on l'a vu, est qu'il met l'accent sur le fait que la créature se détourne volontairement, par orgueil, du bien suprême, ce qui est identifié à son péché. Augustin peut ainsi établir que la volonté mauvaise cause le mal, mais qu'elle n'est elle-même causée par rien, c'est en tant qu'elle est détournement vers un inférieur qu'elle devient perverse alors que la chose, qui est désirée alors, n'est en elle-même pas un mal. Tout ce qui est créé est bon, car créé par un Dieu bon, la volonté mauvaise est « le fait de vouloir de façon de facon dépravée et désordonnée (*prave atque inordinate adpetivit)* », c'est la manière dont on veut qui est incriminée, comme en témoigne les adverbes. Augustin note, en effet, « que personne ne cherche donc la cause efficiente (*efficientem causam*) de la mauvaise volonté (*malae voluntatis*), car cette cause n'est pas efficiente, mais déficiente (*deficiens*), la volonté mauvaise n'étant pas

[356]*La cité de Dieu*, XI, 17, BA 35, p. 85.
[357]*La cité de Dieu*, XII, 6, BA 35, p. 167.

une efficience (*effectio*), mais une déficience (*defectio*) »[358]. Augustin insite sur le fait que manquer à Dieu, c'est aussi manquer à soi-même car on ne peut nier la relation avec notre créateur et le fait que la fin des créatures raisonnables est de s'unir à lui. L'expression « causalité déficiente », qui est inspirée par le fait que l'ange, qui veut être par lui-même, manque à Dieu en voulant un moindre bien que le bien suprême, est un peu étonnante, car cette volonté a des effets. P. Piret note ce point et explique qu'Augustin « tâche plutôt de signaler la déficience du mal à qui s'interroge sur sa cause » et insiste sur le lien entre la défience et l'interprétation de la finalité de la créature spirituelle : « mais encore, la déficience est signifiée en rapport à la causalité finale : la fin de l'être créé est non seulement la cause de son mouvement naturel, mais encore la béatitude éternelle qui est proposée à la volonté raisonnable. »[359] Par le refus de la béatitude en Dieu, la créature angélique refuse sa propre fin et se condamne à être moins que ce qu'elle aurait pu être. À la fin du livre XI, Augustin insiste encore sur le fait que tous les anges ont été créé bons et reprend le thème de l'opposition de deux cités en les désignant ainsi : ces deux cités d'anges dissemblables et contraires, l'une bonne par sa nature et sa volonté, l'autre bonne par sa nature et mauvaise par sa volonté. Augustin a, en effet, établi que les natures sont bonnes, ce sont les volontés qui peuvent être mauvaises puisque le vice qui corrompt une nature suppose que celle-ci ait été créée bonne[360].

[358]*La cité de Dieu*, XII, 7, BA 35, p. 171.
[359]P. Piret, *op. cit.*, p. 186.
[360]*La cité de Dieu*, XI, 21, BA 35, pp. 91-93, Augustin insiste beaucoup sur la bonté de la création et évoque la science éternelle de Dieu et sa joie devant la création : « Qu'entendre, en effet, par cette parole sans cesse répétée : *Dieu vit que cela était bon ?* Rien d'autre que l'approbation de l'oeuvre accomplie selon l'art qui est la Sagesse de Dieu. »,

Chapitre 2 – Le péché des hommes

Avant de présenter la condition humaine, Augustin insiste sur le fait qu'il n'y a pas quatre cités, mais bien deux et que les hommes et les anges peuvent appartenir à la même cité car ce qui compte, c'est uniquement l'orientation de leur volonté. Nous verrons, tout d'abord, comment le choix des hommes et des anges s'inscrit dans la temporalité, puis nous étudierons l'analyse qu'Augustin fait du récit du péché originel.

1. Les anges et les hommes : des créatures raisonnables qui peuvent s'unir à Dieu

L'homme est créé à un moment donné. Il est créé indépendamment des anges et Dieu a un projet pour lui et même s'il sait que cette créature va pécher, il a le projet de la rédemption. Augustin, nous invite à considérer qu'en chaque homme se joue l'opposition entre les deux cités, comme celle-ci s'est jouée en Adam qui est le premier homme créé unique. Pour expliquer le rapport des hommes et des anges au temps, P. Piret souligne que le moment où est crée l'homme est « irréductible au développement du temps cosmique dans lequel il est inséré »[361], ce qui signifie qu'il y a un commencement de l'homme voulu par Dieu, ce qui témoigne de la bonté de Dieu à notre égard. Il faut comprendre aussi que la vie de chaque homme est commencement en ce qu'il devra faire comme Adam un choix entre les deux cités. P. Piret explique ainsi : « La création de l'homme est postérieure à celle des anges et à celle du monde : tout homme en Adam partage l'instant des anges et le temps du monde. Aussi, le choix ou le refus du bien, que les esprits angéliques ont exercé dans l'instant de leur relation spirituelle à Dieu, seront présents à l'homme en chaque temps et seront proposés à sa volonté suivant une certaine ordonnance du temps. Nous précédant en deça de notre génération et présente à l'intime de notre existence, la double donnée de 'mort et vie' (livre XIII) et de 'chair et esprit' (livre XIV) exprime le *surgissement* des deux Cités en nous mêmes. »[362] C'est donc à la fois le péché originel et le combat que chacun doit mener dans sa vie qui sont à examiner pour comprendre en quoi consiste l'opposition des deux tendances envers chaque cité en nous et Augustin nous propose ainsi une réflexion sur la condition humaine. P. Piret invite, par ailleurs, à remarquer que la cité de Dieu est la plus originaire et qu'elle surgit encore. En effet, toutes les créatures sont sorties

[361]P. Piret, *op. cit.*, p. 194.
[362]P. Piret, *op. cit.*, p. 195.

bonnes des mains du créateur, le mal n'est que second. D'autre part, on peut dire que la cité de Dieu surgit encore car chaque homme au cours de l'histoire de l'humanité se trouve confronté au choix entre les deux cités et ce ne sera qu'à la fin des temps que sera révélé le nombre de ceux qui participeront à la cité céleste, ceux qui auront été fidèles durant leur pélérinage terrestre. À la fin du livre XI, Augustin présente la gradation des êtres au chapitre 16 et indique que l'on met les êtres vivants au dessus des êtres inanimés, puis parmi les êtres intelligents, les immortels au-dessus des mortels. Cependant il souligne que « dans les créatures raisonnables, la volonté et l'amour ont pour ainsi dire un si grand poids que, malgré la supériorité des anges sur les hommes selon l'ordre de la nature, les hommes vertueux n'en sont pas moins au-dessus des anges mauvais, selon la choix de la justice »[363]. Il apparaît alors que ce qui compte avant tout chez les créatures raisonnables soit le fait qu'elles choisissent ou non d'adhérer à Dieu.

Après avoir étudié la naissance des deux cités parmi les créatures spirituelles, Augustin doit expliquer leur naissance parmi les hommes. Il rappelle ainsi à la fin du livre XII que les hommes ont été créés à partir d'un seul homme et qu'au nom de la prescience de Dieu, on doit reconnaître qu'« en ce premier homme créé à l'origine, ce sont deux sociétés et comme deux cités qui ont pris naissance dans le genre humain. De lui, en effet, devaient provenir les hommes destinés à partager, les uns les supplices des mauvais anges, les autres la récompense des bons ; et cela par un jugement de Dieu, qui pour être caché, n'en est pas moins juste. »[364] Augustin veut ainsi dire qu'en Adam, Dieu avait prévu les deux cités. Dieu n'a pas voulu le mal, mais il savait que des créatures allaient pécher et dans sa divine Providence, il avait prévu tout le bien qui pourrait sortir du mal. Augustin en insistant sur le fait qu'en créant Adam Dieu avait déjà connaissance de toute l'histoire de l'humanité veut insister sur le fait que Dieu créé l'homme dans le temps sans volonté nouvelle. Il souligne : « Dieu, bien qu'éternel et sans commencement lui-même a ourdi la trame du temps à partir d'un commencement, et dans ce temps il a fait l'homme qu'il n'avait jamais fait auparavant ; et il l'a fait, non par une décision soudaine et nouvelle, mais immuable et éternelle »[365] Augustin présente cela comme un mystère, mais il insiste sur le fait que l'incarnation du Christ dans le temps permet de donner un sens à notre vie et de sortir des théories circulaires qui posent que l'âme se réincarne et qui sont incapables de

[363]*La cité de Dieu*, XI, 16, BA 35, p. 85.
[364]*La cité de Dieu*, XII, 28, BA 35, p. 245.
[365]*La cité de Dieu*, XII, 15, BA 35, p. 197.

donner à penser le bonheur complet et éternel de l'âme[366]. Augustin leur oppose l'idée que l'histoire a un sens, qui est celui de l'avènement de la cité de Dieu, et qu'au cours de l'histoire de l'humanité, chaque homme peut choisir ou non d'y participer. C'est Dieu même qui la fonde et il vient dans l'histoire assurer la voie,par l'incarnation et la résurrection du Christ, pour permettre à l'homme d'accéder à la béatitude éternelle. Augustin explique ainsi en se référant à saint Paul « Une seule fois le Christ est mort pour nos péchés et *ressucité d'entre les morts, il ne meurt plus : la mort n'a plus d'emprise sur lui*[367]. Et nous, après la résurrection, nous serons éternellement avec le Seigneur. »[368] P. Piret souligne qu'ainsi Augustin insiste sur l'originalité de la perspective chrétienne : « unicité d'un moment ('une seule fois') et achèvement du temps non par lui-même mais par l'éternité ('mort', 'réssucité') »[369]. C'est donc la réflexion sur le mystère de Dieu qui découvre ce que la pensée des cycles éternels ne peut découvrir : le commencement de l'homme dans le temps et sa fin qui est Dieu. La cité de Dieu est ainsi présentée comme la destinée béatifiante de l'homme. Certes, en créant Adam, Dieu a su que ce dernier allait inaugurer une histoire de l'humanité marquée par le péché des hommes, mais il avait aussi prévu son intervention dans l'histoire par l'Incarnation et le fait que la cité de Dieu allait recruter des citoyens durant ce qu'il appelle son pélérinage terrestre. La création d'un seul homme inaugure la multitude : « Dieu sans changement de volonté, avant qu'aucun homme ne fût jamais, a institué dans le temps l'homme temporel et d'un seul homme a tiré la multitude »[370]. Il apparaît ainsi que l'origine des deux cités chez les hommes était déjà connue en Adam, bien que chaque existence humaine soit nouvelle et singulière et ait aussi à choisir entre ces deux cités.

Étudier la naissance de ces deux cités conduit à examiner comment des anges, puis des hommes ont pu choisir de se détourner de Dieu. Il n'y a pas quatre cités car le bien suprême qui est l'union à Dieu est offert à toute créature raisonnable et que les cités reposent sur des accords de volontés. Les hommes, à la différence des anges, ont une existence qui s'inscrit dans le temps, mais on peut dire que dans leur choix, ils se retrouvent devant la même alternative que les anges : se tourner ou non vers Dieu. Même si l'on peut dire que les anges ont été créés avant les hommes, au moment même de l'instauration du temps et du monde, ils peuvent être ceux qui incarnent pour les hommes

[366]*La cité de Dieu,* XII, 28, BA 35, p. 211.
[367]*Rom.,* VI, 9.
[368]*La cité de Dieu,* XII, 14, BA 35, p. 195.
[369]P. Piret, *op. cit.*, p. 189.
[370]*La cité de Dieu,* XII, 15, BA 35, p. 197.

l'opposition de deux principes spirituels, de deux cités, si on reconnaît que ce qui nous unit à eux c'est une disposition intérieure. A. Chapelle note ainsi : « la *chute des anges* a, pour Augustin, une importance décisive parce qu'elle fait percevoir, dès cette première origine de la création, la racine de l'affrontement qui parcourt chacun d'entre nous. La chute de l'ange est d'aujourd'hui. Elle a lieu le jour unique qui est tous les jours (cf. XI, 9). On peut raconter l'histoire : il y a eu la chute des anges, puis le diable a tenté Ève, puis il y a nos fautes. C'est vrai du point de vue de l'histoire, mais l'histoire ne supprime pas, elle suppose la *présence d'esprit à esprit.* C'est à l'intérieur de nous-même qu'Augustin veut nous faire comprendre cette chute de l'ange (cf., de façon semblable, Ignace de Loyola, *Exercices spirituels,* N. 50 : premier exercice de la première semaine) »[371]. La chute de l'ange est d'aujourd'hui parce qu'elle est ce choix que l'ange fait de toute éternité de se tourner ou non vers Dieu. C'est parce que la cité terrestre et la cité céleste sont des communautés fondées sur des accords de volontés que l'on peut reconnaître que nos choix se font toujours en dernière analyse entre choisir d'obéir à Dieu ou choisir de lui désobéir, ce qui peut s'exprimer aussi entre choisir d'obéir à Dieu ou choisir de se tourner vers le diable. Dire que la chute de l'ange se rejoue en chaque homme, c'est insister sur le fait que chacun se trouve devant le choix entre deux principes spirituels : la cité céleste et la cité terrestre[372]. Augustin veut ainsi nous faire reconnaître la « chute de l'ange » en nous en montrant que c'est contre une disposition intérieure en nous qu'il faut lutter.

2. La condition humaine : première et seconde mort

Le livre XIII est une réflexion sur la chute du premier homme et ouvre une réflexion sur la vie et la mort. Augustin veut montrer que l'homme était sorti bon des mains de Dieu et que sa misère actuelle est, en fait, la conséquence de son péché. Cette insistance au sujet de la bonté de l'homme créé corps et âme fait écho aux passages du livre XI qui mettaient en évidence la bonté de tous les anges ; Augustin affirme que la création est bonne car créée par un Dieu bon. Il note, en effet, au sujet des hommes : « Ayant rempli leur devoir d'obéissance, ils devaient sans passer par la mort, obtenir l'immortalité des anges et leur éternité bienheuse ; mais s'ils désobéissaient, la mort serait leur juste châtiment »[373]. Il indique par là que comme les anges, les hommes ont refusé de se

[371]A. Chapelle, *op. cit.*, p. 57.
[372]A. Chapelle, *op. cit.*, p. 57-58.
[373]*La cité de Dieu,* XIII, 1, BA 35, p. 251.

soumettre au souverain bien et ont perdu le bonheur qui leur était donné au départ de s'unir à Dieu. Ce qui est fondamental dans ce début du livre XIII de la Cité de Dieu est qu'Augustin, en décrivant la vie et la chute du premier homme, présente une conception de l'homme originale et nous voudrions insister sur ce qu'il appelle « vie » avant de présenter les deux sortes de mort qu'il distingue. Pour Augustin, Dieu créé l'homme corps et esprit et c'est en tant qu'il est esprit que l'homme est créé à l'image de Dieu. Il refuse très fermement l'idée que l'homme ait été créé pur esprit et qu'ensuite il ait été jeté par une chute dans un corps mortel. C'est là une doctrine platonicienne qu'il récuse très fortement au début du livre XIV : « Il n'y a donc pas lieu, en nos vices et en nos péchés, d'accuser la nature de la chair au risque de faire injure au Créateur. Car dans son genre et dans son ordre, la chair est bonne. »[374] Le corps n'est ni une punition, ni une prison. Augustin va présenter la nature de l'union de l'âme et du corps en la rapportant à Dieu : Dieu est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps [375]. P. Agaësse remarque : « ce n'est pas une conception dichotomique de l'homme, mais une conception trichotomique de l'homme. C'est la conception paulinienne (1 *Th* 5, 23). Il y a dans l'homme l'esprit, non pas le Saint-Esprit en lui-même, mais le Saint-Esprit en tant qu'il donne à la créature une vie, une grâce créée qui est la source de son unité. En ce sens-là, la vie divine est vie de l'âme. Séparée de cette vie, l'esprit ne se connaît plus lui-même, il est aliéné non libre. Mais si l'âme a cette vie de Dieu, le corps lui-même est ressaisi de cette vie, par l'unité du tout et rejoint Dieu. »[376] On ne peut donc concevoir la vie de l'homme sans son ordination à Dieu ; l'homme n'est pleinement que si son âme qui donne vie au corps tire elle-même sa vie de l'union avec Dieu. On peut remarquer qu'en insistant sur le fait que la vie propre de l'âme est d'être unie à Dieu s'inscrit dans la tradition des Pères de l'Église qui définissent l'homme par le but que Dieu avait en les créant. Comme le souligne P. Agaesse : « Ils ne partent pas d'une analyse de la nature humaine, mais de l'intention divine telle que la présente la révélation. Selon ce schème, le caractère de l'image définit le plus profondément et le plus concrètement ce qu'est l'homme. L'image, la ressemblance avec Dieu, ne se surajoute pas à un être déjà constitué comme créature, elle ne vient pas après coup, elle le constitue, elle est présente à

[374]*La cité de Dieu*, XIV, 5, BA 35, p. 367.
[375]*La cité de Dieu*, XIII, 2, BA 35, p. 253. Augustin explique ainsi « L'âme vit donc de Dieu quand elle mène une vie bonne ; car elle ne peut bien vivre que si Dieu opère en elle ce qui est bon. Mais le corps vit de l'âme quand l'âme est en lui, qu'elle vive ou non de Dieu. » Augustin souligne que les deux composants de l'homme ne peuvent être pleinement ce qu'ils sont que lorsque l'âme, conformément à sa fin, vit de Dieu. Dans le passage que nous avons cité, Augustin évoque aussi le cas où l'âme ne vit pas de Dieu, il s'agit de la vie des impies qui est une vie selon le corps, l'âme ne disparaît pas, mais elle est « morte, c'est-à-dire abandonnée de Dieu » et « conserve un reste de vie propre qui la rend immortelle ».
[376]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 53-54.

l'intention créatrice. La nature de l'homme est d'être image de Dieu. »[377] Ainsi, ici, ce qui constitue l'âme, c'est de pouvoir s'unir à Dieu et elle se condamne à être moins si elle se détourne de sa fin.

Le premier homme, Adam est un être créé par Dieu à qui il avait été donné de ne pas mourir s'il demeurait dans l'obéissance bien qu'il ait un corps mortel. Comme le souligne P. Piret « Avant la faute, Adam est homme vivant (c'est-à-dire corps animal doué d'âme : *anima*) et immortel, et il est promis à devenir toujours davantage homme spirituel, vivant de la communion définitive avec Dieu. Par son libre refus d'obéir à Dieu, Adam a corrompu la nature de tous les hommes qui sont créés en lui. L'homme vivant est devenu pécheur et mortel. Par le Christ cependant, il renaît dès à présent homme spirituel, héritant ainsi de la promesse inscrite en Adam. »[378] Le bonheur auquel nous pouvons accéder par l'intermédiaire du Christ est plus grand que le bonheur qu'a connu le premier homme dans l'état d'innocence. Nous sommes appelés à vivre spirituellement alors que notre âme vivra de la vie de Dieu et que notre corps pourra pleinement lui obéir. Adam, commencement de la création de tout homme par Dieu, est à l'origine du péché humain. Au début du livre XIII, Augustin distingue la mort physique qu'il appelle « première mort » de la « seconde mort » qui est la séparation éternelle de Dieu et le feu des enfers.[379] C'est sur la première mort qu'il réfléchit d'abord alors qu'il la présente comme salaire du péché. Il s'agit de la corruption des corps. Augustin insiste sur le fait que l'homme a été créé bon et sur le fait que sans le péché, il ne l'aurait subi : « les premiers hommes ont été certainement créés pour ne subir aucun genre de mort s'ils ne péchaient pas ; mais étant devenus les premiers pécheurs, ils furent punis de mort, et même tous les êtres sortis de leur race devaient désormais subir ce châtiment. Car d'eux rien ne pouvait naître qui fût différent d'eux. La gravité de la faute entraîna une sanction qui vicia profondément la nature : ce qui n'était qu'une peine chez les premiers pécheurs devient nature pour tous leurs descendants »[380]. Augustin explique que cette première mort est le fait que la condition des hommes est devenue mortelle, c'est-à-dire, non seulement que leur corps est voué à la corruption[381] ainsi que le fait que leur corps et leur âme sont destinés à être séparés un jour, mais aussi le fait que l'homme va perdre l'empire sur son propre corps et subir des passions, comme

[377]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 34.
[378]P. Piret, *op. cit.*, p. 210.
[379]Voir *Apocalypse*, ch. 20, 6.
[380]*La cité de Dieu*, XIII, 3, BA 35, p. 255.
[381]*La cité de Dieu*, XIII, 10, BA 35, p. 271. « en fait, dès l'instant où l'on commence à vivre en un corps destiné à mourir, il n'est aucun acte qui ne soit un acheminement vers la mort. »

nous l'expliquerons. Dans le même chapitre, il nomme la concupiscence : « la nature humaine a été tellement viciée et changée en lui qu'il a éprouvé dans ses membres l'insoumission et la révolte de la convoitise et subi la contrainte fatale de la mort »[382]. Par cette punition, il apparaît que l'homme perd l'emprise sur son propre corps alors que l'âme était le principe qui devait l'animer. Or le fait de se détourner de Dieu entraîne aussi pour l'âme une punition. Comme le souligne P. Piret : « À cette mort, l'Écriture sainte ajoute la 'seconde mort' (cf. *Ap* 2, 11 ; 21, 8 ; *Mt* 10, 28). Alors que la première mort est la séparation du corps et de l'âme, la seconde mort est le tourment, dans le corps à nouveau animé par l'âme, de la mort de l'âme définitivement séparée de Dieu »[383] Augustin explique que cela n'arrivera qu'au jour du jugement dernier[384]. Augustin, réfléchissant sur le péché originel tel qu'il est raconté dans la Genèse, se demande de quelle mort les hommes ont été menacés et répond que c'est de toute mort possible. Il a expliqué, en effet, que l'âme est la vie du corps et que l'âme a une vie propre qui est d'être unie à Dieu ; aussi peut-il définir la seconde mort ainsi : « dans ce châtiment suprême et éternel, que nous examinerons de plus près en son temps, on peut fort bien dire que l'âme meurt puisqu'elle ne vit plus de Dieu »[385]. L'abandon de Dieu est présenté comme la mort spirituelle et la cause des autres morts. Augustin note néanmoins que par l'intervention du Christ, les hommes, condamnés en Adam et condamnés à cause de leurs propres actes, peuvent néanmoins être sauvés s'ils accueillent sa grâce.[386]

