

Paweł Sambor

LA PARTICIPATION SACRAMENTELLE : UNE ENTRÉE DANS LA DYNAMIQUE DE LA VIE DIVINE D'APRÈS LES SERMONS AU PEUPLE DE SAINT AUGUSTIN



Paweł Sambor

LA PARTICIPATION SACRAMENTELLE :

une entrée dans la dynamique de la vie divine
d'après les Sermons au Peuple
de saint Augustin

Avec une préface de Martin Klöckener

PARADOSIS

59

Études de littérature et de théologie anciennes

FONDÉE PAR
OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR
FRANZ MALI / BEAT NÄF / GREGOR EMMENEGGER

Paweł Sambor

LA PARTICIPATION SACRAMENTELLE :

une entrée dans la dynamique de la vie divine
d'après les Sermons au Peuple
de saint Augustin

Avec une préface de Martin Klöckener

En couverture, de gauche a droite :

Le prophete Esdras. Codex Amiatinus, Florence, Bibliothèque Laurentienne

Le poete Virgile et deux Muses, Sousse (Musée du Bardo), Photo G. Mermet

Ascension du Christ. Munich, Musée National de Bavière

Cover, from left to right:

The prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florence, Biblioteca Medicea-Laurenziana

The poet Virgil and two Muses. Sousse (Bardo Museum). Photo by G. Mermet

Ascension of Christ. Munich, National Museum of Bavaria

Titelseite, von links nach rechts:

Der Prophet Ezra. Codex Amiatinus, Florenz, Biblioteca Medicea-Laurenziana

Vergil mit zwei Musen. Suosse (Bardo Museum). Foto G. Mermet

Himmelfahrt Christi. München, Bayerisches Nationalmuseum

© 2017 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

ISSN 1422-4402

ISBN 978-3-402-16120-3

PRÉFACE

Dans cette étude, l'auteur Paweł Sambor ofm s'est adonné à un sujet fondamental de la théologie sacramentaire et liturgique : la participation sacramentelle dans la perspective d'un des plus grands penseurs dans l'histoire de l'Église, saint Augustin (354–430). L'étude est une thèse de doctorat en cotutelle entre l'Institut Catholique de Paris (ICP) et l'Université de Fribourg/Suisse ; elle s'insère dans le cadre de la collaboration entre l'Institut Supérieur de Liturgie de l'ICP et l'Institut de Sciences liturgiques de la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg.

Il ne faut pas comprendre la notion de *participatio* dans le sens utilisé de préférence dans la théologie de la liturgie actuelle qui se base sur la Constitution sur la sainte liturgie *Sacrosanctum concilium* du concile Vatican II (1963). Mais, comme le sous-titre l'exprime, Augustin considère la participation sacramentelle surtout sous l'aspect de l'entrée des fidèles dans la dynamique de la vie divine. Le terme de *sacramentum* est donc à comprendre selon le concept large caractéristique de la patristique et auquel Augustin a essentiellement contribué. Les sources de l'élaboration de cette vision théologique augustinienne sont ses sermons au peuple qui, au nombre de plus de 500 et surtout par leur richesse théologique, exégétique, liturgique, spirituelle, pastorale, rhétorique..., offrent toujours de nouvelles inspirations pour les discussions théologiques et la vie ecclésiastique. Plus d'une fois, les thèmes et problèmes traités dans la prédication de l'évêque d'Hippone à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, gardent leur actualité aussi pour notre temps. Paweł Sambor développe la manière avec laquelle Augustin sait bien relier ensemble son exégèse biblique, sa réflexion théologique ainsi que le commentaire mystagogique des réalités du salut, avec la vie des hommes et leur expérience dans la foi, tout cela en s'enracinant profondément dans la vie de l'Église. De plus, il existe un rapport étroit entre sacrements et prédication, car tous deux sont des actes liturgiques ; ils ont leur place dans la célébration des mystères et sont, chacun à leur manière, constitués par la parole dans la vie ecclésiastique.

La question centrale de Paweł Sambor est de savoir comment la vie sacramentelle, avec ses conséquences pour la vie de l'homme dans son ensemble, peut donner à celui-ci une véritable participation à la réalité du Dieu trinitaire déjà dans ce monde, et cela dans l'attente eschatologique. Sur la base d'une recherche terminologique sur la notion de *participatio* dans le contexte des sacrements dans les œuvres d'Augustin,

l'auteur identifie l'importance de la dimension ontologique qui est impliquée dans cette notion et concerne principalement le rapport entre Dieu Créateur et l'être créé. Cette participation est aussi spirituelle dans le sens où l'âme participe à la bonté qui est Dieu par excellence. Cela indique déjà qu'une étude de l'anthropologie augustinienne est fondamentale. Celle-ci présente l'homme comme quelqu'un qui, en tant que créature dans le monde créé, dépend entièrement de Dieu, son créateur ; un rapport qui garde son importance pendant toute la vie de l'homme. Si, par le péché, l'homme se détourne de la relation de Dieu et s'attache au monde, le retour à Dieu lui est offert par la grâce ; par le retour, une nouvelle relation imprégnée de l'amour de Dieu peut être constituée ; c'est Dieu seul qui doit être aimé plus que chaque personne ou élément créés.

Paweł Sambor montre bien que la participation de l'homme à la vie divine se réalise essentiellement par la foi, l'espérance et la charité. Il existe donc une relation étroite entre les *sacramenta*, dont il traite dans la deuxième partie de son étude de manière détaillée, la Parole de Dieu, le baptême et l'Eucharistie, et les trois vertus théologales. Ainsi, il met au centre la relation indispensable entre anthropologie et sacrements qui a été partiellement développée à partir d'autres fondements théologiques et philosophiques également ailleurs dans la théologie sacramentaire récente, entre autres, par Louis-Marie Chauvet. L'anthropologie s'accorde avec la vie sacramentelle qui est concrètement célébrée dans la liturgie et ensuite vécue. Dans cette optique, les sacrements sont constitués comme une réalité à vivre et un fait d'expérience. Par cette position, Augustin se révèle un théologien de grande actualité, malgré le fait que certains de ses points forts dans la vision de l'homme ne sont pas facilement acceptables par l'homme de la modernité, pour lequel l'autonomie et l'autodétermination sont des valeurs de premier rang. Mais aucun homme ne peut fuir l'insuffisance et la finitude de sa vie, les multiples misères et souffrances, soit de l'individu, soit du monde dans son ensemble. Le début du XXI^e siècle présente cette problématique avec une acuité presque inattendue. La réponse d'Augustin consiste dans la reconnaissance inconditionnelle de la relation entre Dieu et l'homme, d'où peuvent résulter des forces libératrices pour l'homme vivant dans ce monde en le réorientant vers Dieu qui seul peut offrir la vraie vie, finalement la *beata uita*.

Parmi les *sacramenta*, Paweł Sambor se concentre sur le « sacrement » de la Parole qu'il met en relation avec la foi, le sacrement du baptême auquel correspond dans cette approche de théologie sacramentaire l'espérance, et le sacrement de l'Eucharistie qui est mis en relation avec la charité. Les vertus théologales sont donc associées chacune à un *sacramentum*. Ainsi, l'importance de la liturgie en tant que célébration sacramentelle est fortement soulignée. En elle, la Parole de Dieu est proclamée et, d'une certaine manière, célébrée pour devenir une Parole effi-

cace, libératrice et guérissante, et cela dans la communauté de l'Église. On peut dire la même chose du baptême qui détruit le péché, insère dans la communauté ecclésiale et crée une nouvelle réalité de la vie humaine orientée vers l'avenir ; les rites du baptême dans l'Église ancienne ont vivement illustré la conversion et la nouvelle adhésion à Dieu. La participation sacramentelle à l'Eucharistie, dans sa relation à la charité, s'inscrit dans la durée par répétition et un processus de vie dans lequel l'Eucharistie comme pain de vie et pain du ciel donne la stabilité. Ainsi, celui-ci répond d'une manière extraordinaire à la condition humaine et à la vie de chaque jour. L'Eucharistie a, dans une perspective eschatologique, pour but la participation à la table céleste qui consistera dans la vision et la contemplation de Dieu.

L'étude est beaucoup plus qu'une recherche en histoire de la théologie sacramentaire. Son actualité réside dans le fait que l'anthropologie et la sacramentaire sont essentiellement liées entre elles et en même temps profondément intégrées dans l'expérience humaine. La recherche de Paweł Sambor prend au sérieux la liturgie de l'Église qui célèbre ces sacrements : la Parole de Dieu, l'initiation chrétienne comme un cheminement vers la foi et dans la foi, l'Eucharistie comme nourriture de l'homme dans l'aujourd'hui en tant que pèlerin. On pourrait élargir cette réflexion encore à d'autres *sacramenta* de l'Église. La réflexion théologique, la célébration liturgique et l'expérience humaine forment une unité inséparable. À bon droit, Paweł Sambor conclut que « ce type de théologie en dialogue avec l'expérience est aujourd'hui urgent » (p. 495). Son étude présente de manière impressionnante, comment la théologie peut apprendre sur ces pistes de saint Augustin.

Fribourg/Suisse, le 15 février 2017

Martin Klöckener

AVERTISSEMENT

Cette publication est issue d'une thèse soutenue en mai 2015, pour l'obtention du doctorat en théologie, en cotutelle avec l'Institut Catholique de Paris et l'Université de Fribourg (Suisse). Le jury de soutenance, présidé par le Prof. Jean-Louis Souletie (Institut Catholique de Paris), était composé du Prof. Patrick Prétot o.s.b., directeur pour l'Institut Catholique de Paris, du Prof. Martin Klöckener, directeur pour l'Université de Fribourg, et des Prof. Isabelle Bochet (Centre Sèvres, Paris) et Franz Mali (Université de Fribourg).

Ma gratitude va avant tout aux deux directeurs de thèse : c'est grâce à la pertinence de leurs conseils ainsi qu'à leur soutien que ce travail a pu voir le jour. Cette reconnaissance ici ne peut être que plus grande encore : au F. Patrick Prétot, pour une relecture patiente du manuscrit et les améliorations du français y apportées, et à M. Martin Klöckener, pour avoir bien voulu honorer cet ouvrage d'une préface. Je tiens à remercier également Mme Isabelle Bochet pour ses observations lors de la soutenance qui ont permis d'améliorer le texte de cette publication.

Ma reconnaissance va aussi à tous ceux qui ont contribué à ce travail. Je tiens ici à remercier tout particulièrement Mme Jacqueline Gréal pour son aide inestimable et sa patience dans la relecture du texte français. J'exprime finalement ma gratitude aux autorités académiques de l'Université Pontificale « Antonianum » à Rome pour leur soutien bienveillant lors de mes études. C'est à eux et à tous les Professeurs de l'« Antonianum » que je dédie cet ouvrage.

Pour le texte latin des œuvres d'Augustin nous avons utilisé le CD-ROM du *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG 2).¹

Les textes latins sont cités selon les règles de l'*Augustinus-Lexikon* : pour les citations des textes on utilise les guillemets « », pour les citations plus brèves, notamment les mots latins, on utilise les marques < >. Les abréviations scripturaires, dont la liste se trouve à la fin de cet ouvrage sont celles de la Vulgate, selon les normes de l'*Augustinus-Lexikon*.

¹ CAG 2 – *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, développé part le Centre pour les recherches augustiniennes de Wurtzbourg, en coopération avec le Centre de compétence en matière de numérisation de texte en Sciences Humaines à l'Université de Trèves, Basel, Schwabe Verlag, 2004.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Sans aucun doute, la grandeur et le génie d'Augustin en ont fait une figure marquante pour maintes générations après lui jusqu'à nos jours.¹ Mais le succès d'Augustin date déjà en quelque sorte de son vivant², succès qui, parfois, lui a causé également de véritables difficultés, par exemple de la part des circoncillions³, le bras armé des donatistes. Malgré leur importance, les *Confessions*, en tant qu'œuvre autobiographique, ne permettent cependant pas de saisir toute la profondeur et la richesse d'une personnalité que, par ailleurs, de nombreux ouvrages ont tenté de scruter.⁴ Des études centrées sur les différents aspects sociaux et historiques de son milieu et de son époque ont, de plus, complété ces approches.⁵ C'est à travers l'ensemble d'une œuvre immense que l'on per-

¹ Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, (avec la collaboration de A.-M. LA BONNARDIÈRE), Paris, Seuil, 1955, coll. *Maîtres spirituels* 2, p. 149–180 ; H.-I. MARROU écrit : « [...] aussi longtemps que se maintient en Occident quelque chose de la tradition antique, cette pensée gravite dans l'orbite augustinienne » (p. 155–156). Cf. G. MADEC, *Petites études augustinienes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, *Collection des études augustinienes. Série antiquité* 142, chapitre 19 : « Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe ? », p. 319–330 ; Id., « Augustin a formé l'intelligence de l'Europe », dans *Saint Augustin. Le Passeur des Deux Rives*, M. PONDEVIE (éd.), Le Château-d'Olonne, Editions d'Orbestier, 2010, p. 85–93.

² É. REBILLARD, « Sermons », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe, IV^e-XXI^e siècle*, A. D. FITZGERALD (éd.), M.-A. VANNIER (éd. fr.), Paris, Cerf, 2005, p. 1324 : « Sa réputation était si grande que chaque voyage dans une province était l'occasion pour que l'évêque du lieu l'invite à prêcher ».

³ Possidius, raconte comment, *providentiellement et par erreur*, Augustin a pu échapper aux mains des circoncillions. Voir POSSIDIO, *Vita di Agostino. Catalogo di tutti libri, sermoni e lettere del vescovo sant'Agostino*, E. ZOCCA (éd.), Milano, Paoline, 2009, coll. *Lecture cristiane del primo millennio* 45, p. 184–191 (chapitre 12) ; cf. s. DOLBEAU 4, 3 (DOLBEAU 513). Sur la violence des donatistes, voir s. 359, 8 (PL 39, 1596) ; en. Ps. 10, 5 (CCL 38, 78) ; en. Ps. 54, 26 (CCL 39, 675) ; en. Ps. 57, 15 (CCL 39, 721). Au sujet des circoncillions, voir Y. M.-J. CONGAR, « Introduction générale », dans *Œuvres de saint Augustin*, BA 28 (1963), p. 32–37 ; F. DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 144–155.

⁴ Cf. J. J. O'MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Editions du Cerf, 1997 ; S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999 ; P. BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Editions du Seuil, 2001 ; C. SALLES, *Saint Augustin, un destin africain*, Paris, Desclée De Brouwer, 2009.

⁵ Cf. A.-G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979 ; *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1^{er} et 2 décembre 1995)*, É. REBILLARD et C. SOTINEL (éd.),

çoit la personnalité de l'évêque d'Hippone, une production qui étonne non seulement par son ampleur mais aussi par la richesse des thèmes traités. Cependant, Augustin ne se laisse pas enfermer dans l'image d'un *théologien* ou d'un *philosophe* d'une profondeur exceptionnelle, d'un polémiste acharné ou encore d'un excellent prédicateur. Certes, tous ces aspects sont réels, mais ils trouvent leur unité avant tout dans l'image d'Augustin *pasteur d'âmes*.⁶ La plus grande part de son activité appartient en effet à la pastorale.⁷ Pour lui la charge épiscopale n'est pas un titre d'honneur, mais le fardeau d'une responsabilité.⁸ C'est un homme passionné de la vérité⁹ et, en même temps, un pasteur soucieux du salut du troupeau qui lui a été confié.¹⁰

Rome, École française de Rome, 1998, *Collection de l'École française de Rome* 248 ; C. LEPELLEY, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001, coll. *Munera. Studi storici sulla Tarda Antiquità* 15 ; *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps. Actes du Colloque SEMPAM-AUSONIUS Bordeaux, 10-11 octobre 2003*, S. LANCEL, S. GUÉDON, L. MAURIN (éd.), Bordeaux/Paris, Ausonius/de Boccard, 2005, coll. *Ausonius Editions. Scripta Antiqua* 14.

⁶ Voir F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. I-II, Colmar-Paris, Éditions Alsatia, 1959 ; M. PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », *RechAug* 1 (1958), p. 317-338 ; P.-P. VERBRAKEN explique qu'Augustin « [...] avant d'être un écrivain et un orateur, un philosophe et un théologien, fut un évêque pour son peuple [...] » (« Lire aujourd'hui les Sermons de saint Augustin. À l'occasion du XVI^e centenaire de sa conversion », *NRT* 109 (1987), p. 839).

⁷ G. MADEC, « Augustin évêque (pour un renouvellement de la problématique doctrinale) », dans *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, G. MADEC (éd.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 159, p. 16 : « [...] Les sermons, les lettres et les livres d'Augustin sont des actes de pastorale, et singulièrement les œuvres de controverses » ; cf. M. PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », p. 317.

⁸ « hodiernus dies, fratres, admonet me adtentius cogitare sarcinam meam, de cuius pondere etiamsi mihi dies noctesque cogitandum sit [...] » : s. 339, 1 (*SPM* 1, 112) ; voir aussi s. 91, 5 (*PL* 38, 569). Cf. M. PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », p. 321-322.

⁹ Cf. *util. cred.* 1 (*CSEL* 25, 1, 3) ; *conf.* 3, 10 (*CCL* 27, 31) ; J. PEGUEROLES, « La búsqueda de la verdad en la vida y en las obras de San Agustín », *Espíritu* 11 (1962), p. 69-84.

¹⁰ s. 17, 2 (*CCL* 41, 238) : « quid autem uolo ? quid desidero ? quid cupio ? quare loquor ? quare hic sedeo ? quare uiuo ? nisi hac intentione, ut cum Christo simul uiuamus ? cupiditas mea ista est, honor meus iste est, possessio mea ista est, gaudium meum hoc est, gloria mea ista est. sed si non me audieris et tamen ego non tacuero, liberabo ego animam meam. sed nolo saluus esse sine uobis » ; voir aussi s. 82, 15 (*PL* 38, 514) ; s. 137, 14 (*PL* 38, 762) ; s. 296, 5 (*MA* 1, 404).

Les sacrements chez Augustin

L'objet de cette recherche concerne les sacrements chez Augustin. Le thème apparaît chez lui en de multiples occasions, notamment dans le cadre de la polémique avec le donatisme mais également dans d'autres controverses.¹¹ C'est surtout dans le débat avec les donatistes qu'Augustin précise les différents axes de sa théologie des sacrements, et spécialement la relation Église-sacrement. Il distingue en effet une dimension objective et une dimension subjective du sacrement. La première met en évidence le caractère christique : c'est le Christ qui est l'auteur des sacrements et c'est donc lui qui baptise (cf. Io 1, 33).¹² La deuxième désigne le fait que, hors de la communauté ecclésiale, le sacrement demeure sans effet.¹³ Sur cette question, on ne peut évidemment oublier certains textes essentiels, no-

¹¹ Voir à ce propos, par exemple, Y. M.-J. CONGAR, « Introduction générale », p. 7-133 ; I. NDIMUBANZI HAKIZIMANA, « *Baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent* » : baptême et Église dans le *De baptismo libri VII de saint Augustin contre le donatisme* (Extrait de la thèse de doctorat), Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003 ; voir aussi l'ouvrage (issu de la thèse de doctorat) de C. GARCÍA MAC GAW, *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux, Editions Ausonius, 2008, coll. *Scripta antiqua* 21. L'auteur traite la question du baptême dans un contexte plus large, Augustin y est étudié dans les pages 239-277 (analyse du *De baptismo libri VII*) ; V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa. L'iter semiologico-storico-teologico*, Rome, Augustinianum, 2009, coll. *Sussidi patristici* 15, p. 87-117.

¹² *Io. eu. tr.* 5, 6 (CCL 36, 43) : « [...] dominus autem Iesus Christus noluit baptismum suum alicui dare, non ut nemo baptizaretur baptismo domini, sed ut semper ipse dominus baptizaret : id actum est, ut et per ministros dominus baptizaret, id est, ut quod ministri domini baptizaturi erant, dominus baptizaret, non illi. aliud est enim baptizare per ministerium, aliud baptizare per potestatem » ; cf. s. 129, 7 (*PL* 38, 724) ; s. *Frangip.* 8, 3 (*MA* 1, 229). Augustin distingue donc entre « potestas » et « ministerium ». V. GROSSI écrit à ce sujet : « La *potestas* appartiene sempre a Cristo che Lui non può in alcun modo alienare ; il *ministerium* è una possibilità di collaborazione offerta agli uomini. Nel battesimo perciò la *potestas* della *mundatio* (baptizare) è solo di Cristo ; del ministro è solo l'azione dell'immergere », (*I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 94). Dans la sacramentaire Augustin opère en fait le déplacement de la pneumatologie (perspective donatiste) à la christologie. V. GROSSI poursuit plus loin : « Lo spostamento agostiniano sul piano cristologico del principale soggetto battezzante (Cristo) consentì alla teologia sacramentaria di poter sciogliere il nodo delle difficoltà sacramentarie dei donatisti, che si basavano sul binomio Spirito Santo – sacramenti. Agostino creò il nuovo binomio Cristo – sacramenti » (p. 111). Ainsi, ce n'est plus la sainteté personnelle du ministre qui conditionne le sacrement comme tel, mais le Christ qui est l'auteur du sacrement. cf. S. F. FLÓREZ, « Ecclesiología y sacramento en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 216-223.

¹³ Voir *bapt.* 4, 24 (*CSEL* 51, 250-251). Cf. P. V. KORNÝLJAK, *Sancti Augustini de efficacia sacramentorum doctrina contra Donatistas* (Thesis ad lauream), Rome/Philadelphia (USA), 1953 ; E. J. CUTRONE, « Sacrements », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1272-1274.

tamment les lettres 54 et 55 adressées à Januarius¹⁴, ainsi que la lettre 98¹⁵, un document tellement important que V. Grossi peut y voir un traité patristique de théologie sacramentaire.¹⁶ Mais les sacrements appartiennent avant tout à l'ordre de la vie ecclésiale : ils sont des réalités à vivre. C'est pourquoi la prédication constitue une source importante quand on veut considérer la théologie augustinienne des sacrements. Nos connaissances sur la liturgie de l'Église d'Hippone sont malheureusement lacunaires. Ce n'est que ponctuellement qu'Augustin lui-même évoque les rites comme tels alors qu'il se concentre par contre sur la théologie des sacrements.

Le rapport entre sacrements et prédication doit être considéré à plusieurs niveaux. En premier lieu, il s'agit de la célébration liturgique comme telle. En effet, la prédication n'est pas une simple prise de parole, mais un acte liturgique¹⁷ qui vise le mystère célébré dans le sacrement.¹⁸ Cependant ce rapport s'explique aussi au niveau métaphysique : la prédication ainsi que les sacrements sont des *actes de la Parole*. En effet, la prédication est en continuité avec les Écritures auxquelles elle permet, en quelque sorte, de prendre corps en actualisant la Parole dans la vie de l'Église. Mais les sacrements sont actes de la Parole parce qu'ils se réalisent par la conjonction de la parole et de l'élément matériel.

Il faut souligner que le thème sacramental apparaît explicitement surtout dans les sermons du temps de Pâques.¹⁹ En effet, le *lieu* privi-

¹⁴ Cf. A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Pouvoir des signes et liturgie dans l'*Epistula* 55 de saint Augustin », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 115–129 ; R. CANTALAMESSA, « Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino », dans *S. Ambrogio e S. Agostino. Pavia, 20–27 aprile 1975*, Pavia, M. Ponzio, 1979, coll. *Atti della settimana Agostiniana Pavese* 7, p. 17–31 (notamment p. 24–26) ; E. CATTANEO, « Il culto cristiano in Sant'Agostino e influenti della chiesa ambrosiana », dans *ibid.*, p. 61–79 (notamment p. 70–73) ; H. R. DROBNER, « Navidad en Hipona : celebración mística y catequesis », *Augustinus* 55 (2010), p. 31–49 (notamment p. 31–37) ; J. REXER, « Inquisitiones Ianuarii (Ad -) », *AL* 3, 620–630.

¹⁵ Cf. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1913, p. 438–439 ; M.-F. BERROUARD, « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XCVIII, 9–10, de saint Augustin », *REAug* 7 (1961), p. 321–337 ; V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 101–105.

¹⁶ Cf. *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 101.

¹⁷ Cf. G. MADEC, « Christus », *AL* 1, 859–860.

¹⁸ Cf. Y. CONGAR, « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole », *Concilium* 33 (1968), p. 53–62.

¹⁹ Sur la prédication pascale, voir, par exemple M. COMEAU, « Les prédications pascales de saint Augustin », *RechSR* 23 (1933), p. 257–282 ; S. POQUE, « Introduction », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, Introduction, texte critique, traduction et notes de S. Poque, Paris, Cerf, 2011, coll. *Sources chrétiennes* 116, p. 9–115 ; W. KAMCZYK, *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna* (La théologie et la pastorale dans les sermons et les homélies de saint Augustin), Katowice, Księgarnia Św. Jacka, 2012, coll. *Studia Antiquitatis Christianae – Series Nova* 12.

légé de l'initiation chrétienne reste la nuit de Pâques²⁰, ce qui implique que le temps pascal se présente comme le plus propice pour parler des sacrements. Outre le carême, qui était un temps de préparation au baptême, Augustin aborde ce thème le jour même de Pâques ainsi que pendant la semaine pascale. Même si l'initiation chrétienne trouve son lieu premier à Pâque, ce n'est pas exclusif. On peut baptiser en d'autres moments comme Augustin l'atteste dans le sermon 210.²¹ Même si ce sermon n'évoque pas le baptême en danger de mort, on peut supposer cependant qu'il s'agit souvent du baptême en urgence.²² Une telle pratique va au-delà de la querelle pélagienne sur la valeur du baptême des enfants²³, même s'il est vrai que l'enseignement d'Augustin à ce sujet n'a pu que favoriser cette pratique.²⁴ Il suffit en fait de rappeler l'exemple du baptême de son ami qu'il évoque au livre IV des *Confessions*.²⁵ Il est évident qu'en cas de danger de mort, la nécessité prime sur la règle générale du baptême durant la nuit de Pâques. Cette pratique est liée à la conviction, sans cesse croissante, de la nécessité absolue du baptême pour le salut de l'homme. Au cours de la querelle pélagienne,

²⁰ Sur le sens sacramentel de la Pâque, voir *ep.* 55, 2 (*CSEL* 34, 2, 170) ; s. 220 (*PL* 38, 1089) ; sur le rapport entre Pâque et sacrements, voir *ep.* 55, 3 (*CSEL* 34, 2, 171–172) ; cf. R. CANTALAMESSA, « Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino », dans *S. Ambrogio e S. Agostino. Pavia, 20–27 aprile 1975*, p. 24–28.

