



HAL
open science

Le maître extérieur. La pédagogie de saint Augustin

Eliott Blondeau

► **To cite this version:**

Eliott Blondeau. Le maître extérieur. La pédagogie de saint Augustin. Philosophie. 2015. dumas-01194841

HAL Id: dumas-01194841

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194841>

Submitted on 17 Sep 2015

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.

Eliott BLONDEAU
Université de Paris 1
UFR de Philosophie



Le maître extérieur

La pédagogie de saint Augustin

Travail d'étude et de recherche de Master 2 sous la direction de
Monsieur Laurent LAVAUD, Maître de Conférences
Année universitaire 2014-2015

Introduction

De episcopis et doctoribus

« La charge propre de l'évêque c'est d'enseigner. » Cette citation qu'utilise Michel Foucault pour son analyse du pastorat chrétien n'est pas d'Ambroise contrairement à ce qu'il affirme¹. Elle n'est en réalité qu'un sous-titre donné par l'éditeur Jacques-Paul Migne au premier chapitre du *De officiis ministrorum* dans son édition de la *Patrologia Latina*², ce sous-titre n'étant pas repris dans les autres éditions du texte. On observe trois termes dans cette proposition : la charge ou le devoir (*officium*), l'évêque (*episcopus*) et la pratique d'enseignement (*docere*). Toutefois, ce sous-titre n'est pas une invention totale de la part de l'éditeur mais une synthèse des lignes qui suivront où Ambroise se reconnaît ce devoir d'enseignement³.

Alors qu'on retrouve les mots *docere* et *officium* dans son exposé, celui d'*episcopus* ne s'y trouve pas. Qu'est-ce qui fait dire à Migne que l'évêque catholique est premièrement un enseignant en se basant sur ce préambule du *De officiis* alors que le mot en est totalement absent de la part d'Ambroise ? On pourrait trouver une explication dans le récit d'Ambroise à la première personne en son statut d'évêque enseignant⁴ suivant lui-même l'exemple de David⁵. Lui qui était d'abord un éloquent politique avant d'être homme d'église se considère à son tour comme un enseignant incomplet qui doit sans cesse apprendre pour lui-même

¹ *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-1978*, p183, Gallimard-Seuil 2004. « Dans le *De officiis ministrorum*, une des premières phrases du texte, qui est de saint Ambroise, dit : « *Episcopi proprium munus docere.* »

² *Patrologia Latina*, volume 16, col. 23A

³ Ambroise, *De officiis ministrorum*, I, 1-4

⁴ *Ibid.* I, 1 : *Non arrogans uideri arbitror si inter filios si inter filios suscipiam adfectum docendi.*

⁵ *Ibid.* David comme *humilitatis magister*, le choix du terme *magister* insiste sur cette fonction d'enseignant qu'Ambroise essaye de présenter.

tout en apprenant aux autres¹. Cet enseignement à dispenser lui a été contraint par cette même accession à l'épiscopat, fonction qui lui fut également imposée. Pour Ambroise l'évêque ne peut donc « esquiver » (*effugere*) ce devoir d'enseignement « imposé » (*imposuit*) par l'épiscopat². En citant et commentant l'*Epître aux Ephésiens*³, Ambroise se classe parmi les docteurs (*doctores*) en se démarquant des prophètes, prédicateurs et autres pasteurs, d'autres figures d'enseignement de l'église chrétienne⁴.

Du point de vue d'Ambroise, l'évêque est un chargé d'enseignement. En sa qualité de nouvel évêque de Milan, il est un enseignant en perpétuel apprentissage. L'évêque c'est celui à qui on a attribué ce devoir, cette charge, cet *officium*. Mais qu'en est-il de la part d'un autre évêque contemporain d'Ambroise ? D'un évêque qui fut lui-même élève d'Ambroise et baptisé au sein de son église de Milan et qui comme lui ne voulait pas être évêque⁵ ? Qu'est-ce que l'évêque d'Hippone Augustin appelle *episcopus* ? Si l'on regarde l'article *Episcopus* dans l'*Augustinus Lexikon* on est renvoyés à *La Cité de Dieu* où l'on trouve une étymologie de l'épiscopat comme *ἐπισκοπεῖν* (*episkopein*) qui donnera *superintendere*, « veiller sur. »⁶ Pour Augustin, l'évêque est un gardien (*custode*), un surveillant (*superintendentor*)⁷ qui doit veiller sur les autres tel le berger qui veille

¹ *De officiis ministrorum* I, 4. Ambroise raconte sa nomination involontaire comme évêque. Voir également l'introduction de Maurice Testard du même volume p12-18 qui renvoie notamment à la *Vita sancti Ambrosii*, 6 de Paulin.

² *Ibid.* I, 2 : *cum iam effugere non possimus officium docendi quod nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo.*

³ *Ibid.* I, 2 ; *Ep.* 4, 11

⁴ *Ibid.* I, 3

⁵ Pour Ambroise cf. sa *Vita* par Paulin de Milan. Concernant Augustin on trouve un témoignage de sa part dans le *Sermon* CCCLV.

⁶ *Augustinus Lexikon*, article *Episcopus*, IV, 3 ; cf. *Ciuitate Dei* XIX, 19

⁷ *Enarrationes in Psalmos*, 126, 3 : *Et episcopi hoc faciunt nam ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant, et tamquam custodiant populum.*

son troupeau¹. C'est une charge (*opus*) de surveillance mais une charge dont on ne doit tirer aucun mérite, aucune gloire².

Ces deux évêques possèdent deux points de vue complémentaires sur leur fonction : il doit disposer d'un devoir d'enseignement pour Ambroise et il doit s'assurer de la sécurité d'un groupe pour Augustin. Mais ce qui rapproche ces deux auteurs c'est leur accord sur la caractérisation de l'épiscopat comme une charge, une tâche, un fardeau (*sarcina*)³. Si bien que « Celui qui désire l'épiscopat, désire une bonne œuvre (*opus*)⁴ », non pas dans le sens éthique de faire une bonne action mais littéralement de porter sur ses épaules la charge, l'*opus*, de s'occuper physiquement et spirituellement d'autrui. On rappellera que ni Ambroise ni Augustin ne désiraient devenir évêque car ils craignaient cette charge. Ambroise alors gouverneur de Ligurie et d'Emilie se cache, s'affiche avec des femmes ou tente de fuir pour échapper à l'épiscopat⁵. Dans sa vieillesse, Augustin reconnaîtra devant ses disciples qu'il avait peur de devenir évêque et qu'il évitait volontairement les lieux où la fonction était vacante. Il fut finalement réquisitionné comme prêtre à son arrivée à Hippone⁶ et nommé évêque en 396.

Cependant, l'*officium episcopi*, en plus d'être un devoir de surveillance et de protection, est aussi un devoir d'enseignement (*docere*) qui est le troisième terme que nous avons relevé. Comment se traduit cet enseignement chez les deux évêques en question ? Ambroise a été nommé évêque alors qu'il n'était qu'un

¹ Cf. l'article du *Lexikon* qui introduit le rapport *bishop/flock*. En ce sens, Michel Foucault dans son étude du pastorat a justement rapproché le pasteur de l'évêque. Cependant on laissera ce terme de *pastor* et son analyse foucauldienne de côté pour rester dans le contexte du christianisme de l'antiquité tardive.

² *De ciuitate Dei* XIX, 19 : *quia [episcopatus] est operis, non honoris.*

³ *Epistula* XXXIII, 4 : *coepiscopatus sarcinam* ; LXIX, 1 : *gloriosius episcopatus sarcinam* ; LXXXV, 2 : *sancta sarcina.*

⁴ *1 Tim.*, 3, 1 citée par Augustin *De ciuitate Dei*, XIX, 19 : *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.*

⁵ Cf. *De officiis ministrorum*, Introduction de M. Testard p12-17 et les références données.

⁶ *Sermones* CCCLV, 2 : *timebam episcopatum et non quaesiui tamen quod sum.*

simple catéchumène non baptisé, accusant un retard à combler mais pour Augustin, c'est totalement différent, lui qui fut d'abord professeur de lettres puis de rhétorique pendant dix ans, ces sciences (*doctrinae*) dites libérales¹. Puis après avoir pris congé de ses employeurs à Milan pour des raisons médicales², il part directement en retraite à Cassiciacum où il relatera de nombreuses leçons qu'il aimait à discuter avec ses proches tout en gardant un statut évident de professeur³.

Dès son retour de vacances, il commence à écrire des traités sur les arts libéraux mais ne va pas au bout de son projet⁴. Après son baptême, il est catéchumène à temps plein tout en écrivant de nouveaux ouvrages théoriques qui seront ses dernières œuvres « profanes » jusqu'à son départ pour Hippone en 391. A la suite de son ordination il ne cesse pas ses travaux d'écriture qui prennent désormais une tournure beaucoup plus théologique. Puis, lors de sa nomination au rang d'évêque cinq ans plus tard que fait-il ? Il écrit les premiers livres d'un traité destiné à l'apprentissage des Ecritures, *De doctrina christiana*.

Du jeune manichéen de vingt ans à l'évêque catholique de quarante-et-un, il est certain qu'Augustin a changé sur tous les plans. Mais quelque chose a demeuré depuis sa jeunesse. Il n'a jamais cessé d'œuvrer dans un projet d'enseignement auprès de tous ceux qui pouvaient le fréquenter, amis, famille, élèves et disciples. Evidemment, cette entreprise professorale ne cesse pas avec son nouveau statut d'évêque, au contraire jusqu'à la toute fin de sa vie Augustin assurera un apprentissage auprès de ses disciples et à ceux qui venaient l'écouter au moyen de traités, de commentaires des Ecritures ou de Sermons. Augustin est passé par l'enseignement de nombreuses sciences, qu'elles soient libérales

¹ *Confessions* IV, I, 1 : *doctrinas quas liberales uocant*

² *Ibid.* IX, V, 13

³ *Ibid.* IX, IV, 7

⁴ *Retractationes* I, 6

(littérature, rhétorique et même musique) ou la science des Ecritures : le christianisme. Mais dans tous ces exemples ce qui revient au premier plan c'est une attention toute particulière pour la compréhension de l'élève et l'attention particulière qu'il convient de lui prêter.

Ainsi dans son traité le plus pédagogique à l'attention du diacre Déogratias intitulé *De catechizandis rudibus* on trouve toute une série de conseils pour la formation des catéchumènes mais également des catéchistes, traité qui poursuit l'entreprise commencée avec le *De doctrina christiana*. Ces deux textes par ailleurs entourent la rédaction des *Confessions* qui n'étaient pas réservées à Dieu mais également diffusées afin qu'Augustin puisse exposer publiquement tout ce qui précéda son ordination - le récit des *Confessions* s'achève au livre IX sur la mort de Monique et le départ d'Augustin pour Hippone - et son opinion quant au devoir d'enseignement.

*Et inspira, domine meus, deus meus, inspira seruis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et uoce et litteris seruio, ut quotquot haec legerint [...] ut quod a me illa poposcit extremum uberius ei praestetur in multorum orationibus per confessiones quam per orationes meas*¹.

Augustin est un enseignant conformément à l'*officium episcopi* qui lui a été imposé ; il est chargé d'enseignement auprès de l'Eglise. Ainsi son *De doctrina christiana* est un manuel servant à « enseigner le christianisme », pour reprendre la traduction du titre de l'ouvrage par Jean-Yves Boriaud², une *Doctrine chrétienne* pour être plus littéral. La *Catéchèse du débutant*, c'est également une introduction à l'enseignement des Ecritures. Ce qu'Augustin chercherait à

¹ *Confessions* IX, V, 13

² Traduction de J.-Y. Boriaud in *Saint Augustin, philosophie, catéchèse, polémique*, Œuvres de saint Augustin volume III, Editions de la Pléiade, Gallimard, 2002.

enseigner ce n'est plus la rhétorique, ni les lettres, encore moins la musique mais quelque chose d'autre qu'il considère dans la limite des saintes Ecritures.

Mais est-ce réellement le cas ? Est-ce que la méthode d'enseignement du christianisme par Augustin n'est pas imprégnée de son ancienne formation d'enseignant et de sa culture littéraire et philosophique ? On pourrait poser l'hypothèse suivante : est-ce que l'enseignement du christianisme par Augustin se rapproche d'un enseignement philosophique ? Est-ce cet enseignement qui remplace celui de Platon, jusqu'alors jugé convenable mais qui était destiné à être dépassé¹ ? Ne pourrait-il pas être justement celui des platoniciens, Augustin étant profondément attaché à leur dialectique ? Enfin, est-ce que l'on ne pourrait pas voir dans le Christ une reprise de la figure enseignante de Socrate ?

Cette interrogation sur la nature de l'enseignement selon Augustin renvoie à un second problème, celui de la figure de l'enseignant au sens du *magister*. L'évêque ne peut assurer seul la charge de l'enseignement, il doit se faire aider par d'autres « maîtres ». Mais en lisant la fin du *De Magistro* on peut également lire que ces maîtres ne sont d'aucune utilité, que le seul véritable maître c'est le Christ et les autres ne sont que des « enseignés »². S'il n'y a qu'un seul maître, un seul *Rabbi* qui est le Christ³ alors Augustin reconnaît qu'il n'est pas en mesure de pouvoir enseigner à son fils⁴. Mais si le seul enseignement efficace est celui de l'unique « maître intérieur », quelle utilité porter à l'action des « maîtres extérieurs » ?

¹ *Contra Academicos*, III, XX, 43 : *quod autem subtilissima ratione persequendum est [...] apud platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.*

² *De magistro*, XIV, 45 : *tunc ergo discunt, et cum uera dicta esse intus inuenerint, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi quod loquuntur sciunt.*

³ 1 Co 1, 24 : *Vos autem nolite vocari Rabbi; unus enim est Magister vester, omnes autem vos fratres estis.*

⁴ *De magistro*, XIV, 46 : *numquam possum docere.*

En repartant des disciplines enseignées par Augustin jusqu'à ses deux écrits fondamentaux sur l'enseignement, *De doctrina christiana* et *De catechizandis rudibus*, il faudra essayer de comprendre l'utilité du *magister* dans l'enseignement du christianisme. Mais il sera également nécessaire de confronter cette nouveauté déjà bien établie dans l'empire romain qu'est l'église catholique et ses méthodes d'enseignement avec d'autres procédés d'apprentissage qui remonteront jusqu'au platonisme, tout en analysant les principes d'éventuelles autres sciences qui composaient la formation classique à l'époque d'Augustin ; il faudra ainsi étudier si certains arts libéraux sont utiles dans l'enseignement du christianisme.