La fin du livre XIII va, en effet, présenter l'homme selon Adam et selon le Christ. Augustin reprend son interprétation du « paradis » selon la Genèse et commente « en disant « *Adam où es-tu ?* (*Gn* 3,9), Dieu a désigné la mort de l'âme, celle qui advient quand il la quitte ; et en disant « *Tu es terre et tu iras en terre* (*Gn* 3, 19) », il a désigné la mort du corps, celle qui se produit quand l'âme le quitte. S"il n'a rien dit alors de la seconde mort, il faut croire qu'il a voulu la tenir secrète en raison de l'économie qui en réservait l'annonce expresse au Nouveau Testament (cf. Ap 20, 6 et 14, 21, 8). »[387] La première mort est commune à tous ; on apprend qu'elle vient du péché. La seconde mort, quant à elle, « n'est

[382]*La cité de Dieu*, XIII, 3, BA 35, p. 257.
[383]P. Piret, *op. cit.*, pp. 198-199.
[384]*La cité de Dieu*, XIII, 2, BA 35, p. 253. « cela ne peut arriver avant que le corps et l'âme soient tellement unis, que rien ne puisse les séparer : aussi peut-il paraître étrange que le corps subisse une mort sans que l'âme l'abandonne, mais où il gardera vie et sentiment de son tourment. »
[385]*La cité de Dieu*, XIII, 2, BA 35, p. 253.
[386]*La cité de Dieu*, XIII, 15, BA 35, p. 287 « Ensemble ces deux morts accomplissent la première mort, celle de l'homme tout entier, que suivra à la fin des temps la seconde mort, si l'homme n'est pas délivré par la grâce. »
[387]*La cité de Dieu*, XIII, 23, BA 35, p. 319.

pas commune à tous en raison de ceux que *Dieu a appelés par décret, qu'il a [d'abord] prévus et prédestinés, comme dit l'apôtre, à devenir conformes à l'image de son Fils, pour que ce Fils fût le premier-né parmi beaucoup de frères* (*Rm* 8, 28-29) »[388]. Augustin insiste sur le fait que la grâce divine libère certains de la seconde mort par le Médiateur. Plutôt que remarquer le thème de la prédestination qui est ici implicite, nous voudrions montrer qu'Augustin insiste sur le fait, comme le souligne P. Piret, que « c'est dans la grâce du Christ que Dieu, au dire explicite d'Augustin, révèle aux hommes la seconde mort dont ils sont délivrés »[389]. Il apparaît ainsi que Dieu qui avait prévu qu'Adam pécherait avait aussi prévu qu'un bonheur, plus grand que celui dont il jouissait au paradis, puisse être offert aux hommes par la venue du Christ médiateur, bonheur éternel qui est justement le contraire de cette seconde mort et qui consistera en la résurrection des corps alors que l'on rejoindra la cité céleste qui vit de l'union avec Dieu. Les chapitres 23 et 24 du livre XIII de *La cité de Dieu* présentent le rapport du corps animal au corps spirituel en commentant saint Paul : « aussi l'Apôtre ne dit-il pas : Le corps doit mourir à cause du péché, mais *le corps est mort à cause du péché, l'esprit est vie à cause de la justice*[390]. Puis il ajoute : *Si l'Esprit de celui qui a ressucité le Christ d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressucité le Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous*[391]. Le corps sera donc alors en 'esprit vivifiant' alors qu'il est maintenant en 'âme vivante' et l'Apôtre pourtant le dit mort car il est déjà astreint à la nécessité de mourrir. »[392] Augustin ne dissocie donc pas la présentation de la seconde mort de celle de la vie éternelle qui est promise aux citoyens de la cité céleste. Il insiste sur le fait que cette condition sera meilleure que celle des premiers hommes avant la chute et commente saint Paul qui distingue le « corps animal » donné aux premiers hommes du « corps spirituel » que nous aurons à la résurrection. Il cite également la première Épître aux Corinthiens concernant le corps : « *il est semé,* dit-il, *dans la corruption, il ressucitera dans l'incorruption ; il est semé dans l'ignominie, il ressucitera dans la gloire, il est semé dans la faiblesse, il ressucitera dans la force ; il est semé corps animal, il ressucitera corps spirituel* »[393]. Le corps de l'homme à la résurrection ne sera donc pas le corps du premier homme avant le péché. La grâce de ne pas mourir accordée à Adam n'est pas encore la grâce de vivre dans la communion avec Dieu accordée par le Christ. Ce qui est

[388]*La cité de Dieu*, XIII, 23, BA 35, p. 319.
[389]P. Piret, *op. cit.*, p. 207.
[390]*Rom*, VIII, 10.
[391]*Rom*, VIII, 11.
[392]*La cité de Dieu*, XIII, 23, BA 35, p. 319.
[393]*I Cor*, XV, 42-44.

remarquable, c'est qu'Augustin insiste sur le rôle du Christ médiateur au moment même où se dévoile la menace de la seconde mort pour nous rappeler que la destinée de l'homme est l'union avec Dieu.

Pour terminer cette étude des deux morts qu'Augustin présente au livre XIII, nous voudrions souligner qu'il remarque, dès le chapitre 4, qu'il est bon que l'homme ne soit pas immédiatement délivré de la première mort, comme il l'a déjà expliqué dans son ouvrage *Le baptême des enfants* car cela permet à la foi de pouvoir être authentique : « cette épreuve de la séparation de l'âme et du corps [...] est maintenue après la suppression des liens du péché, parce que la foi s'affaiblirait si l'immortalité corporelle suivait immédiatement la régénération sacramentelle ; car il n'y a de foi que lorsqu'on attend dans l'espérance ce qu'on ne voit pas encore dans la réalité. »[394] Nous pouvons prendre ici la mesure de ce qui est demandé à l'homme qui veut faire partie de la cité céleste. Il se découvre pécheur au moment même où lui est dévoilé la grâce de Dieu et la religion lui révèle qu'il y a deux types de mort alors que l'on peut perdre pour toujours l'union à Dieu si durant le pélérinage terrestre, on n'a pas su rejoindre la cité céleste. L'homme peut, en effet, devenir soit à l'image de l'homme terrestre, soit à l'image de l'homme céleste qu'est le Christ selon les choix qu'il fera. Augustin note même que nous pouvons dès à présent porter l'image de l'homme céleste. Il s'appuie à nouveau sur saint Paul qui fait un parrallèle entre Adam et le Christ : « L'Apôtre établit ensuite la différence manifeste qu'il y a entre ces deux hommes : *le premier homme tiré de la terre est terrestre, le second homme vient du ciel. Tel le terrestre, tels aussi les terrestres, tel le céleste, tels aussi les célestes (*I *Cor.*, XV, 47-49). Ce que l'Apôtre affirme ainsi, c'est ce qui s'opère en nous maintenant selon le mystère de la régénération [...] Nous revêtons l'image de l'homme terrestre par la transmission de la désobéissance et de la mort qu'opère en nous la génération. Nous revêtons l'image de l'homme céleste par la grâce du pardon et de la vie éternelle que nous procure la régénération par l'unique Médiateur, l'homme Jésus-Christ »[395]. Le péché d'Adam a eu pour conséquence que tous les hommes naissent pécheurs et aient du mal à maîtriser leur propre corps, il peut être effacé par l'accueil de la grâce, mais les hommes doivent comprendre que leur vie sur terre doit être une conversion continuelle car pour l'instant, l'homme n'est sauvé qu'en espérance et à chacune de leur action, il leur faut veiller à ne pas retomber dans le péché. Comment comprendre que l'homme peut abîmer l'image de Dieu en lui et porter l'image de l'homme terrestre ?

[394]*La cité de Dieu,* XIII, 4, p. 259.
[395]*La cité de Dieu,* XIII, 23, p. 323.

3. L'homme peut devenir « image de la vanité »

a. « Vivre selon soi-même » et « vivre selon Dieu »

Dans le livre XIV, Augustin va préciser le sens de l'opposition entre « vivre selon soi-même » et « vivre selon Dieu » en la confrontant aux expressions pauliniennes « vivre selon la chair » et « vivre selon l'esprit ». Il va ainsi reformuler l'opposition entre la cité céleste et la cité terrestre. Il indique ainsi : « parmi tant et de si grandes nations répandues par toute la terre, malgré la diversité des coutumes et des moeurs, dans l'immense variété des langues, des armes et des vêtements, on ne trouvera pourtant que deux formes de sociétés humaines que nous avons pu à bon droit selon nos Écritures appeler les deux cités : l'une est celle des hommes charnels, l'autre celle des hommes spirituels (*una quippe hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere*) »[396]. L'opposition entre les deux cités est une alternative fondamentale qui se pose à tout homme et les deux dispositions intérieures que ces cités désignent reviennent à accepter ou non de mettre Dieu au centre de sa vie. Le faire effectivement, c'est permettre à son âme de vivre de la vie de Dieu et devenir un homme qui vit selon l'Esprit de Dieu, refuser de le faire, c'est vivre selon la chair, ce qui signifie vivre selon l'homme, en se centrant sur soi-même. Pour expliquer en quoi cette seconde option consiste, Augustin commence par rejetter l'idée qu'il faille attribuer au corps l'origine de tous les maux de l'âme. Il va établir ainsi que les stoïciens[397] comme les épicuriens vivent « selon la chair », c'est-à-dire selon l'homme. Ce n'est pas le corps en tant que tel qui est le problème, mais le fait que notre corps soit devenu mortel et que nous ayons de la difficulté à le maîtriser. Augustin rappelle que « la corruption du corps qui alourdit l'âme n'est pas la cause du premier péché : elle en est le châtiment. Et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu le corps corruptible »[398]. Pour expliquer ce qu'est la « chair », il remarque que l'Écriture emploie ce terme souvent pour désigner l'homme tout entier. Dans le chapitre 2 du livre XIV, il va étudier un passage de l'Épître de saint Paul aux Galates : « *Manifestes sont les oeuvres de la chair : fornication, impudicité, libertinage, idolâtrie, empoisonnements, inimitiés, dissensions, jalousies, animosités, cabales, hérésies, envies,*

[396]*La cité de Dieu,* XIV, 1, BA 35, pp. 349-351.
[397]*La cité de Dieu,* XIV, 5, BA 35, p. 367 « exalter la nature de l'âme comme le souverain bien et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine et non de la vérité divine. »
[398]*La cité de Dieu,* XIV, 3, BA 35, p. 359.

beuveries, orgies et choses semblables »[399]. Augustin remarque qu'il y a des vices qui sont vices de l'âme plutôt que du corps – idolâtrie, empoisonnements, jalousies, inimitiés, animosités, dissensions, hérésies, haines – il prend l'exemple des inimitiés et dit qu'alors on dit « tu as contre moi une mauvaise volonté ».

Il insiste sur le fait que c'est le corps corruptible et non le corps en tant que tel qui alourdit l'âme et met en garde contre les positions, notamment celle des platoniciens, qui mettent dans le corps la source de tous les maux : ce serait justifier le démon « qui n'a pas de chair »[400]. Augustin explique ainsi à son sujet : « on ne peut sans doute lui reprocher la fornication, l'ivresse et maux semblables qui relèvent de la volupté charnelle, alors même qu'il est le conseiller et l'instigateur occulte de ce genre de péchés ; mais il n'en est pas moins à un très haut degré orgueilleux et envieux. »[401] Il faut donc reconnaître que ce n'est pas la chair en tant que telle qui est la cause du péché. Vivre selon la chair, c'est vivre en se centrant sur soi, sur son corps, mais aussi sur son âme en oubliant le lien d'ordination essentielle qui nous unit à Dieu. On peut remarquer que parmi les péchés cités, beaucoup désigne la violence faite à autrui. Nous allons voir que ceux-ci sont causés aussi par le mouvement d'orgueil qui nous fait nous détourner de Dieu et nous conduit à vivre de façon déréglée. Augustin montrera que vivre selon Dieu, c'est respecter le double commandement d'amour de Dieu et de son prochain : « car de celui qui se propose d'aimer Dieu, d'aimer aussi le prochain comme lui-même non selon l'homme mais selon Dieu, on dit certes à cause de cet amour qu'il est homme de bonne volonté »[402]. L'homme qui vit selon lui même est donc l'homme qui vit dans un rapport déréglé aux autres alors qu'il a perdu son rapport d'ordination essentielle à Dieu.

C'est l'orgueil qu'Augustin va identifier comme la source de tous les vices et pour cela, il compare le péché des hommes à celui des mauvais anges en soulignant que ces deux catégories de créatures raisonnables ont voulu vivre selon elles-mêmes : « la source et la tête de tous les vices est l'orgueil qui, sans la chair, règne sur le démon. [...] Ce n'est pas, en effet, pour avoir une chair dont le diable est dépourvu, mais pour avoir voulu vivre

[399]*Ga* 5, 19-21.
[400]*La cité de Dieu,* XIV, 3, p. 359.
[401]*La cité de Dieu,* XIV, 3, BA 35, p. 359. Ces remarques viennent compléter les indications qu'Augustin nous avait données sur le péché des mauvais démons. Augustin nous les a présentés comme orgueilleux et désobéissants, ainsi que comme « déréglés » car ils attachaient leur amour à des biens inférieurs, Voilà qu'ici, il les présente dans leur rapport aux hommes et c'est ici qu'ils se montrent aussi envieux. Il semble que le nouveau terme d'« envie » souligne le désir de se faire adorer soi-même plutôt que de laisser adorer le véritable Dieu et d'assurer leur emprise sur les hommes en les entraînant dans une vie déréglée.
[402]*La cité de Dieu,* XIV, 7, BA 35, p. 373.

selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme que l'homme est devenu semblable au diable »[403]. C'est donc en choisissant de ne pas rester soumis et de vivre selon Dieu une vie réglée et orientée vers le souverain bien que les hommes comme les anges se sont condamnés à être moins car ils avaient décidés de vivre selon eux-mêmes. Augustin va alors présenter un autre enjeu du péché en expliquant en quoi le diable est père du mensonge : « car lui aussi le diable a voulu vivre selon lui-même, quand il ne s'est pas maintenu dans la vérité. Aussi, lorsqu'il profère le mensonge, c'est de son propre fonds, non de la part de Dieu ; non seulement il est menteur, mais encore le père du mensonge. »[404] Augustin fait référence ici au récit de la Genèse qu'il analysera aux chapitres 10 à 15. Auparavant, il va approfondir cette idée que l'homme ou l'ange qui vit selon soi-même s'écarte de la vérité et vit selon le mensonge. Au chapitre 4, il souligne que « quand l'homme vit selon lui-même, c'est-à-dire selon l'homme et non selon Dieu, il vit assurément selon le mensonge, car il a Dieu pour auteur et créateur et Dieu n'a pas fait le mensonge ; mais il a été crée 'droit' afin de vivre selon son auteur, c'est-à-dire pour faire sa volonté plutôt que la sienne propre : enfreindre le mode de vie pour lequel il a été fait, c'est cela le mensonge (*non ita vivere, quem ad modum est factus ut viveret, hoc est mendacium*) »[405]. Nous retrouvons ici la notion de finalité qui permet de comprendre que n'être pas ce en vue de quoi on a été créé entraîne un manque, une déchéance ontologique alors qu'on ne peut prétendre être par soi-même. Il semble ainsi que c'est parce qu'elles ont été créés en vue du bonheur parfait qui est l'union à Dieu et qu'elles ont la possibilité de s'écarter de ce chemin d'obéissance que les créatures raisonnables qui choisissent de vivre selon elles-mêmes choisissent en même temps de ne pas accomplir pleinement leur nature.

L'idée d'une fin des êtres créés paraît être ce qui justifie l'idée de mensonge et explique que la volonté puisse être dite droite ou mauvaise. Augustin, rappelant que nous ne pouvons vouloir que notre bien même si nous pouvons nous tromper sur l'objet que nous désirons, explique le péché est mensonge car nous croyons par lui accéder au bonheur : « le péché ne se commet, en effet, que par un acte où nous voulons être heureux ou bien nous refusons d'être malheureux. Il y a donc mensonge quand nous faisons pour notre bien, ce qui est, au contraire, un mal pour nous ou quand nous faisons pour un bien meilleur ce qui est pour nous un plus grand mal. »[406] Le problème est donc que l'homme

[403]*La cité de Dieu*, XIV, 3, BA 35, p.361.
[404]*La cité de Dieu*, XIV, 3, BA 35, p.361.
[405]*La cité de Dieu*, XIV, 4, BA 35, p.363.
[406]*La cité de Dieu*, XIV, 4, BA 35, p. 363.

s'illusionne sur ce qui peut être la source de son bonheur. Comme nous l'avons vu, dans le *De libero arbitrio*, Augustin insiste sur le fait que nous ne pouvons vouloir le mal pour lui-même, notre volonté est originairement tournée vers le bien. Lorsque nous voulons ce qui est mal pour nous, nous croyons qu'il s'agit d'un bien. La créature s'ennivre pour ainsi dire de sa propre puissance et croit pouvoir tirer d'elle-même ou des choses vers lesquelles elle se tourne bonheur et jouissance. Il y a là mensonge car elle nie ainsi son statut de créature. Ainsi c'est la distinction « vivre selon l'homme », « vivre selon Dieu » qui permet de comprendre l'opposition de deux vouloirs en l'homme. Il apparaît alors que ce qui compte avant tout chez les créatures raisonnables soient le fait qu'elles choisissent ou non d'adhérer à Dieu. Augustin indique ici que ce choix manifeste un amour.

b. Analyse du récit du péché originel

Il nous faut, enfin, étudier l'analyse qu'Augustin fait du récit du péché originel. Augustin, au chapitre 10, rappelle que l'homme a été créé bon et qu'il ne souffrait d'aucune passion au départ[407]Augustin note même que le fait qu'un fruit soit interdit n'était même pas source de trouble ou de crainte antérieurement au péché. Sans le péché, cet état serait demeuré la condition des hommes. Augustin insiste sur le fait que la bonne volonté est oeuvre de Dieu, car l'homme l'a reçue avec la vie. Qu'est-ce que la première mauvaise volonté : c'est celle qui a précédé toutes les oeuvres mauvaises, « moins une oeuvre, qu'un défaut par lequel l'homme, abandonnant l'oeuvre de Dieu, déchoit vers ses propres oeuvres »[408]. Nous retrouvons ici l'idée que le mal n'est pas une substance et comme nous l'avons vu en étudiant le péché des anges, que la cause de la mauvaise volonté est une cause déficiente : une nature créée bonne choisit de ne pas vouloir ce qui correspond à sa fin de créature raisonnable et se détourne du souverain bien. Augustin rappelle ici que la mauvaise volonté est un vice, qu'elle est contre nature : elle est de même nature que le vice, qui ne peut être que dans une nature, la mauvaise volonté n'a pas d'existence en elle même, mais elle apparaît comme une cause déficiente des actions de la nature en qui elle naît et qui la conduit à se nier dans son être de créature et rejeter la fin à laquelle elle est appelée si bien qu'elle se rapproche du néant. On se condamne à être moins en se préférant à Dieu.

[407]*La cité de Dieu*, XIV, 10, BA 35, p. 399. « Tranquille était leur amour pour Dieu ainsi que leur amour d'époux fidèlement et loyalement uni ; et il en résultait une grande joie, car ils avaient toujours présent pour en jouir l'objet de leur amour ».
[408]*La cité de Dieu*, XIV, 11, BA 35, p. 403.

Augustin explique que les premiers hommes vivaient selon Dieu dans le paradis lorsque l'intervention du diable, qu'il appelle « l'ange de l'orgueil »[409] vint les tenter.

Augustin commence par rappeler l'enjeu de l'obéissance : « Dieu n'aurait ni créé, ni planté dans ce lieu de si grande félicité quoi que ce soit de mauvais. Mais en donnant un ordre, c'est l'obéissance qu'il considérait, cette vertu mère en quelque sorte et gardienne de toutes les autres vertus de la créature raisonnable. Car cette créature est ainsi faite qu'il lui est avantageux d'obéir, pernicieux au contraire de faire sa volonté propre et non celle de son créateur »[410]. S'unir à Dieu, c'est, en effet, pour la créature raisonnable se soumettre à celui qui l'a créé, pour vivre de sa vie ; dans le cas des hommes, cette soumission est explicitement demandée. Au contraire désobéir à Dieu, c'est perdre son empire sur soi-même : « Une juste condamnation a donc suivi la faute ; et telle que l'homme destiné, s'il avait obéi, à jouir d'une chair spirituelle, a vu son esprit lui-même devenir charnel. Par orgueil, il s'était complu en lui-même. Mais au lieu de devenir pleinement son maître, entrant en désaccord avec lui-même, il subit une dure et misérable servitude sous les ordres de celui à qui il avait obéi en péchant, bien loin d'acquérir la liberté qu'il avait désirée. »[411] Augustin explique cette lutte intérieure par le fait que notre propre vouloir est désormais vicié car notre corps ne nous obéit plus spontanément. Il s'inspire de saint Paul, comme l'explique P. Piret : « Tout homme porte en lui la lutte entre les deux cités. Lorsque saint Paul parle de chair et d'esprit, il traite de cette lutte entre nos convoitises propres et notre amour pour tout bien qui vient de Dieu »[412]. Il apparaît alors que le châtiment du péché, c'est le péché lui-même : la convoitise est le péché et la peine alors que nous devenons esclaves de nos passions charnelles. Le fait que nous soyons devenus mortels est causé par le péché du premier homme car le corps et l'esprit créés ensemble ne s'opposaient pas au départ.