²¹ s. 210, 2 (*PL* 38, 1048) : « quod merito mouere deberet, si baptizare uel baptizari nisi die paschali solemnissimo non liceret. at cum per totum annum, sicut unicuique uel necessitas fuerit uel uoluntas, non prohibeatur a baptismo, id donante illo qui dedit eis potestatem filios dei fieri ; anniuersariam uero domini passionem, nonnisi certo anni die, quod pascha dicitur, liceat celebrari : baptismi sacramentum a pascha procul dubio distinguendum est. hoc enim omni die licet accipere : illud uno et certo anni die fas est agere. hoc ad innouandam uitam datur : illud ad religionis memoriam commendatur. sed quod ad illum diem longe maior baptizandorum numerus confluit, non gratia uberior salutis hic distat, sed laetitia maior festiuitatis inuitat ». Cf. A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant'Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*, Brescia, PAVONIANA, 1989, p. 34.

²² Cf. J.-C. DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », *REAug* 2 (1956), p. 111 ; R. DE LATTE, « Saint Augustin et le baptême. Étude liturgico-historique du rituel baptismal des enfants chez saint Augustin », *QuLi* 57 (1976), p. 50–51 ; W. HARMLESS, « Baptême », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 139–140.

²³ Voir à ce sujet B. DELAROCHE, *Saint Augustin, lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411–412)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 146, « Dossier : Evolution de la réflexion d'Augustin, avant le PMR, sur le baptême des bébés et le salut », p. 347–356.

²⁴ Cf. P. GARNSEY et C. HUMFRESS, *L'évolution du monde de l'antiquité tardive*, Paris, Editions La Découverte, 2004, p. 209.

²⁵ Cf. *conf.* 4, 8 (*CCL* 27, 43–44). Dans les *Confessions* Augustin raconte aussi comment il a dû, lui aussi, être baptisé dans son enfance à cause de la maladie, ce qui finalement n'eut pas lieu parce qu'il avait retrouvé la santé (cf. *conf.* 1, 17 ; *CCL* 27, 9–10).

Augustin précisera toutefois que cette nécessité concerne également l'eucharistie.²⁶

Outre la période pascale, le thème sacramental apparaît aussi dans les sermons, non seulement en écho aux querelles donatiste et pélagienne, mais aussi en résonance avec des textes scripturaires proclamés lors de la célébration. Le contexte polémique ne porte pas d'abord sur l'eucharistie mais sur le baptême, ce qui explique que la question soit surtout abordée à partir du baptême.²⁷ La raison en est aussi liée à la règle de l'arcane qui ne permettait pas d'en parler ouvertement.

Ces divers aspects de la théologie augustinienne des sacrements ont fait l'objet de nombreuses études dont l'inventaire complet serait non seulement difficile à faire, mais aussi peu utile. Les recueils bibliographiques et maintenant les moteurs de recherche permettent à tous de s'orienter dans ce vaste ensemble. Il faut signaler cependant quelques contributions plus importantes pour notre recherche.

Rappelons d'abord deux articles de P. Th. Camelot : le premier, en 1947, se concentre sur la question longuement débattue du réalisme sacramental²⁸, le deuxième, en 1957, se propose de mettre au point le sens augustinien de la notion du sacrement.²⁹ Le premier article souligne la difficulté à interpréter les textes d'Augustin sur l'eucharistie qui peuvent être compris à la fois de manière symbolique et de manière réaliste. Deux considérations de l'auteur méritent d'être soulignées. La première porte sur le rapport entre symbolisme ecclésial et réalisme sacramental. P. Th. Camelot estime que ce « symbolisme », non seulement n'exclut pas le corps individuel du Christ dans l'eucharistie, mais le présuppose : « [...] c'est parce que le *sacramentum* est d'abord sacrement du corps physique

²⁶ *pecc. mer.* 1, 34 (CSEL 60, 33) : « unde, nisi ex antiqua, ut existimo, et apostolica traditione, qua ecclesiae Christi insitum tenent praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum dei, sed nec ad salutem et uitam aeternam posse quemquam hominum peruenire ? » ; voir aussi *c. ep. Pel.* 1, 40 (CSEL 60, 458) ; *ep.* 186, 30 (CSEL 57, 69).

²⁷ Cf. L. VILLETTE, *Foi et sacrement. vol. 1. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris, Bloud & Gay, 1959, coll. *Travaux de l'Institut catholique de Paris* 5, p. 288. Même si Augustin se concentre avant tout sur le baptême, les principes théologiques qu'il approfondit à cette occasion, il les appliquera aussi aux autres sacrements. Y. M.-J. Congar écrit : « Ajoutons [...] que si Augustin parle le plus souvent du baptême, il étend aux autres sacrements, en particulier à l'Ordre et à l'Eucharistie, les principes qu'il a surtout élaborés pour le baptême. Par là, il est le fondateur lointain du traité *De sacramentis in genere* », (« Introduction générale », p. 94).

²⁸ P.-Th. CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », *RSPbTh* 31 (1947), p. 394–410.

²⁹ P.-Th. CAMELOT, « "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne », *RThom* 57 (1957), p. 429–449.

qu'il l'est aussi du corps mystique ».³⁰ La deuxième considération est plus générale : P. Th. Camelot rappelle que l'on ne doit pas confondre le symbolisme d'Augustin avec le symbolisme moderne parce que, pour les anciens, le symbole n'est pas étranger à la réalité :

« Aujourd'hui nous sommes tentés de dissocier symbole et réalité, et de voir dans le symbole une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie, et nos historiens du dogme voient dans Augustin tantôt un symboliste, tantôt un réaliste ; pour les anciens, pour Augustin en particulier, le symbole, *sacramentum*, *mysterium*, EST vraiment ce qu'il signifie. Sa théologie eucharistique n'est ni symboliste ni réaliste au sens moderne de ces termes, elle est sacramentelle ».³¹

Dans l'article de 1957, cet auteur se propose d'« analyser quelques textes qui nous permettront une approche de la définition augustinienne du *sacramentum*, et à partir de cette définition, signaler quelques aspects majeurs de ce que pourrait être une théologie du sacrement chez saint Augustin ».³² L'article se distribue en deux parties. La première constitue essentiellement une analyse des deux lettres à Januarius et permet de dégager trois éléments du sacrement : 1) « Le sacrement est un rite sacré, il consiste en une *celebratio* : le *sacramentum* ne se sépare pas du culte chrétien » ; 2) « Ce rite est commémoratif d'un fait passé [...] » ; 3) « Ce rite est porteur d'une signification spirituelle ».³³ La deuxième partie étudie le sacrement comme signe sacré. Deux questions y sont posées : 1) « En quoi consiste le signe sacré ? » ; 2) « De quelle réalité le sacrement est-il signe ? » La réponse à la première question est liée à la structure du sacrement : c'est par la parole qui s'ajoute à un élément que cet élément reçoit la valeur de signe.³⁴ Quant à la deuxième question, P.Th. Camelot met en évidence que cette réalité (<res>), dont le sacrement est un signe, n'est pas la <uirtus sacramenti>, c'est-à-dire la grâce sacramentelle, mais « le Christ en tout son mystère »³⁵, c'est-à-dire dans son mystère pascal ainsi qu'ecclésial (<Christus totus>).³⁶

³⁰ P.-TH. CAMELOT, « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », p. 409.

³¹ *Ibid.*, p. 410.

³² P.-TH. CAMELOT, « "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 429.

³³ *Ibid.*, p. 438.

³⁴ *Ibid.*, p. 441.

³⁵ *Ibid.*, p. 446.

³⁶ *Ibid.*, p. 448.

Signalons encore la contribution de C. Couturier sur la notion de «sacramentum» chez Augustin³⁷, notion qui d'ailleurs ne peut être séparée de la notion de «mysterium».³⁸ Il s'agit d'une contribution capitale parce qu'elle met en évidence la richesse conceptuelle du terme «sacramentum» chez Augustin. On y voit, entre outre, que la notion de «sacramentum» augustinien ne correspond pas pleinement à celle de « sacrement » dans la théologie postérieure. Le terme est ici plus large et sa signification plus diversifiée. C. Couturier distingue trois aspects dans cette notion de «sacramentum» : le «sacramentum»-rite, le «sacramentum»-symbole et enfin le «sacramentum»-mystère. Au premier groupe, appartiennent les rites chrétiens mais aussi les rites vétérotestamentaires ; ces derniers sont d'ailleurs orientés vers le Christ. Au deuxième groupe appartiennent les figures (ou symboles) scripturaires exprimées également à partir des termes «sacramentum» ou «mysterium». Enfin, la notion de «sacramentum» devient proche de celle de mystère : mystère du Christ, mystère du salut, mystère de la foi. Cette pluralité de significations est loin d'être fermée : C. Couturier observe en effet que « le terme *sacramentum* glisse facilement d'un sens à un autre »³⁹ et « s'il y a des exemples qui appartiennent à des groupes bien caractérisés, les emplois de transition sont multiples », ce qui suggère qu'« une *conception une* préside à tous ces usages ».⁴⁰ En reprenant ces acquis quelques années plus tard, A. Mandouze précise que

« les catégories distinguées par Couturier peuvent être aisément 'récupérées' dans cette perspective 'unifiante' à condition qu'on veuille bien admettre de les considérer comme des sortes d'approximations, ou mieux d'abréviations commodes, étant bien entendu qu'au sens plein il s'agit respectivement de *rite* symbolique d'un mystère (sacré) ; *symbole* rituel d'un mystère (sacré) ; *mystère* symbolique d'un rite (sacré) ».⁴¹

³⁷ C. COUTURIER, « "Sacramentum" et "mysterium" dans l'œuvre de saint Augustin », dans *Études augustinienes*, H. RONDET-M. LE LANDAIS-A. LAURAS-C. COUTURIER (éd.), Paris, Aubier, 1953, coll. *Théologie* 28, p. 161-332 (de 274 à 332 : annexe avec la classification des textes d'après leur sens et la table des références). Cf. F. VAN DER MEER, « *Sacramentum* chez saint Augustin », *LMD* 13 (1948), p. 50-64 ; E. J. CUTRONE, « Sacrements », p. 1266-1275.

³⁸ Cf. C. COUTURIER, « "Sacramentum" et "mysterium" dans l'œuvre de saint Augustin », p. 164, 269-274.

³⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 266. Selon C. Couturier ce qui unifie ces différents usages de «sacramentum» et «mysterium» est la personne du Christ : « toutes choses convergent vers lui comme vers leur centre véritable » (*ibid.*).

⁴¹ A. MANDOUZE, « À propos de 'sacramentum' chez s. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », dans *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht/Anvers, Spectrum, 1963, p. 227 ; cf. ID., « *Sacramentum* et *sacramenta* chez Augustin. Dialectique entre une théorie et une pratique », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 48 (1989), p. 367-375.

On peut signaler également l'article de F.-M. Berrouard centré sur la lettre 98 à Boniface.⁴² Le point de départ de cette étude est la question de la foi dans le baptême des enfants. Le mérite de cette contribution tient au fait qu'elle met en évidence le sens de la notion de «similitudo». Dans la définition du sacrement, la «similitudo» ne peut s'appliquer à la parenté extérieure, à une ressemblance naturelle entre «res» et sacrement, ce qui semble d'ailleurs l'opinion de P. Th. Camelot.⁴³ La «similitudo» exprime la relation ontologique entre «res» et sacrement et c'est à ce titre que le sacrement porte le nom de «res». F.-M. Berrouard écrit ainsi :

« [...] du fait de sa ressemblance avec la *res*, il y a entre le sacrement et sa *res* correspondance réelle, parenté ; le sacrement n'est pas étranger à la *res* dans son être même, il la contient de quelque façon, il y participe et c'est cette part de *res* qu'il porte en lui qui permet de l'appeler du nom même de la *res* sans tomber dans la pure métaphore. Mais d'autre part, parce qu'il ne s'agit que d'une ressemblance, un écart plus ou moins grand existe entre le sacrement et la *res*. La ressemblance explique donc que le sacrement soit tout ensemble différent de la *res* et pourtant si apparenté à elle qu'il est réellement quelque chose d'elle au point de recevoir légitimement son nom ».⁴⁴

Il en résulte que, d'une certaine manière, par le baptême qui est le sacrement de la foi, les enfants eux aussi croient. Cette explication est éclairante car elle permet de voir dans le sacrement, non seulement un signe, mais la réalité même que le sacrement signifie, en expliquant cette réalité en termes de participation : le sacrement participe à une réalité, et par ce fait même, il rend participant celui qui reçoit le sacrement à cette réalité même. Cette interprétation de la définition sacramentelle («similitudo») permet d'éviter un subjectivisme sacramentel qui s'épuise dans une réflexion vague et sans consistance. Le sacrement n'est pas seulement un signe de la «res» mais une participation ontologique à la «res», et c'est cela précisément qui donne au sacrement toute sa valeur salvifique.

On pourrait ajouter d'autres études que l'on peut estimer comme étant de première importance, notamment celles de M. Klöckener sur la liturgie.⁴⁵ Dans l'ensemble, ces études permettent de mieux saisir

⁴² « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », *REAug* 7 (1961), p. 321–337.

⁴³ Cf. « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », p. 400 ; « "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 434–435.

⁴⁴ « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », p. 330.

⁴⁵ Cf. M. KLÖCKENER, « Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts », dans *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, vol. 1 : *Biblische Modelle und Liturgiereformen*

la théologie sacramentaire augustinienne et d'y voir une base solide, même si elle est parfois complexe, pour toute autre recherche en ce domaine.

Genèse de la problématique

La définition de la problématique de cette étude s'est faite par étapes. Tout d'abord la recherche sur le vocabulaire a permis de constater qu'en traitant des sacrements, saint Augustin utilise, parfois, le mot «participatio» comme *participation aux sacrements*. On peut indiquer à titre d'exemples :

« Mais chez certains la grâce de la foi existe à ce point qu'elle est insuffisante pour obtenir le royaume de Dieu, comme chez les catéchumènes, comme chez Corneille lui-même avant que par la participation des sacrements il fût incorporé à l'Église »⁴⁶ ;

« Par communion, Natalis entend, je crois, celle qui comporte l'union avec la Colombe ; s'agit-il de la participation aux sacrements, sans aucun doute les hérétiques y étaient admis par ceux qui ne jugeaient personne et n'écartaient personne du droit à la communion pour divergence de sentiments »⁴⁷ ;

« [...] il est absolument improbable qu'il [le candidat cultivé] ne connaisse pas maints passages de nos Écritures et de nos Lettres. Muni déjà de ces connaissances il vient uniquement pour participer à nos Mystères »⁴⁸ ;

von der Frühzeit bis zur Aufklärung, M. KLÖCKENER et B. KRANEMANN (éd.), Münster, Aschendorff, 2002, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 88, p. 121–168 ; ID., « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », dans *Præx Eucharistica. Vol. III : Studia. Pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, A. GERHARDS/H. BRAKMAN/M. KLÖCKENER (éd.), Fribourg, Academic Press, 2005, coll. *Spicilegium Friburgense* 42, p. 43–128. Pour d'autres références, voir Bibliographie de la thèse.

⁴⁶ *Simpl.* 1, 2, 2 (CCL 44, 25), trad. J. BOUTET, BA 10, 445 : « sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, sicut in catechumenis, sicut in ipso Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur ecclesiae [...] ».

⁴⁷ *bapt.* 7, 93 (CSEL 51, 367), trad. G. FINAERT, BA 29, 557 : « communicationem credo eam dicit quae pertinet ad columbae societatem. nam in participatione sacramentorum procul dubio communicabant eis neminem iudicantes nec a iure communionis aliquem si diuersum sentiret amouentes ».

⁴⁸ *cat. rud.* 12 (CCL 46, 133), trad. G. COMÈS, BA 11, 47 : « [...] difficillimum omnino est, ut non multastrarum scripturarum litterarumque cognouerit, quibus iam instructus ad sacramentorum participationem tantummodo uenerit ».

« Le sacrement de cette réalité qu'est l'unité du corps et du sang du Christ se trouve préparé sur la table du Seigneur et est pris à la table du Seigneur, en certain lieux, chaque jour et, en d'autres, à certains intervalles de temps ; il mène certains à la vie et certains à la mort, mais la réalité même à quoi se réfère ce sacrement mène tout homme à la vie et ne mène personne à la mort, quels que soient ceux qui y participent »⁴⁹ ;

« L'Église lui est incorporée pour avoir part à la béatitude éternelle »⁵⁰ ;

« Nos lumières sont une participation du Verbe, c'est-à-dire de cette vie qui est la lumière des hommes. Mais nous étions vraiment bien inadaptés et bien peu propres à une telle participation, avec la souillure de nos fautes. Il fallait donc nous purifier. Or pour les injustes et les orgueilleux, il n'y a qu'une seule purification : le sang du Juste et l'humilité de Dieu »⁵¹ ;

« Prendre place à la table de la Sagesse, c'est commencer à vivre. En effet, dans un autre livre appelé *Ecclésiaste*, où il dit : *il n'y a de bon pour l'homme que ce qu'il mangera et boira*, pense-t-on qu'il soit dit quelque chose de plus acceptable que ce qui regarde la participation à ce repas que le prêtre, en même temps médiateur du testament nouveau, offre selon l'ordre de Melchisédec, en se servant de son corps et de son sang »⁵² ;

« [...] le baptême qui est donné à l'Église pour qu'elle participe au salut éternel [...] »⁵³ ;

⁴⁹ *Io. eu. tr.* 26, 15 (CCL 36, 267-268), trad. M.-F. BERROUARD, BA 72, 523 : « huius rei sacramentum, id est, unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, et de mensa dominica sumitur : quibusdam ad uitam, quibusdam ad exitium ; res uero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad uitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit ».

⁵⁰ *Io. eu. tr.* 123, 2 (CCL 36, 676), trad. M.-F. BERROUARD, BA 75, 407 : « huic incorporatur ecclesia ad participandam beatitudinem sempiternam ».

⁵¹ *trin.* 4, 4 (CCL 50, 163-164), trad. M. MELLET et TH. CAMELOT, BA 15, 345 : « illuminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum. huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum ; mundandi ergo eramus. porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti et humilitas dei [...] ».

⁵² *ciu.* 17, 20 (CCL 48, 588), trad. G. COMBÈS, BA 36, 459 : « participem autem fieri mensae illius, ipsam est incipere habere uitam. nam et in alio libro, qui uocatur *Ecclésiastes*, ubi ait : *non est bonum homini, nisi quod manducabit et bibit* [Ecl 8, 15], quid credibilis dicere intellegitur, quam quod ad participationem mensae huius pertinet, quam sacerdos ipse mediator testamenti noui exhibet secundum ordinem Melchisedech de corpore et sanguine suo ? »

⁵³ *ep.* 108, 16 (CSEL 34, 2, 630) : « [...] baptismus Christi ad participationem salutis aeternae datus ecclesiae [...] » ; (s'il n'est pas indiqué autrement, les textes latins sont traduits par nous même).

« Ils sont enfants, mais ils deviennent ses membres. Ils sont enfants, mais ils reçoivent ses sacrements. Ils sont enfants, mais ils participent à sa table afin qu'ils aient la vie en eux »⁵⁴ ;

« Je n'ai pas oublié ma promesse. Je vous avais promis, à vous qui avez été baptisés, un entretien sur le sacrement de la table du Seigneur que vous voyez maintenant encore et auquel vous avez pris part la nuit dernière ».⁵⁵

Une recherche ultérieure nous a permis de constater que le mot « participatio » est lié habituellement, sauf quelques exceptions, à la vision augustinienne du rapport entre créature et Créateur. Ainsi, Augustin utilise le terme « participatio » (et ses variantes « participare » ou « particeps ») pour exprimer la dimension ontologique, même si parfois il l'utilise aussi dans le sens plus ordinaire.⁵⁶ La pensée augustinienne s'inscrit évidemment ici dans la tradition platonicienne où la théorie des idées et de la participation est essentielle.

Théorie de la participation dans la philosophie antique

Sans vouloir traiter en détails une question aussi ample et complexe que celle des idées et de la participation dans la tradition platonicienne, et au risque d'une simplification pourtant inévitable, on peut résumer le

⁵⁴ s. 174, 7 (PL 38, 944) : « infantes sunt, sed membra eius fiunt. infantes sunt, sed sacramenta eius accipiunt. infantes sunt, sed mensae eius particeps fiunt, ut habeant in se uitam ».

⁵⁵ s. 227 (SC 116, 234–235 ; trad. S. POQUE) : « memor sum promissionis meae. promiseram enim uobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum quod modo etiam uidetis et cuius nocte praeterita particeps facti estis ». Voir aussi c. *ep. Parm.* 3, 2 (CSEL 51, 100) ; c. *litt. Pet.* 2, 247 (CSEL 52, 159) ; *pecc. mer.* 1, 27 (CSEL 60, 26) ; *pecc. mer.* 1, 34 (CSEL 60, 33) ; *pecc. mer.* 3, 8 (CSEL 60, 134) ; *gr. et. pecc. or.* 2, 19 (CSEL 42, 180) ; *ep.* 141, 5 (CSEL 44, 239) ; *ep.* 166, 21 (CSEL 44, 576) ; *Io. eu. tr.* 27, 11 (CCL 36, 276) ; *ciu.* 21, 25 (CCL 48, 794) ; s. 351, 7 (PL 39, 1542) ; s. *Denis* 3, 2 (MA 1, 19) ; s. *Mai* 89, 1 (MA 1, 331).

⁵⁶ Le sens ordinaire du terme est multiple et dépend du contexte dans lequel il se trouve. Il peut signifier, par exemple : faire part de ses pensées (cf. s. 6, 1 ; CCL 41, 62 ; *en. Ps.* 61,17 ; CCL 39, 786 ; cependant voir le paragraphe *infra* « Au service de la Parole »), ou de biens matériels (cf. s. 11,1 ; CCL 41, 161) ; être associé à (cf. *ciu.* 5, 25 ; CCL 47, 161) ; être complice (cf. *gr. et. pecc. or.* 2,17 ; CSEL 42, 179) ; participer à des rites païens (cf. *conf.* 8, 3 ; CCL 27, 115) ; prendre part (cf. *bapt.* 2,18 ; CSEL 51, 194 ; *ep.* 125,5 ; CSEL 44, 7). Pour d'autres significations voir par exemple *ep.* 97, 4 (CSEL 34, 2, 519–520) ; *Emer.* 11 (CSEL 53, 195) ; c. *Gaud.* 1, 54 (CSEL 53, 254) ; c. *Gaud.* 1, 45 (CSEL 53, 244) ; c. *Iul.* 2, 37 (PL 44, 702) ; c. *Iul. imp.* 4,108 (PL 45, 1404) ; *ep.* 11,1 (CSEL 34, 1, 25) ; *ep.* 15,2 (CSEL 34, 1, 36) ; *ep.* 80, 3 (CSEL 34, 2, 349) ; s. *Dolbeau* 4, 1 (DOLBEAU 511). Cf. CH. PIETSCH, « Participatio », *AL* 4, 472–473.

problème de la manière suivante. La théorie philosophique des idées et de la participation (*methexis*)⁵⁷, qui remonte à Platon⁵⁸, essaie de traduire la relation entre, d'une part, la multiplicité caractéristique du monde sensible et, d'autre part, la simplicité correspondant au monde des idées.⁵⁹ L'idée de la participation exprime donc également la relation (demeurant asymétrique) entre le sensible et l'intelligible, entre le particulier et l'universel.⁶⁰ La théorie platonicienne de la participation est alors déterminée par deux ou trois facteurs selon que l'on considère le *Timée* qui est l'œuvre de la maturité de Platon : les idées, la matière et le démiurge. Le monde sensible ne se situe pas au même niveau que le monde intelligible des idées, mais il lui est inférieur. Et c'est pourquoi il se présente comme *imitation* du monde des idées.⁶¹ Pourtant, les idées de Platon ne possèdent pas d'impact réel sur le monde sensible, elles ne s'impriment pas dans le sensible mais y jouent un rôle d'exemplarité : les idées ne sont pas *dans* les choses sensibles, mais c'est en vertu de l'exemplarité des idées que le monde sensible existe. Néanmoins il faut préciser que Platon pense à la participation, d'abord en terme de *présence dans*, puis comme *ressemblance*. La relation entre le sensible et l'intelligible ne se traduit qu'en terme de cause exemplaire. Dans le système de Platon, la notion de cause efficiente ne prend place qu'au fur et à mesure où apparaît la figure d'un démiurge fabricant le monde sensible à partir du monde des idées.⁶²

⁵⁷ L. BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans J.-F. PRADEAU (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 56, note 3 : « Il n'y a pas de vocabulaire technique exprimant l'idée de participation chez Platon. On peut cependant citer un certain nombre de verbes et de substantifs qui expriment cette idée [...] ».

⁵⁸ Aristote pourtant soutient que Platon n'a pas inventé cette théorie, cf. ARISTOTE, *Mé-taphysique A*, 6, 987 b, 10.

⁵⁹ Voir *Phédon*, *Parménide*, *Sophiste*, *Timée* ; voir aussi Z. J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem (La participation de l'être. Essai d'interprétation de la relation entre le monde et Dieu)*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1972, coll. *Rozprawy Wydziału filozoficznego KUL* 20, p. 21–38 ; F. FRONTEROTTA, *MEΘEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001 ; L. BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », p. 55–85.