Première partie

La doctrine chrétienne

Avant toute considération sur ce qu'est l'enseignement chez saint Augustin, il nous impose de poser le cadre de notre réflexion. Depuis son accession à l'épiscopat, tous les écrits d'Augustin qui exposent dans leur contenu une méthode d'enseignement ont toujours été rédigés dans le but d'enseigner une seule discipline : le christianisme. Ces textes ne sont jamais considérés par l'évêque d'Hippone comme des conseils ou méthodes pour un enseignement général qui pourraient s'appliquer à toutes les disciplines. Ses deux plus grands traités sur l'enseignement catholique - le *De doctrina christiana* et le *De catechizandis rudibus* - sont très clairement des ouvrages à destination de ceux qui veulent étudier les Ecritures¹ et à ceux qui veulent les instruire². Comment apprend-on le christianisme et comment l'apprend-on aux autres ? Ces questions ne pourront être résolues qu'au travers d'une analyse de la doctrine chrétienne en elle-même et de ses fondements et pourquoi elle est si différente de toute science ou école philosophique. Cependant nous verrons que l'enseignement du christianisme ne peut se passer de certains procédés issus des disciplines libérales qu'Augustin a apprises puis enseignées mais dont il n'a jamais réussi à se défaire. Une fois toutes ces questions résolues, nous pourrons ensuite essayer de déterminer le profil de l'enseignant et son rôle dans l'apprentissage de la doctrine chrétienne.

¹ *De doctrina christiana*, Prologue, 1

² *De catechizandis rudibus*, I, 1

L'enseignement des catéchumènes et le baptême

Dans un premier temps il faudrait définir les traits spécifiques de l'enseignement chrétien mais d'emblée le terme de « christianisme » pose problème. Il est difficile de définir avec précision ce qu'était le christianisme de la fin du IV^e siècle en raison de la multitude d'églises secondaires qui sont en pleine expansion comme le manichéisme ou le donatisme et plus tard le pélagianisme. Augustin lui est chrétien et officiellement baptisé au sein de l'église catholique par Ambroise au printemps 387¹. Il faut ainsi considérer son entreprise de fondation d'une doctrine chrétienne et ses méthodes d'enseignement du christianisme en exclusive adéquation avec la religion chrétienne qui est celle définie par la profession de foi des conciles de Nicée en 325 et de Constantinople en 381. L'enseignement du christianisme selon Augustin c'est l'initiation aux objets définis par ces conciles - le baptême et la Trinité - au moyen des Ecritures. Le canon des Ecritures de l'église catholique latine est prononcé d'abord lors du synode de Rome en 382 pour le Nouveau Testament puis dans son intégralité lors des conciles d'Hippone de 393 et de Carthage en 397².

On appelle cette initiation « catéchèse » (*catechesis*) et c'est le premier niveau dans l'enseignement du christianisme. Le catéchumène (*catechumenus*) est un débutant (*rudis*) total dans l'apprentissage de la doctrine chrétienne et c'est celui qui se prépare à la réception du baptême qui marque le terme de sa formation³. L'aboutissement de cet apprentissage c'est l'accès au « Royaume de Dieu » comme il est dit dans l'évangile de Jean, royaume que nul n'entre sans

¹ *Confessions*, IX, 6, 14

² *De doctrina christiana*, II, VIII, 13. Le livre II du *De doctrina christiana* étant rédigé un an avant le concile de Carthage nous considérerons la liste donnée par Augustin dans cet extrait.

³ *De baptismo*, IV, XXI, 28 : *bono catechumeno baptismus deest ad capessendum regnum caelorum*.

passer par le baptême¹. Augustin lui-même a été catéchumène pendant une longue période qui débuta dès sa naissance lorsqu'il fut marqué par le signe de la croix et la purification par le sel².

Dans le *De catechizandis rudibus* il définit ce sacrement par le sel comme étant le rite d'entrée dans le catéchuménat³. En y pénétrant par le *sacramentum salis* et en sortant par le baptême, on peut remarquer que ce qui marque l'entrée et la sortie du statut de catéchumène ce ne sont pas des diplômes ni des concours mais des rituels. Il y aurait dans la pratique de la catéchèse une première originalité qui serait un enseignement basé indissociable de ces purifications rituelles. On n'entre ni ne sort pas du catéchuménat par une cérémonie, un concours ou une remise de diplôme mais par des sacrements.

Mais ces rituels pouvant être pratiqués sur des enfants au sein de la même journée, cela signifie-t-il que le tout-petit qui devient catéchumène par le *sacramentum salis* sort immédiatement du catéchuménat par le sacrement du baptême sans avoir appris quoi que ce soit ? Augustin écrira plus tard trois traités sur le baptême dont un sur celui des tout-petits (*paruulorum*) et traitera du sujet tout au long de son œuvre. Ce problème du baptême infantile naît d'une réflexion sur la mort prématurée de l'enfant qui n'a pas été baptisé. On trouvera une réponse précise sur ce qu'advient leur âme dans une réponse à Vincent Victor, ancien donatiste de la secte de Rogat et futur catholique⁴. Augustin s'appuie de nouveau sur le passage de l'évangile de Jean afin de préciser que l'on ne peut se

¹ *Jean* 3, 5 : Jésus répondit : « Oui, je te le déclare, c'est la vérité : personne ne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il ne naît pas d'eau et de l'Esprit. »

² *Confessions* I, XI, 17

³ *De catechizandis rudibus* XXV, 50. Le texte sous-entendrait ce sacrement par l'expression « *sacramento sane* » sans qu'Augustin n'ait à préciser à Déogratias qu'il s'agisse de celui-ci. Cf. Note complémentaire n°9 *Le rite catéchuménal* in BA 11/1, 1991, p. 265-267.

⁴ *De natura et origine animae* I, II, 2

défaire du péché originel sans le baptême et ce, quel que soit son âge¹. Les tout-petits sont eux aussi marqués par le péché originel dès la naissance et il ne faut pas penser que sans le secours du baptême leur âme puisse être sauvée². L'erreur de Vincent Victor et des pélagiens aura été d'ignorer cette hérédité du péché originel et de la culpabilité d'Adam dans tous ses descendants.

A première vue le lien entre enseignement du christianisme et baptême infantile n'est pas évident et le problème du contenu de cet enseignement n'est pas résolu. Si en effet l'objectif du catéchumène c'est de recevoir le baptême alors peut-on dire pour autant que tout chrétien baptisé ait reçu un contenu théorique au sujet des Ecritures ou de la Trinité ? Il paraît compliqué pour un enfant âgé de quelques jours d'exercer une activité rationnelle et d'acquérir de telles connaissances. C'est d'autant plus improbable si sa période comme catéchumène n'est pas plus longue que quelques heures et que ses capacités intellectuelles ne sont pas développées. Il faudra pour cela attendre l'âge de raison mais cela ne signifie pas pour autant que le baptême à la naissance est inutile. Dans un article intitulé *Saint Augustin et le baptême des enfants*, J.-C. Didier établit un parallèle entre le bon larron qui voulut être baptisé et l'enfant qui n'en avait pas manifesté l'attention et qui par ses cris aurait même pu manifester un refus³.

Le lien entre ces deux exemples c'est la manifestation de la foi de celui qui reçoit le sacrement. J.-C. Didier nous renvoie à un autre exemple du *De Baptismo*, texte rédigé aux alentours de l'année 404, qui présente un autre rituel issu de la

¹ *De natura et origine animae* I, IX, 10 : *nemo fit membrum Christi nisi aut baptisate in Christo*. Cf. également *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum* I, 23 : *nulla igitur ex nostro arbitrio praeter baptismum christi salus aeterna promittatur infantibus*.

² *Ibid.* I, IX, 11. Pélagé pensait que les enfants étaient exempts du péché originel et ne pouvaient pas être damnés mais qu'ils ne pouvaient pas non plus être sauvés sans le baptême. Ils restaient dans un état intermédiaire qui sera nommé au Moyen-Âge *limbus*.

³ J.-C. Didier, *Saint Augustin et le baptême des enfants*, Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques vol. 2, Lille, 1956, p.113-114. Renvoi au *De baptismo* IV, XXIII, 30.

tradition juive dans la circoncision. Dans le judaïsme elle doit être pratiquée au huitième jour de la vie de l'enfant¹ ce qui est bien évidemment trop jeune pour que l'enfant manifeste un élan de foi dans son cœur et accepte le rituel de son plein gré. Augustin reprend ce problème dans le *De baptismo*. La circoncision d'Abraham ne fut pratiquée qu'après avoir eu la volonté dans son cœur de recevoir ledit rituel. A l'inverse, Isaac fut circoncis à la naissance mais c'est après, en suivant l'exemple de foi de son père que le sacrement charnel s'actualisa réellement².

En ce qui concerne l'acceptation du rituel dans le christianisme, J.-C. Didier nous renvoie à la *Lettre XCVIII* d'Augustin adressée à Boniface. L'enfant baptisé est fidèle par la réception du sacrement mais pas par l'intelligence. Sa véritable foi émergera lorsqu'il aura reconnu son baptême et l'aura volontairement accepté :

*itaque paruulum etsi nondum fides illa, quae in credentium uoluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles uocantur non rem ipsam mente adnuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Cum autem sapere homo coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intellet eius que ueritati consona etiam uoluntate coaptabitur.*³

La circoncision de la chair est substituée dans le christianisme par la circoncision du cœur par le baptême. Contrairement à son modèle juif, le sacrement chrétien du

¹ Genèse 17, 12

² *De baptismo* IV, XXIV, 31. Augustin se réfère majoritairement à *Romains* 4, 10.

³ *Epistula* XCVIII, 10

baptême n'est pas une obligation. Il ne dépend pas d'une loi mais de la foi dans le Christ de celui qui le reçoit¹.

Nous pouvons désormais résoudre partiellement le problème qui lie la catéchèse et le baptême infantile. Si le catéchuménat débute par le *sacramentum salis* et s'achève par le baptême, alors on ne pourrait nier que le tout-petit baptisé ait été à un moment catéchumène. Mais nous avons également vu que le baptême seul ne suffit pas. Le sacrement doit s'accompagner de la foi qui ne peut être reconnue que de façon volontaire. Car en effet il est possible que l'enfant baptisé à la naissance ne souhaite acquérir aucun enseignement religieux et ainsi refuser d'avoir la foi.

Dans le cas contraire, celui d'Abraham, la foi précède le sacrement et c'est également par la volonté qu'ils acceptent le sacrement et le reconnaissent. Ainsi même en cas de baptême à l'enfance on ne pourra pas dire d'un homme que sa formation soit achevée sans qu'il n'ait volontairement exprimé sa foi². Cette foi ne peut venir que de la volonté et du cœur. La catéchèse c'est donc l'enseignement qui vise la conversion du cœur (*conuersio cordis*) dans la foi chrétienne³. Cette conversion ne pourra s'opérer que par l'enfant lui-même quand il aura atteint l'âge de raison. En attendant, ses parents peuvent lui montrer l'exemple et le moyen de développer sa propre foi⁴.

Augustin fait partie des enfants qui ont été faits catéchumènes très jeunes mais qui n'ont pas reçu tout de suite le baptême. Son père Patricius s'y opposait

¹ *Galates* 2, 16 : Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus Christ. Cf. *Actes des apôtres* 15.

² *De baptismo* IV, XXIV, 31 : Augustin exprime cette nécessité que cette expression soit volontaire et réfléchie par *Jean IX*, 21 : « Il a l'âge, qu'il parle lui-même de ce qui le concerne. »

³ *Ibid.* IV, XXV, 32

⁴ *De libero arbitrio* III, XXIII, 67 : *qua in re satis pie recte que creditur prodesse paruulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. et hoc ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium qui propriam nondum habent potest a te commodari.*

car il ne croyait pas dans le Christ¹. A l'âge de la puberté, Augustin se dit croyant au même titre que sa mère mais il multiplie les péchés². De plus s'il demande le baptême c'est uniquement pour calmer une première alerte de ce problème respiratoire qui le suivra toute sa vie³. Il pensait que le baptême tairait les tourments de sa chair, ce n'était pas pour autant un véritable élan de foi. Lorsqu'il entra chez les manichéens et les quitta pour l'église catholique il ne changea pas de statut pour autant et demeurait tout ce temps catéchumène⁴. Enfin les derniers instants du catéchuménat d'Augustin furent la période d'*otium* à Cassiciacum⁵ avant le retour à Milan et l'obtention du baptême⁶.

Dans le christianisme antique, la confirmation pouvait s'effectuer en même temps que le baptême. L'église donnait sa confirmation que le baptisé reconnaissait et assumait personnellement le sacrement qui lui avait été donné. Ce qu'on appelle la confirmation correspond à cette expression de la foi qui doit accompagner le baptême. Cette confirmation marquait également la fin d'un apprentissage de la doctrine chrétienne et mettait véritablement un terme au statut de catéchumène. C'était notamment le cas pour les enfants baptisés à la naissance qui pouvaient passer plusieurs années avant d'être confirmés, ou même ne pas être confirmés du tout s'ils ne proclamaient jamais leur foi.

¹ *Confessions* I, XI, 17

² *Ibid.* I, X, 16

³ *Ibid.* I, XI, 17

⁴ *Confessions* V, XIV, 24

⁵ *Ibid.* IX, IV, 8 : *rudis in germano amore tuo, catechumenus in uilla cum catechumeno alypio feriat.*

⁶ *Ibid.* IX, VI, 14

La catéchèse, la conversion et la contrainte

Au terme de cette première analyse on pourrait distinguer deux catégories de catéchumènes :

- Une première catégorie définie par le rituel catholique du *sacramentum salis* effectué à la naissance mais où la volonté d'apprendre est à l'origine absente. Néanmoins elle peut très bien grandir avec le temps, comme ce fut le cas d'Isaac.
- La seconde catégorie est celle qui suit le parcours d'Augustin ou d'Abraham, ceux qui ne sont pas baptisés mais qui manifestent cette volonté d'apprendre le christianisme tout en ignorant les fondements, des débutants (*rudēs*) à qui il faut enseigner les rudiments de la doctrine.

Cet enseignement peut également s'appliquer aux enfants déjà baptisés en vue de leur confirmation mais l'œuvre d'Augustin agit dans un tout autre but.

Cet exposé catéchétique se retrouve de la façon la plus notable dans le *De catechizandis rudibus*. Nous ne connaissons pas exactement sa date de rédaction mais nous savons qu'elle se situe aux alentours de l'an 404¹. A cette période Augustin est en pleine querelle avec le schisme donatiste. Le point de divergence avec l'église catholique se situe niveau du baptême. Les donatistes en attribuent la valeur en fonction de celui qui le pratique, c'est-à-dire l'homme d'église. Or pour Augustin c'est une erreur de mettre son espoir dans un homme et non dans le Christ².

¹ Cf. *De catechizandis rudibus*, Note complémentaire n°1 in BA 11/1, 1991, p. 233-237

² Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, p.305. Cf. *De unico baptismo* II, 3 et *Contra epistulam Parmeniani*, II, IV, 8.