Augustin présente ainsi le diable : « cet ange orgueilleux et dès lors envieux, que son orgueil détourne de Dieu pour le tourner vers lui-même, préférant par une sorte de faste tyranique avoir des sujets plutôt qu'être lui même sujet, cet ange était déchu d'un paradis spirituel »[413]. Il reprend alors le récit de la genèse où le diable utilise le serpent pour adresser des discours perfides à Ève, la compagne d'Adam et note qu'il s'attaque ainsi à la

[409]*La cité de Dieu*, XIV, 11, BA 35, p. 405.
[410]*La cité de Dieu*, XIV, 11, BA 35, pp. 409-411.
[411]*La cité de Dieu*, XIV, 15, BA 35, p. 419.
[412]P. Piret, *op. cit.*, p. 228.
[413]*La cité de Dieu*, XIV, 11, BA 35, p. 405.

partie la plus faible du couple. Ève cèderait ainsi à l'erreur tandis qu'Adam, conscient de la fausseté de ces discours, cèderait par « complaisance » pour ne pas être séparé de sa compagne : « Ève a accueilli comme vraies les paroles du serpent ; Adam, lui, n'a pas voulu se séparer de sa femme, ni l'abandonner dans la participation au péché »[414]. Toutefois, Augustin va retrouver à la source de leur péché respectif, l'orgueil. Augustin va, en examinant la source de leur péché, identifier un point commun : avant de tomber dans cette désobéissance évidente, il faut qu'Adam et Ève aient commencé par être intérieurement mauvais. S'interrogeant sur les commencements de la mauvaise volonté, Augustin retrouve l'orgueil. Il cite, cette fois l'*Ecclésiastique* : « *L'orgueil est le commencement du péché* »[415] et définit l'orgueil comme « le désir d'une fausse grandeur » en mettant en évidence que l'on ne peut être par soi. Il explique : « Perversion de la grandeur, en effet, que d'abandonner le principe auquel l'âme doit s'attacher pour se faire en quelque manière son principe à elle-même ! »[416] Une fois encore, le mal ne s'explique que par le fait que la créature refuse d'adhérer au bien pour lequel elle est créée et qui est pour les créatures raisonnables, selon Augustin, l'union à Dieu. Il y a ainsi un détournement de la volonté vers des réalités inférieures qui condamne ces créatures refusant leur statut de créatures à être moins. Il y avait donc une possibilité de se détacher de Dieu chez les premiers hommes, comme chez les mauvais anges, elle devient une tendance lorsque ces créatures s'enorgueillissent d'elles-mêmes, mais il n'en reste pas moins que leur nature créée par Dieu reste bonne, ils se condamnent seulement à être moins. Augustin note : « sa déchéance, il est vrai, n'a pas anéanti l'homme totalement, mais en s'abaissant vers lui-même, il avait moins d'être que losqu'il adhérait à celui qui est souverainement »[417]. On comprend alors pourquoi les concept de vérité et de vanité peuvent être un couple qui permette de saisir les enjeux de la pensée de saint Augustin. Identifiant la vérité à Dieu et à sa vie qui est le souverain bien auquel sont appelées à participer les créatures raisonnables, il peut affirmer qu'en refusant de se soumettre à cet ordre de la création, c'est-à-dire en refusant d'obéir et d'accepter ce pour quoi elles ont été créées, les créatures se condamnent à la vanité, à n'aimer que des biens inférieurs, incapables de les combler. Voilà pourquoi Augustin dit que l'homme crée à l'image de la vérité peut devenir image de la vanité en fonction des biens auxquels il s'attache.

[414]*La cité de Dieu*, XIV, 11, BA 35, p. 407.
[415]*Eccli.*, X, 15.
[416]*La cité de Dieu*, XIV, 13, BA 35, p. 411.
[417]*La cité de Dieu*, XIV, 13, BA 35, p. 413.

Tout péché est, en effet, expliqué par le refus de la condition de créature et par le rejet de notre ordination essentielle à Dieu dans un mouvement d'orgueil et cela affecte notre esprit, mais aussi notre vouloir. C'est parce que déjà il n'adhérait plus à vouloir Dieu, qu'Adam a pu être pécheur, de même c'est parce que nous n'adhérons plus à notre bonté originelle que nous pouvons être amenés à vouloir les choses extérieures jusqu'à devenir esclave de ce vouloir. Augustin reconnaît l'orgueil comme la racine de tout péché. P. Agaësse remarque que « nous avons du mal à ressaisir le péché d'orgueil, car il ne se présente plus pour nous à l'état pur, mais il est enveloppé d'une gangue qui nous en masque la gravité. Pourtant il reste la racine de tout péché et Augustin essaie de le caractériser en soi. » Comme nous l'avons vu, la concupiscence peut être le signe efficace du péché d'orgueil car l'homme désirant se centrer sur lui-même et non plus sur Dieu se tourne spontanément vers le corps et les biens matériels pour assouvir son désir d'être alors qu'il ne peut plus se suffire à lui-même. Dans notre condition actuelle, toujours le péché est aussi lié à l'amour des biens finis, mais il s'y cache un orgueil latent : à certains moments, il apparaît plus nettement, c'est le cas du vol des poires, raconté par Augustin dans ses *Confessions* (II,4,9). C'était un péché sans raison ; il avait autant de fruits qu'il voulait chez lui et ces poires étaient mauvaises. Pour Augustin, le crime est d'autant plus grave qu'il n'y avait pas l'excuse de la convoitise. Le péché apparaît donc bien avant tout comme un mauvais usage de notre liberté.

Les hommes n'ont donc pu être sensibles à la tentation du serpent que parce que déjà en eux-mêmes, leurs vouloirs n'adhéraient pas pleinement à leur destination originelle qui était d'être uni et soumis à la volonté de Dieu[418]. Pour expliquer cela, P. Agaësse met en évidence la différence entre la liberté d'accomplir ce qui bon pour nous et correspond à l'accomplissement de notre nature et le libre-arbitre qui est la possibilité de choisir de s'unir à Dieu ou de le refuser. Originellement, la liberté nous est donnée comme volonté de choisir le bien, mais pour se réaliser comme telle, elle implique que soit donné à l'homme le libre arbitre comme possibilité de choisir ou non le bien. P. Agaësse note que le choix peut se résumer à vouloir être Dieu par Dieu ou vouloir être Dieu par soi. « la créature a pour loi, inscrite au plus intime d'elle-même, d'adhérer à Dieu comme à un Bien suprême qui se donne à elle pour la constituer et pour la béatifier. [...] Or l'orgueil inverse cette situation. [...] Au lieu de se rendre relative à Dieu, la créature rend Dieu relatif à elle. Au

[418]*La cité de Dieu*, XIV, 13, BA 35, p. 415. « l'homme ne serait pas tombé au pouvoir du diable en péché évident et manifeste, où il fit ce que Dieu avait défendu de faire s'il n'avait déjà commencé à se complaire en lui-même. »

lieu de se décentrer sur Dieu, elle retourne sur soi cette aspiration vers l'absolu pour se complaire en elle-même et se suffire à elle-même. C'est un amour propre (*amor proprius*) qui est équivalent à un refus d'amour. »[419] Il apparaît alors que l'homme, pour se réaliser, doit coïncider avec lui-même au sens où en se reconnaissant comme créature limitée, il reçoit sa fin de Dieu. Cette défection nous montre que ce que nous avons appelé libre-arbitre n'est pas choix entre un bien fini et un autre bien fini, mais est une option entre « être Dieu par soi » ou « être Dieu par Dieu ». P. Agaësse nous invite alors à remarquer que cette défection du libre arbitre « n'est possible que parce qu'elle implique et présuppose la liberté, qui elle, est vouloir le bien, vouloir Dieu. »[420] C'est la liberté qui est première et qui, pour se réaliser, présuppose le libre arbitre. Le choix de se centrer sur le Bien et le choix de se centrer sur soi-même n'ont pas la même valeur, le second est perte de la liberté : il n'y a qu'un principe de vraie liberté, que P. Agaësse nous invite à reconnaître comme « la vocation à être divinisé », et qui, pour exister, pose la possibilité d'une option contre cela même qui le constitue[421]. Il apparaît alors que la liberté de l'homme s'accomplit lorsque la créature ratifie volontairement ce pour quoi elle a été créée.

Nous pouvons donc reconnaître que, pour Augustin, l'homme ne peut vivre librement que s'il se situe dans un juste rapport à Dieu et par conséquent à lui-même. P. Agaësse résume ainsi le problème qui se pose à tout homme : « la finitude, ce n'est pas seulement n'être pas Dieu, c'est aussi manquer de Dieu. Par le fait même de ne pas coïncider avec soi. C'est donc à la fois vouloir et pouvoir coïncider avec soi, mais ne le pouvoir qu'en cherchant l'absolu. Mais pour se décentrer sur Dieu, il faut d'une certaine manière que l'homme soit centré sur soi, qu'il accepte librement de se laisser diviniser. C'est la condition même de la divinisation : une liberté donnée à elle-même. Or la tentation est d'user son propre pouvoir. Sans quoi, il n'y aurait pas possibilité d'épreuve, ni d'obéissance, ni de foi, ni de chute. Il y a un risque : confisquer à son profit l'acte par lequel on se rapporte à Dieu. Il y a une structure de faillibilité qui rend possible le péché. »[422] On

[419]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 61.
[420]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 65.
[421]Ce point est fortement souligné par P. Ricoeur dans l'article « Liberté » de *l'Encyclopedia universalis* (Vol. 9, 1968, p. 984) « Une révolution s'est donc produite, qui a inversé la relation entre l'infini et le fini. Désormais, à la métaphysique de l'action finie succède la métaphysique du désir de Dieu. Ce tournant peut être reconnu chez saint Augustin, pour qui la *voluntas* se révèle dans sa grandeur terrible, dans l'expérience du mal et du péché ; la liberté a le pouvoir de nier l'être, de 'décliner' et de 'défaillir', de se 'détourner' de Dieu et de se 'tourner vers' la créature ; ce pouvoir redoutable – ce 'pouvoir pécher' – est la marque de l'infini sur la liberté. Peut-être n'y a-t-il eu volonté et liberté dans la philosophie occidentale qu'après que la pensée eût été confrontée avec ce qu'Augustin appelle 'mode défectif' de la volonté... La subjectivité moderne commence avec la méditation augustinienne sur le pouvoir de défection de la volonté libre. »
[422]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 68.

peut remarquer que le commentateur met l'accent sur le pouvoir de choisir le bien pour expliquer que c'est vouloir Dieu par le vouloir du Bien qu'on reçoit de lui, même s'il note que le libre arbitre est une structure de faillibité et nous invite à reconnaître que ne pas vouloir le Bien, c'est un acte de liberté par lequel on perd notre liberté. On peut reconnaître qu'ainsi en faisant de l'orgueil, la source de tout péché, Augustin a pu présenter la dépravation de la volonté comme la source du mal et indiquer qu'il n'y a pas de cause extérieure au mal.

c. Opposition de deux amours en l'homme

Il faut cependant préciser que pour Augustin, les choses et les êtres créés ne sont pas mauvais en soi, mais c'est notre attitude vis à vis d'eux qui peuvent nous condamner à devenir « esclave de la vanité ». Dans un passage du livre XX, où il commente l'Ecclésiaste qui rappelle que les malheurs comme les bonheurs arrivent indistinctement aux bons et aux méchants , Augustin note : « C'est à l'inculquer [la vanité] autant qu'il a paru suffisant que cet homme très sage a consacré ce livre tout entier (en tout cas, il ne l'a pas fait pour autre chose que pour nous faire désirer la vie qui ne comporte pas de vanité sous le soleil »[423] Les concept de vérité et de vanité s'opposent ici car ce qui est véritablement et qui seul peut être source de bonheur est la vérité qu'Augustin identifie à la vie même de Dieu. Le soleil représente les choses créées et dans cet ordre des choses, on ne peut atteindre la stabilité et le bonheur parfait, mais les choses s'écoulent selon le flux temporel. C'est parce que Dieu est l'Être suprême et qu'il est créateur que l'on peut distinguer l'éternité parfaite qui est sa vie même de l'existence des créatures qui, même si elles sont angéliques, ne peuvent être ontologiquement parfaites et indépendantes de la puissance de Dieu. Or, cette vie même de la divinité, Augustin pose qu'il nous sera donné de partager à la fin des temps si nous avons su nous comporter en pèlerin de la cité céleste dans cette vie temporelle, c'est-à-dire, si nous avons su user du monde terrestre sans nous y attacher et soupirer vers la vérité qui seule peut nous combler. Augustin rappelle dans ce passage sur le rôle de la providence que l'homme peut devenir semblable aux biens périssables auxquels il s'attache : « Eh ! Sans un juste jugement de Dieu, l'homme irait-il ainsi se dissiper dans sa vanité, devenu semblable à la vanité même ? Et cependant, en ces jours de vanité, il importe infiniment qu'il résiste ou qu'il cède à la vérité, qu'il demeure

[423] *La cité de Dieu,* XX, 3, BA 37, p. 189.

étranger ou non à la piété véritable, non pour obtenir les biens de cette vie ou pour en éviter les maux : vapeur légère qui s'évanouit ; mais par crainte du jugement à venir qui assignera aux bons les biens, aux méchants les maux qui ne doivent pas finir »[424].Augustin note ainsi qu'à la fin des temps l'homme sera récompensé ou puni selon la justice divine et c'est le jugement dernier seulement qui pourra séparer les authentiques citoyens de la cité de Dieu et ceux qui ont cédé aux tentations de ce siècle et ont cherché le bonheur en dehors d'elle. On peut noter qu'il précise « résister à la vérité ou cèder à la vérité », ce qui peut s'interprêter comme le fait que chaque homme peut reconnaître Dieu comme le bien véritable, mais qu'il peut aussi choisir de ne pas le reconnaître et de se détourner de Dieu. Devenir « semblable à la vanité » désigne donc l'homme qui s'attache aux biens périssables et qui n'espère pas le bonheur éternel de partager la vie de Dieu promis par les saintes *Écritures* à partir desquelles Augustin présente la cité de Dieu. On peut dire aussi de cet homme qu'il est non seulement « image de la vanité », mais qu'il en est même l'esclave. P. Agaësse explique, en effet, comment cet attachement devient asservissement : « De là un double échange qui se maintient à la faveur d'une illusion imparfaitement reconnue parce qu'elle se renouvelle incessamment. D'une part, l'âme centre sur elle-même les biens extérieurs, veut les posséder, les asservir, avec une rage d'appropriation qui est négation de leur être réel ; d'autre part, elle s'asservit à ces choses qu'elle convoite, car, ayant abdiqué en elles son désir d'absolu, ces choses déterminent automatiquement son vouloir. »[425] L'homme qui vit selon l'homme et cherche dans les biens matériels le bonheur et le sentiment d'être se condamne à une illusion qui ne peut se maintenir que par un effort continuellement renouvelé. Le péché est mensonge car il ne peut offrir ce qu'il promet alors que notre désir d'être heureux ne prend tout son sens que si l'on reconnaît que l'on est appelé à s'unir à l'être suprême.

Augustin explique, par ailleurs, qu'il peut y avoir simultanément deux amours en l'homme : l'un pour Dieu et l'autre pour les créatures. En effet, il a mis ainsi en évidence une finalité dans la nature, chaque être tendant naturellement à être pleinement ce qu'il est ; aimer Dieu, c'est alors vouloir être pleinement ce pour quoi nous sommes destinés. Si les anges manquent à leur finalité et refusent de s'unir à Dieu pour être pleinement ce qu'ils sont et accéder au bonheur et à la connaissance parfaite en lui, alors nous avons vu qu'ils se condamnaient à être moins et pouvaient être considérés comme inférieurs aux hommes vertueux selon l'ordre de la justice. Or l'homme est aussi une créature raisonnable destinée

[424]*La cité de Dieu*, XX, 3, BA 37, pp. 189-191.
[425]P. Agaësse, p. 21.

à s'unir à Dieu, son poids, c'est son amour pour son créateur. Cependant Augustin remarque que nous pouvons être partagé entre deux amours alors que nous pouvons aussi être entraîné par un amour pour les choses corporelles. Il explique que « C'est à bon droit, en effet, qu'on appelle homme de bien, non celui qui connaît le bien, mais celui qui l'aime. Pourquoi n'aurions-nous pas conscience d'aimer en nous cet amour même, qui nous fait aimer tout ce que nous aimons de bien ? Car il y a aussi un amour qui fait aimer ce qu'il ne faut pas aimer, et cet amour, on le hait en soi, quand on aime celui qui fait aimer ce qui doit être aimé. Ces deux amours peuvent coexister dans le même homme, et c'est pour son bien, quand le progrès de l'amour qui nous fait bien vivre affaiblit celui qui nous fait mal vivre, jusqu'à la complète guérison et la transformation en bien de toutes nos forces vives. »[426] Ces deux amours présents en nous sont contradictoires et quand l'un grandit, l'autre diminue. La volonté qui nous fait vouloir ce qui ne correspond pas à notre bien correspond à un amour déréglé des choses et est présente en nous comme une force contre laquelle il faut lutter. Nous avons vu que cette volonté peut être qualifiée d'ancienne et que sa force est celle des mauvaises habitudes. Augustin insiste aussi ici sur le fait que nous pouvons « être guéri », cela signifie que notre vouloir peut être restauré par la grâce de Dieu qui se manifeste dans l'Incarnation. Il apparaît donc que c'est l'orientation de la volonté qui est déterminante[427] : à la rectitude de celle qui choisit de vivre selon Dieu et d'accepter sa place de créature créée et le bonheur qui lui est promis s'oppose la volonté déréglée de ceux qui choisissent de vivre selon eux-mêmes et cherchent leur bonheur dans des biens inférieurs. Augustin peut alors expliquer que les citoyens de la cité de Dieu s'opposent à ceux de la cité terrestre qui choisissent de vivre selon l'homme ou selon la chair. Augustin précise qu'il ne faut pas croire que les premiers sont sans affection, mais que c'est l'orientation de leur volonté qui est déterminante et le fait qu'ils ont choisi de vivre selon Dieu : la rectitude de leur amour fait la rectitude de ces affections. Augustin note ainsi « la volonté, la précaution, la joie ou, pour le dire autrement, le désir, la crainte, le plaisir sont communs aux bons et aux méchants ; mais les chez premiers ils sont bons, chez les autres mauvais, selon que leur volonté est droite ou perverse. »[428] Les hommes qui

[426]*La cité de Dieu*, XI, 28, BA 35, p. 123.

[427]*La cité de Dieu*, XIV, 8, BA 35, p. 383. Augustin précise : « Ce qui importe, c'est le caractère de la volonté de l'homme. Si elle est déréglée, ses mouvements seront déréglés ; si elle est droite, ils seront non seulement irréprochables, mais dignes d'éloges. »

[428]*La cité de Dieu*, XIV, 8, BA 35, p. 397. Augustin précise : « Quant à la cité ou plutôt la société des impies vivant selon l'homme [...], cette cité est tourmentée par ces sentiments dépravés comme par autant de maladies et de passions. » Augustin condamne même l'orgueil des philosophes stoïciens : « Et si quelques-uns de ses citoyens paraissent maîtriser et règler pour ainsi dire ces mouvements de l'âme, ils en deviennent si orgueilleux, si arrogants dans leur impiété, qu'ils en sont d'autant plus enflés qu'ils en souffrent moins. Et si d'autres, dans leur vanité aussi monstrueuse que rare, s'éprenent d'amour pour leur propre impassibilité au

sont fidèles à Dieu durant leur pélérinage terrestre se distinguent des autres uniquement par le fait qu'ils reçoivent leur vie de Dieu et que leur amour pour les biens terrestres n'est pas déréglé. Comme nous l'avons vu, ce ne sera que le jour du jugement dernier que l'on pourra distinguer les membres de chaque cité, ici-bas, elles sont mêlées et les hommes ont à se convertir continuellement pour rester fidèles à Dieu dans les diverses circonstances de leur vie.

À la fin du livre XIV, Augustin peut présenter une opposition entre les deux cités qui expose leurs traits distinctifs : « deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes ; pour l'autre Dieu témoin de sa conscience est sa plus grande gloire. L'une dans sa gloire redresse la tête ; l'autre dit à son Dieu : *Tu es ma gloire et tu élèves ma tête*[429]. L'une dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugue est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeants, les sujets en obéissant. L'une en ces maîtres aime sa force ; l'autre dit à son Dieu : *Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force*[430] »[431] Augustin reprend ainsi le thème de deux amours contradictoires en nous et fait de l'orgueil le principe d'opposition des deux cités alors que les citoyens de la cité terrestre se centrent sur eux-mêmes et croient pouvoir tirer d'eux-mêmes leur gloire. Ils sont dirigés par l'« amour de soi jusqu'au mépris de Dieu », c'est-à-dire qu'ils ont choisi de vivre selon l'homme et de mépriser l'union à Dieu qui était pourtant leur destination. Comme le souligne M. Neusch « au fondement des cités de ce monde, il y a l'amour de soi, l'orgueil, tandis qu'au fondement de la cité de Dieu, il y a l'amour de Dieu, c'est-à-dire l'humilité. Les deux cités quoique mêlées dans l'espace humain, sont foncièrement incomptatibles, et les principes qui les inspirent sont une source permanente de conflits, conflits qui scandent l'histoire, mais qui traversent aussi en permanence chaque existence. »[432] L'opposition entre les deux cités est en effet spirituelle et nous avons vu comment le coeur de l'homme peut être partagé entre deux amours contradictoires[433]. En évoquant la « passion de dominer », Augustin souligne que l'amour de soi qui conduit à se priver de Dieu a pour conséquence un rapport déréglé non

point de ne se laisser émouvoir ni exciter, ni fléchir, ni incliner par le moindre sentiment, ils perdent toute humanité plutôt que d'atteindre la vraie tranquillité. »

[429]*Psalm.* XVII, 2.

[430]*Psalm*. XVII, 2.

[431]*La cité de Dieu*, XIV, 28, BA 35, p. 465.

[432]M. Neusch, *Saint Augustin, l'amour sans mesure*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2001, p. 69.

[433]*La cité de Dieu*, XIV, 28, BA 35, pp. 465-466.

seulement vis-à-vis des biens de ce monde, mais aussi vis-à-vis des autres qu'il nous était pourtant demandé d'aimer comme nous-mêmes.On peut remarquer ici que P. Agaësse voit même dans notre façon déréglée de nous rapporter aux autres hommes une autre forme de l'orgueil qu'il appelle l'« avarice spirituelle »[434]. Il s'agit du péché contre la charité : « j'ai voulu exclure Dieu de sa place, maintenant, je veux exclure les autres de la leur. Je veux tout prendre. [...] L'avarice est ce sentiment qui porte à s'approprier ce qu'on comporte en commun. »[435] Alors que l'orgueil est la racine du péché, il faut reconnaître que le péché peut prendre ensuite différentes formes, comme la concupiscence ou l'avarice spirituelle qui consiste à vouloir tout posséder et à nier l'altérité et l'identité des autres hommes[436]. Augustin veut insister sur le fait, que nous péchons de la même manière qu'a péché le premier homme, car à la racine de tous péchés se trouve l'orgueil. L'homme qui veut vivre selon lui-même se condamne à un bonheur illusoire alors que seul l'Être suprême peut procurer stabilité et bonheur. En ne recevant pas les biens de ce monde et même ses semblables de Dieu et en ne leur reconnaissant pas leur juste statut de créatures, il se condamne à une existence déréglée.