⁶⁰ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Segni, EDIVI, 2005, coll. *Opere Complete* 3, p. 50.

⁶¹ Cf. L. BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », p. 63.

⁶² Voir *Timée* de Platon.

« La réalité intelligible que contemple le démiurge ne fournit rien d'autre qu'un modèle, qui en tant que tel n'est pourvu d'aucune efficacité. C'est le démiurge qui, gardant les yeux fixés sur lui, en reproduit la nature et les propriétés pour fabriquer les choses sensibles ». ⁶³

Chez Platon, c'est le monde intelligible qui est pourvu d'un statut ontologique à la différence du monde sensible qui en est privé : le monde sensible devient, le monde intelligible demeure.

Aristote rejette la théorie platonicienne des idées et de la participation. ⁶⁴ À la *transcendance* de l'idée (forme) platonicienne, il oppose l'*immanence* de la forme qui informe la matière. Selon Aristote, la forme (qui est une idée dans l'individu concret) n'est pas une substance universelle et séparée (comme chez Platon) mais existe individuellement et concrètement. Le sens universel d'une forme est de caractère épistémologique. « L'universel ne désigne en effet jamais un objet déterminé, mais seulement une certaine qualité d'un ou plusieurs objets ». ⁶⁵

Chez Plotin, la question des idées et de la participation s'inscrit dans le système de la réalité issue de l'émanation de l'Un. ⁶⁶ La réalité est organisée de manière hiérarchique et dans un rapport causal. ⁶⁷ Toutefois, au

⁶³ L. BRISSON, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », p. 80. Étant donné que le démiurge se retire après son intervention, Platon introduit l'hypothèse de l'âme comme un principe de permanence et de mouvement ordonné, cf. *ibid.*, p. 82–85.

⁶⁴ Cf. Z. J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu*, p. 38–51; F. FRONTEROTTA, « „Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit”. La critique aristotélicienne de Platon », dans J.-F. PRADEAU (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 129–154.

⁶⁵ F. FRONTEROTTA, « „Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit”. La critique aristotélicienne de Platon », p. 149.

⁶⁶ Cf. Z. J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu*, p. 51–54; M. FATTAL, 'Logos' et image chez Plotin, Paris, l'Harmattan, 1998 ; A. LINGUITI, « Dottrina delle idee nel neoplatonismo », dans F. FRONTEROTTA – W. LESZL (éd.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, coll. *International Plato Studies* 21, p. 247–261 ; W. BEIERWALTES, « La teo-logica di Plotino », dans L. ROMERA (éd.), *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Roma, Armando, 2005, p. 13–30.

⁶⁷ J.-F. PRADEAU, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, J. Vrin, 2003, coll. *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 30, p. 60 : « Sous sa forme la plus générale, le rapport des trois réalités véritables est un rapport causal, chaque principe donnant au principe suivant la réalité qui est la sienne, c'est-à-dire l'activité qui le définit. C'est pour cette raison semble-t-il que la procession est aussi bien désignée par Plotin comme processus d'engendrement successif ou graduel : l'Un est le géniteur de l'Intellect qui, à son tour, engendre l'Âme ». Précisons en même temps que le terme de la « procession » chez Plotin est inséparable de la « conversion ». A. PIGLER, *Le vocabulaire de Plotin*, Paris, Ellipses, 2015, coll. *Vocabulaire de*, p. 40 : « La procession et la conversion sont les deux mouvements du même processus de constitution des réalités

sommet de *tout*, se trouve non le monde des Idées, mais l'Un à la fois indivisible et totalement simple et, par conséquent, au-delà de l'être et de la pensée. Ce *Un* inconnaissable et au-delà de l'être est pourtant source de l'être et de la pensée c'est-à-dire de l'Intellect. De l'Un découle en effet l'Intellect qui, tout en étant simple, est en quelque sorte la première multiplicité par rapport à l'unité absolue de l'Un.⁶⁸ La simplicité de l'Intellect est conservée par une sorte de compénétration des Idées.⁶⁹ Au-dessous de l'Intellect se place l'Âme de l'univers qui, à son tour, engendre l'âme végétative et génératrice en tant que son image.⁷⁰ Ce qui s'imprime dans la matière, à savoir ce qui produit des corps, ce ne sont pas les formes ou les idées mais les images des formes. Les idées n'agissent pas directement sur la matière mais indirectement, à travers ses images, comme le souligne Michel Fattal :

« Selon Plotin, ce ne peut être le “tout” de la forme qui s'engage dans la matière car cela remettrait en cause la transcendance de l'*eidōs*. La matière ne reçoit pas la forme dans sa totalité, mais elle n'en reçoit qu'une image. L'image de la forme transcendante ne représente donc pas le tout de cette forme, elle n'en est que son substitut ou son représentant dans le monde sensible ».⁷¹

Il s'ensuit que, selon la pensée de Plotin, la participation du monde sensible et du matériau dans les idées n'est qu'indirecte. Ce qui entre en contact avec la matière n'est pas la forme (idée) mais son image.

Toutefois, Aristote, l'Académie antique et Plotin ne sont que certains interprètes, quoique fondamentaux, de la théorie platonicienne des idées et de la relation avec le monde sensible.

dérivées de l'Un. En effet, de la plénitude du Principe absolu procède, par surabondance, une énergie dérivée qui se constitue en réalité achevée lorsqu'elle marque un arrêt dans son éloignement d'avec sa source et se tourne vers son générateur » ; et plus loi : « Si le moment constitutif de la conversion n'avait pas lieu, la procession ne serait qu'une dégradation sans fin vers le néant, et il n'y aurait rien d'autre que l'Un » (p. 41).

⁶⁸ A. LINGUITI, « Dottrina delle idee nel neoplatonismo », p. 248 : « L'ipòstasi successiva all'Uno è dunque, per Plotino, Essere (...) -Intelletto (...), in quanto formata da una pluralità di enti che sono allo stesso tempo idee – nel senso platonico del termine – e intelligenze, ossia realtà che sono allo stesso tempo oggetti e soggetti primari della conoscenza ». Cf. W. BEIERWALTES, « La teo-logica di Plotino », p. 15.

⁶⁹ Cf. A. LINGUITI, « Dottrina delle idee nel neoplatonismo », p. 249.

⁷⁰ Cf. M. FATTAL, *'Logos' et image chez Plotin*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 25–26.

⁷¹ *Ibid.*, p. 35 ; cf. A. LINGUITI, « Dottrina delle idee nel neoplatonismo », p. 254–255.

La théorie de la participation chez Augustin

C'est de cette grande tradition platonicienne, dont on vient de voir les complexes métamorphoses au cours du temps, qu'Augustin hérite sans doute sa notion de participation. Mais il ne se contente pas d'une répétition pure et simple des thèses philosophiques antérieures : les données de la foi, notamment la notion de création en transformant la signification et la portée. L'exemple le plus significatif à ce propos se trouve dans la *Quaestio de ideis*.⁷² Dans ce texte concis et de caractère presque scolaire, Augustin aborde plusieurs éléments concernant le thème des idées et de la participation. Après avoir introduit quelques clarifications importantes sur les plans historique et littéraire⁷³, Augustin explique que, tout en étant des formes ou des raisons des choses, les idées elles-mêmes ne sont pas formées mais immuables et éternelles. Elles ne se trouvent pas à l'extérieur de Dieu mais dans son intelligence, c'est-à-dire dans l'esprit du Créateur qui réalise le monde selon les raisons propres à chaque élément. C'est par leur participation aux idées que les choses existent. Dans ce même texte, Augustin met en évidence l'excellence de l'âme humaine qui, étant une âme rationnelle, est capable de voir la réalité intelligible, à savoir les idées, à condition cependant d'être elle-même sainte et pure. En effet, « non pas chacune ni n'importe laquelle [âme], mais celle qui sera sainte et pure, c'est elle qui est déclarée apte à cette vue ».⁷⁴ Il s'ensuit que la contemplation augustiniennne des idées est inséparable de la purification intérieure. Il est significatif de relever que les *Révisions* n'ajoutent ni correction, ni clarification sur ce texte ce qui peut suggérer que la pensée d'Augustin en la matière fut constante tout au long de son itinéraire.⁷⁵

⁷² *diu. qu.* 46 (CCL 44A, 70–73). Voir à ce sujet A. SOLIGNAC, « Analyse et sources de la Question “De Ideis” », dans *Aug. Mag.* 1, p. 307–315 ; J. PÉPIN, « Augustin, *Quaestio ‘De ideis’*. Les affinités plotiniennes », dans H.J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in honour of Edouard Jeanneau*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1992, p. 117–134 ; G. MADEC, « Augustin, “Sur les idées (*Quaestio de ideis*)” ». Traduction et notes de lecture », *RThom* 103 (2003), p. 358–362. Dans son article G. Madec met en évidence les affinités de la *Quaestio de ideis* avec la pensée plotinienne mais il estime en même temps que « Plotin n'est pas son modèle » formel (p. 133).

⁷³ Augustin souligne l'origine platonicienne (Platon) du terme grec « idées », mais il précise que la connaissance de la réalité indiquée à travers ce mot, est déjà antérieure à Platon. Il explique également que la traduction littérale latine du terme « idées » n'est pas « rationes », correspondant à « logoi » en grec, mais « formae » ou « species ». Cf. *diu. qu.* 46, 1–2 (CCL 44A, 70–71).

⁷⁴ *diu. qu.* 46, 2 (CCL 44A, 71–72), trad. G. MADEC, dans ID., « Augustin, “Sur les idées (*Quaestio de ideis*)” », p. 359 : « [...] non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi uisioni esse idonea [...] ».

⁷⁵ Voir *retr.* 1, 26 (CCL 57, 80). A. SOLIGNAC, « Analyse et sources de la Question “De Ideis” », p. 309 : « La 46^e question a pour titre *De Ideis*. Les *Rétractations*, qui nous

La notion de participation apparaît donc comme une notion-clé de l'ontologie augustinienne.⁷⁶ Il s'agit de la participation à l'être dont la théologie de la création définit le caractère. Pour Augustin la créature ne participe pas à l'être, en tant que partie du Créateur (émanation), mais, par le fait même qu'étant tirée du néant (création), elle *est* grâce à celui qui l'a faite.⁷⁷ Autrement dit, les créatures, notamment intellectuelles, ne sont pas une émanation de la divinité, mais sont créées par Dieu («*creatio ex nihilo*»).⁷⁸ Cela pose une première différence, plus essentielle, celle du statut ontologique : alors que Dieu est en lui-même et par lui-même, les créatures sont par Dieu qui les a créées.⁷⁹ En effet, la relation qui s'établit entre Dieu et les créatures s'établit d'abord par le fait de la création. À la notion de participation s'adjoint donc celle d'ordre qui établit la place de la créature dans l'univers créé. « L'ordre et la participation sont deux notions connexes qui régissent les rapports de tous les êtres avec le premier Être : c'est le principe fondamental de l'ontologie augustinienne [...] ».⁸⁰

La notion de participation s'applique spécialement à la créature raisonnable (les anges et les hommes) : parce qu'il est créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à la vie divine. En ce sens Augustin parle de la participation de l'âme⁸¹ à la bonté qui est Dieu, à la vie éternelle⁸², à la

garantissent ce titre, ne reviennent pas sur le contenu : c'est donc que nous avons là un point stable de la doctrine augustinienne ».

⁷⁶ Cf. F.-J. THONNARD, « Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne », *Aug. Mag.* 1, p. 317–327.

⁷⁷ *doctr. chr.* 1, 35 (SIMONETTI 60) : « ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est et qui plenissime dicere potuit : *ego sum qui sum* ; et : *dicis eis : qui est, misit me ad uos* [Ex 3,14], ut cetera quae sunt et nisi ab illo esse non possint, et in tantum bona sint in quantum acceperunt ut sint ».

⁷⁸ La notion de participation est subordonnée à celle de création ce qui permet d'éviter toute sorte d'émanatisme ; cf. J. HIGUERAS MALDONADO, « Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico », *CDios* 200 (1987), p. 333–364. A. DI GIOVANNI explique que le platonisme augustinien est « un *partecipazionismo creazionista*, altrettanto ben distinto da quello dualistico di Platone che da quello emanatistico di Plotino. La metafisica agostiniana della “partecipazione” esclude, infatti, sia un’emanazione da Dio (Plotino) che una materia preesistente ed autonoma (Platone) » (« Creazione ed essere nelle “Confessioni” di Sant’Agostino », *REAug* 20 (1974), p. 285).

⁷⁹ Cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux “Confessions”*, Paris, Études Augustiniennes, 1969 ; M.-A. VANNIER, « “Creatio” et “formatio” dans les “Confessions” », dans *Saint Augustin*, M. CARON (dir.), Paris, Cerf, 2009, coll. *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, p. 195–196.

⁸⁰ F.-J. THONNARD, « Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne », p. 321.

⁸¹ *Gn. litt.* 5, 13, 30 (CSEL 28, 1, 156–157) : « [...] quia scilicet rationales mentes, in quo genere homo factus est ad imaginem dei, non habent ueram lucem suam nisi ipsum uerbum dei, per quod facta sunt omnia, cuius participes esse poterunt ab omni iniquitate et errore mundatae ».

⁸² *trin.* 1, 10 (CCL 50, 39) : « eius enim uitae aeternae et nos participes facti pro modulo

Sagesse⁸³ ou à la Lumière éternelle.⁸⁴ Dans l'homélie 39 sur l'évangile de saint Jean, il explique :

« Quand l'âme reçoit de Dieu ce qui la rend bonne, elle devient bonne par participation, comme ton œil voit par participation, car il ne voit pas quand est enlevée la lumière dont la participation le fait voir. Donc, puisque l'âme devient bonne par participation, si elle change et commence à être mauvaise, la bonté dont la participation la rendait bonne demeure ; en effet, puisqu'elle était bonne en étant rendue participante d'une certaine bonté, une fois qu'elle est changée en pis, la bonté demeure telle qu'elle est ; si l'âme s'éloigne de la bonté et devient mauvaise, la bonté n'en souffre aucune diminution ; si l'âme revient et devient bonne, la bonté n'en acquiert aucun accroissement. Ton œil est devenu participant de la lumière de ce monde, tu vois ; est-il fermé ? tu n'as pas amoindri la lumière ; est-il ouvert ? tu n'as pas augmenté la lumière. Comprenez-le, frères, par cette comparaison : si l'âme est pieuse, c'est auprès de Dieu que se trouve la piété dont l'âme devient participante ; si l'âme est chaste, c'est auprès de Dieu que se trouve la chasteté dont l'âme est participante ; si l'âme est bonne, c'est auprès de Dieu que se trouve la bonté dont l'âme est participante ; si l'âme est véridique, c'est auprès de Dieu que se trouve la vérité dont l'âme est participante et, si l'âme n'en est pas participante, *tout homme est menteur* ; si tout homme est menteur, c'est parce que nul homme n'est de par lui-même véridique ».⁸⁵

nostro immortales efficitur. sed aliud est ipsa cuius participes efficitur uita aeterna, aliud nos qui eius participatione uiuimus in aeternum ».

⁸³ *conf.* 7, 14 (CCL 27, 102) : « [...] et quia de plenitudine eius [Io 1, 16] accipiunt animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renouantur, ut sapientes sint [...] ». M. SMALBRUGGE, « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* 40 (1990), p. 337 : « la participation concerne pour Augustin la participation de l'âme humaine à la sagesse divine. Dans de nombreux passages, Augustin déclare que l'âme participe davantage à la sagesse divine à mesure qu'elle se tourne vers Dieu, mais qu'elle perd sa sagesse du moment qu'elle s'écarte de Lui ».

⁸⁴ *trin.* 4, 4 (CCL 50, 163) : « inluminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum. huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum ; mundandi ergo eramus ».

⁸⁵ *Io. eu. tr.* 39, 8 (CCL 36, 349), trad. M.-F. BERROUARD, *BA* 73^A, 292-295 : « quando capit anima ex deo unde sit bona, participando fit bona, quomodo tuus oculus participando uidet. nam lumine subtracto non uidet, cuius particeps factus uidet. quia ergo anima participando fit bona, si mutata coeperit esse mala, bonitas manet cuius erat particeps bona. bonitatis enim cuiusdam particeps facta est cum bona esset ; qua mutata in peius, integra bonitas permanet. si recedat anima et mala fiat, non minuitur bonitas ; si reuertatur et bona fiat, non crescit bonitas. factus est oculus tuus particeps lucis huius, et uides ; clausus est ? hanc lucem non minuisti ; apertus est ? hanc lucem non auxisti. hac data similitudine, fratres, intellegite quia si pia est anima, est pietas apud deum, cuius fit particeps anima ; si est casta anima, est castitas apud deum, cuius est particeps anima ; si est bona anima, est bonitas apud deum, cuius est particeps anima ; si est uerax anima, est ueritas apud deum, cuius est particeps anima. cuius particeps si non fuerit anima, omnis homo mendax ; si omnis homo mendax, nullus homo de suo uerax ».

La participation et la conversion se croisent donc sans s'identifier cependant : l'âme participe à son Créateur dans la mesure même où elle est tournée vers Dieu.⁸⁶ Participer à la Lumière véritable signifie être tourné vers cette Lumière pour être illuminé par elle. La participation désigne alors l'orientation et la direction de la créature spirituelle qui devient *vraiment* ce qu'elle doit être, à condition qu'elle participe à Celui qui *EST vraiment* et de manière *immuable*.⁸⁷ Il est évident qu'une telle conception est différente de ce que l'on comprend aujourd'hui par le mot « participation » ou en liturgie, la « participation active ».⁸⁸ La participation augustinienne ne signifie pas simplement *avoir* ou *prendre part* à, mais se situe au niveau ontologique et implique le rapport entre l'être de la créature et son Créateur.⁸⁹

⁸⁶ *Io. eu. tr.* 19, 11 (CCL 36, 194) : « et cum uiuit anima in iniquitate, mors eius est ; cum autem fit iusta, fit particeps alterius uitae, quae non est quod ipsa ; erigendo se quippe ad deum et inhaerendo deo, ex illo iustificatur. dictum est enim : *credenti in eum qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam* [Rm 4, 5]. deficiendo ab illo fit iniqua, proficiendo ad illum fit iusta ».

⁸⁷ *en. Ps.* 134, 4 (CCL 40, 1940) : « ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. illo non comparato, sunt ; quoniam ab illo sunt ; illi autem comparata, non sunt, quia uerum esse incommutabile esse est, quod ille solus est ». Sur l'ontologie augustinienne, voir D. DUBARLE, « Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin », *RechAug* 16 (1981), p. 197–288 ; G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998, coll. *Philosophie et théologie*, chapitre 13 : « Dieu Être et ses perfections », p. 127–137 ; M.-F. BERROUARD, « La relativité de l'être créé », BA 73^A, *Note complémentaire* 12, p. 474 ; ID., « Être vraiment, c'est être toujours de la même manière », BA 73^A, *Note complémentaire* 13, p. 474–475.

⁸⁸ Notre étude ne porte donc pas sur le thème de la « participation active ». On peut néanmoins voir à ce sujet entre autres J. LAMBERTS, « L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du vingtième siècle », *LMD* 241 (2005), p. 77–120 ; O. DE CAGNY, « La notion de participation dans l'euchologie du missel romain », *LMD* 241 (2005), p. 121–135 ; A. CUVA, « La participation des fidèles à la liturgie selon la constitution *Sacrosanctum Concilium* », *LMD* 241 (2005), p. 137–149 ; P. PRÉTOT, « Retrouver la "participation active" : une tâche pour aujourd'hui », *LMD* 241 (2005), p. 151–177.

⁸⁹ Voir à ce sujet G. KOCH, *Augustinus Lehre von der Teilhabe. Untersuchungen zur Bedeutung des participatio-Begriffes im Werke des Hl. Augustinus* (thèse de doctorat), Freiburg, 1958 ; Z. J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu*, p. 59–62 ; J. PEGUEROLES, « La participación en la filosofía de san Agustín », *Espíritu* 31 (1982), p. 47–66 ; ID., « Nota sobre la participación en la filosofía de San Agustín », *Espíritu* 31 (1982), p. 117–129 ; M. SMALBRUGGE, « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* 40 (1990), p. 333–347 ; M. N. R. MARROCCO, *Participation in the Divine Life in St. Augustine's De Trinitate and selected contemporary homiletic discourses*, (thèse de doctorat présentée à la Faculty of Theology of the University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology), Toronto, 2000, [source : <http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/NQ54049.pdf>] ; M. MARROCCO, « Participation in Divine Life in the *De Trinitate* of St. Augustine », *Aug* 42 (2002), p. 149–185 ; P. WILSON-KASTNER, « Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo »,

Ces recherches sur l'anthropologie augustinienne ont mis en lumière que la participation à la vie de Dieu se réalise essentiellement par la foi, l'espérance et la charité. Ce résultat a modifié la direction de notre enquête sur la théologie des sacrements chez Augustin. Celle-ci ne porte pas, comme nous l'avions initialement pensé, sur le vocabulaire exprimant la relation entre les sacrements et la notion de participation, mais sur la relation entre les sacrements et les vertus théologales, celles-ci opérant la participation. Les vertus théologales sont à l'origine de l'existence chrétienne qui se réalise à travers les sacrements de l'initiation et nous avons donc poursuivi notre recherche en direction du rapport entre vertus théologales et sacrements, en considérant la dimension sacramentelle de la Parole de Dieu.

Problématique et plan de la recherche

La visée de cette étude ne porte pas d'abord sur la structure du sacrement, c'est-à-dire sur le sacrement en lui-même, mais sur le sacrement dans sa relation à l'homme et à sa nature. Cette perspective conduit à privilégier la prédication augustinienne comme lieu de la recherche.

La question porte principalement sur la relation entre anthropologie et sacrements. La dimension anthropologique n'est pas accessoire, mais constitutive. Il ne s'agit pas seulement de savoir comment le sacrement est structuré, mais comment et pourquoi il rejoint l'homme tel qu'il est. Si la participation détermine la structure ontologique de l'homme⁹⁰, la question est de savoir comment les sacrements répondent à cette structure et rendent l'homme participant de la vie divine. Pour comprendre les sacrements, il faut donc envisager l'homme tel qu'il est. La participation n'est pas pour Augustin une notion intellectuelle, mais une réalité à vivre, un fait d'expérience. Notre travail ne se développe donc pas à partir d'un thème, mais bien plutôt d'une question. Il ne s'interroge pas seulement sur l'anthropologie ou sur les sacrements, mais sur la manière dont l'anthropologie s'accorde avec la vie sacramentelle.

Ces deux horizons ont dicté le plan de cet ouvrage qui comportera deux parties. La première portera sur l'anthropologie, la deuxième concernera les sacrements. Dans la première, à travers une démarche in-

AugSt 7 (1976), p. 135–152 ; G. BONNER, « Augustine's Conception of Deification », *JThS* 37 (1986), p. 369–386 ; J. C. BYEON, *La deificatio hominis in sant'Agostino*, (thèse de doctorat présentée à l'Institutum Patristicum Augustinianum), Rome, 2008 ; J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », *St-Patr* 27 (1993), p. 364–382 ; CH. PIETSCH, « Participatio », *AL* 4, 471–477.

⁹⁰ Cf. J. PEGUEROLES, « El concepto de alienatio en el pensamiento antropológico de San Agustín », *Pensamiento* 34 (1978), p. 131.

ductive, nous chercherons à mettre en évidence le sens de la participation dans l'anthropologie augustinienne. Nous ne partirons donc pas d'une définition a priori de la participation, mais nous essaierons de saisir la notion à partir de divers aspects de l'anthropologie augustinienne. Cette démarche s'accorde d'ailleurs avec la logique même de la prédication qui n'est pas une simple instruction intellectuelle, mais un accompagnement dans la foi qui se déploie dans le temps et vise une vie de charité.

Dans cette section, notre enquête se place dans le sillage de l'étude tripartite d'Isabelle Bochet sur le désir de Dieu.⁹¹ Sa première partie concerne l'errance du désir, volonté pécheresse centrée sur le monde. La deuxième met en évidence la spécificité du désir de Dieu chez l'homme : la source de son désir n'est pas en lui, mais en Dieu et c'est Dieu aussi qui répond à ce désir et le comble. Cet accomplissement du désir par Dieu lui-même, étudié dans la troisième partie, signifie qu'« à la logique de mort de la convoitise, doit se substituer le dynamisme de la charité [...] ». Cette substitution est une "Pâque" qui ne peut se comprendre et se vivre qu'en référence au mystère du Christ ». ⁹² À la différence d'Isabelle Bochet, notre propos se situe avant tout sur la notion de participation. Certes, le thème du désir n'est pas absent de la présente étude, il y est même essentiel, mais la perspective est ici différente. La première partie constitue une sorte de fondement pour la deuxième partie où il s'agira de comprendre comment les sacrements répondent et correspondent à la nature de l'homme prise dans sa globalité, c'est-à-dire à la fois ontologique et existentielle.

Les deux parties de l'ouvrage ne sont pas seulement reliées par la notion de participation, mais aussi par les thèmes de la foi, de l'espérance et de la charité. En effet, non seulement ces trois vertus actualisent la participation, mais elles sont aussi profondément liées à la vie sacramentelle. C'est dans les sacrements, notamment, que la foi, l'espérance et la charité se donnent. La deuxième partie traite des sacrements à la lumière de leur lien avec ces vertus. On envisagera successivement les aspects suivants : d'abord Parole de l'Écriture (ou *sacrement* de la Parole), ensuite le baptême (avec l'onction) et l'eucharistie. Évidemment, la valeur du terme sacrement n'est pas identique dans chacun des trois cas. Alors que, dans le baptême et l'eucharistie, le terme sacrement est à considérer au sens plus technique et restrictif, dans le cas de la Parole de l'Écriture, il s'agit du *sacrement* au sens plus large, c'est-à-dire de la structure sacramentelle de l'Écriture qui est Parole de Dieu en forme de paroles humaines. Ce sont là les sacrements constitutifs de l'être chrétien.⁹³

⁹¹ *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études augustinienes, 1982, *Collection des études augustinienes* 95.