Le donatisme est considéré comme hérésie par l'édit d'Unité proclamé en 405¹. Un grand nombre de ses membres se tourneront vers l'église catholique, ce qui provoquera la colère et les représailles des derniers adhérents d'une hérésie sur le déclin². Au début du V^e siècle, l'église catholique se trouvait à un tournant de son histoire. Après s'être débarrassée de l'arianisme et ayant presque réduit à néant le manichéisme elle avait une opportunité d'assimiler le parti de Donat. Augustin a toujours voulu la paix entre les deux églises, il n'avait simplement pas trouvé les moyens de l'obtenir³. Selon Peter Brown, Augustin était tenté d'adopter une attitude coercitive vis-à-vis du parti de Donat et cette envie allait s'intensifier après 405 pour pleinement s'illustrer dans la lettre à l'évêque rogatiste Vincentius de Cartenne⁴.

Pour Brown, Augustin a toujours été un grand optimiste du libre-arbitre humain en ce qui concerne l'élan de foi⁵ et l'on sait bien que l'ajustement de la volonté est une des clés pour trouver Dieu et la grâce⁶. Des théories sur le libre-arbitre qui retentissent parfois de façon un peu trop pélagiennes et qui seront volontiers reprises par l'adversaire au plus grand regret d'Augustin⁷. Le *De catechizandis rudibus* est sa dernière tentative optimiste dans le projet d'enseignement qui avait commencé avec le *De doctrina christiana*⁸. Si le traité commence par des conseils à un Déogratias désemparé dans ses discours⁹, il se

¹ *La vie de saint Augustin* p.306-307. Le donatisme sera interdit lors du concile de Carthage en 411 après un violent affrontement entre plus de cinq-cents représentants des deux églises.

² Notamment l'exemple de l'évêque de Bagaï cf. *Ibid.* p.305.

³ *Epistula XCIII*, 1 : *nunc me potius quietis esse auidum et petentem quam tunc, cum me adulescentem uiuo adhuc rogato, cui successisti, apud carthaginem noueras.*

⁴ *La vie de saint Augustin* p307.

⁵ *Ibid.* p.308

⁶ *Confessions* VIII, IX, 21

⁷ *Retractationes*, I, IX, 3

⁸ On pourrait ajouter tous les traités qui précèdent mais l'effort d'établir une doctrine présumée entièrement nouvelle qui se démarque de celle des penseurs païens ne s'affiche réellement qu'après l'ordination épiscopale d'Augustin

⁹ *De catechizandis rudibus*, I, 1

conclut en un long exposé qui prend la forme d'une exhortation à rejoindre la foi catholique en suivant le message du Christ¹. Cette invitation s'adresse aux catéchumènes mais aussi à tout le monde qui désire rejoindre l'église catholiques y compris à ses anciens ennemis. C'est ça l'optimisme vieillissant d'Augustin : il invite tous les hérétiques, les païens et les juifs à rejoindre le christianisme à la seule condition qu'ils manifestent un élan de foi². C'est cette fonction épiscopale de guidage des brebis égarées qu'il met en pratique auprès de donatistes perdus en leur ouvrant la porte de son enclos sans les forcer à y rentrer à coup de bâton³.

Les donatistes étaient les bienvenus dans l'église catholique. Pour Augustin il ne fallait pas rejeter ses ennemis mais les accueillir tout en restant vigilant qu'ils n'aient l'intention de venir troubler l'équilibre de l'église⁴. Augustin cherchait bien la paix avec les donatistes et il avait une place pour eux à ses côtés dans le Christ. Les autres adhérents devaient quant à eux être préparés à la base de l'enseignement catholique et cela devait passer par la purification totale de toute doctrine antérieure et étrangère à la doctrine⁵. En ce qui concerne les donatistes, s'ils ont déjà reçu le baptême il ne sera surement pas question de leur redonner une seconde fois - ce qu'ils avaient l'habitude de faire lorsque des chrétiens d'autres églises se convertissaient dans la leur⁶ - mais de confirmer ce baptême au sein de leur nouvelle église par un réapprentissage de la doctrine.

Au départ de notre analyse nous avons examiné quelles étaient les caractéristiques de la fonction épiscopale : un devoir d'enseignement et une charge de surveillance. Depuis son accession à l'épiscopat Augustin n'a pas failli

¹ *De catechizandis rudibus* XV, 23 - XXVII, 55 ; cf., *La vie de saint Augustin* p.290-293.

² Cf. *La vie de saint Augustin* p.308.

³ *Ibid.* p.313 ; Cf. entre autres *De baptismo* II, X, 15 : *non [Deus] uult enim mortem impii quantum ut reuertatur et uiuat [...] haec est nostra exhortatio.*

⁴ *De catechizandis rudibus* XXV, 48 : *Sed maxime cauendum est ne per homines qui sunt in ipsa catholica ecclesia.*

⁵ *De unico baptismo* III, 4

⁶ *Ibid.* II, 3 cf. *De baptismo* II, I, 2

à la tâche. A l'aide de ses traités il voulait enseigner sa doctrine aux masses tout en veillant sur les occupants de son propre monastère, rappelant à lui ses « brebis égarées donatistes ». L'optimisme d'Augustin sur la conversion volontaire ne disparaîtra jamais totalement mais à partir de l'édit d'Unité de 405, ses écrits prendront une toute autre tournure. Pour Brown, Augustin pensait que les hommes étaient tous destinés à rejoindre Dieu dans son église. Augustin aurait ainsi voulu accélérer la conversion volontaire du cœur au moyen d'une politique de coercition¹.

uoluntate, inquit, nostra intremus.

non hoc dominus imperauit: cogite, inquit, intrare.

foris inueniatur necessitas, nascetur intus uoluntas².

L'enseignement par la contrainte est une méthode toute nouvelle pour Augustin³ mais n'est pas inédite dans le christianisme. Ce sermon renvoie à l'évangile de Luc qui dit en grec *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*⁴. Si l'on regarde dans un dictionnaire la définition de *ἀναγκαῖος* on y trouve le sens « qui contraint » ou « parole de contrainte ». Dans la traduction de Jérôme on pourra lire *compelle intrare* mais nulle part on ne trouve la trace du verbe *cogare*. Considérons pour le moment que leur sens est identique et renvoie à l'action d'imposer une contrainte.

Avant Augustin, Ambroise avait déjà commenté l'évangile de saint Luc en exposant la contrainte comme le remède à la volonté indécise de l'homme. Toute bonne action doit naître d'une bonne volonté et non de la contrainte⁵. Cependant les hommes ne peuvent que très difficilement choisir le bien de façon naturelle car

¹ *La vie de saint Augustin*, p.309-310

² *Sermones* CXII, 8

³ *Epistula* XCIII, 10 : *mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem christi esse cogendum.*

⁴ *Luc* 14, 23 : « Contrains les gens à entrer » (Traduction Segond)

⁵ Ambroise, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VI, 77. Cf. *Epître à Philémon* 1, 14

leur volonté a été altérée par le péché originel. Il faut les pousser vers cette bonne volonté en les contraignant à renoncer à leur mauvaise volonté. C'est le nouveau projet d'Augustin : enseigner par la contrainte afin de convaincre les derniers réticents païens, juifs ou donatistes à joindre volontairement l'église catholique. L'action d'Augustin et d'Ambroise est considérée pour Brown comme une « discipline (*disciplina*) apostolique »¹. Il s'agit d'une contrainte de masse qui se base sur l'autorité des évangiles que l'évêque doit s'efforcer de diffuser. La charge d'enseignement va toujours de pair avec celle de surveillance mais cette fois-ci il ne s'agit plus d'accueillir les brebis à la porte ouverte d'un enclos, il faut les forcer à y entrer quitte à utiliser le fouet².

Augustin était trop optimiste lorsqu'il pensait que les hérétiques ou les païens pourraient rejoindre l'église catholique par l'action de leur bonne volonté. Depuis les évangiles, la méthode privilégiée de conversion au christianisme ne reposait pas sur une simple action du libre-arbitre. Avant Pélage, Augustin était le seul à raisonner ainsi sur un effort déterminant de la volonté dans la conversion sans y ajouter de contrainte. Les donatistes quant à eux contraignaient occasionnellement les prêtres catholiques qui les entouraient afin de forcer leur conversion³. Brown rappelle qu'Augustin a lui-même été excommunié de sa famille par sa mère lorsqu'elle souhaitait faire naître en lui la volonté de quitter les manichéens pour l'église catholique⁴. Monique utilisait de son autorité en contraignant son fils à quitter le domicile afin qu'en lui puisse émerger un meilleur choix de vie.

¹ *La vie de saint Augustin*, p.313

² *Ibid.* p.310 ; p313-314

³ *Ibid.*, p247-248

⁴ *Ibid.* p.314 ; cf. *Confessions* III, XI, 19

L'enseignement du christianisme repose sur une antinomie entre contrainte et volonté comme on peut le lire dans l'évangile de saint Luc : la contrainte extérieure doit faire naître la volonté intérieure. Mais cette opposition complexe n'est pas unique dans le texte, les Ecritures sont remplies de phrases mystérieuses et difficiles. Le *De doctrina christiana* sera, comme on l'a vu plus tôt, un guide pour l'étude des Ecritures afin de bien les interpréter et les comprendre. Même lors de la coercition, il faudra se servir des Ecritures pour instruire ceux qui souhaitent se convertir, qu'ils en soient contraints ou non. Bien que nous ayons longuement insisté sur le cas des hérétiques - le contexte politique dans lequel Augustin officie en tant qu'évêque étant une période de conciliation des églises chrétiennes - il faut de nouveau rappeler que l'enseignement du christianisme est ouvert à quiconque souhaite s'instruire¹.

Le *De doctrina christiana* est un ouvrage dont la rédaction n'a pas été continue. Augustin rédigea deux livres et demi peu après être devenu évêque et achèvera l'œuvre trente ans plus tard². Selon Goulven Madec le *De doctrina christiana* serait une commande de la part du pape Aurelius et l'exposé des règles de Tychonius y était prévu. Mais ce dernier était un évêque donatiste et il aurait été délicat pour Augustin de citer des principes d'une église actuellement opposée à celle des catholiques³. Le donatisme ayant perdu beaucoup de son influence vers la fin de la vie d'Augustin, il pouvait alors finir librement son traité sans craindre la scensure. Les trois premiers livres sont consacrés à la compréhension des

¹ Les hommes cultivés étaient eux-aussi bienvenus mais ils devaient montrer leur détachement des arts libéraux ; cf. *De catechizandis rudibus* VIII, 12 et IX, 13.

² *Retractationes* II, IV, 1

³ Goulven Madec, *Le Christ de saint Augustin*, p.201, Desclée, 2001 ; cf. également *Epistula* XLI

Écritures¹. Dans notre préoccupation actuelle de déterminer le contenu de l'enseignement chrétien nous allons nous concentrer sur les deux premiers.

Dans le *De doctrina christiana* on trouve un avant-goût de ce qui sera dit dans les *Confessions* au sujet de l'infirmité de la volonté. Le remède à cette *aegritudo animi* se trouve dans le texte des Écritures doit guérir la volonté vers la réalisation de la volonté divine². Il faut que nous en ayons la bonne volonté, ce qui est le but recherché dans l'application d'une contrainte extérieure. Si Augustin a eu des difficultés à accepter une coercition c'est parce qu'il a longtemps considéré que la contrainte comme extérieure au processus de conversion. Elle est le moyen de provoquer ce processus. Si les hommes ne se tournaient pas vers Dieu c'est parce qu'ils n'en avaient pas la volonté mais également parce qu'ils n'avaient aucun signe visible de sa présence.

Il est vrai que la coercition est un moyen d'assimiler les derniers donatistes mais nous ne répèterons jamais assez qu'elle devait s'appliquer à tout le monde. L'église catholique a affirmé sa victoire sur le paganisme depuis plus d'un siècle et elle est proclamée religion officielle et unique de l'état en 380 par Théodose I^{er} et l'édit de Thessalonique. Il est nécessaire et obligatoire pour Augustin, en sa qualité d'évêque et prédicateur, de propager le message de l'église catholique, unique religion d'état.

Jusqu'à présent nous avons analysé à qui était destinée la catéchèse, à qui elle se dirigeait et comment mais nous n'avons pas encore déterminé le contenu précis d'une doctrine chrétienne qui se repose principalement sur ses textes sacrés, principal support de de son enseignement.

¹ *De doctrina christiana*, I, I, 1

² *Ibid.* II, V, 6

Le processus de conversion : l'amour de la crainte

Les contraintes que nous avons présentées jusqu'ici se manifestaient à travers des synodes, des édits ou des conciles. En d'autres termes il s'agissait de lois. La *disciplina christiana* que développe Augustin à partir des années 405-410 est une discipline fondée sur des lois, des règles imposées par l'empire romain et applicables par-delà la mer Méditerranée¹. Ils y sont contraints au même titre que les lois fiscales les obligent à verser l'impôt. S'ils ne s'y contraignent pas ils sont hors-la-loi et ils sont passibles d'être punis. Mais d'ordinaire avant toute condamnation on reçoit un avertissement préalable qui doit procurer une crainte de la sanction. La *disciplina* d'Augustin ne suit pas d'autre schéma que celui-ci : la conversion provient d'une crainte qui est elle-même inspirée par la terreur (*terror*) de l'exécution des lois. C'est ce qui se passait déjà à cette période avec certains donatistes qui s'étaient convertis au catholicisme².

Avant la conversion, la contrainte doit engendrer la crainte (*timor*) par la terreur (*terror*). La nature de cette crainte ne doit cependant pas être similaire à la terreur. Elle ne doit pas provoquer la fuite ou le dispersement d'une population mais son rassemblement. Le terme grec de « contrainte » que l'on trouve dans l'évangile de Luc renvoie à une notion d'obligation et nous avons remarqué que Jérôme le traduisait littéralement sous le terme *compellere*³. Or Augustin, bien qu'il ne traduise pas depuis le terme grec⁴, emploie à la place le mot *cogere*⁵ qui possède une double signification : contraindre et rassembler. Dans les *Confessions*

¹ *La vie de saint Augustin*, p.310 ; cf. *Epistula* 105, 4, 12-13

² *Epistula* XCIII, 1 : *nescio qua vi consuetudinis nullo modo mutari in melius cogitarent, nisi hoc terrore percussi sollicitam mentem ad considerationem veritatis intenderent.*

³ *Luc*, 14, 23 : *compelle intrare*

⁴ Augustin connaît mal le grec cf. *Confessions* I, XII, 20 et I, XIV, 23

⁵ *Sermones* CXII, 8 : *cogite, inquit, intrare*

il utilisera le même terme pour donner l'origine du verbe *cogitare*¹. Ainsi dans l'équivocité du terme *cogere* on peut trouver l'idée d'un appel à la réflexion et aux études par la contrainte. Pour Augustin la coercition est inutile s'il n'y a pas un objectif d'éducation mais cet enseignement ne peut être efficace que dans la crainte².

*cum uero terrori utili doctrina salutaris adiungitur, ut non solum tenebras erroris lux ueritatis expellat, uerum etiam malae consuetudinis uincula uis timoris abrumpat, de multorum, sicut dixi, salute laetamur benedictium nobis cum et gratias agentium deo, quod sua pollicitatione completa, qua reges terrae christo seruituros esse promisit, sic curauit morbidos, sic sanauit infirmos*³.