L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu conduit l'homme à oublier sa nature de créature raisonnable destinée à s'unir à Dieu. L'humilité au contraire est le propre des citoyens de la cité céleste qui reconnaissent qu'ils ont été créés par Dieu et pour Dieu et qui s'efforcent de faire vivre leur âme de la vie de Dieu. Augustin poursuit en effet l'opposition entre les deux cités en évoquant, parmi l'orgueil des citoyens de la cité terrestre, celui des philosophes « Ainsi dans l'une, les sages vivant selon l'homme ont recherché les biens du corps ou de l'âme ou des deux ; et ceux qui ont pu reconnaître Dieu *ne l'ont pas glorifié comme Dieu ni ne lui ont rendu grâce, mais se sont égarés dans leurs vains raisonnements et leur coeur insensé s'est obscurci ; s'étant flattés d'être sages* (c'est-à-dire s'exaltant dans leur sagesse sous l'empire de l'orgueil) *ils sont devenus fous : ils ont substitué à la gloire du Dieu incorruptible des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents* (car à l'adoration de telles idoles, ils ont conduit les peuples ou les y ont suivis) *et ils ont décerné le culte et le service à la créature plutôt qu'au Créateur qui est béni dans les siècles*[437]. Dans l'autre au contraire, il n'y a qu'une sagesse, la

[434]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 62.
[435]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 62.
[436]P. Agaësse, *op. cit.*, pp. 62-63, remarque aussi que « la même chose peut se dire en d'autres mots au sujet de la violence : la violence est dans son essence un 'vouloir aveugle de tout ramener au Même', à soi. Son leitmotiv est 'Pas d'Autre'. »
[437]*Rom.*, I, 21-24.

piété qui rend au vrai Dieu le culte qui lui est dû, et qui attend pour récompense en la société des saints, hommes et anges, que *Dieu soit tout en tous*[438] »[439]. Pour Augustin, seul le Christ est la voie qui peut mener à la patrie qui est l'union avec Dieu à la fin des temps. Cela le conduit à condamner les philosophes qui refusent de reconnaître l'Incarnation et qui croient orgueilleusement pouvoir se hisser au divin par leurs propres forces. Ce que leur reproche aussi fondamentalement Augustin est le fait qu'ils ne se soient pas opposés au polythéisme et à l'idolâtrie. Les citoyens de la cité céleste doivent s'efforcer de porter l'image de l'homme céleste qu'est le Christ et ils doivent ainsi humblement reconnaître qu'il est la voie. Il faut alors reconnaître que cette humilité est donnée par le Christ. Comme le remarque P. Piret : « la contre-partie d'un tel amour qui méprise Dieu n'est point, dans la phrase d'Augustin le mépris de soi jusqu'à l'amour de Dieu, mais bien 'l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi'. En effet, le mépris de soi n'entraîne aucun amour vers Dieu, tandis que l'amour porté à Dieu sauve le soi de la complaisance orgueilleuse pour l'amour véritable. »[440] C'est l'amour de Dieu qui est premier et le fait de se tourner vers lui nous conduit à trouver un juste rapport à nous-mêmes et aux autres. Nous pouvons ainsi cesser de nous attacher vainement aux biens terrestres dont on peut devenir les esclaves en portant l'image de l'homme terrestre. Vivre selon l'Esprit, c'est accueillir la grâce du Christ médiateur qui vient restaurer notre vouloir et nous remettre dans un rapport d'ordination essentielle à Dieu comme nous allons le voir.

[438]*Rom.*, I, 15.
[439]*La cité de Dieu*, XIV, 28, BA 35, pp. 465-466.
[440]P. Piret, *op. cit.*, p. 227.

Partie 3

Comment se tourner vers la vérité et retourner à Dieu ?

Étudier l'itinéraire spirituel de la conversion et le retour à Dieu, c'est reconnaître qu'il s'agit d'une restauration de l'homme créé à l'image de Dieu et de la vérité. Pour saint Augustin, l'homme est appelé à s'unir avec Dieu en participant à sa vie comme le font déjà les saints anges et Augustin définit ce bonheur qui nous est promis à la fin des temps comme la participation à la cité de Dieu. Il y a donc un projet de Dieu pour l'homme qui nous est dévoilé par la révélation, en particulier par l'Incarnation. Augustin, dans le livre X de *La cité de Dieu* présente le culte qu'il faut rendre à Dieu en soulignant que c'est un culte intérieur. Sa réflexion est bâtie sur la méditation des psaumes et en particulier sur deux passages : « mon bonheur c'est d'être uni à Dieu »[441] et « le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit brisé »[442]. Nous allons voir que les deux enjeux de ces prières sont les deux faces d'un même élan qui est, à la fois, repentir et espérance car c'est à travers la miséricorde de Dieu que l'homme se reconnaît pécheur. Il nous faudra ainsi rappeler le sens de la prière des *Confessions* et voir que la restauration de l'homme est comparable à une seconde création par Dieu. Il ne faut pas dissocier la contrition et le fait de reconnaître sa misère du fait que Dieu s'est donné en sacrifice pour le pardon des pécheurs et c'est pour cela que le Christ médiateur est celui qui nous enseigne la véritable humilité. C'est ce que nous verrons en expliquant que le péché est, comme le souligne Augustin, une notion révélée. Nous pourrons alors reconnaître le fait que c'est la charité qui est le sens de l'incarnation car c'est par elle que l'on peut comprendre le projet de Dieu pour l'homme et aussi le fait que la liberté humaine puisse être respectée. Entrer dans l'Église pourra alors être reconnu comme l'avènement d'une réelle conversion, bien que vivre selon l'Esprit soit un continuel combat de la foi.

[441]*La cité de Dieu*, X, 6, BA 34, p. 445. Expliquant le sens du sacrifice, Augustin se réfère à ce passage : « l'unique but de ces oeuvres est de nous délivrer du malheur et par suite, nous procurer le bonheur (ce qui ne s'obtient que grâce au bien suprême dont il a été dit : *Pour moi, mon bien c'est d'adhérer à Dieu*) *(Ps* 72, 28) ».

[442]Augustin choisit cette formule pour expliquer le sens de la nouvelle religion qu'est venue fondée le Christ, il explique ainsi « dans les sacrifices où les patriarches immolaient des animaux et qu'aujourd'hui le peuple de Dieu relit dans l'Écriture sans plus les pratiquer, il faut voir uniquement la figure des [choses] qui s'accomplissent parmi nous, en vue de nous unir à Dieu et de porter vers lui notre prochain. Le sacrifice visible est donc le sacrement (*sacramentum*), c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. Voilà pourquoi chez le prophète l'homme pénitent ou le prophète lui-même, cherchant pour ses péchés la bienveillance de Dieu, lui dit : '*Si tu avais voulu un sacrifice, je te l'aurais offert ; mais aux holocaustes tu ne prends pas plaisir. Le sacrifice pour Dieu est un esprit brisé : un coeur contrit et humilé, Dieu ne le dédaignera pas* (*Ps.* 50, 18-19) » *La cité de Dieu*, X, 5, BA 34, p. 441.

Chapitre 1 – Reconnaître le Christ sauveur, c'est se reconnaître pécheur

1. « Creatio » et « formatio »

a. L'homme est un « *esse ad* »

Comme nous l'avons vu l'homme est un être créé par Dieu et Dieu dépose en lui la capacité de s'unir à lui. Il est appelé à « ratifier » librement ce en vue de quoi il est créé et qui consiste à l'union avec Dieu. M.-A. Vannier dans un article sur la « *creatio* » et la « *formatio* » dans les *Confessions*, indique que « le mouvement même de l'ouvrage qui s'ouvre sur *l'inquietum cor* et se termine sur le repos en Dieu montre l'importance qu'Augustin donne à la création et à la création nouvelle. Il part de la découverte qu'il est un être créé mais non encore achevé, un *esse ad*, un être orienté vers son créateur, qui ne s'achève que par l'intermédiaire de son créateur qui lui confère sa *formatio*. »[443] En effet, la « *formatio* » peut être considérée comme une seconde création puisque nous avons vu que par l'intermédiaire du Christ, Dieu lui-même vient restaurer en nous la bonne volonté et nous permet d'accomplir notre destinée d'être raisonnable. La « *formatio* » est donc elle-aussi une oeuvre de Dieu, mais elle commence par l'acquiessement libre de la créature qui reçoit la grâce de son créateur. M.-A. Vannier nous invite à remarquer que « l'un des acquis majeurs de sa conversion est de s'être découvert comme un être créé et recréé. » Cela signifie qu'Austin se découvre comme un être en relation, « qui ne s'accomplit justement que par sa relation à son créateur et aux autres. »[444] Le rapport entre « *creatio* » et « *formatio* » est donc lié au fait qu'Augustin définit l'homme comme un être créé en vue d'une fin particulière et reconnaît, de plus, que pour que nous puissions atteindre cette fin, Dieu intervient à nouveau dans le cours de nos vie.

La création nouvelle désignée par la « *formatio* » doit s'entendre comme l'accomplissement de l'essence de l'homme. Nous avons vu que, grâce au libre arbitre, l'homme peut choisir de ne pas s'unir à Dieu, mais alors l'homme manquerait à son essence. M.-A. Vannier remarque que le terme *formatio* est « difficile à traduire en français et il semble, de ce fait énigmatique. Mais Augustin l'a choisi pour rendre compte

[443]M.-A. Vannier « '*creatio*' et '*formatio*' dans les Confessions », *in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp. 189-201.p. 189.
[444]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 190.

de la constitution de l'être. Ce mot traduit le grec *idea* et Augustin s'attache à exprimer par là l'accomplissement de l'être, sa divinisation. Il y a, dans ce terme, à la fois une dimension philosophique, ontologique quant à la réalisation de l'être, et une dimension théologique, voire mystique quant à la destination de l'être, à son renouvellement par le créateur. »[445] On voit bien par là combien la destination de l'homme va être pour Augustin le fait de réussir à être pleinement ce que l'on en potentialité. Elle ajoute que « si la notion de création vient de l'Écriture pour s'inscrire dans la philosophie et rendre compte du statut de l'être humain, celle de *formatio* vient de la philosophie, mais elle prend un sens théologique pour montrer comment l'être humain se réalise par l'action commune de la liberté et de la grâce »[446]. Il faut reconnaître que l'ontologie d'Augustin est marquée par la finalité car elle reçoit de la religion chrétienne l'idée que l'homme est créé par Dieu pour s'unir avec lui.

b. Le sens de la prière des *Confessions*

L'homme est créé à l'image de Dieu et est appelé à s'unir avec lui, mais selon la révélation chrétienne, l'homme, dans le péché originel, a choisi de se détourner de Dieu et va abîmer l'image de Dieu en lui, mais non pas la supprimer. M.-A. Vannier remarque qu'« en tant que rhéteur, Augustin a retenu ce terme car il lui permet d'introduire une création verbale autour de la notion de *forma*. Ainsi peut-il rendre compte de la *creatio* et de la *formatio*, faire comprendre que l'être humain, qui reçoit sa *forma* à la creation peut devenir *deformis forma* par suite du péché ou *forma formosa* 'forme belle', en se tournant vers son créateur, en étant conformé au Christ, qui est la *Forma omnium*, la Forme de tout »[447]. Avec ces expressions, Augustin peut décrire les différentes étapes de la relation entre Dieu et chaque homme. Augustin présente ainsi sa propre expérience en expliquant qu'il s'est découvert comme un être créé et recréé par Dieu. Ainsi que le souligne M.-A. Vannier « il en va, dans les *Confessions*, de la **constitution du sujet, Augustin**, mais cette constitution loin de relever de l'autosuffisance, consiste au contraire pour Augustin à se découvrir dans un premier temps comme un être créé et encore inachevé, un être qui va être formé à nouveau et de manière gratuite par son créateur. Tel est le résultat de sa conversion. »[448] La dialectique de la « *formatio* » et de la « *creatio* » se situe au sein même de la temporalité de l'homme : Augustin rappelle qu'il s'était égaré hors de lui-même alors

[445]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 190.
[446]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 190.
[447]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 191.
[448]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 191.

qu'il ignorait que Dieu est au plus intime de chacun et qu'il cherchait en vain le bonheur dans les réalités matérielles. Cette fuite hors de soi-même est aussi thématisée lorsqu'il étudie la condition temporelle de l'homme. Il précise que le temps se caractérise par la *distentio*, par l'éparpillement, et sur ce plan, il échappe à l'humain en revanche, lorsqu'il est réassumé par la conscience il n'est plus *distentio*, mais *intentio*, il devient présent du présent et tend vers l'éternité. M.-A. Vannier souligne que « tel est le sens de la prière qui traverse les *Confessions*, Augustin exprime son statut d'être créé en relation avec son créateur. Or, dans cette prière qui est un dialogue, une *locutio ad Deum*, comme il le dit lui-même, et une expression de l'*intentio*, Augustin reçoit progressivement son accomplissement de la part du créateur ; comme il en a l'intuition lors de la vision d'Ostie, il perçoit quelque chose de l'éternité. Ainsi comprend-on que l'être créé, qui reçoit la vie de son créateur, reçoit sa *formatio* par un don renouvellé du créateur. Mais de l'un à l'autre, l'être humain ne reste pas passif, il y a tout le travail de la conversion, de sa conscience qui fait passer le temps de la *distentio* à l'*intentio*. Comme le dit Augustin, 'celui qui t'as créé sans toi ne te sauvera pas sans toi.' »[449] Il apparaît ainsi que la création nouvelle consiste dans la réception même de la grâce de Dieu qui s'est manifestée pour tous les hommes par la venue du Christ médiateur si bien que l'homme est à la fois passif et actif. L'homme doit vouloir Dieu, mais aussi il doit vouloir par Dieu car il a besoin que sa bonne volonté soit restaurée alors qu'il a perdu son pouvoir sur lui-même en voulant vivre par lui-seul, toutefois c'est librement qu'il choisit de recevoir la grâce qui le sauve.

La « *formatio* » peut alors être comparée à une recréation où intervient à la fois la grâce de Dieu et notre liberté. La notion de « *confessio* » peut prendre alors tout son sens car elle s'enracine dans une expérience où l'homme se laisse sonder par Dieu pour se connaître. L'humilité est ainsi enseignée par la médiation du Christ alors que l'accueil de la miséricorde de Dieu précède la reconnaissance de ses fautes. On peut mettre cette idée en perspective avec l'analyse que fait J. Ratzinger du concept augustinien de « *confessio* », après avoir rappelé l'usage chrétien de ce concept, il souligne que « L'ancrage de la *confessio* dans la doctrine de la grâce permet de comprendre la relation singulière que la prière de louange et la notion d'aveu entretiennent chez Augustin. »[450]. L'aveu du péché s'avère être un ressort de la louange car c'est d'un même mouvement que la prise de conscience de son péché est liée à la prise de conscience de la miséricorde divine.

[449]M.-A. Vannier, *art. cit.*, p. 194.
[450]J. Ratzinger, « Originalité et tradition dans le concept augustinien de '*confessio*' » *in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), p. 27.

c. Le péché est une notion révélée

Il faut souligner ici que, pour Augustin, le péché est une « notion révélée », on ne peut la comprendre qu'à partir du message de l'Incarnation : le péché est une notion qui ne peut prendre tout son sens que dans le cadre de la Révélation et c'est pour cela que, pour Augustin, la confession des péchés est indissociable de la découverte de la miséricorde de Dieu et de la louange. Nous pouvons pour comprendre cet enjeu nous référer à l'introduction que fait P. Agaësse du chapitre II de son étude de l'anthropologie augustinienne qui est consacré à l'analyse du péché comme image déformée. Il commence par cette remarque : « qu'il y a un mystère d'iniquité et que l'homme ne le connaît pas. C'est la créature qui pèche et, si étrange que ce soit, c'est Dieu qui mesure le péché. Par conséquent, c'est une notion révélée. Elle l'est tout au long de l'*Écriture*, et en définitive, pleinement et complètement, par la mort du Christ. Le péché est, en effet, dit Augustin, un bandeau sur les yeux : celui qui le porte non seulement ne voit plus rien, mais ne voit pas le bandeau lui-même. Il ne voit pas ce qui l'empêche de voir. L'action de l'Esprit nous fait comprendre l'Écriture et mesurer notre vie à cette lumière. C'est la notion de confession : la confession n'est pas un examen de conscience que l'homme ferait pour aller dire à Dieu ses fautes ; c'est l'homme qui prend conscience de ses fautes parce qu'il se laisse sonder par Dieu, et par sa miséricorde. Car le péché n'est vraiment connu comme péché et repentir que dans la miséricorde. »[451] Cela peut nous amener à comprendre que la mesure de l'homme, c'est la connaissance que Dieu a de lui en le créant. Comme le souligne P. Agaësse : « Chez les Pères de l'Église, tout est commandé par l'anthropologie, c'est-à-dire par le rapport de l'homme à Dieu. Car ce n'est pas l'homme qui sait parfaitement ce qu'il est. Ce qui mesure l'homme, c'est la connaissance que Dieu a de lui en le créant. La révélation de Dieu, de la démarche de Dieu, est simultanément révélation de l'homme à lui-même et pensée de Dieu sur l'homme. » [452] Ainsi, nous pouvons comprendre que la venue du Christ médiateur est l'événement qui fonde un nouveau rapport entre l'homme et Dieu alors qu'est révélé le projet de Dieu pour l'homme et que dans son sacrifice est donnée la grâce pour restaurer en nous l'image de Dieu. Comment comprendre le nouveau culte qu'il est venu fonder ?

[451]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 57.
[452]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 28.

2. L'humilité comme la leçon de l'Incarnation

Augustin, lorsqu'il présente les vingt-deux ouvrages de la cité de Dieu, précise que les dix premiers sont une réponse aux objections des païens et annonce que, dans les douze suivants, il expliquera la naissance, le développement et la fin de la cité de Dieu. Il pense ainsi préparer le lecteur païen à la révélation chrétienne en lui montrant que seule la religion chrétienne peut apporter à l'homme le bonheur qu'il espère. Le livre X de la *Cité de Dieu* est ainsi un livre charnière où Augustin identifie le bonheur que l'homme recherche au désir d'être uni à Dieu. Augustin reconnaît que cela a pu être reconnu par certains philosophes platoniciens, mais il affirme que ceux-ci n'ont pas été capables de reconnaître le véritable culte qui convient au Dieu unique alors qu'ils ont refusé le Christ médiateur. En définitive, pour connaître le véritable contenu de cette espérance, il faut se tourner vers les textes sacrés.

a. « Mon bien est d'être uni à Dieu »

Augustin commence par rappeler son accord avec les philosophes sur le fait que le bonheur des êtres célestes et celui de l'homme est de participer à la lumière divine qui est distincte de lui[453]. Il s'étonne alors qu'ayant reconnu cela, les philosophes n'aient pas été capables de reconnaître que le culte ne devait être rendu qu'au Dieu unique source de toute félicité et condamne cette attitude en se référant à saint Paul : « si dès lors connaissant Dieu, les platoniciens ou tous ceux qui ont professé ces opinions, l'avaient glorifié comme Dieu et lui avaient rendu grâce, ils ne se seraient pas *perdus dans le néant de leurs pensées*[454], les uns sanctionnant les erreurs des peuples, les autres n'osant leur résister. »[455] Augustin affirme, au contraire, que les bons anges sont fort désireux de nous voir partager leur béatitude, cela lui paraît découler logiquement du fait qu'eux-mêmes tirent leur

[453]On peut remarquer qu'il « force » un peu le sens des formules qu'il reprend à Plotin car comme nous l'avons vu la séparation ontologique entre le créateur et les créatures est plus marquée chez Augustin que chez les néoplatoniciens. *La cité de Dieu*, X, 2, BA 34, p. 431, Augustin fait ce rappel : « En cette question, nous n'avons aucun conflit avec ces éminents philosophes : ils ont vu en effet, ils ont dit de milles manières que la béatitude de ces êtres célestes comme la nôtre provient d'une certaine lumière intelligible qui leur est présentée ; lumière qui est Dieu pour eux, sans se confondre avec eux, qui les éclairent de telle sorte qu'ils resplendissent et qu'en participant à elles ils soient constitués parfaits et bienheureux. Plotin, en expliquant la pensée de Platon, affirme souvent et avec force que cette âme qu'on croit être l'âme du monde ne reçoit pas son bonheur d'une autre source que la nôtre ; et cette source est une lumière distincte d'elle, qui l'a créée et dont l'illumination intelligible la fait resplendir. »

[454]*Rom.*, I, 21.