⁹² *Ibid.*, p. 8.

⁹³ Dans la tradition ultérieure, le baptême et l'eucharistie ont été désignés comme « sacrements majeurs » ou « principaux » ; Y. CONGAR, « L'idée de sacrements majeurs

C'est pour cette raison que nous distinguons deux sens du mot « sacrement » : le sens technique plus étroit qui correspond notamment à la compréhension que ce terme prendra à partir du XI^e siècle, et un sens plus large, et alors nous l'écrivons en italique *sacrement*, qui correspond à certaines recherches contemporaines en théologie sacramentaire, notamment celles de Louis-Marie Chauvet, qui pour ce faire, a volontiers recours à la catégorie de « sacramental ».⁹⁴

Le corpus de la recherche

Le thème des sacrements apparaît en maintes occasions chez Augustin. Cependant nous avons opté pour privilégier la prédication augustinienne comme lieu de l'investigation. Parole vivante, elle offre une véritable réflexion théologique :

« La prédication augustinienne, – explique Ch. Mohrmann – revêt un caractère nettement théologique et spéculatif. Il donne dans ses sermons la plénitude de ses connaissances théologiques et de ses expériences spirituelles ».⁹⁵

Cette prédication est aussi une parole qui puise à un monde d'images bibliques et d'exemples pris dans la vie quotidienne. « Dans ses sermons, – écrit P. Charles – l'exhortation morale ou même l'exposition dogmatique se rattachent presque toujours à des observations vécues »⁹⁶ et encore : « En général, ce sont ses propres observations, partagées par son auditoire, qu'il utilise ».⁹⁷

Dans la prédication augustinienne⁹⁸ il est habituel de distinguer quatre groupes de sermons : les *Enarrationes in Psalmos*, les *Tractatus in Iohannis Euangelium*, les *Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos* et les *Sermones ad populum*. Dans la terminologie augustinienne, les termes « tractatus »,

ou principaux », *Concilium* 31 (1968), p. 30 : « Les autres sacrements sanctifient et christianisent les hommes en une situation particulière de péché, de maladie, d'union conjugale, de service spirituel ; baptême (confirmation) et Eucharistie les constituent en leur être chrétien pur et simple. Ils sont fondamentaux ».

⁹⁴ L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, 1979, coll. *Rites et symboles* 9 ; *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1997 ; *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 2008, coll. *Cogitatio fidei* 144 ; *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, coll. *Theologia*.

⁹⁵ CH. MOHRMANN, « Saint Augustin prédicateur », p. 95.

⁹⁶ P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », p. 630.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 632.

⁹⁸ P.-P. VERBRAKEN, « Lire aujourd'hui les Sermons de saint Augustin, p. 830 : « On estime que saint Augustin a dû prêcher environ huit mille fois [...]. Mais de ces milliers de sermons, nous n'avons conservé qu'un petit nombre : [...] pratiquement 1 sur

«sermo» (ou «homilia», rarissime) sont, le plus souvent synonymes.⁹⁹ En effet, lorsqu'il parle de ses œuvres en les subdivisant en « livres », « lettres » et « sermons », Augustin parle de ceux-ci, soit comme «tractatus populares» (ou «homilia»)¹⁰⁰, soit comme «sermones in populum».¹⁰¹ Alors que les *Enarrationes* et les *Tractatus* proposent une sorte de commentaire continu du texte biblique, les *Sermones ad populum* constituent un ensemble plus hétérogène parce que lié à la célébration de l'eucharistie au cours de l'année liturgique.¹⁰² Même si, pour la plupart, les *Sermones* ont été prêchés dans la célébration eucharistique, certains l'ont été en dehors de la messe¹⁰³, même s'il est parfois difficile de déterminer le cadre exact de leur mise en œuvre.¹⁰⁴ De même il est parfois complexe de déterminer, et dans certains cas même impossible, le lieu et la date de la prédication.¹⁰⁵ Alors que les *Enarrationes* et les *Tractatus* ont été en partie prêchés, et en parties

14. Il est vraisemblable que bien des sermons d'Augustin n'ont jamais été consignés par écrit. Vraisemblable aussi que, parmi ceux qui avaient été notés, plusieurs ont été détruits lors de l'invasion de l'Afrique du Nord par les Vandales venus d'Espagne : ils assiégeraient Hippone l'année même de la mort d'Augustin ».

⁹⁹ Les «tractatus» ne sont donc pas des *traités*, mais des sermons. Ajoutons aussi que chez Augustin les termes «sermo», ainsi que «tractatus», sont à comprendre au sens de l'*homélie* actuelle, étant donné qu'ils sont, le plus souvent, une prédication liturgique et scripturaire. Donc, en traduisant «sermo» par sermon nous entendons celui-ci au sens d'*homélie*. Pour ce qui est de la terminologie augustinienne de la prédication, voir, notamment, G. BARDY, « Tractare, Tractatus », *RechSR* 33 (1946), p. 211-235 ; CH. MOHRMANN, « Praedicare – Tractare – Sermo », *LMD* 39 (1954), p. 97-107 ; M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, 2004, Institut d'Études Augustiniennes, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 170, p. 19-22.

¹⁰⁰ Cf. *ep.* 224, 2 (*CSEL* 57, 453) ; *doctr. chr.* 4, 37 (SIMONETTI 310).

¹⁰¹ Cf. *retr. epil.* (*CCL* 57, 143).

¹⁰² E. REBILLARD, « Sermons », p. 1323 : « Dans les œuvres d'Augustin, sous le nom de *Sermons* (en latin *Sermones* et parfois *Sermones ad populum*), on trouve tous les discours prêchés par Augustin qui ne font pas partie d'un commentaire continu d'un livre de la Bible ».

¹⁰³ Cf. P.-P. VERBRACKEN, « Lire aujourd'hui les Sermons de saint Augustin. À l'occasion du XVI^e centenaire de sa conversion », *NRT* 109 (1987), p. 830 ; A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », p. 239 ; F. DOLBEAU, « Augustin : un orateur de génie, face à ses auditeurs africains », p. 44-45.

¹⁰⁴ Cf. E. PAOLI-LAFAYE, « Les «lecteurs» des textes liturgiques », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), Paris, Beauchesne, 1986, coll. *Bible de tous les temps* 3, p. 66.

¹⁰⁵ Sur cette question voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1965 ; P.-P. VERBRACKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis, Hagae Comitibus, 1976, coll. *Instrumenta patristica* 12 ; P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 163 ; J. AÑÓZ, « Cronología de la producción agustiniana », *Augustinus* 47 (2002), p. 229-312. L'article de J. Añóz est précieux avant tout par le fait qu'il rassemble la chronologie de l'ensemble de la production augustinienne.

dictés¹⁰⁶, les *Sermones* semblent relever de la prédication proprement dite, c'est-à-dire d'un acte oral et public dans la célébration liturgique.

Nous avons choisi de nous limiter aux *Sermones ad populum*. D'autres textes constituent ici un corpus secondaire quoique revêtant une égale importance. La raison de ce choix est double : les *Sermones* suivent le rythme du temps liturgique et ils appartiennent à l'ordre de la parole prêchée. Cette définition du corpus tient donc à un motif fondamental : celui-ci trouve son unité dans le fait qu'il a été conçu pour l'action liturgique. En effet, grâce à un tel choix, on accède non seulement à la pensée d'Augustin *pasteur d'âmes*, selon la belle formule de Van der Meer, mais aussi à ce que ce peuple de l'Afrique du Nord chrétienne des IV^e-V^e siècles recevait comme nourriture par la bouche de son évêque.

Ce corpus n'est pas cependant dépourvu de difficultés, spécialement celles qui concernent l'état actuel des sermons augustiniens. En effet, la recherche récente, notamment celle de F. Dolbeau, a bien montré que certains sermons, considérés jusqu'à présent comme étant conservés en entier, apparaissent au contraire comme ayant été tronqués ou conservés seulement de manière partielle. Tout en étant pleinement conscient des problèmes inhérents à cet aspect, en l'absence de preuves suffisantes pour affirmer le caractère fragmentaire du corpus reçu de la prédication augustinienne, on doit s'en tenir à ce qui nous est parvenu. De plus, même si certains sermons n'ont été conservés que partiellement, cela n'enlève pas pour autant leur valeur : si l'interprétation doit demeurer prudente, le caractère partiel de la conservation des textes n'est pas forcément une preuve de trahison de la pensée du prédicateur. À la différence des ouvrages, les sermons d'Augustin sont des actes de la parole : si un texte rédigé comme écrit permet des développements réflexifs plus complexes, la prédication se mesure avant tout avec un auditoire que le prédicateur cherche à rejoindre. Plus problématique est la question de l'éventuelle *contamination* (au sens de manipulation) des textes des sermons : mais cela ne peut être considéré qu'au cas par cas, et alors, en précisant la portée des modifications qui peuvent alors apparaître comme de véritables corruptions. Cet aspect de la recherche sur le corpus augustinien dépasse cependant largement l'objectif du présent travail.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Par exemple, les homélies de 55 à 124, sur l'évangile de saint Jean (cf. M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, p. 177-200) ont été dictées ainsi que le commentaire sur le psaume 118 (cf. M. CAMERON, « "Commentaires des Psaumes" (*Enarrationes in Psalmos*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 290). Cf. G. MADEC, « L'école du Christ, p. 69-70. Cf. *trin.* 15, 48 (CCL 50, 529).

¹⁰⁷ Cf. F. DOLBEAU, « "Seminator uerborum". Réflexion d'un éditeur de sermons d'Augustin », dans *Augustin prédicateur (395-411)*, G. MADEC (éd.), p. 95-111 ; cf. s. *Dolbeau* 9 ; voir p. 85, note 46.

L'objectif de l'enquête et aussi sa problématique ont obligé à ne pas limiter l'enquête aux seuls propos de sacramentaire comme par exemple les sermons de Pâques, mais à considérer l'ensemble des *Sermones*. La raison de cette exigence est d'abord liturgique et théologique. Parce qu'il s'agit de prédications liées à la célébration de l'eucharistie, même quand elles ne parlent pas des sacrements, elles restent leur commentaire implicite parce qu'elles rejoignent ce même mystère que le sacrement manifeste. C'est donc le site liturgique qui fait des sermons un commentaire des actes sacramentels, commentaire qui peut toucher, à la fois, des aspects doctrinaux, spirituels et moraux. L'approche duelle de la question, sur le plan, à la fois anthropologique et sacramentelle, constitue un autre motif pour ne pas limiter l'investigation à une partie des sermons seulement, mais au contraire à prendre en compte l'ensemble des sermons. Ce choix a semblé nécessaire même s'il donne à l'exposé un aspect plus complexe, car il offre un fondement plus solide à l'investigation.

Recherches sur la prédication augustinienne

La recherche sur la prédication augustinienne est abondante. On peut la répartir en deux groupes : celle qui porte sur divers aspects de la prédication¹⁰⁸ et celle qui porte sur divers thèmes à partir de cette prédication.¹⁰⁹

En ce qui concerne le premier groupe, on peut signaler d'abord les ouvrages déjà anciens mais classiques, de M. Pontet : *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, dont le premier chapitre porte sur le prédicateur et son public¹¹⁰, et celui de F. Van der Meer : *Saint Augustin Pasteur d'âmes* dont la troisième partie est consacrée à la prédication de l'évêque d'Hippone.¹¹¹ Cependant, l'ouvrage de Dom Alexandre Olivar sur la prédication antique : *La predicación cristiana antigua*, apparaît désor-

¹⁰⁸ Outre les études dont nous parlerons plus loin, on peut citer ici : C. LAMBOT, « Critique interne et sermons de saint Augustin », *RB* 79 (1969), p. 134–147 ; A.-G. HAMMAN, *Études patristiques. Méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Paris, Beauchesne, 1991, coll. *Théologie historique* 85, chapitre XXII : « La transmission des sermons de saint Augustin », p. 251–267 ; H. R. DROBNER, « The Transmission of Augustine's Sermons. A Critical Assessment », dans *Tractatio Scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons. Ministerium Sermonis*, vol. 2, A. DUPONT, G. PARTOENS, M. LAMBERIGTS (éd.), Turnhout, Brepols, 2012, coll. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 65, p. 97–116.

¹⁰⁹ Cf. les recueils bibliographiques : H. R. DROBNER, *Augustinus von Hippo : Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices*, Leiden (etc.), Brill, 2000, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 49 ; Id., *Augustinus von Hippo, Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices* : *Supplement 2000–2010*, Frankfurt am Main (etc.), Peter Lang, 2010, coll. *Patrologia* 25.

¹¹⁰ [Paris], Aubier, 1944, coll. *Théologie* 7, p. 35–110.

¹¹¹ Vol. 2, p. 193–285.

mais comme la référence majeure sur le sujet.¹¹² Dans sa première partie, l'auteur se concentre sur les auteurs de l'antiquité chrétienne, mais Jean Chrysostome et Augustin occupent une place considérable. La deuxième partie propose une étude systématique sur les différents aspects de la prédication : terminologie et classification des sermons, la prédication comme acte liturgique, préparation et improvisation, circonstances, durée de sermons, auditeurs. A. Olivar se focalise ainsi d'abord sur la théorie augustinienne de la prédication contenue dans deux ouvrages majeurs : le *De catechizandis rudibus* et le *De doctrina christiana*.¹¹³ Il aborde également plusieurs aspects : l'héritage homilétique ainsi que rhétorique, le tempérament d'Augustin et son sens de la responsabilité, et finalement quelques thèmes principaux de la prédication.

Au-delà de ces recherches, il faut encore noter deux excellentes présentations de la prédication augustinienne. L'introduction de M. Pellegrino évoque plusieurs aspects¹¹⁴ : la transmission des sermons, les circonstances de la prédication, l'usage des Écritures, le contenu de la prédication, la question de la vie chrétienne, des questions concernant l'auditoire ainsi que le prédicateur et, finalement, celle de savoir comment parle Augustin. Cette introduction se complète par celle de L.

¹¹² A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona, Herder, 1991, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Teología y filosofía* 189.

¹¹³ C'est probablement en 403 qu'Augustin rédige le *De catechizandis rudibus* à la demande d'un diacre carthaginois nommé Deogratias. Le thème en est la catéchèse donnée à ceux qui veulent devenir chrétiens. Même si le *De catechizandis rudibus* n'aborde pas la prédication propre dite, il vise l'instruction des candidats et de nombreuses références pratiques et pédagogiques s'appliquent facilement à la prédication elle-même. La composition du *De doctrina christiana* s'est faite en deux étapes : en 397, pour la partie qui va de 1, 1 à 3, 36 et en 426-427, pour ce qui suit à savoir de 3, 37 à 4, 64. Dans cette œuvre composée de quatre livres, les trois premiers portent sur les règles d'interprétation de l'Écriture, alors que le dernier est consacré à la prédication comme telle. L'importance du livre IV tient au fait qu'il ne se limite pas à une réflexion théorique sur la prédication, mais reflète l'expérience d'Augustin prédicateur, dans la mesure où c'est une œuvre de la vieillesse. Cf. C. MAYER, « Cathecizandis rudibus (De -) », *AL* 1, 794-805 (avec Bibliographie) ; B. RAMSEY, « "catéchèse des débutants (La)" (*De catechizandis rudibus*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 201-203 ; C. M. DOMÍNGUEZ, « La catechesis pastoral en san Agustín. Estudio del método catequístico agustiniano en 'De catechizandis rudibus' », *Augustinus* 50 (2005), p. 29-89 ; K. POLLMANN, « Doctrina christiana (De -) », *AL* 2, 551-575 (avec Bibliographie) ; J. J. O'DONNELL, « "doctrine chrétienne (La)" (*De doctrina christiana*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 476-480 ; M. B. AVILÉS, « Algunos problemas fundamentales del *De doctrina christiana* », *Augustinus* 20 (1975), p. 83-105 ; A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, p. 344-353 ; J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 236-237.

¹¹⁴ M. PELLEGRINO, « Introduzione generale », dans SANT'AGOSTINO, *Discorsi* (sul Vecchio Testamento), *NBA(R)* 29 (Discorsi 1), introduzione M. PELLEGRINO, traduzione e note P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, indici F. MONTEVERDE, Rome, Città Nuova Editrice, 1979, p. IX-CII.

Padovese qui, outre des questions générales sur la prédication augustinienne, tente de caractériser les sermons selon les temps liturgiques.¹¹⁵ À cela il faut ajouter de nombreuses études sur la prédication¹¹⁶ ou la figure du prédicateur.¹¹⁷

En dernier lieu, étant donné que la prédication d'Augustin se présente essentiellement comme un commentaire des Écritures, elle a fait l'objet de multiples études sur l'herméneutique augustinienne, des travaux, qui sans se cantonner à la prédication, touchent également l'ensemble de son œuvre.¹¹⁸

Considérations méthodologiques

Notre démarche est essentiellement inductive, ce qui s'harmonise avec la logique et le sens de la prédication augustinienne elle-même : plus qu'une simple instruction, elle accompagne en effet le chrétien pour le faire grandir dans la foi. C'est dire encore l'importance de considérer

¹¹⁵ L. PADOVESE, « Introduzione », dans AGOSTINO D'IPPONA, *Sermoni per i tempi liturgici*, introduzione, traduzione e note di L. PADOVESE, Milano, Edizioni Paoline, 1994, coll. *Lecture cristiane del primo millennio* 17, p. 9–93.

¹¹⁶ Cf. P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », *NRT* 69 (1947), p. 619–650 ; A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », *NRT* 120 (1998), p. 233–248 ; G. MADEC, « L'école du Christ. Menus propos sur la prédication d'Augustin », *LMD* 227 (2001), p. 67–78 ; G. LAWLESS, « Prédication », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1175–1179 ; H. R. DROBNER, « Die Predigtkunst Augustins », *ThGl* 94 (2004), p. 22–32 ; voir aussi *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.).

¹¹⁷ CH. MOHRMANN, « Saint Augustin prédicateur », *LMD* 39 (1954), p. 83–96 ; P.-Th. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », *VSp* 140 (1986), p. 68–87 ; F. DOLBEAU, « Augustin : un orateur de génie, face à ses auditeurs africains », dans *Saint Augustin. Le Passeur des Deux Rives*, M. PONDEVIE (éd.), p. 33–62.

¹¹⁸ Cf. M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur* ; M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », *RivBibl* 27 (1979), p. 7–39 ; M. SIMONETTI, « Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari », *Aug* 25 (1985), p. 185–203 ; M. AVILÉS, « Adecuación entre el método exegetico agustiniano y la exégesis de algunas de sus obras », *Augustinus* 24 (1979), p. 43–69 ; A. TRAPÈ, « S. Agostino esegeta : teoria e prassi », *Lateranum* 48 (1982), p. 224–237 ; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Augustinianum, 1985, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23, p. 338–354 ; C. MAYER, « Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas », *Augustinus* 31 (1986), p. 195–212 ; M. DULAËY, « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35 (1989), p. 83–103 ; M. M. BRITO MARTINS, « Le projet herméneutique augustinien. 1. Herméneutique et interprétation », *Augustiniana* 48 (1998), p. 255–286 ; I. BOCHET, « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », *REAug* 50 (2004), p. 349–369 ; I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture. L'herméneutique augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 172.

l'ensemble des *Sermons* dans notre recherche. Une telle démarche se justifie par la place de la prédication dans la formation spirituelle des chrétiens. En effet, « les chrétiens n'avaient guère d'autre instruction religieuse que la liturgie et l'homélie du dimanche ».¹¹⁹ Cependant, cette place ne peut être confondue avec le caractère effectif ou non de l'assistance des fidèles. L'auditoire est en fait variable : certains sont des habitués et écoutent l'évêque volontiers.¹²⁰ D'autres viennent moins régulièrement et protestent lorsqu'un sermon se prolonge. Augustin en est d'ailleurs conscient et abrège parfois son discours.¹²¹ Dans certaines occasions, les fidèles viennent en grand nombre, surtout pour les grandes fêtes¹²², mais d'autres fois, Augustin ne cache pas sa déception quand il s'aperçoit de la taille de l'assemblée.¹²³ Les sermons doivent être abordés comme un tout sans oublier cependant qu'en réalité, l'assistance effective et l'attention des fidèles a pu prendre des formes fort diverses.¹²⁴ Pour la majorité des participants, cette prédication constituait l'unique source de connaissance et de formation spirituelle. En se mettant à l'écoute des sermons pour saisir la pensée d'Augustin, nous n'empruntons pas les méthodes de l'exégèse historico-critique en vue de repérer dans les textes les sources, les influences ou encore les réminiscences. Il s'agit bien plutôt d'écouter le pasteur, et même le père qui se préoccupe de la croissance du peuple de Dieu.¹²⁵

¹¹⁹ P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 70 ; cf. G. MADEC, « Christus », 875. Il s'ensuit que l'on peut voir la prédication comme un recueil de sermons dans leur dimension dynamique, c'est-à-dire comme parole qui accompagne l'homme dans le chemin de la foi, sans oublier cependant qu'il s'agit de la prédication située en des lieux différents. On peut d'ailleurs supposer cette logique de l'ensemble de la prédication, par exemple, à partir des allusions à des lectures des jours précédents ; voir à ce sujet s. 49, 1 (CCL 41, 614) ; s. 154, 1 (PL 38, 833) ; s. 155, 8 (PL 38, 845) ; s. Caillau 2, 11, 1 (MA 1, 256).

¹²⁰ Cf. s. 128, 6 (PL 38, 716).

¹²¹ Cf. s. 51, 1 (RB 91, 23) ; s. 264, 1 (PL 38, 1212).

¹²² Cf. s. Denis 17, 8 (MA 1, 88) ; s. 361, 4 (PL 39, 1600).

¹²³ Cf. s. 298, 2 (SPM 1, 96). Cf. P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 73 ; P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », p. 620-621 ; G. LAWLESS, « Prédication », p. 1077-1078.

¹²⁴ Cf. P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », p. 649. On doit éviter de cultiver des illusions sur le christianisme africain : en dépit de sa longue histoire, la christianisation des africains (habitants de l'Afrique romaine) au temps d'Augustin reste souvent superficielle. Voir à ce sujet C. LEPELLEY, « Augustin face à la christianisation de l'Afrique romaine : le refus des illusions », dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL (éd.), Paris, Picard, 2010, coll. *Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age* 10, p. 269-279.

¹²⁵ s. 213, 11 (MA 1, 449-450) : « iam incipit uobis et ipsum symbolum hic praeberi, ut diligenter teneatis : nemo trepidet, nemo trepidando non reddat. securi estote, patres uestri sumus, non habemus ferulas et uirgas grammaticorum. si quis in uerbo errauerit, in fide non erret ». F. Dolbeau note à ce propos dans « Augustin : un orateur de

Sur le plan historique, on peut admettre qu'Augustin prêche certes le plus souvent à Hippone, mais également à Carthage, qui est alors capitale de l'Afrique romaine, et sans doute ailleurs encore. Alors que la prédication à Hippone est d'un caractère plus familier, les sermons de Carthage sont plus savants, car ils visent un public plus instruit.¹²⁶ Pour autant, il est difficile d'imaginer qu'Augustin enseigne autre chose à Carthage qu'à Hippone. Si la différence de style est perceptible, la pensée demeure, au moins dans ses grandes lignes, inchangée. Ce motif invite à ne pas vouloir distinguer les sermons selon les lieux dans la mesure où si le style et la forme changent, le contenu, lui, semble homogène.

L'étude méthodologique d'un tel corpus n'est cependant pas aisée. Les sermons sont caractérisés en effet par la spontanéité d'une *parole vivante*. Ce caractère n'implique pas une absence de préparation.¹²⁷ En effet, Augustin prépare mais ne rédige pas préalablement pour lire ensuite. Parler de *spontanéité* signifie qu'il se laisse porter, non seulement par la Parole de Dieu, mais aussi par les réactions de l'auditoire.¹²⁸ Il arrive parfois que l'absence de préparation apparaisse clairement, notamment quand il prêche sur un autre passage de l'Écriture que celui qui était prévu !¹²⁹ Du point de vue méthodologique, il faut donc conjuguer cet aspect spontané du corpus, avec la nécessaire rigueur et les exigences d'une enquête qui vise une certaine systématisation de la pensée. On pourrait voir en cela une forme de *dissonance* méthodologique mais l'obstacle n'est pas infranchissable. Car à travers la diversité des styles, des images et des textes bibliques, se donne à voir une réelle unité de la pensée : la prédication se fait théologie parce qu'elle reflète une unité qui est le fruit d'une profonde réflexion.

génie, face à ses auditeurs africains », p. 42 : « [...] il se laisse guider par les réactions du public. Des signes de fatigues l'amènent à tronquer ses arguments ; les questions qui jaillissent de la foule l'entraînent sur des chemins imprévus ; les manifestations d'incompréhension provoquent des répétitions, des retours en arrière. D'excursus en incidents de séance ou en inspirations subites, la péroration est parfois très éloignée du thème annoncé dans l'exorde [...] ».

¹²⁶ Augustin y fait appel plus fréquemment à la philosophie. Dans le s. 150, 3 (*REAug* 45, 41) Augustin dit : « qui sint uel fuerint philosophi Epicurei et Stoici, id est quid senserint, quid uerum esse putauerint, quid philosophando sectati sint, procul dubio multi uestrum nesciunt ; sed quoniam Carthagini loquimur, multi sciunt » ; cf. s. 156, 7 (*PL* 38, 853–854). Cf. P.-P. VERBRAKEN, « Lire aujourd'hui les Sermons de saint Augustin », p. 830.

¹²⁷ Cf. s. 225, 3 (*PL* 38, 1097), voir p. 112, note 178.