Sur le modèle de la crainte de la punition juridique, Augustin veut mettre en place une « terreur utile » (*terrori utili*), éducative et salutaire (*saluberrimus terror*)⁴ afin de provoquer la crainte de Dieu (*timor Dei*)⁵. C'est la principale cause de conversion pour Augustin.

Lorsque l'on parlait de l'optimisme de la volonté d'Augustin, il ne fallait pas sous-entendre qu'il excluait la crainte dans la conversion. Il pensait au moment de la rédaction du *De doctrina christiana* que les hommes pourraient d'eux-mêmes ressentir la crainte de Dieu dans la lecture des Ecritures. On y lit par exemple que si Dieu est la sagesse alors la crainte du Seigneur (*timor Domini*) est le principe de tout enseignement de la sagesse⁶ et que seuls les fous ne

¹ *Confessions* X, XI, 18

² *Epistula* XCIII, 3 : *si enim terrerentur et non docerentur, improba quasi dominatio uideretur. rursus si docerentur et non terrerentur, uetustate consuetudinis obdurati ad capessendam uiam salutis pigrius mouerentur*

³ *Ibid.* XCIII, 3

⁴ *De catechizandis rudibus*, V, 9

⁵ *De doctrina christiana* II, VII, 9 : *ante omnia igitur opus est dei timore conuerti ad cognoscendam eius uoluntatem, quid nobis appetendum fugiendum que praecipiat.*

⁶ *De doctrina christiana* II, VII, 11 : cf. *Psaumes* 111 (110), 10

souhaiteraient pas se tourner vers elle¹. Vouloir se convertir à la sagesse sans la crainte de Dieu est extrêmement rare, c'est même impossible².

Nous nous trouvons de nouveau face à une grande originalité dans l'enseignement du christianisme où l'on aspire à la sagesse dans la crainte de ladite sagesse. Pour Augustin le christianisme est de la philosophie, la vraie philosophie (*uera philosophia*) et se convertir en Dieu c'est se convertir dans la sagesse. Mais nous n'avons pas pour habitude de considérer la philosophie comme la crainte de la sagesse mais comme amour de celle-ci. Or le christianisme c'est cette doctrine si particulière où la crainte engendre l'amour et où cet amour éloigne de nous cette même crainte qui a nous a initialement permis d'aimer. Comme c'était le cas pour la volonté et la contrainte, nous nous retrouvons de nouveau face à deux notions qui à la fois s'opposent et se complètent.

Ce que l'on entend par « amour » dans la tradition chrétienne se dit de plusieurs façons en latin. Dans les Ecritures on trouve à la fois les mots *dilectio* et *amor* ce qui peut provoquer de la confusion chez les lecteurs³. Un de ces passages compliqués se trouve à la toute fin de l'évangile de Jean. Pour Augustin il n'y a aucune différence entre *dilectio* et *amor* dans les Ecritures⁴. Les questions de Jésus *Diligis me ?* et *Amas me ?* obtiennent la même réponse de la part de Simon-Pierre : *tu scis quia amo te*⁵. En grec on peut lire *ἀγαπᾷς με* et *φιλεῖς με*; et la réponse sera *φιλῶ σε* à trois reprises. *Dilectio* traduit *ἀγάπη* et *Amor* est la dénomination latine de *φιλία*.

¹ *Proverbes* 1, 7

² *De catechizandis rudibus* V, 9 : *rarissime quippe accidit, immo uero numquam, ut quisdam ueniat uolens fieri christianus qui non sit aliqui Dei timore percussus.*

³ *De ciuitate Dei* XIV, VII, 2

⁴ *Ibid.* : *sed scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris antepoimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem uel caritatem, insinuandum fuit.*

⁵ *Jean* 21, 15-19

Que pouvons-nous retenir de cette analyse ?

- D'une part on pourrait entendre *amor* comme la *φιλία* aristotélicienne au-delà de sa dimension d'amitié. C'est un amour éternel¹ qui ne disparaît jamais².
- D'autre part *dilectio* ressemblerait à l'*ἀγάπη* qu'on trouve chez Platon à la fin du *Lysis* ; un amour totalement désintéressé du semblable qui n'est pas aimé pour lui-même mais pour quelque chose de bien plus grand qui est à la fois le semblable et différent de semblable : le convenable³.

Il faut noter que ces notions participaient également aux conceptions platonicienne et aristotélicienne de l'amitié que nous développerons plus loin. Il est très difficile de savoir avec certitude le sens qu'Augustin donne à chacun de ces termes, d'autant plus qu'il ne fait quasiment aucune différence entre les deux. Mais l'on peut tenter de retrouver leur sens dans les traités d'enseignement. Il y a très peu d'occurrences du terme *amor* ou de sa forme conjuguée dans le *De doctrina christiana*. La plus notable se trouve dans la distinction entre ce dont il faut user (*uti*) et ce dont il faut jouir (*frui*).

« Jouir d'une chose, c'est s'attacher par amour à une chose, pour elle-même. »⁴ Les choses dont il faut jouir ce sont les choses éternelles : la Trinité et ses personnes⁵. Jouir des choses éternelles c'est les aimer de façon à y placer son espérance (*spes*) et son bonheur. Pour Augustin on ne peut pas placer son espérance dans des choses temporelles. Or la *φιλία* aristotélicienne portait sur l'ami et le semblable. Mais comme pour Augustin il faut jouir des personnes de la Trinité et que l'une de ces personnes est le Fils, alors on peut en conclure que

¹ Aristote, *Rhétorique*, II, 4, 1380b35-1381a2

² *Ethique à Nicomaque* VIII, 4, 1156b7-18

³ Platon, *Lysis*, 222b

⁴ *De doctrina christiana* I, IV, 4 : *frui est enim amore inhaerere, alicui rei propter se ipsam*

⁵ *Ibid.* I, V, 5

Simon-Pierre disait au Christ qu'il l'aimait à la fois dans sa nature humaine et qu'il plaçait son espérance dans sa personne du Fils. Le Christ est donc la seule nature corporelle dans laquelle on peut placer son espérance et dont on peut jouir pour lui-même. Hannah Arendt a démontré dans sa dissertation doctorale que l'*amor* dans la jouissance est un amour totalement dirigé vers l'objet de cet amour¹. Ainsi lorsqu'Augustin dit qu'il « aime à aimer », il s'agirait d'un amour entièrement tourné vers la jouissance de la Trinité qu'il ne connaît pas encore lors de son arrivée à Carthage².

Mais l'amour comme jouissance n'est pas l'objet principal du *De doctrina christiana*. C'est l'amour le plus parfait car il porte sur les réalités les plus parfaites et pour cela il ne peut pas directement procéder de la crainte. C'est là qu'intervient la *dilectio*, une sorte d'amour intermédiaire qui porte à la fois sur ce dont il faut jouir (*frui*) mais également sur ce qu'il faut user (*uti*). Les occurrences de *dilectio* sont bien plus nombreuses que celles d'*amor* dans l'ouvrage d'Augustin et tout le premier livre est consacré à une définition indirecte de ce concept d'amour. Pour Hannah Arendt, l'amour *dilectio* ne porte pas sur un objet déterminé mais sur le monde tout entier comme objet indéterminé³. Dans le Nouveau Testament l'*ἀγάπη* est amour de Dieu pour les hommes⁴ mais c'est également Dieu lui-même comme amour⁵. Mais il n'est sûrement pas objet de ce type d'amour.

Dans l'Ancien Testament, Dieu devait être l'objet d'amour (*amor*). Mais l'*ἀγάπη* apparaît en même temps que le Nouveau Testament ce qui en fait un

¹ Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, p.51, Rivages Poche, trad. Anne-Sophie Astrup, Paris, 1991 : « Jouir c'est être auprès de l'objet désiré, sûr et sans inquiétude. »

² *Confessions* III, I, 1 : *nondum amabam et amare amabam*

³ *Le concept d'amour chez saint Augustin*, p. 57

⁴ *Jean* 3, 16 : *ἠγάπησεν* comme forme verbale au passé de *ἀγάπη*

⁵ *1 Jean* 4, 8 : « Celui qui n'aime (*ἀγαπῶν*) pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour (*ἀγάπη*) »

concept unique au christianisme. Si *ἀγάπη* se traduit par *dilectio*, Augustin le traduit également par *caritas*. Il semble qu'Augustin ne fasse aucune différence conceptuelle entre *dilectio* et *caritas*¹ et cela peut parfois nous induire en erreur dans la traduction². Il y aurait pourtant une différence très subtile entre ces deux notions. La *caritas* ou *dilectio* ce n'est évidemment pas l'amour (*amor*) de Dieu pour Dieu. C'est un amour qui s'inspire du modèle platonicien de l'*ἀγάπη*, c'est l'amour de quelque chose en vue de quelque chose de plus grand que nous.

Augustin nous dit qu'il y a quatre choses à aimer (*diligere*) : Dieu, le prochain (*proximus*), soi-même et son corps³. L'amour de Dieu était un amour (*amor*) et une jouissance (*frui*) et sa présence dans cette liste à côté de réalités imparfaites pose problème. Il ne faut certainement pas jouir de soi-même ni du prochain, encore moins de son corps car ce serait placer son espérance dans tous ces objets. S'il ne faut pas en jouir il faut donc les utiliser (*uti*). Il y a chez Augustin un double-amour qui réside dans la même différence qu'il y a entre l'usage (*uti*) et la jouissance (*frui*). Ainsi il faudrait à la fois aimer et utiliser sa propre personne, puis son corps et son prochain, réalités temporelles, en vue de la jouissance de Dieu et la Trinité, objets éternels. Tout le développement sur l'amour d'Augustin comme *caritas* et *dilectio* se trouve dans l'évangile de Matthieu : « *diliges proximum tuum tamquam te ipsum* »⁴

Il faut user mais aussi aimer (*diligere*) notre prochain comme nous même. Mais quel est le lien entre l'amour de soi et du prochain et l'amour de Dieu ? L'amour du prochain (*dilectio proximi*) est un amour de Dieu par l'utilisation du prochain (*amor proximo*) mais également amour de Dieu dans le prochain

¹ *De disciplina christiana* V, 5 : *quid est caritas? dilectio*

² Dans sa traduction du *De doctrina christiana* Jean-Yves Boriaud traduit *dilectio* et *caritas* d'un seul mot « amour ».

³ *De doctrina christiana* I, XXIII, 22

⁴ *Matthieu* 22, 37

(*dilectio proximo*). On peut parler de *dilectio Dei* dans la mesure où l'on aime Dieu à travers l'amour du prochain : par l'utilisation (*uti*) du prochain et l'amour que l'on a de lui. On ne jouit (*frui*) pas de Dieu directement comme objet mais par le biais de l'amour du prochain qui ne porte pas d'objet¹. Au début du traité, Augustin ne comptait que les personnes de la Trinité comme objet de jouissance mais ici on peut lire que l'homme peut lui aussi être un objet de jouissance. Cependant on ne dira pas « jouir de » (*frui*) mais « user avec amour » (*uti cum dilectione*)². C'est de la même façon qu'on ne jouira pas de nous-même ou de notre corps mais qu'on les utilisera « avec amour » car on usera en vue d'une jouissance de Dieu et non pour eux-mêmes³.

Tout amour (*amor*) de Dieu doit se développer dans l'amour (*dilectio*) du prochain. Il faut user d'un amour afin d'en jouir d'un autre plus grand. La *dilectio* ne porte pas sur un objet mais sur la totalité des hommes qui peuvent jouir de Dieu, y compris nos ennemis⁴. Cette jouissance se fait par l'amour d'objets temporels déterminés et indéterminés mais jamais pour eux-mêmes⁵. La différence entre la *dilectio* et la *caritas* se trouve ici. La charité au sens augustinien c'est l'amour de l'objet indéterminé qu'est le prochain non en tant que prochain mais comme aspirant à la jouissance de Dieu. Il n'y a pas de charité envers soi-même ou son corps, seulement de l'amour car il s'agit d'objets déterminés que l'on aime naturellement et il n'y a pas besoin de règle ni des Ecritures pour le comprendre⁶.

¹ *De doctrina christiana* I, XXXIII, 37 : *cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris*

² *Ibid.* I, XXXIII, 37

³ L'exemple de l'épître de Philémon illustre bien ceci « *Ita frater, ego te fruar in Domino* » (*Philémon* 1, 20)

⁴ *De doctrina christiana* I, XXIX, 30

⁵ Cf. *Le concept d'amour chez saint Augustin*, p.55-60 qui a déjà parfaitement traité sur le sujet.

⁶ *De doctrina christiana*, I, XXVI, 27

Quand Simon-Pierre dit qu'il aime le Christ il l'aime de trois amours : *caritas*, *dilectio* et *amor*. Il l'aime en tant que prochain, c'est-à-dire comme une réalité temporelle qui peut jouir de Dieu avec lui. Bien qu'il s'adresse à Jésus en personne, il ne le considère qu'indirectement comme prochain et cet amour indirect du prochain est un amour de charité. Mais en même temps il l'aime comme réalité éternelle déterminée et personne trinitaire, le seul véritable objet de jouissance. La *caritas* est l'amour du prochain en tant que l'on souhaite jouir de Dieu avec le prochain. C'est le seul et véritable amour désintéressé qui à la fois tend vers un but et n'en a aucun¹.

« Toute la vie humaine est ici, sur terre, déterminée par l'amour et par la crainte². » A travers notre analyse nous avons déduit les moyens réciproques mis en place par et pour l'enseignement du christianisme. On déclenche le processus de conversion du cœur par une contrainte extérieure qui fait naître une crainte bénéfique de Dieu à l'intérieur. Cette crainte de Dieu fait naître la foi, puis cette crainte se transforme en un amour de Dieu. Mais cet amour qui ne peut se trouver que dans la charité et l'amour du prochain. La fin de l'Écriture c'est non seulement l'amour *dilectio*³ mais encore plus l'amour comme *caritas*⁴. Une fois que l'on a la foi en Dieu et que l'on comprend qu'il faut mettre son espérance en lui plutôt qu'en l'homme alors on réalise que le seul moyen d'accéder à Dieu est par le moyen de la charité, c'est pour cela que c'est la plus grande des vertus⁵. Si elle demeure c'est parce qu'elle procède des deux autres mais aussi qu'elle les surpasse.

¹ *Le concept d'amour chez saint Augustin*, p.53

² *Ibid.* p.54

³ *De doctrina christiana* I, XXXV, 39 ; cf. *Rom* 13, 10

⁴ *Ibid.* I, XL, 44

⁵ *1 Co* 13, 13

La fin de tout enseignement du christianisme est l'apprentissage de l'amour de Dieu, du prochain et de soi-même. L'Écriture enseigne les règles de l'amour (*delictionis manet*)¹. Ce sont des règles qui définissent la façon d'aimer Dieu et le prochain. Pour aimer de la même façon que soi-même, il faut d'abord s'aimer soi-même mais cela se fait naturellement et pour cela il n'y a pas besoin de règles. Mais si l'homme sait comment s'aimer pour lui, il ne sait pas comment s'aimer en vue d'un amour plus grand que lui. Restant attaché aux réalités temporelles desquelles il souhaite la jouissance, il ne peut pas réaliser la supériorité du bien qui se trouve au-dessus de lui.