[455]*Confessions*, X, 3, 1, BA 34, p. 433.

béatitude du fait d'être soumis à Dieu et il soulignera plus loin que la simple piété nous conduit à penser ainsi. Il s'agit alors de reconnaître quel est le sacrifice qui nous permet de participer à la vie divine source de félicité. Le rappel de l'accord avec les philosophes a pour enjeu de rappeler que le but que constitue cette participation est le plus haut bonheur que peut connaître l'homme. Augustin rappelle ainsi que « notre bien dont le terme ultime pose un si grave problème parmi les philosophes n'est autre chose que le fait d'être uni à Dieu, le seul dont l'étreinte incorporelle, s'il est permis de parler ainsi, féconde l'âme intellectuelle et la remplit de vertus véritables »[456]. Augustin présente ainsi Dieu à partir de la métaphysique qu'il a trouvée chez les néoplatoniciens, mais il va expliquer le culte qui lui est dû en se basant sur les textes de la révélation chrétienne. Il peut alors, grâce à la reconnaissance de la fin qui est de s'unir à Dieu, présenter le vrai culte en le définissant à partir des commandements chrétiens : « Ce bien, il nous est prescrit de l'aimer de tout notre coeur, de toute notre âme, de toutes nos forces ; c'est vers lui que doivent nous conduire ceux qui nous aiment et que nous devons conduire ceux que nous aimons. On accomplit ainsi les deux préceptes dont dépendent toute la Loi et les prophètes : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, de tout ton esprit ; et tu aimeras ton prochain comme toi-même[457]. Pour que l'homme, en effet, sache s'aimer soi-même, une fin lui a été fixée à laquelle, en vue d'être heureux, il doit rapporter tous ses actes ; car celui qui s'aime ne veut rien d'autre qu'être heureux : et cette fin, c'est de s'unir à Dieu. »[458] C'est en trouvant Dieu à l'intérieur de lui et en se centrant sur lui que l'homme peut ensuite recevoir sa vie de lui et Augustin, tout en soulignant qu'il serait logique que les saints anges nous souhaite de partager leur bonheur qui est d'être uni à Dieu, remarque que c'est aimer son prochain que de lui souhaiter, de même, le bonheur de connaître cette union.

b. Il s'agit d'un retour à Dieu

Augustin se propose au début du livre X de réfléchir sur le vocabulaire employé pour désigner le culte de Dieu. Avant de rentrer dans le détail des manières de rendre un culte à Dieu qu'Augustin présente ici, nous voulons rappeler que lorsqu'il présente celles qui ont pour but la purification, Augustin rappelle que celles-ci constitent en un retour. Il explique « pour le voir comme il pourra être vu et pour nous unir à lui, nous nous purifions

[456]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 437.
[457]*Matth.*, XXII, 37 et suiv.
[458]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 437.

de toute souillure des péchés et des mauvaises convoitises et par son nom, nous nous consacrons. Car il est lui-même la source de notre béatitude et le terme total de notre aspiration. En le choisissant ou plutôt en le rechoisissant (car nous l'avions perdu par notre négligence) – et en le rechoisissant donc (*religentes*), d'où vient dit-on, le mot de religion – nous tendons vers lui par notre amour, afin qu'en parvenant à lui, nous trouvions notre repos, et nous soyons heureux parce que rendus parfait grâce à cette fin. »[459] Augustin veut ici souligner que l'homme qui se tourne vers Dieu le fait en reconnaissant qu'il s'était détourné de lui, ce qui est remarquable aussi est qu'Augustin présente le bonheur comme le but de la religion alors qu'il s'agit du salut offert par Dieu. Ceci nous permet de reconnaître qu'Augustin met en perspective cette présentation de la religion par l'expérience de salut qui a été la sienne, même s'il ne fait pas encore référence au contenu de la révélation. Nous pouvons remarquer quAugustin parle du service qu'on doit à Dieu en se référant au « rites sacrés » et au culte que l'on doit rendre à Dieu « en nous-mêmes » sans les opposer, il commente ainsi : « car tous ensemble et chacun nous sommes son temple : il daigne habiter à la fois dans l'union de tous les coeurs et dans notre coeur à chacun ; il n'est pas plus en tous qu'en chacun, n'étant ni dilaté par la masse, ni rétréci par la division. »[460] Une fois encore, Augustin s'appuie la révélation chrétienne, puisqu'il s'appuie sur un passage de saint Paul, mais il l'explique par la métaphysique qu'il a héritée des néoplatoniciens : Dieu est un être incorporel et c'est lui le créateur de toute chose, c'est pourquoi on peut le rencontrer au plus intime de soi-même. Néanmoins, il y a aussi une nouveauté radicale dans ce que dit l'apôtre, comme le souligne Augustin : l'homme, composé d'âme et de corps, est présenté aussi comme le temple de Dieu, ce qui insiste sur son prix et d'autre part, le fait que l'union des chrétiens puisse être habitée par Dieu est ce qui ne pourra être compris que par l'explication du fait que l'Église est le corps mystique du Christ. Nous pouvons remarquer que dans les deux cas pour exprimer l'union à Dieu, l'expression « élevons notre coeur » traduit l'acte de se tourner vers Dieu pour pouvoir le recevoir. Augustin souligne en effet : « quand notre coeur s'élève vers lui, il est son autel ; son Fils est le prêtre par qui nous le fléchissons »[461]. Il indique ainsi que lorsque nous nous tournons vers Dieu, nous pouvons espérer que Dieu se tourne vers nous et c'est par l'intermédiaire du Christ que peut avoir lieu une telle rencontre. Le verbe « fléchir » rappelle le fait que Dieu pourrait légitiment être en colère après nous du fait que nous nous sommes éloignés de lui, mais le Christ est venu révéler la miséricorde de Dieu et est la voie qui mène vers

[459]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 437.
[460]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 435.
[461]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 435.

lui.

c. « Le sacrifice qui plaît à Dieu est un esprit brisé »

Augustin, dans ce livre X de *La cité de Dieu*, veut établir quel est le culte que l'on doit à Dieu. Après avoir rappelé qu'on ne doit sacrifier qu'à Dieu seul, il se propose de réfléchir au sacrifice que l'on doit offrir à Dieu. La première de ses remarques est importante et elle consiste à dire que Dieu n'a pas besoin de nos dons : « Au reste, qui serait assez fou pour estimer que les offrandes faites dans les sacrifices puissent répondre à quelque besoin de Dieu ? La divine Écriture nous en apporte maints témoignage ; pour ne pas allonger, qu'il suffise de rappeler ce court passage d'un psaume : *J'ai dit au Seigneur : Tu es mon Dieu car tu n'as pas besoin de mes biens (Ps* L, 18 suiv.) »[462]. Augustin peut conclure alors que tout culte légitime qu'on rend à Dieu profite à l'homme non à Dieu. L'enjeu est de comprendre comment nous pouvons nous unir à Dieu. Il peut, à partir de là, expliquer que les sacrifices extérieurs sont les signes de ce que doit être le sacrifice intérieur. Pour expliquer le sens de la nouvelle religion qu'est venu fonder le Christ, il explique ainsi « dans les sacrifices où les patriarches immolaient des animaux et qu'aujourd'hui le peuple de Dieu relit dans l'Écriture sans plus les pratiquer, il faut voir uniquement la figure des [choses] qui s'accomplissent parmi nous, en vue de nous unir à Dieu et de porter vers lui notre prochain. Le sacrifice visible est donc le sacrement (*sacramentum*), c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. Voilà pourquoi chez le prophète l'homme pénitent ou le prophète lui-même, cherchant pour ses péchés la bienveillance de Dieu, lui dit : '*Si tu avais voulu un sacrifice, je te l'aurais offert ; mais aux holocaustes tu ne prends pas plaisir. Le sacrifice pour Dieu est un esprit brisé : un coeur contrit et humilé, Dieu ne le dédaignera pas* (*Ps.* 50, 18-19) »[463]. Augustin décrit une sorte de pédagogie de Dieu qui a commencé par prescrire dans l'ancienne Loi des sacrifices extérieurs pour que l'homme comprenne que Dieu désirait qu'ils fassent un effort pour s'unir à lui. Il précise toutefois que ce type de sacrifice ne convient qu'à un temps particulier : « ils devaient être remplacés, en temps opportun et déterminé, de peur qu'on les crût enviables pour Dieu ou du moins acceptables pour nous, plutôt que ceux dont ils étaient la figure. »[464] Augustin insiste donc sur le fait que les sacrifices visibles ne doivent

[462]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, pp. 439-441.
[463]*Confessions*, X, 5, BA 34, p. 441.
[464]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 443.

être compris que comme la figure du sacrifice invisible qu'il présente à partir d'autres passages de la bible[465] : le culte que réclame Dieu est un culte intérieur, il s'agit de se tourner, ou plus exactement de se retourner, vers lui.

Augustin peut expliquer ainsi qu'à l'endroit où Dieu dit qu'il refuse un sacrifice, il montre qu'il veut un sacrifice : « il refuse le sacrifice des bêtes égorgées, et il veut le sacrifice d'un coeur brisé. »[466] Ce qui est remarquable, c'est qu'un tel mouvement de retour vers Dieu soit associé par Augustin à un acte de contrition ; cela rejoint le fait que l'homme a commencé par s'égarer loin des sentiers de Dieu. Pour Augustin, la seule voie qui permet de retourner à Dieu est le Christ lui-même car par son Incarnation et par l'obéissance jusqu'à la mort à Dieu, il nous apprend l'humilité. L'homme doit donc avoir un coeur humble et repentant. Augustin cite Michée : « *N'as-tu pas appris, ô homme, ce qui est bon ? Que pourrait te demander le Seigneur, sinon de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et d'être prêt à marcher avec le Seigneur ton Dieu ?* »[467] Il cite aussi l'épître aux Hébreux : « *N'oubliez pas de faire le bien et d'être généreux, car c'est par de tels sacrifices qu'on plaît à Dieu.* »[468] Il peut conclure alors « Voilà pourquoi ce texte : Je préfère la miséricorde au sacrifice, signifie seulement qu'il faut préférer un sacrifice à un autre sacrifice. Car ce que tous appellent sacrifice est signe du vrai sacrifice. »[469] Le temps est venu d'offrir à Dieu le sacrifice d'un esprit brisé car le Christ est venu nous montrer comment prier Dieu en vérité. Nous ne pouvons en aucune façon nous hisser à Dieu par nous-mêmes, mais il s'agit de recevoir de lui ce que nous sommes en nous reconnaissant comme une créature pécheresse, comme l'explique Augustin : « Nous cesserons d'être des hommes pour devenir mieux, si nous commençons d'abord par nous reconnaître hommes : autrement dit pour nous élever à cette hauteur, il nous faut partir de l'humilité, de peur que, pensant être quelque chose alors que nous ne sommes rien, non seulement nous ne recevions pas ce que nous ne sommes pas, mais encore nous perdions ce que nous sommes »[470] L'étape où l'homme reconnaît son péché est donc indispensable, mais il faut rappeler que nous sommes appelés à vouloir Dieu, mais à le vouloir par lui. C'est Dieu qui

[465]*Confessions*, X, 3, 2, BA 34, p. 443. *Ps.* XLIX, 14-15 « Offre à Dieu un sacrifice de louange, accomplis tes voeux à l'égard du Très-Haut ! Invoque_moi au jour de la tribulation et je te délivrerai et tu me glorifieras » ; et suiv. « Que ferai-je pour atteindre le Seigneur, pour gagner mon Dieu, le Très-Haut ? Lui offrirai-je en holocauste des veaux d'un an ? Le Seigneur agréera-t-il le sacrifice de milliers de béliers, de dizaines de mille de boucs gras ? Lui donnerai-je mes premiers-nés pour mon impiété, le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ?
[466]*Confessions*, X, 5, BA 34, p. 441.
[467]*Mich*., VI, 6.
[468]*Hebr*., XIII, 16.
[469]*Confessions*, X, 5, BA 34, p. 441.
[470]*In Jo*., I, 4.

vient vers l'homme et si la leçon de l'Incarnation est l'humilité, nous allons voir que c'est la charité qui explique le mystère de la rédemption.

3. La charité comme sens de l'Incarnation

a. Dieu se présente à l'homme comme un don

Pour comprendre quel est le projet de Dieu pour l'homme et comment il peut respecter notre liberté, il faut réféchir sur cette idée que l'homme est créé à l'image de Dieu et qu'il est appelé à partager la vie de Dieu. « Ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté : mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. »[471] Augustin, en s'inspirant de cette phrase de saint Jean insiste sur le fait que la vision de Dieu nous rendra semblable à lui, mais il indique aussi que dans cette vie, nous ne pouvons savoir encore en quoi cela consistera. Le fait de porter, en quelque sorte, la référence à Dieu dans notre essence nous conduit à devenir un mystère pour nous-même, puisqu'on ne saurait mesurer ou comprendre cette référence à l'infini. Il y a néanmoins un point qui est établi par la foi, c'est que nous sommes appelés à devenir semblable à Dieu et à partager sa vie. La fin de l'homme, c'est vivre divinement. Or on pourrait craindre qu'il s'agisse d'un projet imposé de l'extérieur à l'homme et qui nierait sa liberté. Il faut alors bien insister sur le fait que la fin de l'homme est incrite en son essence et que l'union avec Dieu consiste en un accomplissement pour l'homme. Comme le remarque P. Agaësse, « L'étonnant est que cette fin n'est pas proposée comme un surplus, une récompense supplémentaire, un super-achèvement pour lequel nous pourrions opter ou ne pas opter, elle est une exigence absolue. Il n'y a pas pour l'homme de fin purement humaine ou purement créée. Ou bien il débouche sur cette expérience de la vie divine et il sera pleinement heureux ou bien il la manque et il se perd sans pouvoir atteindre le bonheur. »[472] Augustin a, en effet des formules très fortes : « Celui qui t'a fait exige tout de toi »[473], « Je n'exige pas la participation de ma sagesse de ceux que je n'ai pas faits à mon image ; mais là où je l'ai fait, je l'exige et je réclame l'exercice que j'ai donné. »[474] L'homme qui manquerait à Dieu,

[471]1 *Jn* 3, 2.
[472]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 30.
[473]*Sermon*, 25.
[474]*Ps* 103, s. 4, n. 2.

manquerait aussi à lui-même et cette exigence de Dieu doit correspondre à l'aspiration profonde de l'homme pour qu'il n'y ait pas contrainte extérieure.

Si tel est le cas, c'est parce que l'homme est un « *esse ad* » et c'est ne pas vouloir tendre à sa fin qui le conduit au malheur. Il faut alors comprendre que le projet de l'homme pour Dieu est présent dès le moment de la création de l'homme si bien qu'il n'y a pas une nouvelle intention divine qui viendrait imposer une fin de l'extérieur. P. Agaësse explique que les Pères de l'Église n'envisagent pas l'homme au plan abstrait d'une nature considérée en soi, à part du dessein du créateur : « ils partent d'emblée de la considération de Dieu créant l'homme, intention qui implique la fin à laquelle il l'appelle. Or, dans l'intention divine, la déification est première, c'est-à-dire l'intention qu'a Dieu de faire partager à l'homme sa propre nature. *L'élection divine est donc impliquée dans l'acte créateur*. »[475] P. Agaësse rappelle alors l'adage du Moyen-Âge « *Prius deiformis, quam homo* » : le déiforme est voulu avant l'homme. Cela signifie que Dieu n'a créé l'homme que pour le faire participer à sa vie. Ce n'est qu'à la lumière de la révélation que l'on peut comprendre l'homme : cet homme est fait tel qu'il puisse recevoir cette vie divine et cette aptitude ou capacité est déjà une grâce qui entre dans la constitution de la créature. P. Agaësse note alors que « Par là est éliminé tout dualisme, puisqu'il n'y a pas d'une part création d'une nature et d'autre part intervention postérieure de Dieu pour adapter cette nature à une intention supérieure. [...] Toutefois, s'il n'y a dualisme, il y a la dualité relationnelle de deux moments ontologiques : l'origine et la fin. C'est précisément ce qu'implique la notion de participation ou de devenir. On n'est pas ce à quoi on participe, on le devient. »[476] Il n'est, en effet, pas concevable pour Augustin que l'homme soit une partie de Dieu, mais il peut recevoir sa vie de Dieu. Dès sa création, l'homme est à l'image de Dieu, parce que dès l'origine il est appelé à vivre divinement et que cet appel pose en lui la capacité de se laisser diviniser. P. Agaësse invite à remarquer que « même dans la vision béatifique où l'homme jouira de tous les privilèges de Dieu (incorruptibilité, sainteté, béatitude, sagesse), il continuera à les recevoir par grâce, comme ce qu'il n'est pas lui-même. »[477] Il apparaît alors que non seulement l'initiative de l'homme n'est comblée que par Dieu, mais encore qu'elle ne l'est que par un don de Dieu.

[475]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 34.
[476]P. Agaësse, *op. cit.*, pp. 34-35.
[477]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 35.

L'homme est donc appelé à vivre divinement dès sa création et son essence porte la marque de sa destination, il doit recevoir en outre pour participer de la vie de Dieu le don gratuit de la grâce. Pour mettre en évidence toute la profondeur de cette pensée, P. Agaësse propose de la mettre en perspective avec la réflexion de Blondel sur la liberté : « ce qui est nécessaire pour nous achever ne peut venir que d'un don gratuit [...] Dieu me comble comme un sujet qui se donne : l'amour ne se force pas. Il est essentiel que Dieu soit un don. Blondel ne fait jamais allusion à la possibilité d'un état où la destinée humaine ne comporterait pas ce don. Vouloir Dieu et vouloir recevoir Dieu du don de Dieu est quelque chose d'intérieur à la volonté et le restera toujours malgré nous. »[478] Le dynamisme de la volonté voulante est ainsi interprêté comme ne pouvant s'achever que dans l'accès à la vie divine et comme inscrit dans notre nature. Une telle conception, comme celle d'Augustin, implique que nous ne puissions effacer la référence au divin en nous et il est remarquable que le fait que Dieu se donne comme un don respecte la liberté divine et la liberté humaine car ce n'est que librement que l'on peut accueillir la grâce alors que celle-ci nous est donnée gratuitement par Dieu que rien n'oblige à nous créer et à participer à notre restauration à son image. Ce qui est fondamental, en effet, pour Augustin est que nous devons vouloir être Dieu par Dieu et que l'intervention du Christ médiateur est nécessaire car il est présenté comme la voie qui permet que Dieu vienne nous rencontrer dans notre histoire.

b. La « *dispensio temporalis* » : restauration divine de l'humanité réalisée dans une histoire

Augustin présente, dans la seconde partie de la cité de Dieu, la naissance, le développement et la fin des deux cités et le sens de la destinée humaine. Il va ainsi diviser l'histoire de l'humanité en plusieurs périodes pour retracer l'histoire religieuse de l'opposition des deux cités. Comme le souligne J.-C. Guy : « il ne faudrait pas pourtant se laisser abuser par cet 'ordre historique', car il s'agit là d'une histoire d'un genre originale et irréductible, l'histoire du salut de l'humanité, qui, comme telle, ne mesure pas ses périodes selon l'ordre temporel, mais en fonction de la révélation progressive du mystère qu'elle exprime. »[479] J.-C. Guy présente ainsi les cinq moments cardinaux de l'histoire religieuse : « 1) la création, 2) le péché, 3) le temps de la foi dans la promesse (qui est aussi celui de la

[478]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 33.
[479]J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 83.

préparation : l'Ancien Testament), 4) Jésus Christ, 5) la béatitude éternelle. »[480] Le mystère qui se dévoile progressivement à travers l'histoire est le fait que Dieu aime les hommes et veut rétablir son alliance avec eux et les sauver de leur égarement loin de lui. La venue du Christ est ainsi un événement historique fondamental qui a été préparé par l'Ancien testament. Pour mettre en évidence cela, nous pouvons, nous appuyer sur *La première catéchèse* qui est un texte écrit une dizaine d'années avant le début de la rédaction de *La cité de Dieu*[481]. Augustin s'y adresse à un jeune prêtre et lui explique comment présenter le contenu de la révélation chrétienne aux catéchumènes. Il indique que « Le récit est complet quand l'instruction de chaque début va du verset : '*dans le principe Dieu créa le ciel et la terre*'[482] jusqu'à la période actuelle de l'histoire de l'Église »[483]. Augustin précise au début de l'ouvrage qu'il faut montrer que la charité fut la raison déterminante de la venue du Christ et que c'est cet événement qui donne son unité et son sens à l'histoire religieuse. Augustin précise « quelle raison plus grande y a-t-il de la venue du Christ, que la volonté qu'a eue Dieu de nous manifester son amour pour nous, en le parant des plus vives séductions. Car nous étions encore ses ennemis, quand le Christ est mort pour nous (*Rom*. V, 6-9) Et voilà précisément pourquoi la fin du précepte et la plénitude de la loi, c'est la charité. »[484] Augustin présente donc l'amour comme la raison de l'incarnation et précise même que c'est ce qui permet de comprendre que le commandement qui nous a été présenté comme le plus grand par le Christ est celui d'aimer Dieu et son prochain. Dieu est même présenté comme celui qui séduit l'homme.

Augustin insiste sur le fait que c'est Dieu qui nous aime en premier : « Il n'y a pas de plus grande invitation à l'amour, que, de faire, en aimant les premières avances. Et trop dur est le coeur, qui, se refusant à prendre l'initiative de l'amour, refuserait de répondre à l'amour dont il est l'objet. »[485] Augustin insiste beaucoup sur cette idée en prenant l'exemple des amours qu'il appelle scandaleuses ainsi que l'exemple de l'amitié et il termine en réfléchissant sur ce que peut ressentir un être en étant aimé par un supérieur. Il note : « voyez pourtant de quel amour s'enflamme un inférieur quand il se sent aimé de son supérieur. De fait, l'amour est accueilli avec plus de faveur lorsqu'il n'est pas brûlé par la sècheresse de l'indigence, mais coule à flots, grâce à la richesse de la bienfaisance. Dans le

[480]J.-C. Guy, *op. cit.*, p. 86.
[481]Voir introduction de G. Madec à *La première catéchèse*, BA 11, pp. 9-10, qui indique que l'ouvrage a dû être écrit en 405.
[482]*Gen*. I, 1.
[483]*La première catéchèse*, III, 5, BA 11, p. 27.
[484]*La première catéchèse*, IV, 7, BA 11, pp. 32-33.
[485]*Ibid*, p.33.

premier cas, il naît de la misère, dans le second de la miséricorde. [...] Or qu'y a-t-il de plus supérieur que Dieu dans sa justice et de plus désespéré que l'homme dans son péché ? »[486] C'est le fait de se sentir aimé qui peut conduire un être à en aimer un autre et cela d'autant plus que l'amour est donné largement et que celui qui est aimé a le sentiment de ne pas le mériter. Augustin parle alors d'un amour miséricordeux qui paraît enraciné dans la charité de Dieu et souligne que dans le cas de l'amour de Dieu pour l'homme, c'est éminemment un amour donné gratuitement et en abondance à une créature qui ne le méritait pas. Dieu se présente comme celui qui nous aime, cela ne force pas l'amour, mais peut séduire celui qui le reçoit et qui est invité à vivre de la vie de Dieu et à atteindre la béatitude à laquelle tout homme aspire.

En ce qui concerne la manière de conduire le récit, Augustin précise que le prêtre doit expliquer tous les événements par la charité : « En toutes choses d'ailleurs, ce n'est pas nous seulement qui devons avoir en vue la fin du précepte, c'est-à-dire la charité, '*fruit d'un coeur pur, d'une conscience droite et d'une foi non feinte*'[487] pour y rapporter toutes nos paroles. Nous avons aussi le devoir de tourner et de diriger vers elle le regard de celui que par ces paroles nous instruisons. Car tout ce que nous lisons dans les saintes Écritures n'a été écrit avant la venue du Seigneur que pour mettre en lumière cette venue et préfigurer l'Église à venir, c'est-à-dire le peuple de Dieu à travers toutes les nations. Il est le corps du Seigneur. Il inclut et compte tous les justes qui ont vécu en ce monde, avant l'avènement du Christ, et qui ont cru qu'il viendrait comme nous croyons qu'il est venu. »[488] Le catéchumène doit apprendre à connaître l'histoire de l'Église dans laquelle il se prépare à entrer et reconnaître que la cité de Dieu, qui révèlera le nombre de ses membres à la fin des temps, a commencé à exister même avant la venue du Christ grâce à la foi en Dieu des Patriarches et des Prophètes. Il faut alors lui montrer que c'est bien, cependant, le Christ qui l'a fondée et qu'il est ainsi devenu la tête d'un corps mystique qui peut contenir tous les hommes justes et pieux, même ceux qui ont vécu avant sa venue. Augustin fait alors référence au récit de la Genèse qui présente la naissance de Jacob, ce dernier est sorti la main en premier du ventre de sa mère car il tenait le pied de son aîné et la tête a suivi[489]. Augustin explique alors : « Il en est de même de Jésus-Christ, notre Seigneur. Avant d'apparaître dans la chair, et de sortir, en quelque sorte du sein de sa mystérieuse retraite

[486]*Ibid*, Ip.35.
[487]I *Tim* I, 5.
[488]*La première catéchèse*, IV, 6, BA 11, p. 29.
[489]*Gen.* XXV, 25.

pour se présenter aux yeux des hommes, comme médiateur entre Dieu et les hommes, '*lui qui au-dessus de tous les êtres est béni dans les siècles des siècles*'[490], il n'en a pas moins envoyé en avant les saints Patriarches et Prophètes, une certaine partie de son corps, annonçant par là, comme avec la main, sa future naissance. »[491] Comme nous avons vu que les sacrifices matériels préparaient et annonçaient la révélation du culte intérieur, nous devons là aussi comprendre que ces événements, qui sont réellement arrivés pour Augustin, ont aussi pour signification d'annoncer la venue du Christ. Augustin conclut, en effet, « par suite, tout ce qui a été écrit auparavant, l'a été pour notre enseignement et nous a figurés. En ces écrits, tous les événements étaient des figures ; ils ont été rédigés pour nous, à qui est échue la fin des siècles'[492] »[493]. Augustin et Paul vivaient, en effet, après la venue du Christ dans l'Incarnation et considéraient que grâce à cet événement, les prophéties pouvaient être enfin comprises et que les hommes étaient désormais invités à vivre spirituellement et à s'efforcer d'être citoyens de la cité de Dieu en attendant que se réalise à la fin des temps la béatitude éternelle, cinquième et dernière étape de l'histoire de l'humanité.