¹²⁸ P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 75 : « [...] Augustin n'écrit pas ses sermons. Dans la réflexion et la prière, il prépare ce qu'il va dire, mais les mots et les phrases jaillissent de son cœur, et souvent aussi des réactions de l'auditoire » ; cf. VERWILGHEN A., « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », p. 244–245 ; E. REBILLARD, « Sermons », p. 1324–1325. Cf. *doctr. chr.* 4, 25 (SIMONETTI 288).

¹²⁹ Cf. P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 75.

PREMIÈRE PARTIE

La création de l'homme contient sa divine vocation : l'homme est appelé à voir et aimer Dieu. Pourtant, par le péché, l'homme se détourne de Dieu et s'attache au monde qui devient pour lui, lieu de misère. L'homme est désormais dispersé dans la multiplicité et loin de la participation à la vie divine. Le retour à Dieu se fait par la grâce qui le libère de l'amour du monde et l'enflamme de l'amour de Dieu.

CHAPITRE I

LA STRUCTURE DE L'HOMME

ET LE CHEMIN DE LA CONVERSION

Introduction

Le sens de la participation engage plusieurs questions.¹ Tout d'abord il faut distinguer entre la participation en ce monde et la participation dans l'éternité (déification). La participation temporelle n'est que partielle, elle est également incertaine parce qu'inscrite dans le temps à la différence de la participation éternelle qui est définitive. Ce caractère partiel de la participation signifie avant tout que la participation à la vie et à la justice de Dieu, qui n'est pas encore définitive, peut être aussi brisée quand l'homme se détourne de la source qui est Dieu. C'est la *potentialité* de s'adresser à Dieu (au sens de *possibilité* et non de *pouvoir*) qui comporte implicitement la possibilité de se détourner de lui, ce qui a eu lieu lors du péché d'Adam. Cette potentialité n'est pas indéterminée, elle appartient à la condition temporaire de l'homme. Or elle signifie la variabilité et la mobilité du sujet. C'est le mouvement qui en réalité détermine le sens de la participation quand elle s'inscrit dans le temps. Cette caractéristique exprime le fait que le sujet n'est pas inactif, et de plus, c'est son caractère dynamique qui le prédispose à la participation parce qu'il suppose non seulement l'orientation vers l'objet mais aussi le sens de la relation. Pour participer il ne suffit pas seulement de se tourner vers Dieu, il faut également s'approcher de lui : la participation demande donc un sujet actif et dynamique. Mais alors, de quelle dynamique s'agit-il quand on affirme que l'homme est appelé à participer à la vie de Dieu ? En d'autres termes, pour la nature de l'homme, cette dynamique humaine qui est une dimension implicite de la participation, est-elle secondaire ou bien essentielle ? Et comment cette dynamique s'inscrit-elle dans la nature de l'homme concret ? En effet, c'est la situation actuelle de l'homme concret qui intéresse Augustin et non celle de l'homme avant la chute d'Adam à laquelle il ne prête attention que de manière occasionnelle. Dès lors, nous aborderons en premier lieu la question du péché d'Adam car elle conditionne le devenir de l'homme, et surtout ce qu'il est à présent.

¹ Voir « Introduction générale ».

1. Le sens du péché

Aux yeux d'Augustin, la condition actuelle de l'homme est incompréhensible indépendamment de la question du péché : c'est le péché en effet qui fonde l'expérience de la finitude et de la misère.² La nature de l'homme ne correspond plus à ce qu'elle fut à l'origine³, mais elle est désormais corrompue et blessée.⁴ La pensée d'Augustin sur ce point s'appuie en premier sur le récit de la création de l'homme, telle qu'il se trouve dans la Genèse, mais aussi, en même temps, sur l'expérience quotidienne qui permet également de concevoir et d'imaginer l'état primordial. Toutefois, ceci ne se manifeste qu'à travers une démarche de nature méthodique qui exclut ce qui relève de la faiblesse et de la misère.

Pour Augustin en effet, la nature humaine dans son état originel lors de la création ignore la faiblesse, la misère et surtout la mort. C'est le péché qui les introduit. Alors, qu'est-ce donc que le péché pour Augustin ? Pour le comprendre, il faut commencer par préciser ce qu'il désigne comme péché d'Adam et de quelle manière il le conçoit, parce que c'est là que se trouvent non seulement l'origine de la condition actuelle de l'homme, mais aussi le sens de tout péché. En effet, en raison du péché originel, c'est toute l'humanité qui est contaminée parce qu'il se répand et se diffuse à partir d'Adam, son unique racine.⁵ C'est de lui que dérivent aussi tous les malheurs de l'homme en commençant par la mort, qui est le plus redoutable.⁶ C'est encore à cause du péché d'Adam que

² Cf. s. 278, 2 (PL 38, 1269) ; TH. F. MARTIN, « Miseri, miseria », AL 4, 32.

³ La chair ne s'opposait pas alors à l'esprit mais tous deux demeuraient dans la paix (cf. s. 128, 8 ; PL 38, 717) ; le désaccord entre eux est dû au péché (cf. s. Morin 11, 12 ; MA 1, 633) ; lors de la création, l'homme était dépourvu de faute (« sine culpa ») et sans vice (« sine uitio »), mais quand il est tombé des mains de Dieu qui le soutenait, il s'est brisé (cf. s. 26, 2 ; CCL 41, 349).

⁴ Cf. s. 278, 2 (PL 38, 1269–1270). Voir I. BOCHET, « Dépasser le dualisme: le concept augustinien de *natura*. Réponse à Isabelle Koch », REAM 13/Issue Supplement (2015), p. 517–522.

⁵ s. 96, 6 (PL 38, 587) : « totum enim mundum, si homines ponas mundum, excepto quod dicimus mundum caelum et terram, et omnia quae in eis sunt ; si homines dicas mundum, totum mundum malum fecit, qui primo peccauit. omnis massa in radice uitata est » ; cf. s. 90, 7 (PL 38, 563) ; s. 176, 2 (PL 38, 950) ; s. 293, 11 (PL 38, 1334) ; s. 294, 15 (PL 38, 1344) ; s. Guelf. 10, 1 (MA 1, 472). Sur la doctrine augustinienne du péché originel, voir, par exemple, J. CLÉMENTE, « Saint Augustin et le péché originel », NRT 70 (1948), p. 727–754 ; A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », NRT 78 (1956), p. 359–387 ; A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme », REAug 13 (1967), p. 211–248 ; A. SAGE, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », REAug 15 (1969), p. 75–112. Voir les paragraphes *infra* « L'homme égaré » et « Pécheurs dès la naissance (les enfants) ».

⁶ s. 299, 8 (PL 38, 1373) : « mors ergo nostra de poena est, propinata nobis. a radice hanc accepimus, diffusio ramorum generis humani. Adam primus hanc peccando meruit » ;

l'homme est privé de la lumière et plongé dans la nuit de la cécité intérieure.⁷ Le péché produit la mort parce qu'au fond il signifie la séparation de la source de vie. En effet, Dieu est la vie de l'âme qui demeure en vie si elle se tient auprès de Dieu.⁸ Dans l'anthropologie augustinienne, le corps et l'âme ne sont pas simplement assemblés mais organisés de manière hiérarchique. La mort du corps n'est qu'une conséquence de celle de l'âme qui est la vie du corps.

1.1. L'orgueil et l'avarice

Il est nécessaire de comprendre la signification de la faute primordiale en tant qu'elle se présente comme un péché de désobéissance à Dieu.⁹ Augustin en donne deux explications complémentaires.

Dans la première explication, en s'appuyant sur le passage : *initium omnis peccati superbia* (Ecli 10, 15), il affirme qu'à l'origine de la faute d'Adam, il y a l'orgueil («superbia»)¹⁰ ; dans la deuxième, toujours en se référant à l'Écriture (1 Tm 6, 10), il explique qu'il s'agit de la cupidité.¹¹ Si l'orgueil est à l'origine du premier péché, c'est parce qu'il opère une prise de distance à l'égard de Dieu au bénéfice de l'autonomie de

cf. s. 51, 25 (RB 91, 39) ; s. 56, 5 (RB 68, 29) ; s. 88, 7 (RB 94, 81) ; s. 155, 15 (PL 38, 848). Au sujet de la mort, voir S. KOWALCZYK, « La mort dans la doctrine de saint Augustin », *EstAg* 10 (1975), p. 357–372 ; J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1992, coll. *Paradosis* 34 ; E. REBILLARD, *In hora mortis. Evolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin*, Rome, École Française de Rome, 1994, coll. *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 283.

⁷ s. Denis 5, 5 (MA 1, 26) : « sic ergo nos alloquitur quodammodo dominus deus noster, saluator noster, dicens : o homines, feci hominem rectum, et fecit se ipse peruersum. a me recessistis, in uobis peristis : ego autem quaesiturus sum quod perierat. a me recessistis, inquit, uitam perdidistis : et uita erat lux hominum [Io 1, 4]. ecce quod reliquistis, quando in Adam omnes peristis. uita erat lux hominum. quae uita ? in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum [Io 1, 1] ».

⁸ Cf. Io. eu. tr. 47, 8 (CCL 36, 408).

⁹ Cf. s. Dolbeau 2, 7–8 et 23 (DOLBEAU 331–333 et 344), c'est le sermon qui traite le plus largement de la question de l'obéissance ; s. Caillau 2, 5, 3 (MA 1, 251) ; s. 88, 7 (RB 94, 81) ; s. 90, 9 (PL 38, 565).

¹⁰ s. 123, 1 (PL 38, 684) : « non enim perisset homo, nisi superbia tumuisset. *initium* enim, sicut scriptura dicit, *omnis peccati, superbia* [Ecli 10, 15] » ; cf. s. Mai 12, 3 (MA 1, 287) ; s. Dolbeau 21, 11 (DOLBEAU 289) ; s. Dolbeau 26, 33 (DOLBEAU 392) ; dans le sermon 50, 11 (CCL 41, 631) Augustin parle également de la «superbia» comme cause de la chute du premier homme sans pour autant faire appel au passage à Ecli 10, 15. Cf. P. ADNÈS, « Orgueil », *DSp* 11 (1982), 917–918 ; J. F. PROCOPE, « Initium omnis peccato superbia », *StPatr* 22 (1989), p. 315–320.

¹¹ Cf. J. C. CAVADINI, « Orgueil (*superbia*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1050–1051.

l'homme.¹² Celui-ci rejette la seigneurie du Créateur pour jouir de son propre pouvoir. Cependant, dès qu'il l'abandonne, il tombe malade¹³ car en tant que créature, il a besoin de Dieu pour sa propre sécurité que Dieu seul peut assurer.¹⁴ C'est donc uniquement auprès de Dieu que l'homme peut trouver son refuge et son intégrité.¹⁵

La deuxième interprétation met l'accent sur la cupidité (<auaritia>) comme cause du péché d'Adam. Elle ne s'oppose pas à la première, mais signifie que l'homme, quand il s'adresse à la créature pour y trouver le bonheur, manifeste implicitement que Dieu ne lui suffit pas.¹⁶ La créature qui est devenue l'objet d'un désir inversé et détourné, c'est d'abord l'homme lui-même lorsqu'il revendique son indépendance.¹⁷ C'est là que se croisent la cupidité et l'orgueil, les deux causes du péché d'Adam¹⁸ dont Augustin dit :

¹² s. 162, 4 (PL 38, 888–889) : « [...] per illam initium omnis peccati superbiam, cuius *superbiae initium* [Ecli 10, 15] est, ut scriptum est, *apostatare a deo* [Ecli 10, 14] » ; cf. s. Guelf. 32, 1 (MA 1, 564). J. C. CAVADINI, « Orgueil (*superbia*) », p. 1050 : « L'orgueil est, pour Augustin, l'archétype du péché, le péché originel duquel tous les autres péchés procèdent comme de leur racine. Dans son essence, l'orgueil est le désir de remplacer Dieu par soi-même » ; cf. A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », p. 370–372.

¹³ s. Dolbeau 21, 11 (DOLBEAU 289) : « iam modo redeamus humiliati, qui deiecti sumus superbi. tota enim causa mortalitatis nostrae, tota causa infirmitatis nostrae, tota causa omnium cruciatuum nostrorum, omnium difficultatum, omnium aerumnarum in isto saeculo, quas patitur genus humanum, non est nisi *superbia*. habes scripturam dicentem : *initium omnis peccati superbia* [Ecli 10, 15]. et quid item dicit ? *initium superbiae hominis, apostatare a deo* [Ecli 10, 14]. si *superbia* paruum malum uobis uidetur, uel *apostatare a deo* [Ecli 10, 14] contremiscite. porro si contremiscitis *apostatare a deo* [Ecli 10, 14], causam apostatandi deicit. *apostatare enim a deo* [Ecli 10, 14] *superbia* fecit hominem. quia ergo ipsa est caput omnium morborum nostrorum, aegrotamus enim in hac uita ».

¹⁴ s. 112, 2 (RB 76, 46) : « [*superbia*] uitium malum, uitium primum : primus enim homo dominari uoluit, qui dominum habere noluit. quid est dominari, nisi propria potestate gaudere ? est maior potestas : illi subdamur, ut tuti esse ualeamus ».

¹⁵ s. 6, 8 (CCL 41, 66) : « quid est sinus Moysi ? secretum dei. cum esset homo in secreto dei, incolumis erat et bono colore. exiit a secreto dei, progressus est Adam de paradiso, offensus deo, et factus est uitiosus. facta est ergo illa manus alba ; sed rediit ad sinum, per gratiam domini nostri Iesu Christi, et recepit colorem ».

¹⁶ s. 177, 9 (SPM 1, 71) : « *radix est enim omnium malorum auaritia* [1 Tm 6, 10]. et in ipso Adam radix omnium malorum auaritia fuit. plus enim uoluit, quam accepit, quia deus illi non sufficit » ; dans ce sens l'idolâtrie aussi relève de l'avarice, cf. s. 107, 8 (PL 38, 630) ; voir aussi s. 51, 34 (RB 91, 44–45).

¹⁷ s. 142, 3 (MA 1, 696–697) : « se enim respexerat, sibi placuerat, suaeque potestatis amatrix facta fuerat. recessit ab illo, et non remansit in se : ideo et a se pellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur. amat mundum, amat temporalia, amat terrena ».

¹⁸ Le couple avarice-orgueil est bien attesté dans la prédication augustiniennne même si la richesse apparaît souvent à la place de l'avarice. En réalité, la signification des deux aspects (avarice, richesse) coïncide parce que la référence à la richesse vise à souligner ce qui est objet de convoitise. Le couple de notions revient régulièrement dans les pas-

« Que l'orgueil est bien le premier péché est écrit très clairement ailleurs : *Le point de départ de tout péché est l'orgueil*. Et comment peut-on dire aussi *la racine de tous les maux est l'avarice* ? Parce que vouloir plus que Dieu est avarice, parce que vouloir plus qu'il ne suffit est avarice. Dieu tout seul suffit en effet à l'âme. C'est pourquoi Philippe dit : *Montre-nous le Père, et cela nous suffit*. Or qu'y a-t-il de plus orgueilleux que de présumer de soi et d'abandonner Dieu ? Qu'y a-t-il de plus avaricieux que de ne pas se contenter de Dieu ? C'est donc l'orgueil lui-même qui est l'avarice à l'origine des péchés ».¹⁹

On voit bien que l'orgueil et l'avarice se présentent comme deux approches de la question du péché. Par orgueil, l'homme ambitionne l'autonomie ; par avarice, il préfère le bien inférieur au bien suprême. Alors que l'orgueil constitue un vice primaire, l'avarice se place à l'arrière-fond. En effet, en voulant se séparer de Dieu pour jouir de son indépendance, l'homme révèle que Dieu ne lui suffit pas. Cette prétention du premier homme à l'indépendance vis-à-vis de Dieu n'est rien d'autre qu'une usurpation des prérogatives divines²⁰ qui dégrade en lui sa nature.²¹ Puisque Dieu seul est réellement autonome²², l'homme ne

sages concernant l'attitude des riches, qui, gonflés de cupidité, sont souvent également orgueilleux (s. *Morin* 11, 4 ; *MA* 1, 628 : « nihil enim sic generat superbiam quomodo diuitiae » ; cf. s. 36, 2 ; *CCL* 41, 434-435).

¹⁹ s. *Dolbeau* 26, 33 (*DOLBEAU* 392), trad. E. REBILLARD dans E. GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Préface de Marie-Anne Vannier). Suivi de *Saint Augustin Lettre XVIII, Sermon contre les païens* (*Dolbeau* 26), Genève, Ad solem, 1999, p. 92-93 [à partir d'ici on citera : trad. E. REBILLARD, p. 92-93] : « quia uero primum peccatum superbia est, aperte alibi scriptum est : *initium omnis peccati superbia* [Ecl 10, 15], et quomodo *radix omnium malorum auaritia* [1 Tm 6, 12] ? quia plus uelle quam deum auaritia est, plus uelle quam sufficit auaritia est. solus enim deus sufficit animae. unde dicitur a Philippo : *ostende nobis patrem, et sufficit nobis* [Io 14, 8]. quid autem superbius eo qui de se praesumendo deserit deum ? quid auarius eo cui non sufficit deus ? ipsa est ergo superbia quae auaritia in origine peccatorum » ; cf. *trin.* 12, 13 (*CCL* 50, 368-369).

²⁰ Dans le sermon *Caillau* 1, 57, 2 (*MA* 1, 256) Augustin explique : « rapina est usurpati : sicut Adam, rapina illi facta sunt ista : et ideo, quia uoluit rapere quod non erat, perdidit quod habebat. quomodo rapinam uoluit ? ait illi serpens, unde et ipse ceciderat : *ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis altissimo* [Is 14, 13sq.]. ista cogitatio diabolus deiecit : ista suggestio hominem diaboli fecit per superbiam illam suam participem ». Il est intéressant de noter que dans ce texte Augustin se sert de la notion de « participatio » dans le contexte de la tentation du premier homme par le diable. On peut également évoquer ici un autre passage, pris cette fois dans le sermon 188, 3 (*PL* 38, 1004) : « tu cum esses homo, deus esse uoluisti, ut perires [...] ».

²¹ s. 169, 2 (*PL* 38, 916) : « cuidam enim rapina erat esse aequalis deo : et quoniam quae-siuit rapinam, inuenit ruinam ».

²² Parce que la vraie autonomie appartient uniquement à Dieu, l'homme est toujours dans la relation de dépendance soit en ce qui est de la vie en tant que telle (l'existence de l'homme) soit par rapport à la valeur ou bien à la qualité de la vie (justice de l'homme). Autrement dit, l'homme n'est pas juste en lui-même mais en tant qu'il participe à la

possède pas la vie en lui-même, mais sa vie est participation à la vie divine. C'est donc à cause de sa revendication d'autonomie que l'homme a perdu l'immortalité en ayant abandonné la source de la vie.²³ Quant à la cupidité, qui pour Augustin correspond à l'impureté du cœur, elle corrompt l'œil intérieur de l'homme et la vision du cœur. L'homme est désormais incapable de percevoir Dieu.

1.2. L'infidélité et le désordre

Si la cupidité apparaît comme cause de la faute originelle, c'est parce qu'elle renverse la hiérarchie en mettant le bien inférieur au-dessus du bien suprême. Dans ce sens le péché correspond à une infidélité à l'égard de Dieu de l'âme qui se livre à la corruption.²⁴ En d'autres termes, en abandonnant Dieu pour s'attacher au monde, l'âme est infidèle à Dieu.²⁵ Ceci vaut en premier lieu pour la faute d'Adam, mais cette logique s'applique à toutes les sortes de péchés. Le péché procède essentiellement de la volonté qui, abandonnant ce qui est supérieur, se replie sur un bien inférieur alors que celui-ci n'est donné que pour le bien de l'homme : « [...] d'où vient le péché sinon de ce que tu emploies contre l'ordre les choses dont l'usage t'est confié ? »²⁶ Le péché signifie ici l'inclination vers le bien inférieur et le renversement de l'ordre intime des biens qui repose sur l'amour. Il consiste donc en un amour désordonné.²⁷ L'homme n'est pas le référent principal de l'amour. S'il en avait été ainsi, la pleine valeur de l'amour aurait déjà pu s'exprimer dans la relation d'égalité entre les personnes. Pourtant, aimer le prochain ou soi-même

justice de Dieu. Par conséquent, l'attitude de revendication de sa propre justice, (c'est-à-dire se faire soi-même source de la justice) renvoie à l'ambition qui veut se mettre à égalité avec Dieu ; cf. s. 292, 2 (*PL* 38, 1321).

²³ s. 264, 3 (*PL* 38, 1214) : « cui ergo erat rapina aequalitas dei ? primo homini, cui dictum est, *gustate, et eritis sicut dii* [Gn 3, 5]. uoluit per rapinam tendere se ad aequalitatem, et per poenam perdidit immortalitatem » ; cf. s. 65, 6 (*PL* 38, 429–430).

²⁴ s. 142, 2 (*MA* 1, 696) : « recedere enim ab illo simplici et singulari bono in istarum multitudines uoluptatum, et in amorem saeculi corruptionesque terrenas accedere, hoc est fornicari a domino ».

²⁵ s. 162, 3 (*PL* 38, 888) : « ista est ergo generalis, ut dictum est, animae fornicatio, omnia omnino in se continens, qua non adhaeretur deo, dum adhaeretur mundo [...] ». Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Adulterium », *AL* 1, 135.

²⁶ s. 21, 3 (*CCL* 41, 280), trad. G. HUMEAU dans *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, Réunis et traduits par G. HUMEAU, Nouvelle édition avec introduction de J.-P. BOUHOT, vol. 1, Paris, Études Augustiniennes, 1986, p. 75 [à partir d'ici on citera : trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 75] : « unde enim peccas, nisi quia inordinate tractas res, quas in usum accepisti ? »

²⁷ s. 21, 3 (*CCL* 41, 278–279) : « amando ergo creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius creatoris legem et uoluntatem amando creaturam peccas ». Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo. La spiritualità di Agostino*, Roma, Città Nuova, 2009, coll. *Studi agostiniani* 16, p. 218.

de la manière dont on doit aimer Dieu, revient à commettre déjà le péché contre lui²⁸ : « Est-ce que cela te paraît juste – demande Augustin – de rendre la créature égale au Créateur ? »²⁹

1.3. L'éloignement

Par conséquent, le péché consiste en une prise de distance qui est un détournement, voire un abandon. En effet, quand il lâche le bien suprême pour se tourner vers le bien inférieur, l'homme réalise un passage intérieur, il se détourne et s'éloigne de celui qui doit être aimé au-dessus de toutes les créatures. Ainsi, l'inclination vers le monde signifie qu'on s'éloigne de Dieu.³⁰ Ce qui fait que l'âme se replie vers le monde, c'est que le désir s'oriente vers lui et s'y fixe : par la convoitise, le cœur se détache de Dieu et s'attache au monde.³¹ Le péché s'identifie donc avec la distance et la séparation qu'il provoque et qu'il exprime. Celui qui s'éloigne à cause du péché, ce n'est pas Dieu mais l'homme lui-même :

« Écoute plutôt celui qui t'interpelle et qui te dit : *tournez-vous vers moi, et je me tournerai vers vous*. Ce n'est pas Dieu qui s'éloigne et qui revient : il réprimande en demeurant le même, il reproche en restant immuable. Il est loin parce que c'est toi qui t'es éloigné ; c'est toi qui es tombé de lui, et non pas lui de toi ».³²

²⁸ s. *Etaix* 1 (RB 86, 47) : « nemo ergo diligit plus quam Christum patrem, matrem, filios, uxorem. ea ipsa quae recte diliguntur, quae pie diliguntur, in quibus peccatum est si non diligantur, nemo diligit plus quam Christum, nemo diligit sicut Christum. si diligit sic, secundum modum dilectionis, non secundum mensuram dicatur. quid est secundum modum dilectionis, non secundum mensuram diligas sic ? hoc est non carnaliter, sed spiritualiter. sed non diligas sic, hoc est tantum et aequaliter. non solum enim peccatum est diligere aliquem plus quam Christum, sed peccatum est non plus quam aliquem diligere Christum. non, inquit, plus diligo. ecce non peccas. sed aliud audiam. quantum diligis ? respondes : tantum diligo quantum parentes, quantum coniungem, quantum filios, tantum Christum. adhuc peccas. qui peccares praefereendo, peccas conferendo » ; cf. s. 142, 3 (MA 1, 697) ; s. *Denis* 25, 4 (MA 1, 159).

²⁹ s. *Etaix* 1 (RB 86, 47) : « tibi rectum est ut aequas creaturam creatori ? »
³⁰ s. 162, 4 (PL 38, 889) : « [...] incuruatur mundo, et alienatur a deo [...] ».

³¹ s. *Dolbeau* 17, 6 (DOLBEAU 145) : « curuata est enim anima quae terrenis deprimitur, curuata est anima quae rerum cupiditatibus adgrauatur, curuata est anima quae mentitur sursum se habere cor ad dominum ».

³² s. 142, 4 (MA 1, 697) : « audi potius uocantem et dicentem : *conuertimini ad me, et conuertar ad uos* [Za 1, 3]. non enim deus auertitur et conuertitur : manens corripit, incommutabilis corripit. auersus est, quia tu te auertisti ; tu ab illo fecisti casum, non ipse a te fecit occasum » ; cf. p. 238, note 12.

Ainsi Dieu est toujours présent à l'homme, comme juge pour celui qui pêche, comme père miséricordieux pour celui qui revient à lui.³³ En s'éloignant de Dieu, l'homme s'éloigne de la source de vie qui le soutient, et en tombant loin de Dieu, il devient incapable de revenir à son Créateur parce que c'est en lui qu'il puise sa force. S'il est capable de se blesser, il est incapable de se guérir lui-même.³⁴ La santé avec tout ce qu'elle signifie, et donc l'intégrité intime, est en fait une intégrité relationnelle. Aussi longtemps qu'il se tient proche de Dieu et demeure en relation avec son Créateur, l'homme conserve son intégrité parce que c'est Dieu qui l'assure.