Ce qu'il faut enseigner à l'homme c'est comment s'aimer pour qu'il puisse être utile à soi-même en vue d'une jouissance autre que celle de lui-même². Il ne doit pas non plus mettre en péril son corps car il en a besoin. Il doit aimer son corps « avec ordre et sagesse »³. On remarque l'utilisation du verbe *praecipere* de la part d'Augustin qui insiste sur le fait que cet enseignement doit être disposé à l'aide de *praecepto*, des préceptes que l'on retrouvera dans les Écritures.

Depuis le début de son épiscopat, Augustin s'est efforcé de remplir les devoirs qui accompagnaient sa fonction. Au cours d'une première période qui se termine avec l'édit d'Unité de 405, il a bâti une doctrine du christianisme qui visait à s'émanciper de celle des Anciens et qui trouvera son achèvement plus tard dans la *Cité de Dieu*. Puis dans la seconde partie de son épiscopat, il a veillé à ce que cette doctrine ne soit pas démolie par ses adversaires qui n'entendaient pas le message du Christ de la même façon. Durant près de trente-cinq ans il a toujours

¹ *De catechizandis rudibus* IV, 8

² *De doctrina christiana* I, XXIV, 24 : *modus ergo diligendi praecipendus est homini, id est, quomodo se diligit, ut prosit sibi*

³ *Ibid.* : *Praecipendum etiam quomodo etiam quomodo corpus suum diligit, ut ei ordinate prudenterque consulat*

rempli son devoir d'enseignement, de surveillance mais également de charité envers son prochain.

Son prochain n'était pas un homme ni une église déterminée mais qui s'étendait à tous ceux qu'il pouvait emporter avec lui dans son amour auprès de Dieu. Il a enseigné le christianisme comme on enseigne de la philosophie : comme amour de la sagesse. Bien qu'il ait parfois dû recourir à une sévère discipline, il l'a toujours fait dans un devoir de charité et d'éducation. Ce n'est que plus tard qu'il reconnaîtra le bien qu'il reçut dans la contrainte de ses propres études alors qu'il haïssait l'école et ses professeurs¹.

in ipsa tamen pueritia, de qua mihi minus quam de adolescentia metuebatur, non amabam litteras et me in eas urgeri oderam; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene: non enim discerem, nisi cogerer. nemo autem inuitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. nec qui me urgebant, bene faciebant, sed bene mihi fiebat abs te, deus meus.

C'est de ces professeurs (*magistri*) dont il nous faut désormais nous intéresser et à leur façon d'enseigner le christianisme à un plus petit niveau. Ce même degré d'enseignement que le Christ homme eut disposé auprès de ceux qu'il rencontrait. Il nous faut maintenant comprendre le rapport qui existe entre le maître et son disciple.

¹ *Confessions* I, XII, 19

Seconde partie

Enseigner le christianisme

Enseigner le christianisme c'est montrer l'amour de Dieu pour les hommes aux hommes. L'amour du prochain c'est vouloir que chacun puisse jouir avec nous en Dieu, qu'il soit notre ami ou notre ennemi. Dans le principe de la charité il n'y a aucune distinction particulière, c'est un principe universel¹. Le modèle de cet amour est la passion du Christ qui ne s'est pas sacrifié pour ses disciples mais pour l'ensemble des hommes².

Il n'a pas fallu attendre sa crucifixion pour que l'on puisse commencer à transmettre ce message d'amour. Pour Augustin le véritable maître c'est le Christ³. Avant l'acte de la passion il était le premier à enseigner la charité aux hommes. Sa méthode d'enseignement pourrait se rapprocher de celles des évêques quand ils prêchent la doctrine chrétienne à une plus grande échelle. On peut dire du Christ qu'il est *episcopus* car lui aussi surveille et enseigne avec autorité⁴.

Mais en plus de ces méthodes similaires, peut-on dire que la relation entre l'évêque et ses fidèles est la même que le maître avec ses disciples ? Qu'est-ce qui disparaît ou qui s'ajoute lorsque l'on enseigne directement à ses élèves en les considérant non pas comme le prochain mais comme un individu déterminé ? En d'autres termes, s'il existe une relation entre l'enseignant (*magister*) et son élève lorsqu'il l'instruit, provient-elle entièrement de la charité et de l'amour du prochain ?

¹ *De doctrina christiana* I, XXIX, 30

² *De catechizandis rudibus* IV, 7 ; Cf. *Romains* 5, 8

³ *De disciplina christiana* XIV, 15

⁴ *De catechizandis rudibus* III, 6 : « d'une main serrée et fermée » ; Cf. *Luc* 4, 32 et *De disciplina christiana* XIV, 15 : *christus est qui docet: audiamus, timeamus, faciamus*

La charité dans l'enseignement

Jusqu'ici nous avons considéré l'enseignement de la doctrine chrétienne par la charité (*caritas*) ou la contrainte (*coercitio*) comme un apprentissage indirect et sans distinction individuelle qui portait sur la totalité des hommes. Mais lorsque l'on donne un cours à des disciples sur les rudiments du christianisme, il semble se produire l'inverse, à savoir un rapport direct et déterminé entre le maître et ses disciples. C'est dans les conditions de ce rapport direct que l'on va pouvoir tenter de définir toute la pédagogie d'Augustin.

La charité fait à la fois office de moyen et de fin dans l'enseignement du christianisme. Si tout enseignement du christianisme vise à l'apprentissage de l'amour (*caritas*) alors on pourrait supposer qu'il s'agit d'enseigner la charité par le biais de la charité. Mais dans la relation particulière entre l'enseignant et l'enseigné dans le christianisme le devoir de charité n'est jamais entièrement détaché de sa dimension universelle.

Lorsqu'Augustin rend service à Déogratias il le fait naturellement par devoir de charité¹ qui semble à la fois universel (*uniuersaliter*) et particulier (*familiariter*)². Dans l'acte de charité, la particularité procède de la généralité sans être entière tournée vers un individu déterminé. Si Augustin aide Déogratias, il ne l'aide pas parce qu'il s'agit spécifiquement du diacre Déogratias mais parce que cela fait partie de sa charge épiscopale d'assistance à tous ceux qui officient dans l'église. Le *De catechizandis rudibus* est dédié à Déogratias mais Augustin le rédige en vue d'une entreprise qui dépasse l'acte particulier d'apporter des solutions aux problèmes du diacre qui compose l'ouvrage. L'enseignement du

¹ *De catechizandis rudibus*, I, 1

² *Ibid.* I, 2

christianisme se fait par un acte de charité qui n'est jamais intégralement tourné vers celui qu'on instruit en tant qu'individu.

Dans tout enseignement particulier il y aurait toujours un rapport au devoir de charité universel que chacun doit posséder. Quand Augustin aide Déogratias, il l'aide en tant que prochain (*proximus*) en lui rendant le service de miséricorde qu'il demande¹. Cette affirmation vient renforcer notre définition de l'amour du prochain mais pose une nouvelle difficulté. Il semblerait ainsi qu'en considérant l'élève comme le prochain il faudrait faire abstraction de son identité. C'est cette disqualification identitaire qui permettrait aussi bien l'amour de l'ennemi au même titre que le membre de notre famille. Augustin remplirait ainsi le même devoir de charité et de miséricorde envers Adéodat dans le *De magistro* et Pélage dans les traités antihérétiques.

Si l'on se maintient dans ce modèle d'enseignement particulier par la charité et l'amour du prochain, on ne constate aucune différence avec l'enseignement à l'échelle globale que nous avons déjà analysé. Suivant cet argument, l'enseignement de la masse se ferait de la même façon que l'enseignement de la famille. Et pourtant, c'est ici que nous pouvons tenter de trouver une voie de différenciation. Nous savons que la charge épiscopale consiste en une charge de surveillance et d'enseignement mais jusqu'à présent nous ne l'avons définie que dans sa fonction politique telle qu'elle est exercée par Augustin contre les hérésies.

Mais nous avons également soumis l'hypothèse que le Christ pouvait être lui aussi *episcopus* dans sa façon d'enseigner à ceux qu'il rencontrait. Il faut ici relever un double sens du mot *proximus* : celui qui est notre prochain au sens de la

¹ *De doctrina christiana* I, XXX, 31 : *eum proximum intellegamus, cui uel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, uel exhibendum esset, si indigeret*

charité et celui qui est proche de nous. Dans un sermon où Augustin s'adresse à des évêques refusant de prêcher devant lui, il exhorte chacun à être l'évêque de sa propre communauté. Bien que ce message soit destiné à des responsables d'églises ou de monastères, on peut supposer que pour Augustin toute tête de famille (*caput domui*) se doit d'être *episcopus* au sein de sa propre maison.

*agite uicem nostram in domibus uestris. episcopus inde appellatus est, quia superintendit, quia intendendo curat. unusquisque ergo in domo sua, si caput est domui suae, debet ad eum pertinere episcopatus officium, quomodo sui credant, ne aliqui ipsorum in haeresim incurrant, ne uxor, ne filius, ne filia, ne ipse seruus, quia tanti est emptus*¹.

L'église elle-même ne peut pas considérer chacun de ses fidèles dans son individualité. Elle ne peut pas avoir les yeux sur tout le monde et doit avoir pour cela un représentant au sein de chaque famille qui doit s'acquitter de la même charge d'enseignement et de surveillance. Mais le chef de famille possède le même devoir de charité que celui de l'église et la nature de l'amour qu'il manifeste envers ses proches ne diffère pas de l'amour du prochain. Tout amour maternel, paternel ou fraternel n'est que l'adaptation familiale et éducative de l'amour du prochain. On ne devrait pas s'attacher à sa famille que l'on devrait même haïr car c'est un obstacle au véritable amour de Dieu. Dans l'évangile selon Luc, Jésus n'accepte comme véritable disciple que celui qui a renié tout ce qu'il possédait jusqu'à sa famille².

Au cœur de cette éminente difficulté qu'est la charité nous pouvons tirer une première conclusion concernant son rôle dans la relation d'enseignement entre un maître et un élève. Le maître ne peut enseigner le christianisme que s'il

¹ *Sermones XCIV*

² *Luc 14, 26* : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple »

possède en lui la charité et l'envie que chacun puisse jouir de Dieu. Mais comme il a un contact direct avec ses élèves, il ne peut faire totalement abstraction de leur identité. Le maître possède une charge épiscopale qui se situe à mi-chemin entre le maître de maison et l'évêque. Il dispose à la fois d'un devoir d'enseignement et veille à ce que cet enseignement soit respectueusement suivi par des élèves qu'il peut contacter. La pédagogie d'Augustin et le rapport entre le maître et l'élève va trouver sa naissance dans l'usage de la parole et dans le dialogue.

La parole et les signes dans la catéchèse

L'enseignement par la parole ne se limite évidemment pas à une relation de dialogue dans un maître et un élève ; Augustin a lui-même été l'auteur de nombreux sermons qu'il a prononcé devant des assemblées. En latin, le mot professeur (*professor*) est construit à partir du verbe *profiteor* ou *pro-fiteor* qui signifie enseigner, professer mais aussi déclarer publiquement. Pro-fesser c'est parler devant un auditoire, qu'il soit composé d'une ou de nombreuses personnes qui écoutent (*audient*) ; on les nomme auditeurs (*audiens*). Or dans l'église chrétienne le mot *catechumenus* trouve son origine à partir du grec *κατηχοῦμενος* qui signifie « instruit de vive-voix ». De même la catéchèse (*catechesis*) provient du mot *κατήχησις*, « instruction de vive voix ». On peut ainsi ajouter à notre définition du catéchumène le rôle d'un auditeur et la catéchèse comme le discours qui s'adresse à cet auditeur.

Tous ces mots proviennent du verbe *κατηέω* (*katêkhéo*) qui est un composé de *κατά* et *ήχώ* et qui signifie littéralement « porter un son vers le bas ».

On trouve huit occurrences de *κατηχέω* dans le Nouveau Testament et l'on peut porter notre attention sur ce verset de l'épître aux Galates :

*Κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*¹.

Le son que l'on porte vers le bas c'est un mot ou une parole (*λόγος*). Il y a donc ici l'idée d'une parole que l'on porte vers le bas par notre propre parole. Il s'agit de la Parole qui était aux côtés de Dieu et qui était Dieu², cette Parole qui s'est faite chair³ et qui en latin se dit *verbum*, le Verbe. Le Verbe ou Parole incarnée c'est le Fils qui est venu enseigner la Parole divine par sa parole humaine. Ainsi le catéchiste est celui qui, sur le modèle du Christ, fait descendre une Parole divine vers le bas, sur la terre, au moyen de ses mots.

Quand Augustin ou n'importe quel autre évêque prêche devant son auditoire il n'enseigne pas entièrement à l'aide de ses propres mots. Il a besoin de référer ses paroles à un support écrit qui fait autorité et qui sont les Ecritures. A plus d'un millénaire de l'invention de l'imprimerie, il est difficile d'accéder au texte sacré et ce sera un des rôles du catéchiste de présenter le texte à l'apprenti, aussi bien dans la présentation du document sous sa forme physique que dans son explication orale⁴. Les Ecritures sont complexes et nécessitent un exposé introductif de longueur variable⁵ qui éclaircit les points les points essentiels et canoniques du christianisme⁶.

Que les mots soient prononcés ou écrits, l'enseignement sur des choses (*res*) se fait au moyen des signes (*signum*) de ces choses. « Tout enseignement

¹ *Galates* 6, 6 : « Que celui qui reçoit l'enseignement de la Parole fasse une part dans tous ses biens en faveur de celui qui l'instruit. » (Traduction Œcuménique de la Bible)

² *Jean* 1, 1 : « *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* »

³ *Jean* 1, 14 : « *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν [...]* »

⁴ *De catechizandis rudibus* III, 5

⁵ *Ibid.* XV, 23-Fin : Augustin effectue une démonstration de discours catéchétique dont la longueur doit s'adapter à son auditoire.

⁶ *Ibid.* ; Cf. *De doctrina christiana* II, VIII, 13 ; la liste d'Augustin correspond au Canon établi lors du concile de Carthage de 393.

concerne ou des choses ou des signes mais les choses s'apprennent pas le moyen des signes¹. » Le signe est « une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée². » Suivant cette définition le signe est le moyen de manifester aux sens ce qui était leur état jusqu'alors caché.

La plus grande partie de la sémiotique augustinienne est exprimée dans le second livre du *De doctrina christiana* mais également dans le *De magistro*. Concernant la sémiotique de ce dernier, nous nous référerons à son analyse telle qu'elle a été réalisée par Emmanuel Bermon. Dans son commentaire il s'intéresse à l'acte d'enseignement qui est joint dans la parole³ et dans la toute première réponse d'Adéodat on retrouve ces deux « actions de langage » qui sont enseigner et apprendre⁴. Nous ne considérerons pas pour l'instant cet aspect de la réflexion de Bermon car elle n'apporte que peu de contenu sur le modèle et le rôle de l'enseignant que nous essayons de déterminer.