Augustin, en montrant le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament veut insister sur le fait que la charité est le sens de l'Incarnation. Il le reformule une nouvelle fois pour mettre en évidence l'importance du commandement d'amour laissé par le Christ : « Si donc le Christ est venu avant tout, afin de faire connaître à l'homme combien Dieu l'aime et afin de lui faire savoir qu'il doit s'enflammer d'amour pour celui qui l'a aimé le premier, et aimer le prochain sur son ordre et à son exemple à Lui, qui s'est fait le prochain de l'homme en l'aimant au moment où l'homme, loin d'être proche de Lui, errait loin de Lui, si, de plus, toute la divine Écriture, rédigée avant, l'a été pour annoncer à l'avance l'arrivée du Seigneur, si tout ce qui, depuis cette arrivée, a été confié aux Lettres sacrées et confirmé par l'autorité divine, raconte le Christ, et met l'accent sur la charité ; il est manifeste que relèvent de ces deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, non seulement toute la loi et les prophètes (*Matth.* XXII, 40), unique Écriture sainte jusque-là en cours, à l'heure où le Seigneur édictait ses commandements, mais encore les livres des Lettres divines, composées plus tard pour notre salut et remis à la postérité. C'est pourquoi dans l'Ancien Testament est le voile du Nouveau et dans le Nouveau est la manifestation

[490]*Rom.* IX, 5.
[491]*La première catéchèse*, IV, 6, BA 11, p. 29-30.
[492]I *Cor*. X, 11.
[493]*La première catéchèse*, IV, 6, BA 11, p. 31.

de l'Ancien »[494]. La profonde unité des textes sacrés est causée, pour Augustin, par le fait qu'ils sont des témoignages de l'amour de Dieu pour l'homme et de sa révélation progressive au cours de l'histoire. Au départ, les hommes étaient encore charnels et avaient besoin d'être sous le joug de la crainte des châtiments et l'Alliance entre Dieu et les hommes a été progressivement mise en place par des sacrifices matériels. Désormais puisque le Christ médiateur est mort une fois pour tous les péchés des hommes, le sens spirituel des livres de l'Ancien Testament est déchiffré et il reste à chaque homme à se convertir, c'est-à-dire à se reconnaître pécheur en reconnaissant la miséricorde de Dieu et en accueillant la grâce donnée par le Christ en entrant dans l'Église qu'il a fondée. Toutefois, nous allons voir que l'entrée dans l'Église, bien qu'elle soit nécessaire pour manifester la foi du chrétien n'est pas suffisante pour croire que l'on sera assurément citoyen de le cité céleste à la fin des temps. Les hommes sont en pèlerinage sur cette terre et doivent sans cesse se convertir.

[494]*La première catéchèse*, IV, 8, BA 11, p. 35.

Chapitre 2 – La « citoyenneté céleste »

Cette expression est inspirée d'un passage de *La première catéchèse* où Augustin indique qu'il faut exhorter les catéchumènes à se comporter en bons chrétiens et à ne pas croire que l'entrée dans l'Église suffise pour se croire sauvé alors qu'il faut se méfier des chrétiens qui agissent mal. Augustin précise néanmoins : « il faut aussi le prévenir qu'il trouvera dans l'Église un grand nombre de bons chrétiens, très véritables citoyens de la Jérusalem céleste, s'il commence lui-même à être tel »[495]. Cela signifie que l'effort pour se comporter avec justice et pour garder les commandements de Dieu est caractéristique de celui qui s'efforce d'être citoyen de la cité céleste, mais que personne ne peut savoir au sujet des autres hommes ni même à son propre sujet s'il sera citoyen de cette cité au moment de la résurrection. L'entrée dans l'Église est présentée par Augustin comme importante, mais non suffisante. Cela est un témoignage d'humilité pour celui qui le demande et surtout ce sera la possibilité d'accéder aux sacrements, en particulier l'eucharistie que le Christ a lui-même instituée.

1. L'Église, comme corps mystique du Christ

a. Les murs ne font pas les chrétiens

Dans le livre VIII des *Confessions*, lorsqu'il nous raconte la lutte intérieure qui a précédé sa conversion, Augustin nous dit qu'il avait été impressionné par le récit de la conversion de Marius Victorinus, que lui fit Simplicianus, qu'il présente comme le « père, dans la naissance à la grâce, de l'évêque d'alors, Ambroise. »[496] Ce dernier lui raconta la conversion de ce traducteur de Plotin qu'il avait connu personnellement et qui possédait une immense culture et une connaissance consommée de tous les arts libéraux. Il jouissait même d'une telle reconnaissance qu'on lui avait érigé une statue sur le forum romain. Augustin nous dit que c'est dans sa traduction qu'il avait lu ce qu'il appelle « les livres platoniciens » et qu'il savait que cet ancien rhéteur romain était mort chrétien. Simplicianus lui explique que Marius Victorinus avait, jusqu'à un âge avancé, adoré les idoles, mais qu'il « n'a pas rougi d'être l'esclave de ton Christ et le petit enfant de ta fontaine, de baisser le

[495] *La première catéchèse*, VII, 11, BA 11, p. 35.
[496] *Confessions*, VIII, 2, BA 14, p. 13.

cou sous le joug de l'humilité et de soumettre son front à l'opprobre de la croix. »[497] C'est, en effet, pour donner une leçon d'humilité à Augustin que Simplicianus lui raconte cette histoire. L'ancien rhéteur romain a fait sa profession de foi, après son baptême, en public au risque d'encourir le mépris alors qu'il adoptait l'humilité du Christ. Simplicianus confie à Augustin qu'auparavant, Marius Victorinus qui scrutait les textes sacrés lui avait dit maintes fois qu'il était déjà chrétien, mais il lui répondait qu'il ne le croirait que lorsqu'il le verrait dans l'Église du Christ. Alors le rhéteur romain lui demandait en plaisantant si c'étaient les murs qui faisaient les chrétiens. La réelle cause de son hésitation est présentée, cependant, comme la crainte de s'attirer des inimitiés en confessant sa nouvelle religion.

Avançant dans ses lectures et dans son désir, Marius Victorinus, nous rapporte Augustin, « craignit d'être renié par le Christ *devant les anges saints*, si lui-même craignait de le confesser *devant les hommes*. Il se vit passible d'une grave accusation s'il rougissait du mystère sacré de l'humilité de ton Verbe, lui qui n'avait pas rougi des mystères sacrilèges des démons superbes et qui, en imitateur de leur superbe, les avaient acceptés. »[498] Marius Victorinus a ainsi craint de ne pas être reconnu comme citoyen de la cité céleste au moment de la résurrection, s'il hésitait à se faire chrétien durant son pélérinnage terrestre. Le fait de confesser publiquement le Christ ne suffit pas pour faire permettre à un homme de devenir assurément un citoyen de la cité céleste, il faut en effet une réelle conversion intérieure qui se renouvelle dans chaque circonstance de sa vie. Toutefois, il ne fait pas croire que la manifestation extérieure de la foi ne soit pas nécessaire : le chrétien doit s'engager à la suite du Christ et ne pas rougir d'adhérer à l'humilité de son mystère.

Ce ne sont évidemment pas les murs qui font les chrétiens et l'entrée dans l'Église implique autre chose qu'une simple entrée dans une institution. Comme le remarque G. Madec, « on n'est pas chrétien, lorsqu'on se contente de retrouver les principes platoniciens dans certains aspects intellectuels du christianisme en faisant bon marché de 'tout l'aspect institutionnel et sacramentel de l'Église'[499]. Il faut entrer dans la communauté chrétienne et participer à ses rites et ses sacrements. »[500] L'entrée dans l'Église correspond d'ailleurs elle-même à un sacrement. On peut remarquer qu'Augustin est fort discret au sujet de son baptême dans les *Confessions*, toutefois la phrase qu'il y consacre marque bien

[497]*Confessions*, VIII, 2, BA 14, p. 17.
[498]*Confessions*, VIII, 2, BA 14, pp. 17-19.
[499]P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1971, p. 247.
[500]G. Madec, *Le Christ de saint Augustin, la patrie et la voie*, Desclée, Paris, 2001, p. 50.

qu'il s'agit d'une entrée dans une vie nouvelle, parlant d'Alypius et lui-même, il note : « Et nous reçûmes le baptême, et s'enfuit loin de nous l'inquiètude pour notre vie passée. »[501] Il s'agit véritablement d'une « renaissance » en Dieu et nous pouvons parler de l'avènement d'une liberté nouvelle qui marque une nouvelle étape dans l'itinéraire spirituel d'Augustin alors qu'un engagement volontaire de notre part, et non une démarche purement intellectuelle, est nécessaire, il s'agit de la profession de foi et de l'entrée dans l'Église. Il ne faut pas perdre de vue que notre liberté est engagée. Comme le rappelle P. Agaësse, le Christ ne nous sauve pas sans nous : « il ne nous dispense pas du sacrifice. Il nous donne de faire librement ce que lui-même a fait librement. Il donne de vouloir, de collaborer, de faire nôtre ce sacrifice qui est en lui. C'est d'abord le don de la foi et l'agrégation à l'Église par le baptême : la foi fait agir par Jésus-Christ et en lui ; le baptême agrège au corps de l'Église, car nous ne sommes pas sauvés individuellement, mais par l'union au corps qui reçoit sa vie de la tête. »[502] L'entrée dans l'Église est ainsi l'entrée dans une communauté de croyants dont l'unité est assurée par le fait que dans les sacrements, elle accueille la vie de Dieu en s'offrant elle-même en sacrifice.

b. Le sacrifice du Christ

Nous sommes ainsi conduit à réfléchir sur le fait que L'Église est présentée par Augustin comme le corps mystique du Christ. Son unité est fondée par le sacrifice du Christ. Comme nous l'avons vu, reconnaître le Christ comme sauveur, c'est aussi nécessairement se reconnaître coupable solidairement avec tous les hommes. Comme le souligne P. Agaësse « bien avant la controverse pélagienne, Augustin a expliqué et thématisé cette expérience ecclésiale dans sa théorie du sacrifice. Elle se trouve à l'état diffus dans toute son oeuvre, mais surtout dans la *Cité de Dieu*, L. X et dans le *De trinitate* L. IV. Et l'argument scripturaire de ce dernier livre est le suivant : le Christ nous a justifiés en nous remettant nos péchés. Cela n'est possible que parce qu'il est Homme-Dieu, Fils du Père. »[503] Augustin présente la charité comme le coeur du message de la foi et c'est bien elle qui est le sens de l'Incarnation : le Christ s'est fait homme pour que par lui, qui est homme-Dieu, nous puissions nous unir à Dieu. Nous pouvons citer pour montrer la ferveur de la méditation d'Augustin sur le mystère du Christ les pages par lesquelles Augustin

[501]*Confessions*, IX, 6, BA 14, p. 97.
[502]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 149.
[503]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 131.

termine son examen de conscience dans les *Confessions* : « Comme tu nous a aimé, Père bon, Toi qui n'a pas épargné ton Fils unique, mais l'a livré au lieu des impies que nous étions ! Comme Tu nous a aimés ! Car c'est pour nous que Lui, qui sans usurpation se tenait pour ton égal, est devenu soumis jusqu'à mourir en croix, lui, le seul qui fût libre entre les morts ! Il avait le pouvoir de déposer sa vie, il avait le pouvoir de la reprendre ; il est pour nous devant Toi victorieux et victime, et victorieux parce que victime ; il est pour nous devant Toi sacerdoce et sacrifice, et sacerdoce parce que sacrifice ; pour Toi, de serviteurs, il fait de nous des fils, en naissant de Toi, en nous servant nous. À juste titre, j'ai le ferme espoir, en Lui, que Tu guériras toutes mes langueurs, par Lui, qui est assis à ta droite et intercède auprès de Toi pour nous. Autrement, je serai au désespoir. »[504] Le Christ est bien présenté comme celui qui a donné sa vie par amour en obéissant au Père qui ne l'a pas épargné[505] et son sacrifice est présenté comme ce qui nous sauve et nous rend capables d'union avec Dieu alors que nous accédons au statut de fils.

Son sacrifice est rendu nécessaire par notre faiblesse et notre péché. Augustin rappelle que le Christ s'est présenté comme la seule voie de salut : « Le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais (1 *Tm* 2, 5), appelle et dit : *Je suis la Voie, la Vérité, la Vie* (*Jn* 14, 6) ; et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair puisque *le Verbe s'est fait chair* (*Jn* 1, 14) afin que pour notre enfance ta Sagesse devînt du lait, elle par qui Tu as créé toutes choses. »[506] Dieu s'est fait homme pour que nous puissions devenir Dieu. Il vient nous rencontrer dans la chair pour nous rendre capable de vivre spirituellement. Comme le souligne G. Madec, « le lait des petits, c'est le Christ en tant que Verbe fait chair, le lait que le chrétien boit, afin de grandir et de pouvoir se nourrir du pain des anges, le même Christ, en tant que Verbe Dieu. »[507] Cela nous permet de reconnaître qu'Augustin garde le terme entrevu grâce à la philosophie car la fin est bien l'union à Dieu en tant que Dieu, mais qu'il indique aussi le sens et le prix de la manifestation charnelle du Christ dans son Incarnation. Le sens du sacrifice est donc bien de rendre possible l'union à Dieu en permettant à l'homme d'entrer dans un nouveau rapport avec lui.

[504]*Confessions*, X, 43, BA 14, pp. 267-269.
[505]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 136. « Le Père donne son Fils. Il faut remarquer que le sacrifice même du Fils a son origine dans le don du Père, source de toute grâce et de toute l'initiative rédemptrice. »
[506]*Confessions*, VII, 18, 24, BA 13, pp. 616-617.
[507]G. Madec, *op. cit.*, pp. 51-52.

Augustin présente le Christ comme exemple et voie, seul capable de nous sauver du péché et de la mort qui est son salaire : « Revêtu d'une chair mortelle, ne mourant que par elle, ne ressuscitant que par elle, par elle seule il s'est mis à l'unisson avec nous pour la mort et la résurrection, en se faisant par elle sacrement pour l'homme intérieur et exemple pour l'homme extérieur. »[508] Par son exemple, le Christ vient ainsi rejoindre une humanité qui, tout en souhaitant le bonheur, était incapable de comprendre qu'il consistait en une union avec Dieu et incapable aussi de le vouloir véritablement. Comme l'explique P. Agaësse, en commentant le passage que nous venons de citer, « en Jésus Christ, nous sera donné un exemple de ce qu'est authentiquement l'homme et de ce en quoi consiste sa vraie béatitude (orgueil renversé), mais aussi une *force* capable de changer le mouvement de la volonté, de nous rendre capables de vouloir ce que nous ne savons ni ne pouvons vouloir ce que nous ne savons ni ne pouvons vouloir. Donc le sacrifice, la Pâque, mouvement vers Dieu en même temps que conversion, n'est possible que parce que le Christ s'est uni à l'humanité pécheresse, lui donnant à la fois et le désir de passer du mal au bien (valeur exemplaire) et le passage même (le Christ ressaisissant dans son acte l'humanité toute entière, la prenant là où elle est pour la mener là où il est ; valeur de sacrement). »[509] La démarche du Christ a valeur causale et sacrificielle et pas seulement exemplaire puisqu'il n'y a pas d'autre voie pour remonter au Père. P. Agaësse souligne que « dans cette obéissance et dans cette confiance, nous faisons en lui non pas seulement une démarche de créature, mais de fils. Il la fait pour nous, afin que nous la fassions en lui. Il prend donc en compte l'humanité toute entière pour l'inclure dans son mouvement vers le Père. Nous ne pouvons l'imiter du dehors en quelque sorte, mais en le laissant agir en nous. »[510] Le Christ est donc la voie qui nous permet d'aller à Dieu par Dieu. Le sacrifice du Christ nous donne d'accomplir le nôtre. Nous allons voir qu'il n'y a pas de sacrifice des hommes qui soit indépendant du sacrifice du Christ et que, néanmoins ce sacrifice ne se substitue pas au nôtre, il nous donne de le faire librement.

c. Le sacrifice de l'Église

Le Christ est présenté comme la tête d'un corps mystique composé par tous les croyants. Réfléchissant au sens du sacrifice, Augustin explique dans le chapitre 6 du livre

[508]*La trinité*, IV, 6, 3, BA 15, p. 351.
[509]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 135.
[510]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 141.

X de *La Cité de Dieu* « le vrai sacrifice est donc toute oeuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute oeuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être vériablement heureux. »[511] Toute oeuvre exercée en vue de Dieu étant un sacrifice, Augustin passe de l'idée à la personne qui le pose : « par suite, l'homme lui-même consacré par le nom de Dieu et voué à Dieu, en tant qu'il meure au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice. »[512] Cet homme peut être alors le Christ, mais aussi chaque homme et la communauté toute entière des hommes. C'est parce que le Christ s'est sacrifié une fois pour toute, prenant les péchés de tous les hommes que nous devenons par lui capable de nous offrir en sacrifice à Dieu. Augustin poursuit : « Ainsi donc les vrais sacrifices sont les oeuvres de miséricorde, soit envers nous-mêmes, soit envers nos proches, qui sont rapportées à Dieu ; et les oeuvres de miséricorde n'ont d'autre but que de nous délivrer de la misère et de nous procurer le bonheur ; ce qui ne s'obtient que par le bien dont il est dit : '*Pour moi le bien est d'être uni à Dieu*' (*Ps* 72, 28). D'où il suit que toute la Cité rachetée elle-même, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est offerte à Dieu en sacrifice universel par le Grand prêtre, qui, sous la forme d'esclave s'est offert lui-même pour nous dans sa passion, afin que nous soyons le corps d'une si grande tête. C'est, en effet, cette forme qu'il a offerte, en elle qu'il s'est offert, en elle qu'il est Sacrifice. [...] Voilà le sacrifice des chrétiens : nombreux, un seul corps dans le Christ (*multi unum corpus in Christo*) ; et ce sacrifice, l'Église le célèbre par le sacrement de l'autel qui est connu des fidèles, où il lui est montré que, dans la réalité qu'elle offre, elle s'offre elle-même. »[513] Le Christ est ainsi présenté comme la tête du corps mystique qu'est l'Église. Comme le souligne E. Mersch « Comme la passion du Christ, son sacrifice qui est le sommet de celle-ci se prolonge dans l'Église. La messe, comme le dit souvent saint Augustin, est l'immolation du Sauveur, qui s'achève dans ses membres, ou, ce qui revient au même, elle est l'oblation de l'Église, en tant que celle-ci est causée par l'oblation du Christ et qu'elle lui donne ainsi sa plénitude. »[514] Le sacrement de l'eucharistie est pour l'Église l'occasion de s'offrir elle-même en rappelant le sacrifice du Christ et de devenir ainsi son corps mystique.

Nous pouvons alors comprendre à quelles conditions l'Église peut être identifiée à la partie de la « cité céleste » en pèlerinage sur cette terre. Le fondement de la « *civitas*

[511]*La cité de Dieu*, X, 6, BA 34, p. 445.
[512]*La cité de Dieu*, X, 6, BA 34, p. 445.
[513]*La cité de Dieu*, X, 6, BA 34, pp. 446-449.
[514]E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 3e éd., Paris, 1951, t. II, pp. 113-114.

Dei » développe le concept de la « *civitas* » à partir du culte, en particulier au chapitre 6 du livre X que nous venons de citer. Comme le souligne J. Ratzinger « la *Polis* de Dieu est dans son essence le lieu même d'un culte, que non seulement elle rend, mais auquel elle s'identifie comme *sacrifice vivant*. [...] Ce culte est, dans son essence, un culte du coeur et comme une élévation de lui. Dans ce mouvement ascensionnel, nous tressons le lien avec notre cité en son lieu propre, où elle demeure déjà, *en haut*. Mais nous possédons déjà un signe concret de cette élévation dans chacune de nos célébrations, lorsque nous disons 'élevons notre coeur' dans le sacrifice du corps du Christ. Cela constitue donc l'essence de l'Église concrète : elle *est* le corps du Christ et elle le *célèbre*. »[515] Il apparaît ainsi que c'est seulement parce qu'elle s'offre en offrant le sacrifice du Christ que l'Église peut être présentée comme le corps mystique du Christ alors qu'elle tend alors vers la patrie qui est l'union avec Dieu. J. Ratzinger remarque qu'on peut arriver à la même conclusion en partant du fait que le centre de la cité, le point à partir duquel elle se déploie, est la charité : « L'amour de Dieu, ou charité qui constitue l'essence de la Cité divine, s'identifie au sacrifice qui signifie la permanence dans la charité. Et 'l'édifice de la charité' prend sens dans 'l'unité du corps du Christ'. »[516] Augustin présente bien l'union des croyants en présentant l'Église comme celle qui est et célèbre le corps du Christ. J. Ratzinger propose alors de qualifier son interprétation de la « cité céleste » de « pneumatico-ecclésiologique » ou bien de « sacramento-ecclésiologique » car il est possible de reconnaître que la « cité céleste » désigne l'Église telle qu'elle existe à travers l'histoire. Cependant, il ne faut pas entendre, par là, que l'Église est une communauté empirique à visée eschatologique, mais il faut tenir compte de sa réalité historique et sacrale : elle est une communauté d'hommes qui devient le Corps mystique du Christ lorsqu'elle offre le sacrifice de l'autel et elle peut se manifester alors comme le lieu sensible d'une union à Dieu alors que les fidèles y élèvent leur coeur. J. Ratzinger peut ainsi conclure « Par *Civitas Dei*, on doit donc entendre l'Église elle-même, en tant que la communauté du corps du Seigneur *est* la cité spirituelle de Dieu, ou plutôt une partie d'elle qui patiente sur terre, dans un monde qui lui est étranger. »[517] Aller à Dieu par Dieu, c'est donc non seulement passer par le Christ qui est le Médiateur entre l'homme et Dieu, mais c'est aussi, précisément pour passer par le Christ, passer par l'Église qu'il a fondée pour que son sacrifice nous permettre de nous offrir à notre tour volontairement pour nous unir à Dieu. Devenir citoyen de la « cité céleste »,

[515]J. Ratzinger, « La doctrine d'Augustin sur la « civitas », échange et confrontation avec Wilhelm Kamlah »*in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, Les Cahiers d'histoire de la philosophie, 2009, pp. 385-386.
[516]J. Ratzinger, *art. cit.*, p. 386.
[517]J. Ratzinger, *art. cit.*, pp. 387-388.

c'est donc entrer dans l'Église et participer grâce aux sacrements à la vie de Dieu qui a été offerte par le Christ aux hommes, même si le chrétien doit reconnaître qu'il a, sans cesse, à se convertir et ne peut prétendre être certain d'appartenir à la cité de Dieu au moment de la résurrection.