« Aucun homme ne peut être libéré par ses propres mérites ou ses propres forces. Il était facile à l'homme de se blesser, comme il est facile dans notre vie corporelle de se tuer, mais est-il capable de se ressusciter ? Pour tomber nous n'avions pas besoin d'aide ; bien au contraire, nous sommes tombés parce que nous avons renoncé au soutien de Dieu. Alors, pour que nous nous relevions de notre chute, il faut demander son aide, si nous ne voulons pas rester dans nos péchés ».³⁵

Dieu est la source de l'intégrité de l'homme et ainsi lui confère la solidité de vie. Dès qu'il abandonne Dieu, il perd ce qui l'assemble et lui donne son unité.

2. La structure de l'homme

Quand on considère l'anthropologie augustinienne, on peut parler à la fois de la nature et de la structure intime de l'homme. Il s'agit ici de mettre en évidence non pas seulement les composants de cette nature, à savoir

³³ s. 142, 4 (*MA* 1, 697–698) : « ergo audi dicentem tibi : *conuertimini ad me, et conuertar ad uos* [Za 1, 3]. hoc est enim, quod conuertor ad uos, quia conuertimini ad me. fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat. quo enim fugies, a deo fugiens ? quo fugies, fugiens ab illo, qui nullo loco continetur, et nusquam absens est ; qui conuersum liberat, punit auersum ? quem habes iudicem fugiens, hunc patrem habeto rediens ».

³⁴ s. *Dolbeau* 16, 9 (*DOLBEAU* 126) : « idoneus enim fuisti ad te faciendum malum, non es idoneus ad te faciendum bonum. idoneus fuisti ad te uulnerandum, non es idoneus ad te sanandum » ; cf. s. *Dolbeau* 30, 2 (*RechAug* 28, 53) ; s. 155, 13 (*PL* 38, 848) ; s. 20, 1 (*CCL* 41, 261) ; s. 43, 4 (*CCL* 41, 509) ; s. 160, 7 (*PL* 38, 877) ; s. 299, 3 (*PL* 38, 1368) ; s. *Dolbeau* 18, 5 (*DOLBEAU* 213–214) ; s. *Morin* 17, 6 (*MA* 1, 663).

³⁵ s. *Dolbeau* 30, 2 (*RechAug* 28, 53–54) : « [...] nullum hominem posse liberari meritis ac uiribus suis. facilis enim fuit homo ad uulnerandum se, sicut et de ipsa uita carnis nostrae facile est ut quisquis occidat se : numquid potest resuscitare ? ut ergo caderemus, nullo egebamus adiutorio ; immo quia dei adiutorium dimisimus, ideo cecidimus. ut autem a ruina nostra surgamus, adiutorium eius petamus, ne in nostris peccatis remaneamus ».

corps et âme, mais aussi de préciser la dynamique de cette *composition* : car ce qui caractérise l'homme augustinien est sa dimension dynamique.³⁶ Prêché à Carthage, le sermon 156 est particulièrement représentatif d'une approche qui essaie d'exposer la spécificité de la nature humaine, en l'inscrivant dans le cadre d'une hiérarchie des biens (ou des êtres).

2.1. La hiérarchie des biens

Augustin précise d'abord que l'âme et le corps, qui sont des biens, ne sont pas des parties de Dieu mais des réalités créées.³⁷ Puis il poursuit :

« Quant à l'âme [...] créée par le souverain Bien, elle n'est pas cependant le souverain Bien ; elle n'en reste pas moins un grand bien. La chair, à son tour, n'est pas le souverain Bien, elle n'est pas même un grand bien, elle est un petit bien. L'âme est donc un grand bien, mais non le souverain Bien ; vivant entre le souverain Bien et le petit bien, c'est-à-dire entre Dieu et la chair, inférieure à Dieu, supérieure à la chair [...]. C'est à la chair de vivre selon l'âme et non à l'âme de vivre selon la chair. Que la chair vive donc selon celle dont elle vit ; oui, que l'une et l'autre conformément leur genre de vie au principe dont elles vivent. Quel est le principe de vie pour ta chair ? ton âme. Quel est le principe de vie pour ton âme ? ton Dieu. Que chacune vive donc selon son principe de vie. La chair ne tient pas sa vie d'elle-même : c'est l'âme qui est la vie de la chair. L'âme ne tient pas sa vie d'elle-même, c'est Dieu qui est la vie de l'âme. L'âme donc, qui doit vivre selon Dieu, car elle n'est pas redevable à la chair pour vivre selon la chair ; l'âme donc, qui doit vivre selon Dieu, déchoit quand elle vit selon elle-même [...]. Or, la chair vit vraiment selon l'âme quand l'âme, à son tour, vit selon Dieu ».³⁸

³⁶ Cette dimension dynamique de l'homme est liée notamment à l'image de Dieu qui est en lui. Voir le paragraphe *infra* « L'«*imago dei*» et la vérité de l'homme ».

³⁷ s. 156, 6 (*PL* 38, 853) : « non quia caro malum est : nam et ipsa dei creatura est, et ab eo condita a quo et anima ; nec illa, nec illa pars dei, sed et illa et illa creatura dei. ergo caro non est malum : sed secundum carnem uiuere malum est ».

³⁸ s. 156, 6 (*PL* 38, 853), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 337–338 : « anima uero [...] creata a summo bono, non tamen summum bonum, sed magnum bonum. item caro nec summum bonum, nec magnum bonum ; sed tamen paruum bonum. anima ergo magnum bonum, sed non summum bonum : uiuens inter summum bonum et paruum bonum, id est, inter deum et carnem, inferior deo, carne superior [...]. caro debet secundum ipsam uiuere, non ipsa secundum carnem. ipsa uiuat secundum ipsam, quae uiuit de ipsa. certe unaquaeque secundum hoc uiuat, unde uiuit. unde uiuit caro tua ? de anima tua. unde uiuit anima tua ? de deo tuo. unaquaeque harum secundum uitam suam uiuat. caro enim sibi non est uita ; sed anima carnis est uita. anima sibi non est uita : sed deus est animae uita. anima ergo quae debet secundum deum uiuere ; non enim debitor est carni, ut secundum carnem uiuat : ergo quae secundum deum debet uiuere, si secundum se ipsam uiuat, deficit [...]. tunc autem recte uiuit caro secundum animam, si anima uiuat secundum deum » ; voir aussi s. 62, 2 (*PL* 38, 415). Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 34–40.

Même si Augustin privilégie avant tout l'aspect spirituel de l'homme, en appelant notamment le corps « maison » de l'homme³⁹, ce passage offre une vue positive sur l'homme dans sa totalité : même inférieure, la chair elle aussi est bonne. D'ailleurs Augustin va insister sur le fait que l'homme est à la fois *dans* le corps et *dans* l'âme⁴⁰, même s'il est davantage dans l'âme parce que celle-ci régit le corps.⁴¹ Autrement dit, l'homme est tout entier dans les deux parties, la supérieure et l'inférieure, et cela même si ces parties se trouvent en désaccord à la suite du péché.

Cette dissension intime dans la nature humaine est la conséquence du péché mais, en même temps, la nature de l'homme aspire à la concorde et à l'unité.⁴² Il ne s'agit donc pas de deux entités qui s'opposeraient par nature, ni d'une dissociation des éléments constitutifs de l'homme, mais d'un rapport à la fois d'unité et de hiérarchie, appliqué à la question du bien. La graduation des biens repose sur la logique de la relation entre eux, le bien inférieur s'appuyant sur ce qui lui est supérieur.⁴³ Augustin l'explique à travers un principe vital (<unde uiuit>) : l'inférieur vit de ce qui est plus grand que lui.

³⁹ s. 159, 8 (PL 38, 872) : « domus uestrae, corpora uestra ; domus uestrae, carnes uestrae ».

⁴⁰ s. 154, 9 (PL 38, 837) : « non enim ego in mente, et alius in carne. sed quid ? igitur ipse ego [Rm 7, 25] : quia ego in mente, ego in carne. non enim duae naturae contrariae, sed ex utraque unus homo : quia unus deus, a quo factus est homo ».

⁴¹ s. 154, 11 (PL 38, 837) : « [...] ego sum in carne, ego sum in mente ; sed magis ego sum in mente, quam in carne. quia enim ego sum in mente, ego sum in regente : mens enim regit, caro regitur : et magis sum ego in eo quo rego, quam in eo in quo regor ».

⁴² s. 152, 4 (PL 38, 821) : « dixi autem uobis, et maxime meminisse debetis, ne forte propter istam pugnam, sine qua homo esse non potest, etiam qui iuste uiuit ; imo ille in ea est, qui iuste uiuit ; nam nec pugnat, sed trahitur, qui iuste non uiuit : ergo ne putetis propter hoc quasi duas ex diuersis principiis esse naturas, sicut insaniunt Manichaei, quod quasi non sit caro ex deo. falsum est, utrumque ex deo est. sed natura humana istam in semetipsa meruit ex peccato. ergo languor est : sanatur, et non est. discordia modo quae est in spiritu et carne, pro concordia laborat ; spiritus ideo laborat, ut caro cum illo concordet ». Cf. H. RONDET, « La théologie de saint Augustin prédicateur », *BLE* 72 (1971), p. 97 ; K. E. BÖRRESEN, « Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste », *StTh* 23 (1969), p. 141-155.

⁴³ s. *Lambot* 24, 3 (CCL 41, 269-270) : « facit ergo deus omnia sub homine, hominem sub se. uis ut sub te sit quidquid fecit deus, tu esto sub deo. ualde enim impudenter exis sub te esse creaturam inferiorem, cum tu non agnoscis eum qui creauit et superiorem. ergo deus sic ordinauit quod creauit, ut imaginem suam sub se poneret, cetera sub illa ». E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, p. 61 : « On sait bien qu'Augustin cherche constamment à prévenir l'interprétation erronée qui a causé tant de méprises au sujet de sa prétendue condamnation du corps. Il ne veut condamner en réalité que la subordination de l'esprit au corps, sa corporalisation pour ainsi dire [...] ».

2.2. *Le principe vital*

Parce que l'âme est le principe vital du corps, celui-ci vit de celle-là, même si l'âme ne vit pas d'elle-même, mais de sa participation à la vie de Dieu.⁴⁴ Ce principe présuppose une logique qui s'exprime comme un état de dépendance où la vie emprunte un chemin descendant.⁴⁵ L'homme n'est pas ontologiquement autonome, il ne possède pas la vie en lui-même, mais la reçoit de Dieu.⁴⁶ La vie ne peut donc être que participée : le corps participe à la vie de l'âme et c'est grâce à elle qu'il est vivant ; de même l'âme participe à la vie de Dieu et c'est grâce à Lui qu'elle est vivante.⁴⁷

⁴⁴ s. 180, 8 (*PL* 38, 976) : « uita ergo corporis anima est ; uita ergo animae deus est. moritur corpus, cum recedit anima : moritur ergo anima, si recedit deus » ; voir aussi s. 273, 1 (*PL* 38, 1247–1248) ; s. 161, 6 (*PL* 38, 880–881). La structure ontologique de l'homme est essentiellement participative ce qui relève de son statut particulier dans la création : il a été fait à l'image de Dieu. Il faut distinguer en lui « deux niveaux de participation. L'une proprement ontologique, qui fait de l'âme une créature immortelle, même si elle se détourne de Dieu : l'autre une participation de sagesse, quand l'âme accueille, par sa soumission, la vie que Dieu lui réserve » (P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 148, p. 393) ; cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, p. 26. 88. Ces deux niveaux de participation sont connexes avec la théorie augustinienne de la création de l'être raisonnable : dans la création (« creatio ») l'homme reçoit le principe ontologique de son être, mais sa création (« formatio ») ne s'achève que par la « conversio » vers Dieu. Ainsi la création de l'homme s'inscrit dans le temps (cf. P. AGAËSSE, « L'âme image de Dieu », *BA* 48, *Note complémentaire* 16, p. 633) ; c'est en se tournant vers Dieu que l'homme reçoit la forme de celui à l'image de qui il a été fait. P. Agaësse parle ici de la « formation initiale » (création sans nous), de la « formation progressive » (création avec nous) et de la « formation parfaite » (but), (cf. P. AGAËSSE, « L'âme image de Dieu », p. 631–632 ; voir aussi M.-A. VANNIER, « Creatio », « conversio », « formatio » chez s. Augustin, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg/Suisse, 1997, coll. *Paradosis* 31). La structure hiérarchique du « principe vital » qui inclut le troisième élément, à savoir Dieu, comme élément constitutif, unitif et définitif, laisse penser que la conception augustinienne de l'homme n'est pas simplement dichotomique, mais trichotomique. Voir P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, Médiasèvres, 2004, p. 53–55.

⁴⁵ Pour Augustin deux traditions philosophiques à savoir les épicuriens et les stoïciens sont source de confusion à ce sujet : pour la première, le bien principal est la chair, tandis que pour la deuxième, c'est l'âme (cf. s. 156, 7 ; *PL* 38, 853–854).

⁴⁶ s. 127, 9 (*PL* 38, 710) : « secundum id quod filius dei est, ait, ueniet hora, et nunc est, quando mortui audient uocem filii dei [Io 5, 25]. non dixit, filii hominis : ueritatem enim commendabat, in qua aequalis est patri. et qui audierint, uiuent. sicut enim pater habet uitam in semetipso, sic dedit filio uitam habere in semetipso [Io 5, 25sq.] : non participando, sed in semetipso [Io 5, 26]. nos enim non habemus uitam in nobis ipsis, sed in deo nostro ».

⁴⁷ Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester (Mass), Études augustinienes/Augustinian studies, 1962, p. 214–215.

Par conséquent, non seulement le corps peut mourir, mais l'âme également bien qu'elle soit immortelle :

« On dit [...] que l'âme est immortelle ; elle l'est, en effet, d'une manière qui lui est particulière ; elle est un principe de vie qui, par sa présence, peut vivifier le corps ; car c'est par l'âme que le corps a la vie ; cette vie de l'âme est indestructible, elle est donc immortelle. Pourquoi ai-je dit : d'une manière qui lui est particulière ? En voici la raison. Il y a une immortalité véritable, une immortalité qui n'est autre que l'immutabilité, celle dont parle l'Apôtre lorsqu'il dit de Dieu : *Lui seul a l'immortalité et habite une lumière inaccessible que nul homme n'a vue, ni ne peut voir, et à qui appartient l'honneur et la gloire dans les siècles des siècles*. Si donc Dieu seul a l'immortalité, l'âme, sans nul doute, peut mourir. C'est pourquoi j'ai dit qu'elle était immortelle à sa manière, car elle peut aussi mourir [...] ».⁴⁸

La mort survient quand le principe vital, c'est-à-dire ce en quoi l'homme, corps et âme, puise sa vie, se retire et abandonne celui qui lui est inférieur. Le corps meurt quand il est abandonné par l'âme et l'âme meurt quand elle se sépare de Dieu, la source de vie. Mais la mort de l'âme précède la mort du corps, dont elle est la cause. L'âme abandonne Dieu librement, mais c'est malgré elle qu'elle est obligée d'abandonner le corps.⁴⁹ Pour l'homme, cette loi de la mort corporelle est source d'une véritable contrariété parce que, naturellement, il désire la vie.

2.3. Un principe vital visible

Aux yeux d'Augustin le principe vital que nous venons d'évoquer (ce par quoi on est vivant) est loin d'être seulement un concept intellectuel. Il s'agit d'un fondement visible voire transparent. Le corps vivant est

⁴⁸ s. 65, 4 (PL 38, 428), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 290–291 : « etenim [...] anima immortalis perhibetur, et est immortalis secundum quemdam modum suum : quia est quaedam uita, quae potest praesentia sua carnem uiuificare. per animam quippe caro uiuit. haec uita mori non potest : et ideo anima immortalis est. quare ergo dixi, secundum suum modum ? audite quare. quoniam est quaedam immortalitas uera, immortalitas quae est omnimoda incommutabilitas : de qua dicit apostolus loquens de deo, *qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem ; quem nemo hominum uidit, sed nec uidere potest : cui est honor et gloria in saecula saeculorum. amen* [1 Tm 6, 16]. si ergo deus solus habet immortalitatem, certe anima mortalis est. ecce quare dixi immortalem esse animam secundum modum suum. nam potest et mori ». E. ZUM BRUNN, « L'expression ontologique de la vie de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », *Augustinus* 13 (1968), p. 447 : « [...] si l'âme est faite pour être au sens plénier en ratifiant sa propre finalité, elle se néantise pour ainsi dire en la refusant, sans pouvoir cependant s'anéantir tout entière, puisqu'antérieurement à tout choix du libre-arbitre elle est déjà participation indéfectible à l'être vrai et tension de désir vers lui ».

⁴⁹ s. *Guelf.* 31, 5 (MA 1, 562) : « denique mors illa corporis non sequeretur, nisi mors animae praecessisset. deseruit anima deum uolens, et deserit carnem nolens ».

vivifié et habité par l'âme et il manifeste et extériorise la présence de celle qui le rend vivant, alors que de lui-même il ne peut que mourir. C'est elle aussi qui se manifeste par les actes du corps. Ce n'est pas simplement le corps qui marche, qui regarde ou bien qui parle, etc., mais c'est l'*homme intérieur*, l'âme humaine qui marche, qui regarde et qui parle. Dès que l'âme abandonne le corps, les qualités de celui-ci sont comme suspendues.

Le corps vivant est signe de l'âme qui le vivifie, il la révèle comme ce qui l'habite. De plus, le corps vivifié renvoie, comme à sa source, à celle qui l'anime. Et on peut supposer qu'il en va de même pour la vie de l'âme. En effet, elle aussi dévoile par ses actes si elle est vivante :

« À son tour, j'interroge l'âme pour savoir si elle vit ; elle aussi a ses actions propres qui nous révèlent sa vie. Tout à l'heure, à la marche des pieds, je comprenais que le corps était vivant, grâce à la présence de l'âme. Je cherche maintenant si l'âme elle-même est vivante ; les pieds marchent, bornons-nous à ce seul mouvement... mais où conduisent-ils ? A l'adultère, m'est-il répondu ; donc l'âme est morte. [...]. J'entends quelqu'un qui parle : son corps est vivant, car la langue ne remuerait pas dans la bouche et ne ferait pas entendre des sons distincts dans un lieu déterminé, si l'hôte intérieur n'était toujours là, usant de sa langue comme le musicien de son instrument. Je comprends très bien cela. C'est ainsi que le corps parle et qu'il vit. Mais je demande si l'âme vit aussi. Le corps parle, il vit ; que dit-il ? Tout à l'heure je disais des pieds, ils marchent ; le corps est vivant. Mais je demandais : où vont-ils ? pour savoir si l'âme aussi était vivante. De même, en ce moment, j'entends quelqu'un qui parle ; j'en conclus que son corps vit ; mais pour savoir si son âme vit aussi, je demande : que dit-il ? Il dit un mensonge ; s'il dit un mensonge, son âme est morte. En voulez-vous la preuve ? Interrogeons la vérité même qui nous affirme : *La bouche qui ment donne la mort à l'âme*. Je demandais tout à l'heure : pourquoi le corps est-il mort ? Parce que l'âme qui est sa vie l'a quitté. Pourquoi l'âme est-elle morte ? Parce que Dieu qui est sa vie l'a abandonné ! »⁵⁰

⁵⁰ s. 65, 6 (PL 38, 429-430), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 293-294 : « et interrogo ipsam animam, an uiuat. habet et ipsa opera sua, per quae ostendat uitam suam. pedes ambulant, intellego corpus uiuere, sed animae praesentia. quaero, utrum uiuat anima. pedes isti ambulant. ecce de uno motu. de uita interrogo corpus et animam. ambulant pedes, intellego corpus uiuere. sed quo ambulant ? ad adulterium, inquit. ergo mortua est anima. [...]. loquentem audio, uiuit corpus. non enim lingua in ore moueretur, et percuteret quibusque locis articulares sonos, nisi intus habitator esset ; et quasi ad hoc organum musicus, qui lingua sua uteretur. prorsus intellego. hoc modo corpus loquitur, corpus uiuit. sed interrogo, utrum et anima uiuat. ecce loquitur corpus, uiuit. quid loquitur ? quomodo dicebam de pedibus, ambulant, ecce uiuit corpus ; et quae-rebam, quo ambulant ? ut intellegerem utrum et anima uiueret : sic etiam cum audio loquentem, intellego quia corpus uiuit ; quaero quid loquatur, utrum et anima uiuat. mendacium loquitur. si mendacium loquitur, ergo mortua est. unde hoc probamus ?

Mais si l'homme abandonne son principe vital qui est Dieu, il est laissé à lui-même.⁵¹ Le péché d'Adam signifie un renversement de cet ordre intime où, au lieu d'aimer Dieu au-dessus de tout, l'homme se tourne vers la créature. En effet, comme le note Augustin, c'est par amour propre, c'est-à-dire quand il préfère sa volonté propre et méprise la volonté divine, que l'homme se perd et se dissipe dans la multiplicité du monde créé. À la suite de ce détournement, l'homme connaît en lui-même la corruption, quand la partie inférieure (la chair) s'impose à l'âme au lieu de lui obéir.⁵² Autrement dit, quand il abandonne Dieu l'homme est livré au pouvoir de la chair qui désormais s'impose à l'esprit. Dès lors s'installent entre la chair et l'esprit, désaccord et tension.⁵³ Cependant cet antagonisme entre l'âme et le corps devient perceptible dès que l'âme cherche à suivre son maître : la chair s'oppose alors à l'esprit.⁵⁴ Par conséquent, dans la condition actuelle de l'homme, la paix entre le corps et l'âme ne peut être qu'une fausse paix dissimulant la soumission de l'esprit par la chair.⁵⁵

Aux yeux d'Augustin, l'homme est plus que l'assemblage de parties (corps et âme), il est une créature composée⁵⁶ dont la structure est *ver-*

ipsam ueritatem interrogemus, quae ait : *os quod mentitur, occidit animam* [Sap 1, 11]. quaero, quare mortua est anima ? quod paulo ante dicebam, quaero, quare mortuum est corpus ? quia discessit uita eius anima. quare mortua est anima ? quia deseruit eam uita eius deus » ; voir aussi s. 180, 8 (*PL* 38, 975–976) ;

⁵¹ s. 55, 3 (*PL* 38, 375) : « quia dimisimus te, dimisisti nos nobis. inueniamur ergo in te, quia perieramus in nobis ».

⁵² s. 152, 5 (*PL* 38, 821) : « admodum enim legitime factum est ut homo qui noluit oboedire domino suo, non ei seruiet caro ipsius. supra te dominus tuus, infra te caro tua. serui meliori, ut seruiat tibi inferior. contempsisti superiorem, torqueris ab inferiore. ista est ergo lex peccati, ipsa est et mortis. per peccatum enim mors » ; cf. s. 30, 4 (*CCL* 41, 384).

⁵³ G. MADEC, *Lectures Augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 168, chapitre 14 : « “La chair chrétienne”. Saint Augustin et la corporéité », p. 261 : « [...] s'il y a dualisme au sens péjoratif du mot, si le corporel, le sensible, le temporel ont un effet d'enfermement, c'est dans la condition présente de l'homme, affectée par le péché ; c'est un dualisme de fait non de principes, un dualisme historique et existentiel, qui est à surmonter ou à réduire ».

⁵⁴ J. CLÉMENTE, « Saint Augustin et le péché originel », p. 738 : « L'opposition de la chair et de l'esprit est une opposition proprement morale et religieuse, qui n'a tout son sens que dans le chrétien en marche vers la sainteté. Car, si tout homme est soumis à la concupiscence de la chair contre l'esprit, chez le chrétien seul existe, comme une activité et une vie, la concupiscence de l'esprit contre la chair ».

⁵⁵ Cf. s. 30, 4 (*CCL* 41, 383–384), voir p. 190, note 7.

⁵⁶ CH. COUTURIER, « La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin », *Aug. Mag.* 1, p. 550 : « ni accidentelle, ni substantielle, mais hypostatique, l'unité de l'homme est donc celle des deux natures en une personne, celle de l'âme évidemment » ; P. A. Ferrisi voit ici un tournant anthropologique qui se réalise autour de l'année 400 : « La svolta antropologica [...] si contraddistingue proprio per la riconsiderazione

ticale car l'orientation vers Dieu est fondamentale.⁵⁷ Cette structure ne s'épuise pas dans la partie supérieure (âme), mais elle s'oriente vers Celui qui transcende tout le monde créé. Augustin revient à maintes reprises sur ces aspects en utilisant différentes images scripturaires ou de la vie quotidienne. Il en parle ainsi, par exemple à propos de la parabole évangélique du fils prodigue ou du commandement de l'amour.

3. Le fils prodigue

Augustin revient à plusieurs reprises sur le récit du fils prodigue, soit pour le commenter explicitement, soit en se servant de certaines figures de ce texte lucanien.⁵⁸ Ce qui est caractéristique, c'est qu'Augustin interprète la figure de manière à la fois collective⁵⁹ et individuelle⁶⁰ : le fils prodigue peut représenter ou bien toute l'humanité, ou bien un seul individu. De plus, les aventures du fils cadet illustrent et récapitulent, en quelque sorte, l'histoire du péché de l'homme et le chemin de son retour. Il n'est donc pas surprenant que dans les *Confessions*, Augustin identifie son propre cheminement à celui du fils prodigue.⁶¹

dell'uomo da un punto di vista unitario ; quest'ultimo, nelle opere posteriori all'anno 400, è descritto come un *coniunctum*, unione profonda di anima e di corpo », et plus loin, « [...] il corpo 'è parte' integrante nel definire la sostanzialità dell'uomo » (« La svolta antropologica di Agostino d'Ippona : l'anno 400 », *Aug* 34 (1994), p. 378–379) ; cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987, p. 258–259 ; S. J. DUFFY, « Anthropologie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 47–49 ; A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern (etc.), Peter Lang, 2010, coll. *Patrologia* 23, p. 45–47.

⁵⁷ I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 172, p. 325 : « Le sujet augustinien se définit par son orientation vers Celui qui, l'ayant créé, ne cesse de l'appeler : en répondant à cet appel, il trouve sa "forme", c'est-à-dire son unité et sa consistance ; il surmonte l'éparpillement inhérent à la condition temporelle et fait l'expérience de la stabilité trouvée dans l'appui pris sur Dieu ».