Nous allons néanmoins nous appuyer sur une de ses remarques concernant l'acte perlocutoire de l'enseignement : « Tout enseignant un tant soit peu consciencieux pense avoir atteint son objectif lorsqu'il est compris et non pas lorsqu'il a parlé, même s'il a bien parlé⁵. » Cette idée est tirée d'un commentaire des Psaumes dans lequel on peut trouver une nouvelle définition de l'acte d'enseigner : *nihil est aliud docere quam scientiam dare*⁶. Il faut entendre ici le terme *scientia* par connaissance ou savoir théorique plutôt que par « science ».

¹ *De doctrina christiana* I, II, 2 : *omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed para signa discuntur.*

² *Ibid.* II, 1, 1 : *signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire.*

³ Emmanuel Bermon, *La signification et l'enseignement*, p.135-138, Vrin, Paris, 2007

⁴ *De magistro* I, 1 : *aut docere aut discere* ; On retrouve dans cette réponse le plan du *De doctrina christiana* Cf. *De doctrina christiana* I, I, 1

⁵ *La signification et l'enseignement*, p. 138

⁶ *Enarrationes in Psalmos* 118, 17, 3

Cet argument d'Augustin qui se retrouve dans le *De doctrina christiana*¹ participe à la fameuse « disqualification du maître » de la fin du *De magistro*².

Pour Augustin les maîtres ne peuvent jamais rien enseigner par les mots car leur parole est en elle-même dépourvue de tout contenu théorique. Les mots qu'ils prononcent et qui sont des signes manifestent sensiblement la connaissance mais ils ne possèdent pas en eux cette chose (*res*) qu'ils manifestent³. Les mots dans les Ecritures ne sont également que des mots écrits qui remplissent la même fonction limitée. La seule source de connaissance c'est la Sagesse elle-même qui vit sous la forme du Christ dans l'homme intérieur (*interiore homine*)⁴. Les mots ne sont que des avertissements (*admonitus*) de chercher la vérité en soi en consultant (*consulire*) par la foi. C'est cela qui justifie la citation du prophète Isaïe « *Nisi credideritis, non intellegitis* »⁵ ; si l'on n'a pas la foi dans le Christ on ne pourra jamais rien connaître car il est le seul à pouvoir nous apporter la connaissance⁶.

S'il n'y a enseignement que dans l'acquisition d'une connaissance de la part d'un élève alors les maîtres extérieurs ne sont jamais des enseignants mais toujours des enseignés⁷. Cela ne s'appliquerait pas qu'à l'enseignement du christianisme mais à l'ensemble des disciplines qu'un élève pourrait étudier à l'école. Dès lors qu'un élève a compris et acquis un savoir, il ne devrait jamais être reconnaissant envers son enseignant car ce n'est pas lui qui l'a instruit : l'élève s'est instruit tout seul. A quoi servent les maîtres si ce n'est que pour

¹ *De doctrina christiana* IV, XII, 27 : *qui ergo dicit, cum docere uult, quamdiu non intellegitur, nondum se existimet dixisse, quod uult ei quem uult docere.*

² *De magistro* XIV, 45

³ *Ibid.* XI, 36

⁴ *Ibid.* XI, 38

⁵ Isaïe 7, 9 ; cf. *De magistro* XI, 37

⁶ *Mathieu* 23, 9 : « Ne vous faites pas appeler « Maître », car vous n'avez qu'un seul Maître et êtes tous frères. » (Traduction Œcuménique de la Bible)

⁷ *De magistro* XIV, 45

expliquer ce qu'on lit dans les livres ? Afin de trouver une solution nous devons définitivement retourner auprès au sein de la relation maître-élève.

L'enseignement et les arts de la parole

Ce serait une erreur de penser une « disqualification totale » des maîtres extérieurs. Il n'y a de disqualification que dans l'apport de contenu théorique. Pour Augustin les maîtres possèdent tout de même un rôle, celui d'avertissement (*admonere*) auprès des élèves qui consiste à leur indiquer qu'ils possèdent toute la vérité dont ils ont besoin en eux¹. Ajouté à cela, Augustin lui-même dit que l'enseignement de celui qui parle n'est pas terminé tant que celui qui le reçoit n'a pas compris². Il poursuit dans son enseignement jusqu'à recevoir la manifestation que son travail est achevé. Ce signe ne peut provenir que d'un seul individu : son élève. L'achèvement de l'enseignement c'est lorsque celui-ci n'est plus nécessaire et que le maître et l'élève le savent tous les deux.

C'est maintenant au tour de l'élève de manifester cette connaissance acquise au moyen de mots parlés ou écrits. L'enseignant est à son tour averti et doit trouver en lui l'adéquation des mots de son élève avec sa propre connaissance. S'il n'y a qu'un seul Maître et qu'il se trouve en chacun de nous, alors l'enseignement ne sera possible qu'après ce dernier échange où l'enseignant redeviendra momentanément enseigné. Ce double dialogue est ce qui caractérise la relation maître-élève et qui sépare le disciple dans son individualité d'un l'auditoire qui est une assemblée.

¹ *De magistro*, XI, 38

² *De doctrina christiana* IV, XII, 27

Si l'homme n'a pas trop de difficultés à percevoir par les sens, il lui est beaucoup plus difficile d'apercevoir par l'esprit¹. C'est en usant (*uti*) du sensible qu'il peut découvrir l'invisible et en jouir (*frui*). C'est exactement ce que l'on retrouvera dans le livre I du *De doctrina christiana* dans l'analyse de l'amour du prochain. Dans le cas de l'enseignement, il s'agit de bien user de la parole et des mots afin de faire ressurgir une vérité cachée en nous depuis toujours. Mais l'on voit tout de suite le problème de cet « enseignement par le rappel »² et l'étrange proximité qu'elle peut avoir avec une théorie de la réminiscence directement issue de Platon. Pour Emmanuel Bermon la disqualification augustinienne des maîtres se rapproche de son modèle platonicien, à la seule différence que pour Augustin « elle s'accomplit au profit du Maître intérieur³. »

Augustin connaissait le *Ménon* par l'intermédiaire de Cicéron⁴ et l'on retrouvera son analyse de la scène de l'interrogation de l'esclave dans le *De Trinitate*⁵. On peut également supposer l'existence de preuves irréfutables de cette théorie de la réminiscence chez Augustin, par exemple dans les *Soliloquia*⁶ ou dans le *De quantitate animae*⁷. Il est vrai que pour Augustin certains, par la grandeur naturelle de leur foi et de leur charité arriveraient à trouver eux-mêmes la vérité en eux sans aucun enseignement⁸. Mais dans toutes ces sources ainsi que dans l'analyse de Bermon, il n'y a que la prise en compte de la fonction d'apprentissage (*discere*) de la réminiscence. Bermon disqualifiant à son tour le

¹ Augustin se situe directement dans la tradition de saint Paul. Cf. *Romains* I, 20 qui fait partie des versets qu'il cite le plus au travers de son œuvre.

² *De magistro* I, 1 : *at ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem*

³ *La signification et l'enseignement*, p.536

⁴ *Ibid.* p.537 ; cf. Cicéron, *Tusculanes* I, 24, 56-61

⁵ *De Trinitate*, XII, 15, 24

⁶ *Soliloquia* II, 34-35

⁷ *De quantitate animae* XX, 34 : *nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.*

⁸ C'est par exemple le cas de Monique et d'Adéodat dans le *De beata uita*. Cf. *De doctrina christiana* I, XXXIX, 43 au sujet de ceux qui ne vivent qu'au moyen des trois vertus : foi, espérance, charité.

rôle de l'enseignant. Dans le *Ménon*, si l'esclave se « souvient » de la réponse au problème de Socrate c'est parce que ce dernier lui apporte les moyens de « se souvenir » par le dialogue¹. Ce qui sépare les deux théories vient du fait que dans la réminiscence platonicienne c'est l'esclave qui se souvient lui-même et il n'y a pas la présence d'un maître intérieur qui viendrait lui apporter des éléments de réponse comme chez Augustin.

Pour Augustin comme chez Platon, le dialogue possède une importance capitale dans tout enseignement. On pourrait même supposer que la maïeutique platonicienne serait ce fameux modèle d'enseignement supérieur aux autres mais en voie à être dépassé au profit de la doctrine chrétienne². Bermon note un passage du *De doctrina christiana* où Augustin nous dit que « la parole des maîtres est normée par les différentes disciplines³ ». Cet extrait traite des enchaînements logiques dans le discours qui se font naturellement et de la manière dont les hommes utilisent les arts du discours sans s'en rendre compte.

Nous allons ressembler les propos d'Augustin et de Bermon pour nous poser le problème suivant : est-ce que l'on peut retrouver dans la fonction d'avertissement dialogue une trace des disciplines libérales régissant le discours ? On sait qu'Augustin les a étudiées et qu'il a toujours porté une attention particulière aux arts libéraux⁴. On pense ici aux disciplines littéraires du *trivium* médiéval : grammaire, rhétorique et dialectique. Nous laisserons volontairement la grammaire de côté car elle ne semble pas toucher de la même façon le dialogue comme le font les deux autres disciplines. Nous garderons toutefois à l'esprit que

¹ Platon, *Ménon* 82b-85b

² *Contra Academicos*, III, XX, 43

³ *La signification et l'enseignement*, p.529 ; cf. *De doctrina christiana* II, XXXII, 50.

⁴ Cf. l'analyse d'Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.237-275, De Boccard, Paris, 1938. Augustin avait le projet d'écrire des traités sur les arts libéraux. Cf. p.190-191 et *Retractationes* I, 6

dans ses écrits, Augustin a toujours conservé les principes de grammaires qu'il étudia dans sa jeunesse¹. Dans le *De ordine* par exemple elle précède la dialectique et la rhétorique, sciences qui participent au cheminement de la raison à la recherche de la connaissance de Dieu².

Dans un extrait ultérieur du *De doctrina christiana* on trouve une première définition de la dialectique comme « science de la définition, de la division et de la distribution³. » Pour Henri-Irénée Marrou, cette conception augustinienne de la dialectique est comparable à son équivalent dans la logique stoïcienne⁴. La dialectique est la science des propositions logiques, la « science de la vérité » (*scientia ueritatis*)⁵ qui nous enseigne qu'une telle proposition « il fait jour » ne peut se dire en même temps que « il fait nuit »⁶. La dialectique enseigne également à ne pas discuter sur les mots lorsque l'on est en accord sur la chose dont on parle⁷ et l'on peut voir ici la genèse de ce qui formera la critique augustinienne des signes et qui émergera deux ans plus tard dans le *De magistro*.

Nous allons davantage nous intéresser à un deuxième emploi de la dialectique comme science pratique de la discussion⁸ ou habileté de la discussion⁹. On retrouve sous cet usage une toute autre définition dans le *De ordine*. Elle est la « discipline des disciplines » (*disciplina disciplinarum*), celle qui « enseigne à enseigner » (*docet docere*) et à apprendre (*discere*). La dialectique c'est aussi la

¹ Cf. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* p.3-25

² *De ordine*, II, XII, 36-37

³ *De doctrina christiana* II, XXXV, 53 : *scientia definiendi, diuidendi atque partiendi*. Cf. *Soliloquia* II, XI, 21

⁴ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p.195 ; 240-242

⁵ *Contra Academicos* III, XIII, 29

⁶ *Ibid.* : *non hic et sol lucet et nox est ; aut uigilamus nunc aut dormimus*

⁷ *Ibid.* : *cum de re constat, propter quam uerba dicuntur, de uerbis non debere contendere*

⁸ *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. p195

⁹ *Contra Cresconium* I, XIV, 16.

science de la manifestation sensible de la raison¹. On constate donc l'importance qu'elle a dans l'enseignement en général pour Augustin. Même si la notion de *dialectica* ne sera pas aussi présente dans les œuvres postérieures à sa conversion, la place de l'art du discours et du dialogue sera fondamentale dans la pédagogie d'Augustin. La dialectique comme manifestation de la raison, c'est l'entreprise de montrer que l'on a compris et ce que l'on veut faire comprendre que l'on retrouve dans le *De magistro* et dans le plan du *De doctrina christiana*.

Bien qu'elle puisse avoir des origines du côté du stoïcisme, la dialectique d'Augustin est profondément marquée par celle de Platon qui lui provient par son interprétation néoplatonicienne. Chez Plotin, la dialectique est une science qui vise à la définition de toutes les choses qui sont, cela au moyen du discours². Cette définition reprend celle de Platon dans *La République*³. Ce que va retenir Augustin de l'exposé de Plotin, c'est tout d'abord le champ d'application de la dialectique :

« *La dialectique porte sur ce qui est bien et sur ce qui n'est pas bien, elle détermine combien de choses se rangent sous le bien, combien sous son contraire, elle s'intéresse aussi à ce qui est éternel, et à ce qui ne l'est pas*⁴. »

Si l'on transforme tout ceci dans un vocabulaire augustinien, la dialectique rangerait l'ensemble de ce qui est (*id quod est*) sous quatre catégories : Le Bien, le Mal, les choses éternelles, les choses sensibles ou temporelles. On peut facilement faire le rapprochement qui sera celui d'Augustin dans la grande majorité de son

¹ *De ordine* II, XIII, 38 : [...] *ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant. haec docet docere, docet discere ; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat.*

² Plotin, *Traité 20* (I, 3), 4, 1-5, trad. Jean-Michel Charrue, GF, Paris, 2003

³ Platon, *La République*, VII, 533b ; 534b

⁴ *Traité 20*, 4, 6-9

œuvre : le Bien et l'éternel d'un côté, le Mal et le sensible de l'autre. Plotin représente la méthode dialectique comme un itinéraire, un chemin qu'il faut suivre - comme Socrate qui demandait à Glaucon de le suivre sans succès¹ - pour sortir de son errance du monde sensible vers le domaine des intelligibles où elle ne trouvera pas d'erreur². Ce détachement du sensible pour la « plaine de la vérité » est le fondement de l'ascension catéchétique qu'Augustin décrira dans le *De doctrina christiana* en lui ajoutant les sept degrés de la connaissance de Dieu³.

La dialectique platonicienne n'est pas qu'une méthode d'apprentissage et d'enseignement de la philosophie⁴. Elle en est une partie indissociable et la plus précieuse⁵. En tant que science du vrai, elle nous permet d'éviter les raisonnements faux (*σοφισμα*)⁶. Augustin reprendra les mêmes propos que Plotin dans sa défense de la dialectique du *Contra Academicos* jusqu'à son caractère de rejet du sophisme (*calumnia*)⁷ et de sa nécessité dans l'apprentissage de la sagesse⁸.