2. « Vivre de la vie de Dieu »

a. Une conversion perpétuelle pendant le pèlerinage terrestre

On peut remarquer pour commencer que la notion de sacrifice « unit en une connexion étroite l'accès à la vie divine et la béatitude de l'homme. '*Gloria Dei vivens homo*', disait saint Irénée. Cela ne doit pas nous étonner puisque se trouve ainsi justifiée la notion d'image de Dieu. Il n'y a pas pour l'homme d'autre achèvement, d'autre fin, ni d'autre bonheur que la participation à la vie divine. Cette participation à la vie divine est en même temps coïncidence de soi à soi, accomplissement de notre vouloir profond et en même temps béatitude. C'est le double aspect d'achèvement ontologique et de bonheur. »[518] P. Agaësse nous invite ainsi à reconnaître que le vrai noyau du sens du mot « sacrifice » est le mot « *sacrum* » et signifie communion avec Dieu. L'homme, comme nous l'avons vu est appelé à vivre de la vie divine. Mais son existence est marquée par le péché : se détournant de Dieu par orgueil, l'homme a été amené à devenir esclave de la convoitise qui le fait vouloir continuellement des biens terrestres alors qu'il ne peut se suffire à lui-même. Il peut alors croire que son bonheur est là et se tourner vers Dieu est aussi alors renoncement, renoncement à une vie centrée sur les plaisirs charnels. Comme le souligne P. Agaësse il faut que l'homme « s'engage dans une vie où il ne trouve rien de ce en quoi il avait mis sa raison de vivre. Sans doute, grâce au passage, il trouve la vie véritable ; sans doute ce dont il se sépare, c'est de l'illusoire et du négatif ; mais justement le propre de l'état initial, c'est que le négatif lui apparaît comme le positif, tandis que le Bien lui apparaît comme néant de Bien. On ne saurait nier l'aspect de mort à soi-même que représente tout sacrifice et c'est cet aspect qui apparaît souvent en premier lieu. »[519] L'homme qui veut à la suite du Christ se tourner vers Dieu et s'offrir en sacrifice doit élever son coeur vers Dieu en renonçant à une part de ses désirs pour devenir pur désir de recevoir sa vie de Dieu et accueillir la médiation du Christ qui restaure en lui l'image de Dieu qu'il n'a cessée de porter.

[518]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 132.
[519]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 133.

La leçon du sacrifice du Christ est l'humilité et elle nous rétablit dans un rapport authentique à Dieu. P. Agaësse nous invite à remarquer que « c'est dans un seul acte, dans un seul mouvement de pensée qu'Augustin envisage l'Incarnation et la Croix. Ce qui a fasciné Augustin, ce qui est au centre de sa méditation, c'est l'acte par lequel le Verbe se fait homme et, tout en restant innocent et sans péché, prend sur lui la condition de l'homme pécheur et fait l'expérience de la condition misérable de son peuple. Sans doute cette sortie de soi par laquelle le Verbe devient créature est-elle un extraordinaire exemple d'humilité : le seul capable de nous faire prendre conscience de notre péché d'orgueil. »[520] Augustin écrit ainsi « L'important pour nous est de croire et de maintenir fermement en notre coeur que cette humilité qui a amené Dieu à naître d'une femme et, au milieu de si grands outrages, à se laisser conduire à la mort, par des hommes mortels, est le suprême remède pour guérir l'enflure de l'orgueil et le sublime sacrement pour dénouer les liens du péché. »[521] La racine de tout péché est, comme nous l'avons vu, l'orgueil alors que l'homme se détourne de Dieu pour mettre en sa finitude sa fin dernière. P. Agaësse insiste sur le fait que le péché consiste précisément à refuser notre statut de créature : « Alors que l'homme ne peut être que par Dieu et ne peut tendre à Dieu que par Dieu, il retourne sa volonté sur soi et refuse sa condition d'être fini et sa vocation à être divinisé en se détournant de Dieu et en se centrant sur lui-même. C'est donc une décréation. Un suicide, un mensonge ontologique. Cela est non la finitude, mais le refus de la finitude. »[522] Le sacrifice du Christ est leçon d'humilité car l'exemple de son obéissance peut permettre à la créature raisonnable qu'est l'homme de comprendre que son bien est de se soumettre à Dieu.

Tout chrétien reste ici-bas menacé par le péché et il doit lutter de toutes ses forces contre le péché qui est en lui. Augustin rappelle que les saints ne sont saints qu'en se reconnaissant pécheurs : « La Vierge Marie exceptée, si nous pouvions réunir tous les saints et toutes les saintes et leur demander s'ils étaient sans péché, ne se seraient-ils pas écriés d'une seule voix : Si nous disons : nous n'avons pas de péché, nous nous abusons et la vérité n'est pas en nous »[523]. Cette référence à la vérité montre bien qu'Augustin conçoit le péché comme un mensonge ontologique alors que l'homme refuse non seulement son état de pécheur, mais même plus essentiellement son statut de créature. Or, comme nous l'avons vu, nous sommes appelés à participer à la vie de Dieu, c'est à dire à le recevoir ;

[520]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 140.
[521]*La Trinité*, VIII, 5, 7, BA 16, p. 43.
[522]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 71.
[523]*De nat. et grat*. 36.42.

mais pour cela, il faut humblement accepter son statut de créature et reconnaître que l'on s'est coupé volontairement de Dieu. Ainsi, reconnaître que le Christ s'est incarné pour sauver l'homme, c'est aussi se reconnaître soi-même comme pécheur bien que ce soit à la lumière de la miséricorde de Dieu. Le sacrifice du Christ est leçon d'humilité et charité envers les hommes. En étant obéissance, elle est le contraire du péché d'orgueil qui était détournement de Dieu et en tant que charité envers les hommes, elle peut être présentée comme le contraire de ce que P. Agaësse a présenté comme l'« avarice spiriruelle », le fait de rapporter tout à soi, même l'autre. Le péché peut, en effet être présenté grâce à ces deux catégories. P. Agaësse précise : « Orgueil et avarice spirituelle : les catégories bibliques sont mensonge et homicide. Mensonge radical, parce qu'il [l'homme] se met à la place de Dieu et qu'il n'est pas Dieu, mais qu'il est par lui dans son origine et pour lui dans sa béatitude. Homicide, parce qu'il veut ramasser sur lui, être fini, tous les biens donnés en commun pour affirmer sa propre excellence, ce qui revient à tuer son frère, le supprimer... »[524] L'homme en voulant faire un absolu de lui-même se retrouve dans un rapport déréglé au monde et va jusqu'à nier la liberté et la dignité des autres hommes. Le Christ, par son sacrifice, nous guérit de nos péchés et nous instaure par le biais de sa filiation dans un nouveau rapport au Père, aux autres et au monde.

b. De l'importance du corps et des actes

Il s'agit ici de mettre en évidence un aspect qui n'est pas thématisé en tant que tel par Augustin, mais qui est souligné par P. Agaësse. Ce dernier remarque que le sacrement ne peut avoir un sens religieux que s'il a d'abord un sens humain. Il souligne qu'il y a une théorie présente dans toutes les analyses d'Augustin : « la théorie *sacramentaire* qui vient d'une réflexion sur l'Incarnation »[525]. P. Agaësse explique ainsi : « L'amour du Christ se signifie par tous les gestes qu'il accomplit et en particulier par sa mort sur la croix : il fallait que le Christ souffrît pour ressusciter dans la gloire. Le salut apporté par lui n'est consommé que dans un acte corporel qui a valeur sacramentelle. »[526] Il s'agit de comprendre que l'acte exprime la personne et la change. Nous voudrions montrer que cette vérité, qui, pour P. Agaësse, a pour signification le fait que le sacrifice du Christ peut être présenté comme un signe efficace, permet aussi de reconnaître que l'homme est conçu

[524]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 72.
[525]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 52.
[526]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 52.

comme un sujet unissant indissolublement un corps et un esprit et qu'être véritablement pour lui consiste à vivre selon l'Esprit à tel point que son corps même soit spiritualisé.

Le Christ vient par l'Incarnation rencontrer l'homme dans son histoire car la nature de l'homme est d'être un composé d'âme et de corps qui devient un sujet par les actes qu'il pose et le sens qu'il leur donne. L'âme n'est pas conçue par Augustin comme étant créée la première et devenant prisonnière du corps. Au contraire, nous avons vu qu'il y a un lien intime entre l'âme et le corps, elle est créée en même temps que lui, elle l'anime alors qu'elle-même tire sa propre vie de l'union avec Dieu. L'événement de l'Incarnation témoigne du fait que Jésus vient sauver l'homme tout entier. Comprendre en quoi le corps de Jésus-Christ[527] nous est donné en sacrement, c'est, nous dit P. Agaësse, reconnaître en ces actes – la mort et la résurrection – le fait que « l'action de l'esprit non seulement se signifie dans le sensible, mais ne s'achève et ne devient tout à fait spirituelle que dans le sensible. Le corps est donc signe efficace de l'intention spirituelle.»[528] Pour bien comprendre cette idée, il faut reprendre son argumentation : « Il faut développer les deux termes. *Signe*, parce qu'il est objectivation, expression de l'intention spirituelle qui prend corps dans l'existence spatio-temporelle. *Signe efficace*, parce que l'acte spirituel n'est vraiment achevé, ne devient tout à fait authentique que dans et par le corporel. Sans quoi, nous en resterions à la velléité sans prise sur le monde et sur nous-mêmes. L'intention commence donc dans l'esprit, mais ne revient à elle-même et ne se détermine que par le geste corporel. Nos actes corporels non seulement nous expriment, mais ils nous changent. L'acte extérieur n'est donc pas la simple expression d'une vie intérieure, il en est l'aliment, la nourriture. »[529] C'est en s'incarnant dans un acte qu'une intention spirituelle se manifeste comme un signe et même ce signe lui-même a de la valeur car il est l'achèvement de l'intention spirituelle. L'originalité de l'interprétation de P. Agaësse est qu'il explique ce rapport entre le corps et l'esprit, dont nous voulons souligner la portée générale, en s'inspirant de la réflexion sur l'Incarnation de saint Augustin.

[527]*La Trinité*, IV, 3, 6. « Son corps [de Jésus Christ] nous a été donné comme une sorte de remède approprié dans sa mort et sa résurrection, en sacrement pour l'homme intérieur, en exemple pour l'homme extérieur. »
[528]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 52.
[529]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 52.

c. Le lien entre le corps et l'âme

Il faut, pour comprendre pourquoi le corps aussi est promis à la résurrection, rappeler que l'homme est indissolublement un composé de corps et d'âme pour Augustin et c'est pour cela que, par sa mort et par sa résurrection, le Christ vient sauver l'homme tout entier. Pour insister sur ce point, on peut rappeler les analyses de M.-F. Sciacca sur saint Augustin et le néoplatonisme. Il souligne que « L'union avec le corps pour Augustin n'est pas une punition et moins encore le mal de l'âme ; au contraire, l'âme ne serait pas humaine si elle ne s'unissait pas à un corps humain, étant donné que cette union lui est connaturelle et est nécessaire pour qu'elle soit elle-même, c'est-à-dire une âme '*accommodata* au soutien d'un corps' ; bien plus, cette union est nécessaire pour que soit créé l'homme, la créature par laquelle le monde a un sens ; l'union est donc le bien de l'âme, métaphysiquement. »[530] M.-F. Sciacca souligne ainsi que l'homme est bien créé corps et âme et il rappelle la vocation de l'homme qui est de pouvoir louer Dieu consciemment alors qu'il est une créature raisonnable. Tout ce qui est créé tend à être pleinement ce pour quoi il est destiné comme nous l'avons vu en rappelant un passage du livre XI de la cité de Dieu et la grandeur de l'homme parmi les autres êtres du monde est qu'il soit doué de conscience : il peut ratifier librement ce en vue de quoi il est créé. L'homme peut alors être présenté comme la créature qui donne un sens au monde. Il est l'union d'une âme et d'un corps *et* peut accèder à la transcendance grâce à son âme. M.-F. Sciacca présente la conception d'Augustin en le situant Platon et Aristote et note « Augustin rejette le dualisme platonicien, mais il garde la 'vérité' platonicienne (qui est aussi chrétienne) de la préexistence eidétique des êtres dans l'esprit créateur de Dieu et cet autre principe, d'ailleurs très modifié, de la présence de la vérité à l'esprit, selon lequel l'homme est créé à l'image de Dieu et orienté vers lui, comme vers son but ultime. Avec Aristote (à travers Plotin), Augustin soutient l'union substantielle de l'âme et du corps, mais grâce à la vérité héritée de Platon, il refuse l'autarcie du monde naturel, éternel et autosuffisant, et rejette, dès lors, le naturalisme de la métaphysique d'Aristote, construite, comme sa morale, pour un monde comme qui a son but en lui-même et pour un homme qui réalise son destin en lui-même et seulement en lui-même. [...] Augustin accepte de Platon le principe de la transcendance et d'Aristote, celui de l'union, mais en transposant les deux concept sur la base du principe de la création; sans sacrifier l'union substantielle, il garde la surnaturalité du destin de l'homme, qui diffère autant de l'immortalité platonicienne que de l'éternité

[530]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, p. 44.

aristotélicienne de l'espèce ou de l'unique intellect actif. »[531] C'est parce qu'Augustin explique que l'homme est créé par Dieu qu'il peut présenter une conception originale de l'homme en indiquant, comme nous l'avons vu, que l'âme est la vie du corps alors qu'elle-même vit de son union avec Dieu. L'union du corps et de l'âme n'est pas accidentelle, mais elle est ce qui fonde la particularité de chaque être alors que l'âme a pour fonction d'animer le corps et que par lui, elle peut actualiser ses intentions spirituelles et s'engager dans une histoire personnelle.

On ne peut comprendre en quoi consiste la nature humaine que si on reconnaît qu'Augustin inscrit dans l'essence de l'homme sa vocation à être divinisé, ce qu'Augustin exprime au début des *Confessions* en rappelant que Dieu nous a fait pour lui. M.-F. Sciacca souligne « être fait pour Dieu, c'est l'essence de l'homme. Toute définition qui ne tient pas compte de cette vocation essentielle, essence de son essence, et qui ne l'explicite pas, est fausse ou tout au moins incomplète. L'aspiration à Dieu n'est pas un état d'âme ou une exigence simplement subjective, mais un *status* ontologique, celui d'un être créé avec une destination qui transcende tous ses actes et l'ordre de la nature. »[532] Augustin précise aussi que notre coeur est sans repos tant qu'il ne repose en Dieu. Cela indique aussi les limites de l'homme, il ne peut accéder par lui-même à ce qu'il aspire. Ainsi, on peut remarquer que « L'homme est *dans* le monde, qui a été fait pour lui, mais il est fait *pour* Dieu, qui n'est pas le monde, c'est une condition incommode : il n'y a pas adéquation entre son être *dans* et son être *pour*. La nature de l'homme est une 'dialectique', un 'discours' infini toujours ouvert, le clore serait transcender les possibilité de l'homme lui-même. »[533] Augustin fait consister la béatitude dans la jouissance du Bien suprême ou de Dieu, c'est un accomplissement que l'homme ne peut réaliser lui-même et pourtant il correspond à sa vocation essentielle. Être dans le monde ne doit cependant en aucune façon être considéré comme un mal pour l'homme, l'événement de l'Incarnation vient en témoigner. Toutefois, créé à l'image de Dieu, l'homme porte la marque en lui de la transcendance et pour être en vérité, pour s'accomplir pleinement en tant que créature corporelle et raisonnable, il lui faut reconnaître qu'il est un « *esse ad* ».

[531]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, pp. 46-48.
[532]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, p. 44.
[533]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, p. 50.

Il faut comprendre que Dieu vient sauver l'homme tout entier et que c'est par son action que nous pouvons recevoir l'accomplissement de nous-même auquel nous aspirons. Nous sommes appelés à rencontrer à la fin de notre histoire l'éternité en nous unissant avec Dieu, mais avant cela, notre histoire a son importance. M.-F. Sciacca présente les rapports de l'âme et de Dieu en insistant sur le fait que l'âme devient progressivement consciente d'elle-même en recevant sa vie de Dieu car elle découvre qu'elle porte en elle la marque du divin et il présente ainsi ce mouvement: « Nous n'atteignons cette autopossession que si Dieu nous possède, s'il se donne à nous dans la grâce qui élève, qui sauve, qui béatifie. »[534] C'est donc de Dieu que nous recevons l'accomplissement de la fin à laquelle nous aspirons et c'est en fait dans l'éternité, à la fin des temps que l'âme aura la pleine conscience d'elle-même alors qu'elle pourra vivre de la vie de Dieu. En attendant, il y a une limite insurmontable qui fait qu'il y a dans l'âme « une sorte de conscience non accomplie et dont l'accomplissement est le stimulant, le ressort et l'aiguillon de chaque accomplissement partiel. »[535] L'homme intérieur, la personne comme conquête de l'être plein de conscience, acquièrent toute leur valeur et leur dignité dans la communication avec Dieu si bien que l'accomplissement de la conscience même s'il ne peut être complet durant la vie terrestre est marquée par des affirmations successives de la personne qui se connaît en se laissant sonder par Dieu. L'incarnation de chaque être lui offre l'occasion, à travers les événements de sa vie, de progresser dans la connaissance de Dieu et de soi-même : la difficulté même que nous avons à nous efforcer de tendre à l'union avec Dieu témoigne, cependant, de la conscience que nous avons de notre destination. Le corps n'est donc pas un obstacle en lui-même, même si le péché durcit l'opposition entre le corps et l'âme. L'opposition chair-esprit qu'Augustin reprend à saint Paul désigne le vie toute entière de l'homme selon deux orientations opposées : se détourner de Dieu et se centrer sur soi-même ou retourner vers Dieu et recevoir sa vie de lui, alors la rectitude de l'esprit se traduira par la spiritualisation du corps qui lui obéira de plus en plus facilement. Cependant, ce n'est qu'à la résurrection que le corps sera pleinement spiritualisé et deviendra immortel et cela parce que l'âme qui est la vie du corps tirera sa vie de l'union avec Dieu.

[534]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, p. 56.
[535]M.-F. Sciacca, *op. cit.*, p. 56.

Conclusion

L'expérience qu'Augustin nous présente dans les *Confessions* est celle d'une prise de conscience d'une ordination essentielle de l'homme à Dieu qui seule peut permettre à l'homme d'être pleinement ce qu'il est. Il est, cependant, aussi le témoin d'une existence divisée : il raconte les errements de l'homme qui se sépare de Dieu et note que même après avoir eu la certitude intellectuelle que Dieu est le souverain bien, il s'est encore trouvé confronté à un conflit intérieur entre son désir de s'unir à Dieu et ses anciennes passions. Cette faiblesse de l'homme, Augustin l'explique par le péché originel qui marque l'humanité toute entière et qui fait entrer l'homme dans une condition de misère qu'il appelle en s'inspirant de la philosophie néoplatonicienne la « région de la dissemblance ». Il s'agit de la condition de l'homme déchu et ce malheur est tel qu'il atteint l'homme tout entier si bien que son vouloir aura besoin d'être restauré. Toutefois, Augustin insiste sur la bonté de la création, le mal ne parvient pas à bouleverser l'ordre du monde, les créatures, en refusant l'ordre inscrit dans leur nature et l'union avec Dieu, se condamnent à être moins.

Augustin identifie Dieu à la vérité en le présentant comme le seul être qui est véritablement car il est son propre fondement. S'inscrivant dans la tradition chrétienne, il indique que la possiblité de vivre de la vie divine pour l'homme est l'accomplissement de son essence parce qu'il est créé à l'image de Dieu. Pourtant, l'homme peut se détourner de Dieu et tomber dans la vanité. Il s'agit alors du péché d'orgueil qui peut être présenté comme un mensonge ontologique car en refusant la fin pour laquelle il a été créé, l'homme se condamne à être moins. Il se détourne, en effet, de l'Être suprême avec qui il peut s'unir pour se centrer sur lui-même et il est conduit, alors qu'il ne peut se suffire à lui-même, à chercher un semblant d'être dans les choses terrestres. Or ces dernières ne sont pas leur propre fondement et elles sont périssables alors qu'elles s'écoulent dans le flux temporel si bien que le bonheur éphémère qu'elle peuvent donner ne se maintient qu'au prix d'un renouvellement incessant. L'homme devient alors l'esclave de la vanité alors que ces choses finissent par déterminer automatiquement son vouloir. L'homme « s'enfle au dehors », comme l'exprime Augustin, en s'inspirant de la métaphysique néoplatonicienne, car il cherche à être en s'attachant à des biens extérieurs et ne fait ainsi que se disperser et se condamner à être moins alors qu'il oublie ainsi qu'il porte en lui la marque du divin. C'est grâce à la métaphysique néoplatonicienne qu'Augustin a pu expliquer que s'attacher à

des biens terrestres correspond à un amoindrissement d'être pour l'homme car il s'attache à des biens inférieurs à lui. La position de l'âme est, en effet, présentée par Augustin comme médiane alors que Dieu est supérieur à elle et que les biens terrestres sont inférieurs à elle. Augustin se différencie, cependant, de cette tradition philosophique en identifiant ce détournement de l'homme à un péché par lequel il se détourne volontairement de Dieu et refuse sa condition de créature.