⁵⁸ Le passage de Lc 15, 11–32 est présent spécialement dans la prédication, même si Augustin sollicite ce passage en d'autres occasions, notamment dans *qu. eu.* 2, 33, 1–7 (CCL 44B, 73–83), ou encore dans les *Confessions* (voir plus loin). Cf. J. GARCÍA ÁLVAREZ, « Dieu-Père dans les commentaires de saint Augustin sur la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15, 11–31) », *CPE* 73 (1999), p. 39–54.

⁵⁹ Cf. s. 330, 3 (*PL* 38, 1457–1458).

⁶⁰ Cf. s. *Guelf.* 17, 2 (*MA* 1, 497).

⁶¹ Voir, par exemple *conf.* 4, 30 (CCL 27, 55). Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « La parabole de l'enfant prodigue dans les Confessions de saint Augustin », *AEPHE(SR)* 73 (1965–1966), p. 154–155 ; M. SMALBRUGGE, « Le fils prodigue vu par Augustin », p. 176–178.

Dans le sermon 177, Augustin essaie d'éclairer le comportement du fils cadet. En s'appuyant sur Is 57, 8 (LXX), il suggère que celui-ci abandonne la maison de son père pour rechercher quelque chose de plus grand que lui. Ici on retrouve l'avarice (auaritia) d'Adam à qui Dieu ne suffit pas.⁶² Toutefois, parce qu'en dehors de Dieu, il n'y a rien de plus grand, l'homme finit par faire paître des porcs, il perd tout et se trouve dans une profonde indigence. En fait, c'est le Père qui protège les biens de l'homme.⁶³ Le fils cadet qui abandonne son père est incapable de demeurer en lui-même : il s'abandonne lui-même, comme Augustin le souligne dans le sermon *Dolbeau* 11 :

« Souvenez-vous comment s'en était allé et avait péri celui qui avait dit à son père qui veillait sur lui : *donne-moi une partie des biens qui sont à moi*. Il s'en alla, il consuma tout ce qu'il avait, il se mit à faire paître des porcs et finit par souffrir d'indigence. Il s'est éloigné du père en voulant rester avec soi-même. Mais il n'y réussit pas. Si tu quittes Dieu, rapidement c'est toi-même que tu abandonnes, tu sors de chez toi et tu t'abandonnes toi-même. C'est pourquoi il est dit : *Revenez de cœur, vous les prévaricateurs*, revenez chez vous pour que vous puissiez revenir à celui qui vous a fait. Qu'est-il dit de celui qui, ayant une fois abandonné Dieu, a été abandonné par lui-même et s'est trouvé dans la pauvreté ? Il est dit : *revenu en lui-même*. *Revenu en lui-même* : tu le vois, il s'était éloigné de lui-même. C'est bien, mon fils, tu t'es corrigé, tu es revenu chez toi. Mais ne veuille pas rester en toi au risque de te perdre pour la seconde fois. C'est aussi de cela qu'il s'est souvenu quand il a commencé à se relever. Dès qu'il est revenu en lui, il n'a pas voulu y rester puisque *revenu en lui-même il a dit : je vais me lever et j'irai chez mon père*. Une fois revenu, il a compris qu'il devait être là d'où il s'était précipité [...] ».⁶⁴

⁶² s. 177, 9 (SPM 1, 71) : « uolendo habere plus, perdidit omnia: quia *radix omnium malorum auaritia est* [1 Tm 6,10]. merito per prophetam increpat animae peccatrici et a se fornicanti, et dicit: *existimasti si a me discessisses, aliquid te amplius habituram* [Is 57, 8 LXX]. [...] et in ipso Adam radix omnium malorum auaritia fuit. plus enim uoluit, quam accepit, quia deus illi non suffecit ».

⁶³ s. 177, 9 (SPM 1, 71) : « iam intellege quia id quod tibi pater dabat, tutius ipse seruabat, existimasti, si a me recessisses, aliquid amplius te habituram » ; s. 174, 2 (PL 38, 941) : « amas liberam uoluntatem tuam, dicturus es patri tuo : *da mihi substantiam meam quae me contingit* [Lc 15, 12]. quid te tibi committis ? melius te potest seruare, qui te potuit, antequam esses, creare » ; cf. s. 177, 9 (SPM 1, 71).

⁶⁴ s. *Dolbeau* 11, 10 (DOLBEAU 64–65) : « recordamini quomodo ierit et perierit, qui patri seruatori suo dixit : *da mihi substantiam meam quae me tangit* [Lc 15,12]. ecce abiit, ecce omnia consumpsit, ecce porcos paut, ecce in egestate contritus est : longe a patre factus, cum secum esse uult. non enim, uolens esse secum, remansit uel secum. si laberis a deo tuo, citius laberis et a te, et exis a te, et dimittis et te. ideo talibus dicitur : *redite, praeuaricatores, ad cor* [Is 46,8], redite ad uos, ut redire possitis etiam ad illum qui

Si plus haut, c'est l'avarice qui cause le comportement du fils prodigue, dans le sermon 96, c'est l'amour de soi (⟨amor sui⟩) qui est à l'origine de son attitude.⁶⁵ Cet amour signifie le rejet de la volonté divine en faveur de la volonté propre.⁶⁶ Mais en abandonnant Dieu, l'homme n'est pas capable non plus de rester *chez lui*, parce qu'il commence à aimer les choses qui sont à l'extérieur de lui. Par conséquent, quand il se tourne vers les choses extérieures, l'homme commence à gaspiller ses ressources, épuiser ses forces ; il tombe dans l'indigence et devient le gardien des porcs.⁶⁷ Que le fils vive désormais à l'extérieur de lui-même permet de comprendre le passage qui affirme qu'il est rentré en lui-même. Si donc le fils prodigue rentre chez lui, cela signifie qu'auparavant il restait à l'extérieur. Pourtant, il n'a pas suffi qu'il revienne en lui-même, mais il lui fallait prendre la route menant vers son père :

« Qu'est-ce qui est dit de lui ? Qu'il est revenu en lui-même. S'il est revenu en lui-même c'est qu'il en était sorti. Tombé et parti loin de chez lui, pour y revenir il revient d'abord à lui-même. Car, en tombant de chez lui, il n'était pas resté en lui-même, et en y revenant il ne doit ni y rester, ni en sortir à nouveau. Il est revenu en lui-même, et pour ne pas y rester qu'a-t-il dit : *je vais me lever et j'irai vers mon père*. C'est de là qu'il est tombé, loin de lui ; il est tombé de son père, il est tombé de lui-même, il est sorti vers les choses qui lui sont extérieures. Il revient en lui-même, puis se dirige vers le père pour y trouver le refuge le plus sûr ».⁶⁸

fecit uos. unde et ille cum egeret, deserto patre, desertus a se, quid de illo dictum est ? et reuersus ad semetipsum dixit [Lc 15,17]. reuersus ad semetipsum [Lc 15,17] : uidet quia dimiserat et semetipsum. bene, fili, correxisti te, redisti ad te. noli remanere in te, ne iterum perdas te. etiam hoc ille meminit ex parte emendatus. mox ut enim reuersus est ad se, noluit remanere in se, quia reuersus ad semetipsum dixit : *surgam, et ibo ad patrem meum* [Lc 15,17sq.]. bene reuersus, intellexit ibi se debere esse unde ruit [...].

⁶⁵ Cf. s. 96, 2 (PL 38, 585–586) ; voir aussi s. Wilm. 2, 4 (MA 1, 676–677).

⁶⁶ s. 96, 2 (PL 38, 585) : « hoc est enim amare se, uelle facere uoluntatem suam » ; cf. s. 174, 2 (PL 38, 941).

⁶⁷ s. 96, 2 (PL 38, 585) : « coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. cum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt, incipit cum uanis euanescere, et uires suas quodam modo prodigus erogare. exinanitur, effunditur, inops redditur, porcos pascit [...] ».

⁶⁸ s. 96, 2 (PL 38, 585) : « quid de illo dicitur ? et reuersus ad semetipsum [Lc 15, 17]. si reuersus est ad se, exierat a se. quia ceciderat a se, et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. sicut enim cadendo a se, non remansit in se : sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se. reuersus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit ? *surgam, et ibo ad patrem meum* [Lc 15, 18]. ecce unde ceciderat a se, ceciderat a patre suo : ceciderat a se, ad ea quae foris sunt exiit a se. redit ad se, et pergit ad patrem, ubi tutissime seruet se ».

Dans un autre sermon encore, Augustin compare les deux fils à deux peuples, le fils cadet représentant les païens.⁶⁹ Celui-ci reçoit du père une partie des biens qui signifient tout ce qui permet de connaître Dieu et de l'adorer : intelligence, intellect, et mémoire.⁷⁰ Le pays lointain où il s'en va symbolise l'oubli de Dieu ; la famine, comme conséquence de la vie voluptueuse, signifie l'indigence au regard de la vérité invisible.⁷¹ Le retour au père, observe Augustin, n'est que graduel ; le fils revient d'abord à lui-même, c'est-à-dire à son cœur qu'il a abandonné par orgueil.⁷² C'est à l'intérieur de lui-même qu'il commence à reconnaître la distance qui le sépare du père⁷³ et l'abondance de la maison désormais perdue. Ce rappel de la profusion qui règne dans la maison du père n'apparaît qu'après la proclamation du nom de Dieu⁷⁴ que l'homme a oublié quand il s'était éloigné de lui.⁷⁵ Il observe également que le retour du fils prodigue commence par le geste de *se lever* de la terre car il était tombé.⁷⁶

Si le péché est un éloignement et si le retour à Dieu s'opère par étapes, l'histoire du fils prodigue récapitule pour ainsi dire celle de l'humanité. Mais elle devient également une illustration du quotidien. Ainsi, dans le

⁶⁹ Cf. s. Caillau 2, 11, 2 (MA 1, 256) ; voir aussi *qu. eu.* 2, 33, 1 (CCL 44B, 73). Sur les différents niveaux d'interprétation de la figure de fils cadet dans s. Caillau 2, 11, voir M. SMALBRUGGE, « Le fils prodigue vu par Augustin : un pas vers l'exclusivisme de la grâce », dans *'In search of truth' : Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, J.A. VAN DEN BERG-A. KOTZÉ-T. NICKLAS, ... (et al.) (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 178–188.

⁷⁰ s. Caillau 2, 11, 2 (MA 1, 256) : « substantia a patre accepta, mens, intellectus, memoria, ingenium, et quicquid nobis deus ad se intellegendum et colendum dedit ». Augustin interprète la répartition des biens par rapport à la création ; cf. J. GARCÍA ÁLVAREZ, « Dieu-Père dans les commentaires de saint Augustin sur la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15, 11–31) », p. 42.

⁷¹ s. Caillau 2, 11, 3 (MA 1, 256) : « nec mirum, quod istam luxuriam fames secuta est. erat autem egestas in illa regione [Lc 15, 14] : non egestas uisibilis panis, sed egestas inuisibilis ueritatis ».

⁷² s. Caillau 2, 11, 5 (MA 1, 258) : « [...] reliquerat cor superbus [...] ».

⁷³ s. Caillau 2, 11, 4 (MA 1, 257) : « [...] prius ad se, et sic ad patrem. dixerat enim forte : cor meum dereliquit me [Ps 39, 13] ; unde oportebat, ut prius ad se rediret, et sic se longe esse a patre cognosceret ».

⁷⁴ s. Caillau 2, 11, 4 (MA 1, 257) : « reuersus ad se, inuenit se miserum : tribulationem, inquit, et dolorem inueni, et nomen domini inuocaui [Ps 114, 3sq.]. quanti, inquit, mercenarii patris mei abundant panibus ! ego autem hic fame pereor [Lc 15, 17]. unde hoc ei ueniret in mentem, nisi quia iam praedicabatur nomen dei ? »

⁷⁵ s. Caillau 2, 11, 2 (MA 1, 256) : « hoc patrimonio accepto filius minor in longinquam regionem profectus est [Lc 15, 13] : in longinquam, scilicet usque ad obliuionem creatoris sui » ; en d'autres occasions, Augustin va expliquer le retour vers le père (« [...] surgam, et ibo ad patrem meum ») comme lié à l'expérience de la misère (cf. *en. Ps.* 123, 9 ; CCL 40, 1831) de même qu'à l'appel et l'inspiration intérieurs (cf. *en. Ps.* 77, 24 ; CCL 39, 1085 ; *ep.* 186, 5 ; CSEL 57, 49).

⁷⁶ s. Caillau 2, 11, 5 (MA 1, 257) : « surgit, et redit : iacendo enim et cadendo remanserat » ; de même dans s. *Wilm.* 2, 4 (MA 1, 677).

sermon 330, Augustin aborde ce thème en évoquant les conséquences de l'amour de soi, qui finit inévitablement par un éparpillement dans le créé. En abandonnant Dieu, l'homme se perd lui-même pour se tourner vers les biens de ce monde et devient leur esclave. Ainsi l'injustice sociale n'est qu'une conséquence et une manifestation de cette chute dans l'extériorité : celui qui par amour de l'argent falsifie les affaires pour posséder davantage, dévoile qu'il vit à l'extérieur de lui-même et que la vie de son âme ne lui importe pas. Augustin invite donc les fidèles, particulièrement ceux qui peuvent se sentir les destinataires de ses paroles, à suivre l'exemple du fils prodigue, c'est-à-dire à revenir, d'abord à l'intérieur d'eux-mêmes, à savoir dans leur cœur, pour y reconnaître leurs fautes ; puis, en second lieu, à se mettre en route vers le père.

L'exemple le plus éloquent d'un retour vers le père se manifeste tout particulièrement dans le martyr :

« Et voilà précisément ce qu'ont fait les martyrs. Ils ont commencé par mépriser tous les biens extérieurs : délices du siècle, erreurs et terreurs, ce qui charmait la nature et ce qui l'effrayait, tout cela ils l'ont foulé aux pieds. Ils sont revenus à eux-mêmes et se sont considérés attentivement. Ils se sont retrouvés en eux, et n'ont éprouvé pour eux que du déplaisir. Alors ils ont couru vers celui qui devait les réformer et les vivifier ; en qui ils établiraient leur demeure, par qui disparaîtrait ce qu'ils avaient commencé d'être par eux-mêmes, et par qui subsisterait l'œuvre de Dieu en eux-mêmes. C'est cela se renier soi-même ».⁷⁷

Le sermon *Wilmart* 2 ne se concentre pas explicitement sur l'évangile de saint Luc, mais convoque la figure du fils prodigue dans un discours sur l'amour de soi comme condition de l'amour du prochain. Augustin explique que le fils, qui dissipe le patrimoine de son père par une vie dissolue avec des courtisanes, représente la vie de l'homme asservie à des passions et des désirs divers.⁷⁸ Mais « il est revenu en lui-même, parce qu'il avait péri par lui-même, et c'est là qu'il a reconnu qu'il était pauvre ; il a cherché partout la vie heureuse [*felicitas*] mais ne l'a trouvée nulle

⁷⁷ s. 330, 3 (*PL* 38, 1458), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 306–307 : « ecce quod sancti martyres fecerunt. contempserunt ea quae foris erant ; omnes illecebras huius saeculi, omnes errores atque terrores, quidquid libebat, quidquid terrebat, totum contempserunt, totum calcaverunt. uenerunt et ad se, et attenderunt se ; inuenerunt se in se, displicuerunt sibi : ad eum cucurrerunt, a quo formarentur, in quo reuiuiscerent, in quo remanerent, in quo periret quod ipsi per semet ipsos esse coeperant, et hoc maneret quod in eis ipse considerat. hoc est negare se ipsum ».

⁷⁸ s. *Wilm.* 2, 4 (*MA* 1, 677) : « quid restat, nisi ut effundas totum patrimonium mentis tuae, cum meretricibus uiuens prodige, id est, cum libidinibus et diuersis cupiditatibus, et ab egestate porcos pascere compellaris, id est, quia te possedit inmundi auaritia, pascantur de te inmundi daemones ? »

part ».⁷⁹ L'aboutissement de ce chemin, c'est que gisant à terre, il se relève et revient chez le père.⁸⁰ Indépendamment de certaines nuances dans l'interprétation du récit lucanien, ce commentaire se présente de manière plutôt homogène : l'homme se perd en s'éloignant du père et revient au père en revenant d'abord en lui-même.

C'est tout au long de son épiscopat qu'Augustin revient sur la figure du fils prodigue. Elle est présente à la fois dans les *Confessions*, ce qui dévoile non seulement l'histoire de sa conversion, mais aussi la manière dont Augustin interprète son propre cheminement.⁸¹ Il y revient également dans les *Révisions*⁸² lorsqu'il se confronte avec ses écrits pour les corriger ou les préciser.⁸³ La figure du fils prodigue résume et récapitule, à la fois, le sens du péché comme éloignement de la maison du père, la misère qui survient ensuite comme conséquence de l'abandon et l'itinéraire du retour qui se réalise par étapes : retour en soi («reuersus ad semetipsum»), et retour vers Dieu («quo ibo ? ad patrem»).⁸⁴ C'est ce schéma qui caractérise la conversion.⁸⁵

⁷⁹ s. Wilm. 2, 4 (MA 1, 677) : « [...] reuersus ad se, quia perierat a se, et in se inuenit se inopem ; ubique felicitatem quaesiuit, et nusquam inuenit [...] ».

⁸⁰ s. Wilm. 2, 4 (MA 1, 677) : « [...] reuersus ad semetipsum, quid dixit ? *surgam, et ibo* [Lc 15, 18]. *quo ibo ? ad patrem* [Lc 15, 18]. iam ad se reuersus, sed adhuc iacens, *surgam, et ibo* [Lc 15, 18] : non iaceam, non remaneam ».

⁸¹ J. GARCÍA ÁLVAREZ, « Dieu-Père dans les commentaires de saint Augustin sur la parabole de l'enfant prodigue », p. 39 : « Dans les *Confessions* il interprète sa vie à partir de cette parabole [...]. Cette parabole devient donc principe herméneutique de la pensée d'Augustin ».

⁸² Cf. *retr.* 1, 8, 3 (CCL 57, 22).

⁸³ Cf. G. MADEC, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, *Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité* 150.

⁸⁴ Ce retour à soi est indispensable pour revenir à Dieu. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustiniennne*, p. 325 : « L'intériorité est [...] voie d'accès vers la transcendance ; elle est "un mouvement de transcendance". La présence à soi-même n'est authentique que si elle est en même temps présence à Dieu, car c'est Lui qui illumine intérieurement tout esprit » ; cf. P. AGAËSSE, « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin », *Axes* 5 (1973), p. 11–22 ; G. MADEC, *Petites études augustiniennes*, chapitre : « Ascensio, Ascensus », p. 137–149.

⁸⁵ La question de la conversion s'appuie sur la structure ontologique de l'homme («*imago dei*»). Alors que péché signifie le détournement de Dieu et la conversion vers la créature de celui qui a été créé à l'image de Dieu (cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 265–268), la conversion proprement dite signifie le détournement de la créature et «*conuersio ad Deum*» ; voir à ce sujet I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 227–228 ; A. DI GIOVANNI, « Significato dialettico-strutturale di "con-versio" in e per sant'Agostino », dans *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15–20 settembre 1986. Atti* 2, Roma, Augustinianum, 1987, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 25, p. 23–44 ; J. GARCÍA ÁLVAREZ, « Dieu-Père dans les commentaires de saint Augustin sur la parabole de l'enfant prodigue », p. 47–49 ; G. MADEC, « *Conuersio* », *AL* 1, 1282–1294 (avec bibliographie).

Pour Augustin, le récit du fils prodigue dévoile et récapitule la structure et la dynamique intime de l'homme. Même s'il ne fait pas appel explicitement à la figure, celle-ci demeure encore à l'arrière-plan comme par exemple dans le sermon 311 alors qu'il revient sur l'idée de retour :

« Reviens à ton cœur, et de là à Dieu, car le chemin n'est pas long de ton cœur à Dieu. Toutes ces difficultés qui te troublent viennent de ce que tu es sorti de toi, tu t'es toi-même exilé de ton propre cœur. Tu te laisses émouvoir par ce qui est hors de toi et tu te perds toi-même. Toi, tu es au-dedans, elles, sont au dehors ; ces choses extérieures sont bonnes, mais elles sont au dehors ; l'or, l'argent et toute sorte de monnaie, le vêtement, des clients, une famille, des troupeaux, les honneurs, tout cela est au dehors ».⁸⁶

Vivre à l'extérieur signifie vivre pour les biens extérieurs et s'attacher à eux. Ainsi la vie humaine adopte une direction qui l'éloigne de Dieu : ce qui se trouve *au milieu* c'est le cœur⁸⁷ : en y revenant, on est plus proche de Dieu pour revenir à lui.

La pensée d'Augustin sur ce point est claire : si l'abandon de la maison du père provoque la chute et la misère du fils, cela signifie que l'homme n'est pas la source de tout ce qu'il possède et qu'il est incapable de conserver ses biens s'il s'éloigne de Dieu. Lui qui vivait dans l'abondance auprès du père, en s'éloignant, se prive de tout et finit dans la misère. Si la misère résume l'état de l'homme qui se détourne de Dieu, l'abondance et la profusion de la maison du père correspondent à la béatitude que l'homme

⁸⁶ s. 311, 13 (PL 38, 1418), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 298 : « redi ad cor, et inde ad deum. de proximo enim redis ad deum, si redieris ad cor tuum. nam quando te ista offendunt, existi et a te : exsul factus es pectoris tui. moueris rebus quae sunt foris a te, et perdis te. tu intus es, ista foris adiacent ; foris bona sunt, sed foris sunt. aurum, argentum, omnis pecunia, uestis, clientela, familiae, pecora, honores, foris sunt ».

⁸⁷ A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethielleux, 1967, p. 152 : « [...] le cœur, c'est tout ce qui constitue notre intériorité », et plus loin : « Le cœur est la racine de notre être spirituel et s'identifie à notre moi véritable » (p. 156). Cf. R. LÓPEZ-OLEA, « La elevación del corazón en San Agustín », *Manr* 38 (1966), p. 34–37 ; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication de saint Augustin d'Hippone. Images héroïques*, vol. 1, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 326 ; G. MADEC, « Cor », *AL* 2, 1–6. Sur la position médiane de l'âme, voir, par exemple *ep.* 18, 2 (CSEL 34, 1, 45) ; *Io. eu.* tr. 20, 11 (CCL 36, 209). Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 236 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, Note Annexe IV : « La situation médiane de l'âme », 476–478 ; G. MADEC, *Petites études augustiniennes*, p. 140–141.

recherche⁸⁸, car la source et le garant des biens de l'homme, c'est Dieu.⁸⁹ Aussi abandonner le père, c'est renoncer à celui qui donne et assure la vie. Si l'amour de soi et la cupidité, qui recherche un bien faussement *plus grand* parce que Dieu ne lui suffit pas, sont à l'origine de l'attitude du fils, celui-ci finit inévitablement par se chasser lui-même et se dissiper dans le monde créé. Augustin enseigne que l'homme est incapable de rester et encore moins capable de demeurer dans son intériorité quand il abandonne Dieu. Le résultat, c'est l'attachement aux biens du monde auxquels l'homme trouve alors plus d'attrait et de goût. Il en résulte un véritable effondrement pour l'homme, qui se courbe sous le péché.

Les étapes du retour suivent un itinéraire semblable à celui de la descente : il passe de l'extériorité du monde à l'intériorité du cœur où l'homme se reconnaît pauvre et dépourvu de la vraie béatitude. Puisqu'il ne peut y demeurer sans risquer la rechute, il s'éloigne à nouveau de lui-même, mais cette fois-ci en se tournant vers celui qui est au-dessus de lui.⁹⁰ Le passage de l'extériorité à l'intériorité se présente comme un mouvement ascendant, une montée vers Dieu qui est au-dessus de tout. C'est dans ce mouvement que s'inscrit le thème de l'amour dans sa double dimension d'amour de Dieu et d'amour du prochain.

4. Le précepte de l'amour

Si la figure du fils prodigue illustre la structure dynamique de l'homme, il en va de même pour l'interprétation du précepte de l'amour (Mt 22, 37-40)⁹¹, même si cette interprétation peut varier selon les sermons.⁹²

⁸⁸ Cette idée est exprimée plus clairement dans *en. Ps.* 131, 12 (CCL 40, 1917) : « in domum tuam ut inhabites intras, in domum dei ut inhabiteris. est enim melior dominus, qui cum te coeperit inhabitare, beatum te faciet. nam si tu ab illo non inhabiteris, miser eris. in sua potestate esse uoluit ille filius qui dixit : *da mihi partem patrimonii quae me tangit* [Lc 15, 12] ».

⁸⁹ La vision augustinienne en laquelle tout s'explique par Dieu, est parfaitement théocentrique, cf. S. KOWALCZYK, « Teocentryzm hierarchii dóbr w nauce św. Augustyna (Théocentrisme de la hiérarchie des biens dans l'enseignement de saint Augustin) », *RTK* 18 (1971), p. 35-44, qui relève trois types de théocentrisme : 1) théocentrisme ontologique, 2) théocentrisme axiologique, 3) théocentrisme finaliste.

⁹⁰ *s. Wilm.* 2, 4 (MA 1, 677) : « sed ille filius, perpessus inopiam, et fame contritus, *reuersus ad semetipsum dixit* [Lc 15, 17] – reuersus ad se, quia perierat a se, et in se inuenit se inopem ; ubique felicitatem quaesiuit, et nusquam inuenit – reuersus ad semetipsum, quid dixit ? *surgam, et ibo* [Lc 15, 18] ».

⁹¹ Cf. D. DIDEBERG, « Caritas », *AL* 1, 731-736.