La dialectique est également indissociable de l'enseignement car elle est elle-même ce qui permet l'enseignement. De plus, si l'enseignement s'achève quand l'élève comprend et transmet cette compréhension à l'enseignant, alors le dialogue est inévitable. C'est ce qui nous permet de définir la dialectique comme science de la manifestation de la raison par le discours, ce discours comme dialogue dont la fin première était l'enseignement et l'avertissement. S'il ne peut y avoir d'accès à la sagesse sans la dialectique, il ne peut pas y avoir non plus

¹ *La République*, VII, 532e-533a

² *Traité 20*, 4, 10-12

³ *De doctrina christiana* II, VII, 9-11

⁴ *Traité 20*, 5, 9

⁵ *Ibid.* 6, 1

⁶ *Ibid.* 5, 14-17

⁷ *Contra Academicos* III, XIII, 29

⁸ *Ibid.* III, XVII, 37

d'enseignement. Si la discussion permet la transmission sensible de l'activité de la raison alors la dialectique est la science de l'enseignement.

Aux côtés de cette science qui immunise contre le sophisme se trouve un autre art libéral qui au contraire sert à nous y rendre vulnérable. Elle a longtemps été considérée par Augustin comme « art de vaincre par le bavardage » ou « art des artifices » (*dolo*), qualifiant ses collègues et élèves de « quêteurs de mensonges. »¹ Les *Confessions* donnent un ton volontairement tragique du fait de leur rédaction plus de dix ans après l'arrêt du métier d'enseignant. Dès son retour de la campagne milanaise il renia son passé et ses anciens collègues.

Cependant l'utilité de la rhétorique n'a été que partiellement reniée et pour Marrou elle n'a jamais totalement disparu de la pensée de l'évêque chrétien². Comme la grammaire, ces sciences faisaient partie d'un cycle d'études classique dans l'Antiquité tardive³. Elle subsiste dans les dialogues de *Cassiciacum* mais également à la toute fin de la vie d'Augustin lorsqu'il rédigea le dernier livre du *De doctrina christiana*. La rhétorique « n'est pas inutile »⁴ mais est-elle pour autant utile ? Augustin pose lui-même le problème de la place d'un art de convaincre du vrai et du faux aux côtés de la dialectique qui ne porte que sur des choses vraies⁵. Tout se joue dans l'usage (*uti*) que l'on en fait. On peut aussi bien convaincre du faux si l'on est mal intentionné que du vrai si notre action est juste.

La rhétorique en tant que science ne pose que des fondements qui sont extrêmement difficile à maîtriser. On peut connaître les principes de la rhétorique sans être un bon rhéteur et inversement, on peut prononcer de grands discours

¹ *Confessions*, IV, II, 2

² *Saint Augustin et la fin de la culture antique* p.55

³ *Ibid.* p.194

⁴ *De doctrina christiana* IV, I, 2 : *non quod nihil habeant utilitatis*

⁵ *Ibid.* IV, II, 3 : *nam cum per artem rhetoricam et uera suadeantur et falsa, quis audeat dicere, aduersus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere ueritatem, ut uidelicet illi, qui res falsas persuadere conantur, nouerint auditorem uel beneuolum uel intentum uel docilem prooemio facere, isti autem non nouerint?*

sans en avoir appris les fondements¹. Pour Marrou, Augustin a été un de ces grands orateurs (*orator*) qui possède un talent naturel pour l'élocution qui surpasse les quelques règles de cet art qu'il pouvait connaître². Car la rhétorique, comme la dialectique est avant tout un art du discours et de la discussion, d'où la colère d'Augustin envers la critique de Cresconius lorsque celui-ci le reproche de faire de trop beaux discours³. La différence entre la dialectique et la rhétorique réside dans une différence d'utilisation mais aussi d'auditoire.

Que doit faire l'enseignant du christianisme ? Il doit synthétiser les deux arts de la dialectique et de la rhétorique dans son discours. Les deux arts de la parole ne ciblent pas les mêmes individus. Ainsi à ceux qui sont déjà avertis on discutera sur le vrai et aux autres qui sont plus sots on captera leur attention en les émouvant⁴. Ces deux sciences constituent l'éloquence (*eloquentia*) de l'orateur qui doit toucher tous les publics. L'éloquence combine le caractère d'embellissement de la rhétorique et l'objet « vérité » que possède la dialectique

proinde si eloquens ille appellandus est, qui non solum copiose et ornate, sed etiam ueraciter dicit, item que si dialecticus ille appellandus est, qui non solum subtiliter, sed etiam ueraciter disserit, nec eloquens es nec dialecticus, non quia ieiuna et inornata est dictio tua nec quia obtusa et crassa est disputatio tua, sed quia ipsa facundia atque sollertia ad defensionem abuteris falsitatis⁵.

Les apôtres eux-mêmes étaient de fins orateurs qui s'exprimaient au moyen d'une grande éloquence et cela ne les empêchaient pas de proclamer un discours sur la

¹ *De doctrina christiana* : IV, III, 5

² *Saint Augustin et la fin de la culture antique* p.56

³ *Contra Cresconium*, I, XIII, 16

⁴ *De ordine* II, XII, 38 : *hanc suam partem, quae id ageret, necessitatis pleniorum quam puritatis refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat, ut ad utilitatem suam dignetur adduci, uocauit rhetoricam*

⁵ *Contra Cresconium* I, XIII, 16

vérité¹. L'enseignant du christianisme ne doit pas faire autrement, qu'il s'adresse comme l'apôtre à une foule ou à un disciple. Son éloquence permet d'adapter son discours à n'importe quelle situation et à n'importe quel public. Cependant cette éloquence, comme n'importe quelle parole, ne possède aucun contenu théorique, elle n'est qu'un nouveau moyen d'avertissement (*admonitus*) du catéchumène.

Pour Augustin un discours rempli de sagesse, même s'il est maladroit serait toujours préférable à un discours éloquent² et cette sagesse s'acquiert en même temps que le progrès dans les Ecritures ; un discours sage qui ne possède aucune virtuosité dans la parole peut parfois peiner à trouver son auditoire³. De plus, lorsque le catéchiste cite les Ecritures il doit supprimer tout artifice dans le discours pour ne pas altérer leur sens⁴. Autrement, il peut utiliser de tous les moyens nécessaires pour retenir l'attention de son entourage, bien que cet usage doive se faire avec précaution. Augustin recommande d'écouter et imiter les grands orateurs plutôt que les maîtres de rhétorique⁵.

Le discours éloquent est un moyen d'attirer l'attention de son auditoire, de se faire écouter de ses disciples. L'élève ou le catéchumène ne pourra jamais trouver la vérité enfouie au fond de lui s'il refuse d'entamer le dialogue avec le catéchiste. Il ne rentrera pas non plus dans le dialogue s'il ne prête aucun intérêt au discours du maître. Loin de le rendre faux, le catéchiste doit se rendre convaincant par le discours afin d'éviter l'ennui (*taedium*) de son auditoire.

¹ L'exemple privilégié par Augustin est saint Paul. Cf. *Contra Cresconium* I, XIII, 17

² *De catechizandis rudibus*, IX, 13 : *nouerint etiam non esse uocem ad aures Dei nisi animi affectum.*

³ *De doctrina christiana* IV, V, 7

⁴ *Ibid.* V, 8. Les Ecritures elles-mêmes montrent l'utilité de la sagesse mais aussi de l'éloquence, cf. *Ibid.* IV, VI-VII

⁵ *Ibid.* V, 8 : *porro qui non solum sapienter, uerum etiam eloquenter uult dicere, quoniam profecto plus proderit, si utrumque potuerit, ad legendos uel audiendos et exercitatione imitandos eloquentes eum mitto libentius, quam magistris artis rhetoricae uacare praecipio*

L'ennui et la joie d'apprendre : la pédagogie du catéchiste

Dès 389 et durant toute sa période épiscopale, Augustin ne changera pas d'avis sur sa disqualification de l'enseignant : quelle que soit la science enseignée, les paroles du maître ne contiennent aucun contenu de connaissance¹. Celle-ci ne provient que de la consultation du maître intérieur. Mais la Vérité ne se trouve pas facilement, on voit la peine et le temps qu'il a fallu à Augustin pour comprendre que Dieu habitait en lui². C'est notamment après un discours, celui de Ponticianus qu'il pût accomplir sa propre consultation intérieure en se repliant au plus profond de lui-même³.

Le rôle du maître extérieur c'est d'avertir de la présence de celui en nous et cela se fait par dans l'échange avec le disciple. Ce dernier ne pourra jamais rien comprendre s'il ne fait pas l'effort de se replier sur lui-même, de réfléchir et d'interpréter à sa façon le discours du maître. C'est donc cet effort de saisie rationnelle, une réflexion (*reflexio*) que tout maître doit provoquer chez l'élève. Mais avant de se préoccuper à la façon de provoquer la compréhension de l'élève, le maître doit lui-même apprendre à se faire comprendre.

Chez Augustin le contenu théorique ne pourrait jamais se trouver dans les mots du maître car dès qu'elle est prononcée, sa parole est déjà en désaccord avec le contenu de sa pensée⁴. Le langage est certes utile à l'apprentissage et l'enseignement⁵ mais il ne parviendra jamais à totalement retranscrire ce qu'il devait signifier. Ce désaccord entre la pensée et la parole déçoit le maître (*displicere*), l'opprime (*angere*), provoque en lui un profond dégoût (*taedium*) qui

¹ *De magistro*, XIV, 45

² *Confessions*, VII, IX, 13

³ *Ibid.* VIII, VI, 14-15

⁴ *De catechizandis rudibus* II, 3

⁵ *De magistro* I, 1

se répercute négativement sur son propre discours¹. C'est cette situation de détresse qui pousse Déogratias à demander de l'aide à Augustin dont la réponse constitue son traité de pédagogie le plus abouti sous la forme du *De catechizandis rudibus*. Le traité n'est pas uniquement qu'un condensé de méthodologie d'enseignement du christianisme et on peut y trouver une grande introduction sur la disposition d'esprit que doit posséder tout catéchiste.

La fin que doit atteindre toute catéchèse est la conversion volontaire du catéchumène mais très peu d'entre eux peuvent y prétendre par leurs propres moyens. Le catéchumène a besoin d'un enseignement solide dispensé par un enseignant qui ne doute pas son discours ; tâche très difficile voire impossible. Augustin lui-même doute parfois et il apporte son expérience personnelle afin de rassurer Déogratias². Car c'est l'objectif de cette première partie du *De catechizandis rudibus* et qui doit être porté au rang de principe méthodologique : rassurer les enseignants du christianisme qui ne savent pas comment s'exprimer devant leurs catéchumènes. C'est ici qu'interviennent les bienfaits de la dialectique qui doit à la fois aider à la construction du dialogue et chasser le dégoût du catéchiste de lui-même.

Pour Plotin, la dialectique en tant que partie de la philosophie est aussi une disposition, une manière d'être (ἔξις)³. C'est par la dialectique et ainsi par la philosophie que l'amant de la sagesse doit se soustraire de l'amour passionnel d'un seul corps pour l'amour rationnel de la totalité des corps⁴. C'est également par la dialectique et la philosophie qu'il doit mettre sa confiance dans les réalités

¹ *De catechizandis rudibus* II, 3 : *quia non succedit, angimur et, uelut frustra operam insumamus, taedio marcesimus*

² *Ibid.* : *mihī prope semper sermo meus displicet*

³ *Traité* 20, 5, 6-7 ; cf. note n°57 dans l'édition GF

⁴ *Ibid.* 2, 5-8

intelligibles qu'il possède en lui¹. Augustin a très certainement lu ces lignes de la première *Ennéade* dans la traduction de Marius Victorinus² et c'est ce cheminement néoplatonicien du philosophe que l'on retrouve dans sa pédagogie du catéchiste. La disposition d'esprit du catéchiste consiste à croire (*confidere*) à l'efficacité de son discours. L'acte de penser (*cogitare*) s'effectue à partir du rassemblement (*cogare*) des traces indélébiles qui se trouvent dans de la mémoire³ ainsi que dans la consultation du maître intérieur.

L'enseignant du christianisme connaît le maître intérieur de la même façon que le philosophe néoplatonicien connaît les intelligibles. Mais contrairement au philosophe qui de l'extérieur rentre à nouveau dans la caverne⁴, le catéchiste qui a consulté le maître intérieur ressort vers l'extérieur de lui-même. Si le mouvement est différent, l'arrivée doit être la même : il s'agit pour le philosophe ou le catéchiste de montrer le chemin vers les intelligibles ou le maître intérieur. Il s'agit de descendre du sommet de l'intelligible⁵, de revenir dans le monde sensible afin de montrer la voie vers le sommet à ceux qui n'y sont jamais montés. Qu'il se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur, en haut ou en bas le message est le même : le philosophe, le maître et le catéchiste doivent s'armer de ce qu'ils ont découvert là-bas ou en eux et doivent trouver comment transmettre cette chose aux autres qui n'y sont pas encore parvenus.

Cette transmission implique la descente du lieu de l'intelligible où était arrivé le philosophe vers le monde sensible, bien moins parfait. C'est ce qui définit l'enseignement comme *κατηχέω*, l'apport de l'intelligible vers le bas au

¹ *Traité 20*, 1, 32-35

² *Confessions* VII, IX, 13

³ *De catechizandis rudibus* II, 3 ; Cf. *Confessions* X

⁴ *La République* VII, 516c ; Augustin reprendra les métaphores de la lumière trop éblouissante et de la nécessité de purifier son œil. Cf. par exemple *Confessions* VII, VIII, 12 ; *Soliloquia* I, 12-13. Son origine vient probablement de sa lecture du *Traité 6* sur le Beau de Plotin (*Traité 6*, 9, 25).

⁵ *Traité 20*, 1, 17

moyen de la parole. Or il est difficile et très frustrant de devoir exprimer des réalités immatérielles au moyen des sens. Le catéchiste peut alors être saisi de dégoût dans son esprit (*taedium animae*)¹ qui se manifeste au travers de son discours et se répercute sur ses auditeurs qui sont pris d'ennui à leur tour (*taedium*).

Un autre motif d'hésitation vient de l'exemple de Platon. Le philosophe prend des risques à retourner dans la caverne car il risque de passer pour un insensé auprès de ses pairs². Mais s'il revient c'est aussi parce qu'il ressent de la compassion (*ἔλεος*) pour ses camarades ignorants³. Il souhaite que tous puissent profiter des mêmes biens que lui. Chez Augustin la charité et l'amour du prochain fonctionnent de la même façon que le modèle platonicien de la compassion, à l'exception que la crainte divine vient s'y ajouter⁴. L'objectif reste le même : jouir (*frui*) de Dieu tous ensemble⁵.