Il faut bien comprendre que le mal pour Augustin ne peut pas s'expliquer simplement par le fait de préférer un bien inférieur à un bien supérieur. Il faudrait alors, en effet, expliquer comment cette volonté mauvaise a pu naître chez l'homme alors que dans l'état d'innocence, il était créé bon. Augustin veut montrer que le péché n'a pas de cause extérieure à la volonté, mais qu'il est un abus que fait l'homme de sa liberté. Si l'homme peut préférer un bien inférieur à Dieu, c'est qu'il s'était déjà détourné de Dieu. La créature, tirée du néant, peut refuser l'union à Dieu en se complaisant en soi. P. Agaësse explique ainsi « Possibilité d'autant plus grande qu'un désir d'absolu est inscrit dans la liberté même. Pour aller à Dieu, il faut que cette liberté soit donnée à elle-même comme autonomie véritable. Mais, pour être soi, elle doit se décentrer sur Dieu. Elle peut donc, au lieu de se fixer sur Dieu, se fixer sur soi, mettre en sa propre finitude sa fin dernière. Pour Augustin, c'est là le péché essentiel, l'essence même du péché, le seul premier péché possible. Dans l'état d'innocence, le péché ne peut être selon Augustin de préférer un bien fini extérieur à Dieu. Cela suppose déjà une volonté corrompue, défaillante, aliénée. Par contre, la liberté pouvait faire refluer sur soi le mouvement par lequel elle aspire à l'absolu. »[536] Le péché d'orgueil est, en effet, présenté par Augustin comme une imitation perverse de Dieu alors que l'homme choisit de se centrer sur lui-même au lieu de se centrer sur Dieu et essaie d'être par soi-même. Le péché d'orgueil témoigne de la grandeur de la liberté humaine précisément parce qu'il détourne la vocation de l'homme à être divinisé. C'est ainsi que l'on peut interpréter le « vous serez comme des dieux » que le serpent dit à Ève. Cependant, être par soi n'est pas possible et c'est pour cela que les hommes tombent dans la concupiscence alors qu'ils sont amenés à chercher dans les choses autour d'eux l'illusion d'être. Nous pouvons donc dire que l'orgueil est présent à la racine de tout péché, et pas seulement celui du premier homme, comme mouvement par lequel l'homme cesse d'adhérer à Dieu.

[536]P. Agaësse, *op. cit.*, p. 70.

Le fait que le péché soit reconnu comme la cause du fait que « l'âme s'enfle au dehors » est une différence importante entre Augustin et les philosophes néoplatoniciens. Il faut rappeler aussi le fait qu'alors que leur philosophie pose que le monde est constitué par émanation, Augustin reprend la doctrine chrétienne de la création. Le point commun entre les néoplatoniciens et Augustin est cependant que la tension vers Dieu est constitutive de l'âme humaine et que c'est dans l'intériorité que l'on peut trouver Dieu. Le contraire de « s'enfler au dehors » pour l'âme est le fait de revenir en soi-même et ce sont les livres néoplatoniciens qui ont permis à Augustin de reconnaître la nature spécifique de l'âme. Toutefois, nous avons vu que, s'il est bien provoqué par la lecture de ces livres, le retour sur soi qu'a opéré Augustin lui a permis de trouver au plus intime de lui-même le Dieu des chrétiens alors qu'il l'a entendu se présenter comme celui qui est : « Je suis, moi, celui qui suis »[537]. Augustin fait même un allusion à l'eucharistie en modalisant toutefois cette référence et en disant que c'est ce qui lui semble avoir vécu : « Et j'ai découvert que j'étais loin de toi, dans le région de la dissemblance, comme si j'entendais ta voix me dire des hauteurs : 'Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi.' »[538] On peut rappeler qu'Augustin a toujours cherché le nom du Christ dans sa quête de sa sagesse, à cette époque il n'était pas capable encore de comprendre l'humilité de l'Incarnation et le sens du sacrement de l'eucharistie, cependant, on peut remarquer que même si Augustin projette, sur le récit de son expérience passée, ce qu'il aura élaboré théologiquement plus tard, il n'en reste pas moins qu'il est possible de penser que le témoignage d'Augustin est véridique et qu'il a alors perçu confusément que grâce au Christ, on va à Dieu par Dieu. Ce qui nous paraît remarquable dans cette affirmation est le fait que c'est Dieu qui nous assimile à lui alors qu'il se présente à nous comme une nourriture. Le sacrement de l'eucharistie célébrée par l'Église lui permet de devenir le corps du Christ alors qu'elle s'offre elle-même en sacrifice.

Dieu vient rejoindre l'homme dans la « région de la dissemblance » où il s'est égaré en donnant par les sacrements qu'il a institués et, en particulier l'eucharistie, un signe efficace de son amour pour nous. Comme nous l'avons vu, pour avoir un sens, le sacrifice doit reposer sur une réalité humaine pour que nous puissions l'accueillir. L'acte permet à l'intention spirituelle qu'il manifeste de s'objectiver et de se réaliser pleinement. S'offrir en sacrifice à Dieu alors que l'on répète son sacrifice, c'est élever notre coeur vers Dieu et c'est

[537] *Ex.*, III, 14.
[538] *Confessions*, VII, 10, 16, BA 13, p. 617

précisément le sacrifice du Christ qui permet le sacrifice des hommes comme culte intérieur au niveau personnel, dans la prière, mais aussi au niveau collectif, par le sacrifice de l'Église.

Entrer dans l'Église et se faire baptiser peut alors être compris comme un acte qui engage la liberté de celui qui veut s'engager à la suite du Christ et confesser son humilité. Toutefois, cet acte doit être en fait considéré comme inaugurant une conversion qui doit continuellement se renouveler. On peut parler, cependant, de l'avènement d'une liberté nouvelle, comme le soulignait J.-N. Bezançon, car il est possible dans cette vie de recevoir la grâce du Christ qui vient restaurer notre volonté. L'homme qui vit de la foi peut alors être reconnu comme celui qui accueille la grâce de Dieu dans son quotidien alors qu'il s'efforce de tendre vers la cité céleste en suivant les commandements divins. Le conflit intérieur entre les deux amours n'est pas effacé, mais le fait de se reconnaître pécheur en accueillant la miséricorde de Dieu permet à l'homme de vivre en « homme nouveau », et de porter l'« image de l'homme céleste », c'est-à-dire de suivre l'exemple du Christ en obéissant aux commandements divins et en accueillant sa vie de Dieu. Augustin insiste sur le fait que l'obéissance est la vertu des créatures raisonnables et sur le fait qu'être véritablement n'est possible que dans un rapport d'ordination essentielle à Dieu. Dans le livre XXII, de *La cité de Dieu*, il remarque : « Quiconque existe, en effet, est cela : observateur des commandements de Dieu; car celui qui n'est pas cela, n'est rien, il ne se réforme pas en effet à l'image de la vérité, persistant dans la ressemblance à la vanité »[539]. On retrouve une exigence qui se présente comme absolue, comme dans les passages où Augustin écrit que Celui qui nous a fait exige tout de nous. C'est parce que l'homme est destiné à l'union avec l'Etre suprême qu'il ne peut être pleinement ce qu'il est que s'il ratifie la vocation pour laquelle il a été créé. Ainsi, manquer à Dieu, c'est manquer à soi-même.

[539]*La cité de Dieu*, XX, 3, BA 37, p. 191.

Bibliographie

A. Sources primaires

Œuvres complètes de saint Augustin, trad. en français et annotées par MM. Peronne, Vincent, Ecalle, Charpentier et Barreau, renfermant le texte latin et les notes de l'édition des Bénédictins, Paris, Librairie Louis Vivès, 1873-1879.

Oeuvres complètes de saint Augustin, éd. pub. sous la dir. de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 1998-2002. (bibliothèque de la Pléiade).

Confessiones. Confessions, Paris, Études augustiniennes, 1962, nouv. éd. corr. et augm., 1992, (Nouvelle bibliothèque augustinienne ; 13, 14).

De Civitate Dei. La Cité de Dieu, textes de la 4e éd., introd. et notes par G. Bardy, trad. fr. par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, (Bibliothèque augustinienne ; 33, 37).

La foi chrétienne. De vera religione. De utilitate credendi. De fide rerum quae non videntur. De fide et operibus, Introd., trad. et notes par J. Pegon, mise à jour par G. Madec, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, (Bibliothèque augustinienne. 1ère série, Opuscules), (Œuvres de saint Augustin ; 8).

De Magistro. De liberio Arbitrio. Le Maître, Dialogue avec Adéodat. Le Libre Arbitre, Dialogue avec Evodius. Dialogues philosophiques III, introductions et traductions de Goulven Madec, Paris, Études Augustiniennes, 1993.

Le magistère chrétien. De catechizandis rudibus. De doctrina christiana. La première catéchèse. La doctrine chrétienne, trad., introd. et notes par G. Combès et Abbé Fargès, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, (Bibliothèque augustinienne ; 11).

De Trinitate. La Trinité, trad. et notes M. Mellet et Th. Camelot pour la première partie, trad. P. Agaësse et notes en coll. avec J. Moingt pour la seconde partie, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, (Bibliothèque augustinienne ; 15, 16).

Sermones. Les plus beaux sermons, 3 vol., réunis et trad. par G. Humeau, Paris, Études Augustiniennes, 1986.

Enarrationes in Psalmos, Discours sur les Psaumes, 2 vol., intr. par Jean-Louis Chrétien, Paris, Cerf, 2007, (Sagesses chrétiennes).

B. Sources secondaires

ADNES, P., « L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », in *Revue d'ascétique et de mystique*, 28, 1952, pp. 208-233.

AGAËSSE, P., « Note sur les fondements de l'intériorité : Plotin et Augustin », in *Axes*, 5, 1973, pp.11-22.

———, *L'anthropologie chrétienne selon Augustin*, Paris, Médiasèvres, 2004, (Philosophie/Patristique)

AUBIN, P., « Le problème de la conversion », Paris, Beauchesne, in *Théologie historique*, 1, 1963.

BEZANCON, J.-N., « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes*, 3, 1965, pp. 133-160.

BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, trad. J. H. Marrou, Paris, Seuil, 1962. *Augustine of Hippo : a Biography*, Berkeley, University of California Press, 1969.

CHARLES-SAGET, A. (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, (Problèmes et controverses).

CHRÉTIEN, J.-L., « L'échange des voix, introduction aux *Enarrationes in Psalmos* », *in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp. 37-51.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en occident, de Macrobe à Cassiadore*, Paris, E. de Boccard, 1943.

———, *Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin*, Paris, E. de Boccard, 1950, 2e éd., 1968.

DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, trad. H.-D. Saffrey, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Claix, La pensée sauvage, 1979.

DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.

FATTAL, M., *Plotin chez Augustin. Suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris-Budapest-Turin, Ouverture Philosophique, 2006. *Plotino, gli Gnostici e Agostino*, trad. di A. Riccardo, Napoli, Loffredo Editore, "Skepsis, 20", 2008.

GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987.

GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 3e éd. remaniée, Paris, Vrin, 1959.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.

GUY, J.-C., *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1961.

HADOT, P., *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

JOLIVET, R., *Le problème du mal chez saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1929.

LANCEL, S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

LE BLOND, J.-M., *Les conversions de saint Augustin*, Paris, Aubier, ed. Montaigne, 1950.

MADEC, G., « Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'*Épître aux Romains*, I, 18-25, dans l'oeuvre de saint Augustin », in *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 273-309.

———, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989, (Jésus et Jésus-Christ ; 39).

———, *Petites Études Augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994.

———, *Le Dieu d'Augustin*, Éd. du Cerf, 1998, (Philosophie et Théologie)

———, « Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin », in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10, 1999, pp. 109-129

———, « Analyse des *Confessions*, livre VII », *in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp.77- 158

MANDOUZE, A., *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1968.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1983.

———, *L'ambivalence du temps et de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal, Institut d'Études médiévales ; Paris, Vrin, 1950, (Conférence Albert-le-Grand).

———, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Seuil, 1969.

MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 3° ed., Paris, Desclée, 1951.

PIRET, P., *La destinée de l'homme : la Cité de Dieu, un commentaire du De Civitate Dei » d'Augustin*, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1991.

RATZINGER, J., « Originalité et tradition dans le concept augustinien de « *confessio* » », *in* M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp. 9-36.

———, « La doctrine d'Augustin sur la « *civitas* », échange et confrontation avec Wilhelm Kamlah », in M. Carron (dir.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp. 367-388.

SCIACCA, M.-F., *Saint Augustin et le néoplatonisme, la possibilité d'une philosophie chrétienne*, Paris, éd. Béatrice-Nauwelaerts ; Louvain, Publications universitaires de Louvain, « Chaire cardinal Mercier, 1954 », 1956.

SOLIGNAC, A., « L'existentialisme de saint Augustin » in *Nouvelle revue théologique*, 70, 1948, pp. 3-19.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron. 1. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin. 2. Répertoire des textes*. Paris, Études augustiniennes, 1958.

TRAPE, A., *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Fayard, 1988.

VANNIER, M.-A., « « *creatio* » et « *formatio* » dans les « Confessions » », in M. Carron (dir.), in *Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2009, (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), pp.189-201.

ZUM BRUNN, É., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux Confessions*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1969.

Table des matières

Remerciements....3

Sommaire....4

Introduction....5

PARTIE 1
DEVENIR SEMBLABLE À DIEU....12

CHAPITRE 1 – AUGUSTIN ET LES PLATONICIENS. LE BUT ET LA VOIE....13

1. Augustin invite, à la suite de l'apôtre Paul, à reconnaître qu'il y a une part de vérité dans la philosophie païenne....13

2. Augustin indique, toujours en s'inscrivant dans la tradition paulinienne, que les philosophes païens n'ont pas su reconnaître le vrai culte qu'il fallait rendre à Dieu et sont tombés dans l'idolâtrie....14

CHAPITRE 2 – LA CONVERSION D'AUGUSTIN....17

1. Désir de comprendre et présomption : l'erreur manichéenne....17

a. Augustin, après avoir été éveillé à l'amour de la sagesse par une lecture philosophique, méprise le langage des Écritures et est sensible aux critiques que leur adressent les manichéens....17

b. Il est séduit par leur prétention à tout expliquer sans avoir recours à l'autorité....18

c. Augustin reconnaît qu'il était alors encore esclave de ses représentations sensibles....19

2. Encore de l'orgueil comme obstacle même dans la philosophie néoplatonicienne....20

a. La lecture des livres platoniciens est, tout d'abord, présentée comme insuffisante pour atteindre la véritable union avec Dieu....20

b. La différence entre la « présomption » et la « confession »....21

c. Augustin croit que ce qu'il lui a été donné de comprendre grâce aux livres platoniciens est un don de Dieu 23

3. Les « libri platonicorum » : découverte de l'intériorité et du spiritualisme....24

a. Ce qui manquait à Augustin....24

b. Confrontation entre les livres platoniciens et les textes sacrés pour mettre en avant que l'« or » contenu dans la philosophie païenne vient de Dieu....26

c. L'expérience qu'Augustin a vécue....30

c.1. Les livres qu'Augustin a lus....30

c.2. Le récit de la première expérience d'Augustin....32

c.3. Bilan de ce qu'il a ainsi découvert....37

d. La « region de la dissemblance » et le problème du péché....39

d.1. La « région de la dissemblance » pour Augustin est la condition de l'homme déchu....40

- La différence ontologique entre Dieu et les créatures est plus marquée chez Augustin que chez les néoplatoniciens....40

- La « région de la dissemblance » ne désigne cependant pas seulement le non-être de la créature en tant que telle, mais bien, dans une perspective chrétienne, la conséquence du péché : l'homme créé à l'image de Dieu abîme cette ressemblance par son comportement et tombe dans une condition marquée par la « mortalitas »....41

- La condition de l'homme pécheur et le besoin du Christ médiateur....43

d.2. Une métaphysique de la conversion....46

- L'expérience d'Augustin telle qu'il l'a présente d'après la mise en place d'une nouvelle conception ontologique du monde élaborée grâce aux livres néoplatoniciens....46

- Deux conceptions différentes de la « chute » de l'homme loin de la divinité....51

- Pour Augustin, l'homme doit être situé dans un rapport d'ordination essentielle à Dieu....54

- Le désordre intérieur constitue le châtiment immanent du péché....58

- Retour à l'examen de la situation d'Augustin au moment de sa conversion.....62

d.3. La conversion, pour Augustin, a bien des enjeux noologiques et cosmologiques, mais elle s'inscrit dans une histoire.....68

CHAPITRE 3 – LA LECTURE DES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL ET LA RECONNAISSANCE DE LA MÉDIATION NÉCESSAIRE DU CHRIST.....75

1. Augustin oppose aux livres des philosophes, non une doctrine, mais le Christ lui-même.....75

2. Ce qu'Augustin dit avoir trouvé dans les épîtres pauliniennes.....79

3. Sur la manière dont saint Augustin schématise son expérience.....81

CHAPITRE 4 – AUGUSTIN ET LES PHILOSOPHES PLATONICIENS DANS LES LIVRES VIII À X DE LA CITÉ DE DIEU. .85

1. Augustin considère le christianisme comme l'accomplissement du platonisme.....85

a. Les platoniciens sont présentés comme ceux qui se sont le plus approchés de la vérité.....85

b. L'incohérence entre la théologie des philosophes platoniciens et leur pratique religieuse.....87

c. Augustin en se convertissant au christianisme a cru trouver l'accomplissement du platonisme.....88

2. La question de la médiation.....92

a. Au sujet des démons présentés comme des intermédiaires.....92

b. De la nécessité de l'unique médiateur.....96

c. Porphyre et les « pratiques théurgiques ».....99

PARTIE 2
COMMENT L'HOMME CRÉÉ À L'IMAGE DE LA VÉRITÉ PEUT DEVENIR IMAGE DE LA VANITÉ ?.....106

CHAPITRE 1 – LE PÉCHÉ DES ANGES.....108

1. La cité de Dieu révélée aux païens : opposition entre les saints anges et les démons.....108

2. Les anges sont des créatures créées qui sont lumière en tant qu'elles participent à la vie divine.....110

3. Les mauvais anges créés bons ont refusé de se soumettre à Dieu.....112

4. Pourquoi les mauvais anges ont-ils choisi de se détourner de Dieu ?.....117

CHAPITRE 2 – LE PÉCHÉ DES HOMMES.....122

1. Les anges et les hommes : des créatures raisonnables qui peuvent s'unir à Dieu.....122

2. La condition humaine : première et seconde mort.....125

3. L'homme peut devenir « image de la vanité ».....131

a. « Vivre selon soi-même » et « vivre selon Dieu ».....131

b. Analyse du récit du péché originel.....134

c. Opposition de deux amours en l'homme.....139

PARTIE 3
COMMENT SE TOURNER VERS LA VÉRITÉ ET RETOURNER À DIEU ?.....145

CHAPITRE 1 – RECONNAÎTRE LE CHRIST SAUVEUR, C'EST SE RECONNAÎTRE PÉCHEUR.....147

1. « Creatio » et « formatio ».....147

a. L'homme est un « esse ad ».....147

b. Le sens de la prière des Confessions.....148

c. Le péché est une notion révélée.....150

2. L'humilité comme la leçon de l'Incarnation.....151

a. « Mon bien est d'être uni à Dieu ».....151

b. Il s'agit d'un retour à Dieu 152

c. « Le sacrifice qui plaît à Dieu est un esprit brisé ».....154

3. La charité comme sens de l'Incarnation.....156

a. Dieu se présente à l'homme comme un don....156
b. La « dispensio temporalis » : restauration divine de l'humanité réalisée dans une histoire 158
CHAPITRE 2 – LA « CITOYENNETÉ CÉLESTE »....163
1. L'Église, comme corps mystique du Christ....163
a. Les murs ne font pas les chrétiens....163
b. Le sacrifice du Christ....165
c. Le sacrifice de l'Église....167
2. « Vivre de la vie de Dieu »....170
a. Une conversion perpétuelle pendant le pèlerinage terrestre....170
b. De l'importance du corps et des actes....172
c. Le lien entre le corps et l'âme 174
Conclusion....177
Bibliographie....181
A. Sources primaires....181
B. Sources secondaires....181
Table des matières....184

RÉSUMÉ

Le problème que nous examinerons est de savoir comment l'homme, créé à l'image de la vérité, d'après Augustin, peut se détourner de Dieu et devenir image de la vanité des biens terrestres et périssables auxquels il choisit de s'attacher. L'homme, qui peut ratifier librement la fin pour laquelle il a été créé, va choisir de se détourner de Dieu : c'est l'orgueil qui est ainsi reconnu à la racine de tout péché. C'est parce qu'il y a une finalité inscrite dans l'essence de l'homme que le péché peut être reconnu comme un mensonge ontologique alors que l'homme refuse sa finitude et cherche à être par soi ou en consommant les biens qu'il trouve autour de lui dans ce monde. « Vivre selon l'esprit » et « vivre selon la chair » concernent deux manières de vivre opposées selon que l'on choisit de se centrer sur soi-même ou sur Dieu. Augustin, en s'inspirant de la métaphysique néoplatonicienne, va, en effet, expliquer que le bien de l'âme est de s'unir à Dieu. Elle peut le trouver en faisant retour sur elle-même. Augustin, cependant, est le témoin d'une existence divisée car malgré cette découverte, il découvre en lui la persistance de désirs opposés ; il comprend alors que la conversion qu'il lui faut accomplir n'est pas seulement intellectuelle, mais qu'elle concerne aussi sa volonté. Il faut, selon lui, reconnaître sa faiblesse et reconnaître que Dieu vient vers l'homme à travers l'Incarnation. La leçon de celle-ci est une leçon d'humilité. Aller à Dieu par Dieu, c'est passer par le Christ et par les sacrements qu'il a institués.

SUMMARY

The problem we will examine is how the man, created in the image of truth, according to Augustine, can turn away from God and become an image of the vanity of earthly and perishable goods which he chose to focus on. The man, who can freely ratify the purpose for which he was created, will choose to turn away from God: it is pride that can be recognized in the root of all sin. This is because there is a purpose listed in the essence of man that sin can be recognized as an ontological lie when man refuses his finitude and tries to be by himself or by consuming goods that he finds around him in this world. "Living in the Spirit" and "living after the flesh" relate to two opposing ways of life depending on whether one chooses to focus on yourself or God. Augustine, drawing on Neoplatonic metaphysics, will, in fact, explain the good of the soul is to unite with God who can be found by returning to itself. Augustine is the witness of a life divided because despite this discovery, he finds himself in the persistence of conflicting desires and includes the conversion then he needs is not only intellectual, but also for his willingness. We must, he said, recognize our weakness and recognize that God comes to man through the Incarnation. The lesson of it is humility when we need to recognize that if God comes to save us is that we are sinners. Go to God by God is through Christ and through the sacraments he instituted.

MOTS CLÉS : image de la vérité, image de la vanité, finalité, orgueil, mensonge ontologique, « vivre selon l'Esprit », « vivre selon la chair », humilité, image of thruth, image of vanity, purpose, pride, sin, ontological lie, « living in the Spirit », « living after the flesh », humility