Même si les élèves sont parfois turbulents ou n'ont pas les capacités de comprendre ce que le maître leur dit, l'échec de l'enseignement ne peut jamais leur être imputé⁶. Dans le *De catechizandis rudibus*, Augustin présente à Déogratias les causes de découragement du catéchiste et les remèdes que l'on peut appliquer pour en venir à bout⁷. Le maître doit « supporter ses élèves avec miséricorde⁸. » Si certaines des causes du découragement peuvent provenir des élèves - le manque d'attention ou de compréhension - tous les remèdes consistent en une action du catéchiste. Ainsi parmi ces remèdes, il ne faudra pas hésiter à

¹ *De catechizandis rudibus* X, 14

² *La République* VII, 517a ; cf. *Phèdre* 249d

³ *Ibid.* VII, 516c

⁴ *De catechizandis rudibus* V, 9

⁵ *Ibid.* XII, 17 : *uolumus eos [quo diligimus] in ipsam artem consiliumque institutoris ad tollere, atque inde exurgere in admirationem laudemque omnificantis Dei.*

⁶ « L'indiscipline des étudiants était considérée dans l'Antiquité comme un mal inévitable. » Cf. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* p. 55, note n°1.

⁷ *De catechizandis rudibus* X, 14-XIV, 22

⁸ *Ibid.* XIII, 18

imiter la poule et à mâcher le travail de ceux dont les capacités intellectuelles sont limitées¹.

Comme l'évêque, le maître porte une charge (*opus*) d'enseignement dont il ne peut pas se défaire, même si cela le saisit de l'ennui (*taedium*) le plus profond². Cette charge est d'autant plus lourde à porter que l'inefficacité de son enseignement ne provient que de la pauvreté de son discours, manifestation sensible de dégoût qui ne parvient pas à éveiller l'attention des auditeurs. Dès lors si le savoir du maître qui se rend sensible par le discours permet d'éveiller le savoir au sein de l'élève, la même chose peut se produire pour l'ennui. C'est au maître seul d'utiliser les remèdes qui lui permettront d'attendre cette sérénité sans laquelle il ne pourra ni faire comprendre, ni se faire comprendre :

*Tot igitur ex causis, quaelibet earum serenitatem nostrae mentis obnubilet, secundum Deum sunt quaerenda remedia quibus relaxatur illa contractio, et feruore spiritus exultemus et iucundemur in tranquillitate boni operis. Hilarem enim datorem diligit Deus*³.

Le terme de « joie » (*hilaritas*) constitue le noyau de la pédagogie catéchétique augustinienne. On peut trouver l'origine de l'adjectif *hilaris* du grec *ἰλαρός* lui-même dérivé de *ἴλαος* qui désigne un homme bienveillant, de bonne humeur. On peut également trouver la forme *ἰλάσκομαι* : « être favorable à quelqu'un ».

L'*hilaritas* dans l'enseignement du christianisme est la disposition de bienveillance qui est à la fois favorable au catéchiste et au catéchumène. Celui qui travaille sur les Écritures peut trouver une certaine joie dans ses études mais en même temps éprouver de la difficulté dans leur compréhension. S'il sollicite

¹ *De catechizandis rudibus* X, 15 ; Cf. *Matthieu* 23, 37

² La double traduction du même mot *taedium* permet d'illustrer sa dimension interne (le dégoût de l'âme) et externe (l'ennui et sa manifestation dans la parole).

³ *De catechizandis rudibus* X, 14

l'aide du catéchiste afin de mieux les saisir et que celui-ci affiche un ennui profond dans sa requête, alors le catéchumène risque de se détourner des Ecritures dans son incompréhension. A sa première approche du texte, Augustin n'avait personne pour lui expliquer ce qu'il ne comprenait pas de lui-même¹ et cela pouvait l'amener à être très virulent au regard de ses enseignants². Le rôle du maître est de développer la joie de l'élève pour ses études et c'est d'une façon simultanée qu'il entretient sa propre joie dans son enseignement³.

L'importance de la joie dans la catéchèse tient au fait que son issue pour le catéchumène est de recevoir le baptême et sa confirmation. Afin que le sacrement soit effectif sa conversion doit être issue d'une foi non feinte, d'une proclamation de sa foi qui doit être totalement volontaire et jamais perçue comme une contrainte. S'il faut parfois enseigner par la contrainte, celle-ci s'efface de l'esprit du catéchumène dès qu'il prend du plaisir à la tâche.

Pour Augustin la charge d'enseignement doit toujours être volontaire sinon elle ne sera pas considérée comme une action bienveillante⁴. Elle peut être parfois lourde à porter mais si on la considère comme un fardeau (*sarcina*) alors on ne peut pas faire preuve de miséricorde ni instaurer la joie des études chez ceux qui sont envahis par l'ennui des autres et le dégoût de leur propre personne, qu'ils soient des enseignants ou des enseignés⁵.

¹ *Confessions* III, V, 9

² *Ibid.* I, XIV, 23

³ *De catechizandis rudibus* II, 4 : *seb mihi saepe indicat eorum studium qui me audire cupiunt non ita esse frigidum eloquium meum ut uideatur mihi ; et eos inde aliquid utile capere ex eorum delectatione cognosco, mecumque ago sedulo ut huic exhibendo ministerio non desim in quo illos uideo bene accipere quod exhibetur.*

⁴ Ambroise, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VI, 77

⁵ *De catechizandis rudibus* II, 4. : *haec hilaritas ad horam ut adsit eius est misericordiate*

Conclusion

De amicitia

La vie d'Augustin est marquée par de nombreux changements affectifs, familiaux ou professionnels mais quelque chose n'a jamais changé : sa volonté d'apprendre (*docere*) et d'apprendre (*discere*). Accompagnant ses camarades de classe dans le vol de fruits¹ jusque dans les théâtres débauchés de Carthage² et l'adhésion au manichéisme³, Augustin n'a jamais supporté la solitude et il n'y a pas un seul de ses ouvrages qui ne possède pas de dédicace, pas un seul dans lequel on ne trouve pas l'arrière-goût d'une discussion avec un ou plusieurs protagonistes. Même l'austérité du *De Trinitate* prend la forme d'une invitation à parcourir un itinéraire afin de ne pas être seul face à la difficulté de l'ouvrage⁴. Le maître-mot d'Augustin est « ensemble » dont le latin *simul* partage la même racine que *similis*, le similaire.

Tout enseignement du christianisme doit se faire sur la base de la charité et de l'amour du prochain. La pédagogie augustinienne applique les principes d'amour du christianisme qui préconise de ne jamais laisser personne derrière. Si l'élève ne souhaite pas apprendre ou n'en est pas capable, c'est aussi par charité qu'il faut l'aider et l'accompagner dans les difficultés. Mais cet accompagnement dans le dialogue possède des vertus d'enseignement qui sert également au maître. Lorsqu'il se particularise, cet échange rythmé par l'amour du prochain prend

¹ *Confessions* II, IV, 9

² *Ibid.* III, II, 2

³ *Ibid.* III, VI, 10

⁴ *De Trinitate* I, III, 5 : *proinde quisquis haec legit ubi pariter certus est, pergat me cum ubi pariter haesitat, quaerat me cum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, reuocet me. ita ingrediamur simul caritatis uiam tendentes ad eum de quo dictum est: quaerite faciem eius semper.*

l'autre penchant de la *φιλία* aristotélicienne qui est celui de l'amitié. Pour Augustin, l'amitié est l'adaptation de la charité dans un ou des individus particuliers sans se défaire du principe qui régit la charité, la bienveillance mutuelle. Il n'y a que dans cette relation particulière d'amitié que l'on peut à la fois « instruire et être instruit tour à tour. »

conloqui et conridere et uicissim beniuole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo se cum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid inuicem aut discere ab inuicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere uenientes cum laetitia: his atque huius modi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere. hoc est, quod diligitur in amicis.¹

Apprendre tous ensemble, c'est l'objectif qui motivera les projets de vie commune, à commencer par le désir infructueux de cette communauté d'amis que voulait fonder Augustin². Dans cet échec on peut néanmoins voir la genèse de ce qui aboutirait quelques années lorsqu'il inaugura son monastère à Hippone³.

L'aspect monastique apparaissait à Augustin comme cette vie en paix, loin des scandales du monde. Et si l'objet qui régissait cette communauté était l'étude des Ecritures, Augustin ne pouvait pas espérer mieux. Il pouvait enfin enseigner et apprendre la philosophie, d'une part avec des apprentis passionnés mais également à des foules que la foi n'avait pas encore atteint. On lit souvent dans les *Confessions* qu'Augustin aime chaque personnage dont il prononce le nom et que

¹ *Confessions* IV, VIII, 13

² *Ibid.* VI, XIV, 24

³ Cf. *Sermones* CCCLV

chacun d'eux l'aime (*diliget*) en retour. Dans son projet d'enseignement, Augustin propose son amour (*dilectio*) à tout le monde qui découle en d'autant d'amitiés (*amicitia*) particulières. C'est d'une part dans l'objectif d'être utile à tout le monde mais également afin de satisfaire son besoin constant d'apprendre dans l'échange particulier qui existe entre le maître et le disciple. Bien entendu il ne faut considérer l'amitié entre le maître et l'élève que dans ce qu'elle représente par rapport à l'amour du prochain sans s'imaginer qu'un enseignement réussi implique nécessairement le regroupement en communauté ou dans un monastère.

Comme le disait Lucien Jerphagnon : « les maîtres terrestres ne sont là que pour mettre les disciples dans les conditions optima pour accueillir la seule vérité qui soit¹. » Dans la pédagogie augustinienne du catéchiste, le maître ne pourra jamais apprendre à son élève ce qu'il sait déjà mais il pourra lui faire découvrir par lui-même à l'aide du discours. Pour cela le maître devra inspirer la confiance en chassant le dégoût et devra entretenir la volonté d'apprendre de l'élève afin que tous deux ne se découragent pas mutuellement. Pour Augustin, faute de pouvoir apprendre un contenu théorique, le maître avertit (*admonere*) l'élève de la direction à prendre mais aussi de la manière d'arriver là où il doit aller. La disqualification des maîtres ne porte que sur des contenus théoriques mais dans leur action d'enseignement ils transmettent à l'élève quelque chose qui est le reflet leur propre image, qu'elle soit *hilaritas* ou *taedium*.

¹ Lucien Jerphagnon, *Saint Augustin philosophe ?* Le Magazine Littéraire n°439, Paris, Février 2005

Bibliographie

I) Œuvres de saint Augustin

1) Textes traduits :

- *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques in Œuvres I*, traduction sous la direction de Lucien JERPHAGNON, Paris, Editions de la Pléiade, Gallimard, 1998
- *Philosophie, catéchèse, polémique in Œuvres III*, traduction sous la direction de Lucien JERPHAGNON, Paris, Editions de la Pléiade, Gallimard, 2002
- *Les Confessions*, traduction de Joseph TRABUCCO, Paris, GF-Flammarion, 2010
- *La vie communautaire : Sermons 355-356*, traduction de Goulven MADEC, Paris, IEA, 1966
- <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/>
(Site internet regroupant les œuvres d'Augustin en français dans leur traduction de M. POUJOULAT et de M. l'abbé RAULX, Bar-le-Duc, 1864-1872)

2) Textes en latin et bilingues :

Œuvres de saint Augustin, Paris, Bibliothèque augustinienne :

- Volume 4 : *Contre les académiciens et La vie heureuse*, IEA, 1948
- Volume 4/2 : *De l'ordre*, IEA, 1997
- Volume 5 : *Les Soliloques et La grandeur de l'âme*, IEA, 1948

- Volume 6 : *Le maître et Le libre arbitre*, IEA, 3^e édition, 1976
- Volume 11/1 : *La première catéchèse*, IEA, 1991
- Volume 11/2 : *La doctrine chrétienne*, IEA, 1997
- Volume 12 : *Les révisions*, IEA, 1950
- Volumes 13 et 14 : *Les Confessions*, 2^e série, IEA, 1992
- Volumes 15 et 16 : *La Trinité*, IEA, 1955
- Volumes 28 à 31 : *Traité anti-donatistes*, IEA, 1963-1968
- Volumes 33 à 37 : *La Cité de Dieu*, IEA, 1959-1960
- Volume 40/A : *Lettres 1-30*, 6^e série, IEA, 2011

De magistro, traduction d'Emmanuel BERMON in *La signification et l'enseignement*, Paris, Vrin, 2007

Brepolis.net, Library of Latin Texts (base de données des textes en latin)

II) Textes philosophiques complémentaires

PLATON : *La République* (3 volumes), traduction d'Emile CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1989

- *Lysis*, traduction d'Alfred CROISSET, Paris, Les Belles Lettres, 1921
- *Ménon*, traduction d'Alfred CROISSET, Paris, Les Belles Lettres, 1923
- *Phèdre*, traduction de Paul VICAIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1985

ARISTOTE : *Ethique de Nicomaque*, traduction de Jean VOILQUIN, Paris, GF-Flammarion, 1965

- *Rhétorique*, Tome II, Livre II, traduction de Médéric DUFOUR, Paris, Les Belles Lettres, 4^e série, 1991

PLOTIN : *Ennéades*, volume I, traduction d'Emile BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1924

- *Ennéades de Plotin*, Tome I, traduction de Marie-Nicolas BOUILLET, Hachette, 1857
- *Traité 7-21*, traduction sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Paris, GF-Flammarion, 2003

CICERON : *Tusculanes* (2 volumes), traduction de Jules HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1970

- *L'orateur* (3 volumes), traduction d'Edmond COURBAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2009

AMBROISE DE MILAN : *Les devoirs*, traduction de Maurice TESTARD, Paris, Les Belles Lettres, 2^e série, 2002

- *De officiis ministrorum in Patrologia Latina* vol. 16, London, Brepols, 1997
- *Expositio euangelii secundum Lucam*, Sources Chrétiennes vol. 45bis, Paris, Editions du Cerf, 1971

Michel FOUCAULT : *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-1978*, p183, Paris, Gallimard-Seuil 2004

III) Commentaires et textes secondaires

Hannah ARENDT : *Le concept d'amour chez Augustin*, p.51, Rivages Poche, traduction d'Anne-Sophie ASTRUP, Paris, 1991

Emmanuel BERMON : *La signification et l'enseignement : texte latin, traduction française et commentaire du "De magistro" de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2007

Peter BROWN : *Augustine of Hippo, A biography*, Faber & Faber, 1967

- *La vie de saint Augustin* traduction de J.-H. MARROU, Seuil, 2001

J.-C. DIDIER : *Saint Augustin et le baptême des enfants*, Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques vol. 2, Lille, 1956

Lucien JERPHAGNON, *Saint Augustin philosophe ?* Le Magazine Littéraire n°439, Paris, Février 2005

Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e édition, Paris, Vrin, 2011

Goulven MADEC : *Le Christ de saint Augustin*, Paris, Desclée, 2001

- *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de Saint Augustin*, Paris, IEA, 1996

Robert A. MARKUS et Robert DODARO, Article « *Episcopus (episcopatus)* » in *Augustinus-Lexicon*, Volume II, Basel, Schwabe, 1996-2002

Henri-Irénée MARROU : *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Boccard, 1938

Christian NADEAU : *Le vocabulaire de saint Augustin*, Ellipses, 2009

IV) Bibles

Traduction Œcuménique de la Bible, Cerf, 1994

La Bible, traduction Segond, 2011

Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994

Biblia Sacra, version de saint Jérôme (V^e siècle)

Bible bilingue Grec-Français, traduction des Septante