⁹² Entre autres, Augustin structure les deux préceptes de l'amour comme les dix commandements du Décalogue qui se divisent en deux parties, à savoir celle qui est réservée pour Dieu et celle qui concerne le prochain (s. 9, 7 ; CCL 41, 120 : « [...] *in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae* [Mt 22, 40], tota lex in duobus praecep-

Tout d'abord, dans le sermon *Dolbeau* 11 dont le double précepte de l'amour constitue le thème principal, Augustin présente le thème à partir d'une question d'interprétation de l'Écriture.⁹³ En effet, d'un côté, le commandement d'aimer Dieu semble ne pas laisser de place à l'amour de soi et par conséquent à l'amour du prochain, et de l'autre côté, la finale de l'évangile de Matthieu (Mt 22, 40) semble contraster avec l'enseignement de Paul dans la lettre aux Romains (Rm 13, 8–10).

Le premier problème concerne la manière d'aimer Dieu, qui exige en effet toutes les forces spirituelles de l'homme, à savoir le cœur, l'âme et l'intellect. S'il doit donc aimer Dieu de cette manière, s'interroge Augustin, comment l'homme peut-il encore s'aimer lui-même et aimer son prochain ? C'est en approfondissant le sens de l'amour de soi qu'apparaît la réponse. La deuxième difficulté concerne le désaccord apparent sur ce point entre Matthieu et Paul. Dans l'évangile en effet, ce sont les deux visages de l'amour, à savoir l'amour de Dieu et celui du prochain, qui résument ce qu'enseignent la Loi et les prophètes. Saint Paul par contre parle de l'amour du prochain comme accomplissement de la Loi sans mentionner l'amour de Dieu :

« Quand tu entends : [tu aimeras] *Dieu de tout ton cœur, toute ton âme, toute ton intelligence*, il semble que rien ne reste pour aimer le prochain. De la même façon quand tu entends : celui-ci, celui-ci, celui-ci, *et s'il est encore un autre commandement, tout cela se reconsidère entièrement dans ce précepte : tu aimeras ton prochain comme toi-même*, il semble que rien ne reste pour l'amour de Dieu. Comment donc Dieu dit-il que c'est non pas dans l'un de ces commandements mais dans les deux *que reposent toute la Loi et tous les Prophètes* ? »⁹⁴

Pour rendre raison de la perspective paulinienne, à savoir l'amour du prochain comme accomplissement de la Loi, Augustin se réfère à l'ina-déquation de la pensée humaine pour comprendre Dieu : l'homme est incapable de saisir le mystère de Dieu qui demeure invisible à ses yeux.

tis est, in dilectione dei et dilectione proximi. ad duo itaque praecepta, id est, ad dilectionem dei et proximi pertinet decalogus. ad primum praeceptum tres chordae pertinent, quia deus trinitas. ad alterum uero praeceptum, id est, ad dilectionem proximi, septem chordae : quomodo uiuatur inter homines »).

⁹³ s. *Dolbeau* 11, 4 (DOLBEAU 60) : « ecce una quaestio, audite illam ».

⁹⁴ s. *Dolbeau* 11, 4 (DOLBEAU 61) : « cum audis : *deum toto corde, tota anima, tota mente* [Mt 22, 37], nihil uidetur restare ad dilectionem proximi. item cum audis : hoc et hoc et hoc, *et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur : diliges proximum tuum tamquam teipsum* [Rm 13, 9], nihil uidetur restare ad dilectionem dei. quomodo ergo dominus non in uno ait, sed *in his duobus mandatis uniuersa lex pendet et prophetae* [Mt 22, 40] ? »

Pour cette raison, afin d'aimer Dieu invisible au-dessus de tout, l'homme doit commencer par l'amour du prochain qu'il peut voir.⁹⁵

Pourtant, l'amour du prochain ne se réduit pas aux penchants qui peuvent être tout à fait naturels et donc habituellement plus faciles, comme la recherche de la compagnie du prochain pour éviter la solitude ou encore le sentiment envers sa progéniture. Aimer son fils au point de lui communiquer en héritage le patrimoine familial ne relève que d'un sentiment naturel pour ses enfants.⁹⁶ Par contre, si par amour de sa progéniture, on la conduit vers Dieu, c'est l'aimer vraiment. On touche ici la question essentielle, à savoir le sens de l'amour du prochain. En effet, celui-ci s'appuie sur l'amour de soi⁹⁷, ce qui ne signifie pas simplement prendre soin de son corps, mais aimer la justice.⁹⁸ Aussi toute injustice et iniquité s'opposent à l'amour, et sont comme une haine de l'âme :

« Si tu veux t'élever au moyen du mal que tu fais à l'autre, si tu désires le mal des autres pour en profiter en ta faveur, certainement si tu veux de telle manière, si tu veux cela, tu aimes l'injustice et tu hais ton âme ».⁹⁹

La suite s'impose : on ne peut pas confier le prochain à celui qui ne s'aime pas, c'est-à-dire qui aime l'injustice.¹⁰⁰ Cela s'explique, en fait, par la dynamique de l'amour qui n'est jamais neutre, mais représente une tension vers l'objet aimé. Par la force de cet amour, l'homme est attiré et attire celui qu'il aime : « Le fait est qu'à ce que tu aimes, tu veux

⁹⁵ s. *Dolbeau* 11, 5 (DOLBEAU 61) : « qui ergo sumus, et quibus uiribus cogitationis nostrae dominum concitare audeamus ? proximum habemus ; in proximo iam tendas, ut deum toto corde, tota anima, tota mente diligas. o homo, si fratrem quem uides non diligis, deum quem non uides quomodo diligere poteris ? [1 Io 4, 20] agnoscitis uerba de apostoli Iohannis sermone deprompta. praescriptum est ergo nobis : a proximo incipiamus, ut ad deum perueniamus ».

⁹⁶ Voir s. *Dolbeau* 11, 6 (DOLBEAU 61-62).

⁹⁷ s. *Dolbeau* 11, 7 (DOLBEAU 62) : « prius quaero an diligas teipsum. hic est omnis praecepti uis, hic tota uertitur quaestio : non enim poteris diligere proximum tamquam teipsum, si nondum diligis teipsum. quis enim est, inquis, qui non diligit seipsum ? »

⁹⁸ s. *Dolbeau* 11, 7 (DOLBEAU 62-63) : « quoniam dicebas : diligo meipsum, etsi exigere ut probares, responderes mihi : cum esurio, reficio corpus meum, quoniam diligo meipsum ; nolo laboribus fatigari, quoniam diligo meipsum ; nolo angustiari indigentia, quoniam diligo meipsum ; nolo febrile, quoniam diligo meipsum ; nolo dolere, quoniam diligo meipsum. uis audire quid dicit, qui te fecit ? uide tantum quomodo bene ualde te diligis : utrum iniquitatem non diligas. qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam [Ps 10, 6] ».

⁹⁹ s. *Dolbeau* 11, 7 (DOLBEAU 63) : « si uis malo alieno crescere, si uis male sit alteri ut tibi bene sit, profecto si ita uis, si hoc uis, diligis iniquitatem, odisti animam tuam ».

¹⁰⁰ s. *Dolbeau* 11, 7 (DOLBEAU 63) : « si ergo odisti animam tuam, non tibi committo proximum tuum, ut eum diligas tamquam teipsum. committam ego tibi hominem alterum ut duos quaeram ? »

nécessairement conduire celui que tu aimes ».¹⁰¹ Le prédicateur prend l'exemple du fanatique des courses de chars qui essaie d'entraîner un autre dans la même passion.¹⁰² L'amour tend à rendre l'autre participant de son expérience : et l'idée de participation ne vient pas ici par hasard, car cet exemple relève, dans une certaine mesure, de la logique de la participation. Ce qui est ici essentiel ne consiste pas d'abord dans le fait extérieur (à savoir quelque événement ou objet), mais dans celui de savoir comment on le vit, quelle expérience on en fait. Autrement dit, inciter l'autre à faire l'expérience de ce qu'on aime soi-même (la course de chars) signifie tendre à le rendre participant de la même passion, pour qu'il puisse en faire une expérience semblable. Ce qui est ici partagé, ce n'est pas le fait en tant que tel, mais l'expérience qu'on en fait. En celui qui d'une certaine manière enflamme l'autre de sa passion, l'amour des jeux ne comporte pas un appauvrissement, parce que ce qui est partagé ne consiste pas d'abord dans les biens (par exemple, les biens matériels que l'on possède), mais dans la passion et l'amour des jeux.

Si l'homme qui aime ses biens, considère sa propre valeur à partir de ce qu'il possède, il est incapable de les partager. Puisque le partage implique une diminution des biens que l'on possède, celui qui s'estime sur la base de ses possessions, *se diminue* parce qu'il donne ce avec quoi il s'identifie : on ne peut pas en effet partager des biens sans, d'une certaine manière, les perdre. Il en va autrement pour le bien suprême, car l'amour de Dieu ne diminue pas quand il est partagé :

« Si tu veux attirer, en sécurité, ton prochain que tu aimes comme toi-même, attire-le vers le bien qui, malgré la multitude des participants, ne souffre aucune diminution ; quelque soit le nombre de ceux qui le possèdent, elle demeure entière pour tous et pour chacun ».¹⁰³

La condition de l'amour de soi, et par conséquent du prochain, c'est l'amour de Dieu par toutes les forces spirituelles de l'homme. Dans une ligne augustinienne, on ne peut pas vraiment s'aimer soi-même et aimer le prochain sans aimer Dieu. « Parce que, quand tu commences à aimer Dieu, c'est alors que tu t'aimes toi-même ».¹⁰⁴

¹⁰¹ s. *Dolbeau* 11, 8 (DOLBEAU 63) : « etenim ad id quod amas, necesse est uelis adducere eum quem amas ».

¹⁰² s. *Dolbeau* 11, 8 (DOLBEAU 63) : « diligis aurigam : instigas omnes quos diligis, ut tecum spectent, tecum ament, tecum clament, tecum insaniant. si non amauerint, insultas, idiotas appellas, tamquam teipsum ».

¹⁰³ s. *Dolbeau* 11, 8 (DOLBEAU 63) : « cum uis trahere securus proximum quem diligis sicut teipsum, ad illud bonum quod nulla angustat multitudo sociantium trahe ; quod bonum, quantumlibet plures possederint, omnibus et singulis integrum est ».

¹⁰⁴ s. *Dolbeau* 11, 9 (DOLBEAU 64) : « cum enim coeperis diligere deum, tunc te diligis ».

Pour montrer la logique des deux commandements de l'amour, Augustin fait appel à l'étymologie du mot « second » appliqué au terme commandement. Ce mot, explique-t-il, vient du verbe «sequi» ce qui suggère la primauté de ce qui précède, et donc de l'amour de Dieu.¹⁰⁵ En effet, le commandement de l'amour de Dieu précède celui de l'amour de soi et du prochain. L'amour de Dieu apparaît alors comme la condition nécessaire et indispensable de tout autre amour.¹⁰⁶ En son absence, l'amour humain semble se fondre et se disperser dans les différentes passions. L'homme devient comme le fils prodigue qui finit par vivre non seulement loin de Dieu, mais aussi loin de lui-même.¹⁰⁷

En définitive, les deux commandements de l'amour introduisent dans un mouvement intérieur de l'homme et dans une dynamique qui relèvent de sa *structure ascendante*. Quand Augustin explique que l'homme s'aime vraiment quand il ne laisse aucune place pour lui-même (de manière à aimer Dieu de tout son cœur, son âme et son esprit), il suggère qu'au fond l'homme est de nature *extatique* : il est davantage quand il est moins en lui-même et plus en Dieu.¹⁰⁸ On voit ainsi que l'absence de place pour l'amour de soi n'est pas réel, parce qu'il signifie que finalement, l'homme atteint la plénitude quand il est rempli et non quand il se remplit. Paradoxalement le centre autour duquel l'homme gravite est donc *au-dehors* de lui-même¹⁰⁹ : car l'homme est davantage quand il est moins en lui.

Tout cela s'explique aussi par une autre raison. L'amour du monde (du fait qu'il appartient au monde) signifie qu'on opte pour ce qui est instable et périssable et donc pour ce qui ne peut pas être réellement possédé. C'est seulement quand on possède Dieu que l'on possède vraiment tout.¹¹⁰

¹⁰⁵ s. *Dolbeau* 11, 13 (DOLBEAU 66) : « non potest secundum esse sine primo. imple ergo unum, qui cogitabas de duobus. non potes unum implere, nisi in duobus. nam et secundum a sequendo appellatur secundum ».

¹⁰⁶ s. *Dolbeau* 11, 11 (DOLBEAU 65) : « ama deum totus, ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua [Mt 22, 37] : sic solum, sic diliges teipsum. hoc modo solo diligis proximum tamquam teipsum. ad eum enim rapis, de quo erubescere non possis ».

¹⁰⁷ Cf. s. *Dolbeau* 11, 10 (DOLBEAU 64-65) ; voir aussi le paragraphe précédent.

¹⁰⁸ J. PEGUEROLES, « Notas de antropología agustiniana », *Espíritu* 19 (1970), p. 48 : « El hombre es un ser-para-Dios. El hombre no es fin de sí mismo, su fin está en "Otro". El hombre es un ser ec-stático : para ser él mismo ha de salir de sí y enajenarse en este Otro que es su fin. Pero esta enajenación no enajena, porque Dios no es totalmente "otro" para el hombre. Es *intimior intimo meo y plus moi-même que moi*. A la vez que infinitamente transcendente Dios es infinitamente inmanente al hombre » ; cf. Id., « El concepto de alienatio en el pensamiento antropológico de San Agustín », p. 133.

¹⁰⁹ G. MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989, coll. *Jésus et Jésus-Christ* 36, p. 299 : « [...] l'âme n'a pas en elle-même son centre de gravité. Créé à l'image de Dieu, l'homme en son esprit est naturellement orienté vers Dieu, relié à Dieu comme par un aimant ontologique ; et, de ce fait, il a son lieu naturel, non pas en lui-même, mais en Dieu [...] » ; cf. p. 170, note 125.

¹¹⁰ Cf. s. *Lambot* 1, 2 (PLS 2, 749) ; s. *Lambot* 5 (PLS 2, 773).

Dans le sermon *Wilmart 2*, l'interprétation des deux commandements de l'amour s'inscrit dans un raisonnement plus large. Augustin commence par s'interroger sur le sens des paroles de saint Jacques pour qui la transgression, même d'un seul commandement de la Loi, rend coupable envers toute la Loi (Iac 2, 10). Pour dénouer la question, il rappelle d'une part que le Décalogue contient des préceptes plutôt généraux (en fait les plus nombreux)¹¹¹, et d'autre part que les dix commandements se divisent en ceux qui ont Dieu pour objet et ceux qui concernent le prochain. Cette répartition du Décalogue trouve son explicitation dans les deux préceptes de l'amour chez Matthieu (Mt 22, 37-40). Augustin cite alors Rm 13, 10 où la plénitude de la Loi est identifiée à la charité : c'est en effet « la seule charité [qui] contient tout »¹¹², c'est-à-dire tous les préceptes de la Loi. Elle est aussi « la racine de toutes les bonnes œuvres »¹¹³, qui puisent leur valeur à la racine qui est la charité.¹¹⁴ Ainsi s'éclairent les paroles de saint Jacques : si la charité résume et contient tous les préceptes de la Loi, elle est double parce qu'elle concerne à la fois Dieu et le prochain. Pourtant le précepte du double amour apparaît comme paradoxal chez Matthieu :

« Si donc dois-je aimer Dieu de tout ce qui vit en moi, que me reste-t-il pour que je puisse aimer le prochain ? En effet, quant à l'amour du prochain qui t'a été commandé, on n'a pas dit, de tout ton cœur, et de toute ton âme et de toute ton intelligence, mais *comme toi-même*. Dieu, puisqu'il est plus grand que toi, il faut que tu l'aimes de toutes tes forces, et le prochain comme toi-même, parce qu'il est comme toi ».¹¹⁵

Augustin observe encore que même si le passage de Matthieu invoque explicitement deux *objets* de l'amour, à savoir Dieu et le prochain, un troisième pôle est présupposé à savoir celui qui aime.¹¹⁶ En effet, puisqu'on doit aimer le prochain comme soi-même, l'amour de soi a sa place même

¹¹¹ s. *Wilm.* 2, 3 (*MA* 1, 674-675) : « decem uero praecepta quasi generalia sunt, quo cuncta cetera innumerabilia referantur. uerumtamen, quomodo praecepta cetera, quae uidentur innumerabilia, ad istam paucitatem deceni numeri redigantur, infinitum est disputare ».

¹¹² s. *Wilm.* 2, 3 (*MA* 1, 676) : « una caritas totum implet ».

¹¹³ s. *Wilm.* 2, 5 (*MA* 1, 677-678) : « [caritas] radix est omnium operum bonorum ».

¹¹⁴ Cf. s. *Wilm.* 2, 5 (*MA* 1, 677-678).

¹¹⁵ s. *Wilm.* 2, 3 (*MA* 1, 676) : « si ergo ex toto quod in me uiuit diligere debeo deum, quid mihi relinquam unde diligam proximum ? de proximo enim diligendo cum tibi praeciperetur, non tibi dictum est, ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente ; sed *tamquam teipsum* [Mt 22, 39]. deum ex toto te, quia ille est melior te ; proximum tamquam te, quia hoc est quod tu ».

¹¹⁶ s. *Wilm.* 2, 4 (*MA* 1, 676) : « duo sunt ergo praecepta ; tamen tria sunt diligenda. praecepta duo sunt data : dilige deum, et dilige proximum ; tria tamen uideo diligenda. non enim diceretur, et *proximum tamquam te ipsum* [Mt 22, 39], nisi diligeres et te ipsum ».

si c'est de manière implicite. Si donc, l'homme doit aimer son prochain comme soi-même, comment doit-il s'aimer lui-même, c'est-à-dire quelle est la référence de cet amour de soi ?

Augustin explique tout d'abord que tout homme s'aime naturellement, mais cela ne signifie pas qu'il s'aime de manière convenable. Ne peut-il arriver, en effet, qu'on s'aime de telle manière que, finalement, on se perd ? Pour lui, l'amour de soi relève de l'amour de Dieu. « En te disant – dit-il – d'aimer Dieu de toutes les forces, on t'a donné une règle [«regula»] pour savoir comment tu dois t'aimer toi-même ». ¹¹⁷ C'est à la mesure de l'amour de Dieu que l'on s'aime vraiment. Autrement dit, celui qui aime Dieu au-dessus de tout, et donc plus que lui-même, celui-ci s'aime vraiment, c'est-à-dire de manière juste et correcte ¹¹⁸, et c'est à cette condition seulement que l'on aime véritablement le prochain. En effet, si on doit aimer le prochain comme soi-même et si on s'aime en étant totalement tourné vers Dieu, alors l'amour du prochain suivra le même chemin. Autrement dit, si s'aimer soi-même signifie se tourner vers Dieu, l'amour du prochain qui s'appuie sur l'amour de soi-même suit le même mouvement intérieur. ¹¹⁹

Cette vision de la logique de l'amour se retrouve en d'autres occasions. Ainsi dans la finale du sermon 34, elle apparaît à travers l'assemblage de différents passages des Écritures. Augustin y fait appel au livre des Proverbes 23, 26 (*da mihi, fili, cor tuum*) pour faire la transition entre ce qui précède et ce qu'il va dire par rapport au double précepte de l'amour. ¹²⁰ En effet, si Dieu exhorte l'homme à Lui donner son cœur, c'est parce qu'auparavant, quand il le gardait pour lui-même, il s'asservissait au mal de la cupidité qui l'entraînait. C'est seulement quand il offre pleinement son cœur à Dieu que l'homme ne se perd plus. En effet, la condition absolue, c'est d'aimer Dieu de toutes les forces humaines, sans y laisser d'*espace* à l'amour de soi, parce que celui-ci n'est rien d'autre que l'amour de Dieu. Cela implique aussi l'extension de l'amour du prochain, à savoir *de tout cœur, âme et intelligence*.

¹¹⁷ s. *Wilm.* 2, 4 (*MA* 1, 676) : « [...] dicendo tibi ut diligas deum tuum ex toto te, ibi tibi data est regula quemadmodum diligas te ». Cet amour de Dieu au-dessus de tout signifie la miséricorde envers soi-même ; voir p. 348, note 122.

¹¹⁸ On voit que le raisonnement se rapproche ici de celui déjà trouvé dans le sermon *Dolbeau* 11.

¹¹⁹ s. *Wilm.* 2, 4 (*MA* 1, 677) : « haec est ergo dilectio tua uel dilectio tui, id est, dilectio qua te diligis, ut deum diligas. iam committo tibi et proximum, quem diligas tamquam teipsum ; uideo enim quia coepisti diligere teipsum. quem diligis ergo tamquam teipsum, duc quo duxisti teipsum ».

¹²⁰ Dans le sermon 34, pour ce qui est de l'amour de Dieu Augustin fait appel à Dt 6, 5, par contre pour ce qui est de l'amour du prochain il cite Mt 22, 39 ; cf. s. 34, 7–8 (*CCL* 41, 427).

Autrement dit, de même que s'aimer soi-même signifie aimer Dieu de toutes ses forces, ainsi l'amour du prochain, qui s'appuie sur l'amour de soi et le suit, signifie aimer le prochain *de tout cœur, âme et intelligence*, non en lui-même et pour lui-même, mais en Dieu à qui se rapporte la totalité des forces du cœur humain.¹²¹ Augustin peut alors en conclure que l'amour de Dieu ne lui profite pas mais profite à l'homme qui aime Dieu.¹²²

Augustin revient encore sur cette question dans le sermon *Denis* 17. Il y rappelle que le véritable amour de soi, c'est l'amour de Dieu : si on n'aime pas Dieu, on ne s'aime pas non plus soi-même. Par conséquent, celui qui aime Dieu, ne peut qu'attirer son prochain vers celui qui est aimé au-dessus de tout.¹²³ Cette force attractive de l'amour est capitale, car elle centre l'homme sur l'objet qu'il aime. Puisque la nature et la structure de l'homme sont fondamentalement verticales, si l'amour garde et exprime cette verticalité, alors l'amour redresse l'homme. Par contre, si l'objet de l'amour échappe à cette structure humaine, c'est-à-dire quand l'homme se met à aimer les biens du monde, son centre de gravité se déplace¹²⁴ et il se trouve, pour ainsi dire, *décentré et dispersé*.¹²⁵

¹²¹ s. 34, 8 (CCL 41, 427) : « respondebis, et dices : si nihil mihi remansit unde diligam me, quia *ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente* [Dt 6, 5] iubeor diligere eum qui fecit me, quomodo secundo praecepto iubeor diligere proximum tamquam me ? hoc est magis unde debes ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente proximo. quomodo ? *diliges proximum tuum tamquam te ipsum* [Mt 22, 39]. deum ex toto me, proximum sicut me. unde me, unde te. uis audire unde diligas te ? ex hoc diligis te, quia deum diligis ex toto te ».

¹²² Cf. s. 34, 8 (CCL 41, 427).

¹²³ s. *Denis* 17, 6 (MA 1, 86–87) : « ipsa est illa caritas quae iubetur *ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente* [Mt 22, 37]. sed adiunxit et ait : *diliges proximum tuum, tamquam te ipsum. in his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetiae* [Mt 22, 39sq.] ; ut, cum tu dilexeris dominum, scias quia tunc te diligis, si diligis dominum. si uero deum non diligis, nec te ipsum diligis. cum ergo te didiceris diligere diligendo deum, rape proximum ad deum, ut simul fruaris bono, et tanto bono, quod deus est ».

¹²⁴ J. PEGUEROLES, « Notas de antropología agustiniana », p. 45 : « En la naturaleza histórica del hombre hay dos centros de gravedad. Por un lado, aun después del pecado original, el hombre sigue siendo imagen de Dios y está orientado a Dios con todo su ser : *conversio ad Dominum*. Por otro lado, el hombre es pecador y el pecado introduce en él una orientación nueva y contraria a la primera : *conversio abs Deo* ».

¹²⁵ La cupidité centrée sur les biens du monde conduit à ce que qu'Augustin définit parfois par le mot « distentio » (*Io. eu. tr.* 2, 2 ; CCL 36, 12 : « [...] ipsas animas per affectum diuersarum uoluntatum distendi atque discindi [...] » ; cf. s. *Dolbeau* 21, 14 ; *DOLBEAU* 291). Au sens commun, ce terme exprime la relation à l'espace, comme par exemple « étendu » (cf. s. 117, 3 ; *PL* 38, 663 ; s. 243, 4 ; *PL* 38, 1145 ; s. 345, 7 ; *MA* 1, 208), ou bien comme « élargissement » ou « augmentation d'un volume » au sens matériel mais aussi au sens moral (cf. s. 177, 6 ; *SPM* 1, 68 ; s. 210, 10 ; *PL* 38, 1052). Mais le mot est aussi une expression technique qui signifie « dissipation », « dispersion » à cause de la multitude du monde créé. Dans le sermon 255, 6 (*PL* 38, 1189) Augustin dit : « *ego, inquit, non me arbitror apprehendisse. unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante*

Dans le sermon 128, sans commenter le texte de Matthieu mais un passage de Paul (Gal 5, 14), Augustin revient sur le précepte de l'amour du prochain, en tant qu'il résume toute la Loi. Il ne s'arrête pas au lien entre les deux commandements, celui de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain, mais il le suppose. Il se concentre plutôt sur le fait que l'amour du prochain suppose l'amour de soi et le réclame comme lui étant indispensable. Ce qui distingue l'amour de soi, qui est bon, de l'autre, qui est mauvais, c'est le rapport à la justice. Quand on aime la justice en effet, on s'aime vraiment car l'injustice s'oppose à l'amour dans la mesure où elle devient la haine de l'âme (cf. Ps 10, 6). Il en résulte que l'amour suit un certain ordre :

« Il faut d'abord aimer l'âme qui doit être soumise à Dieu, afin que cette sujétion garde son ordre, l'âme asservie à Dieu, et le corps à l'âme. Veux-tu que ton corps serve à l'âme ? Que ton âme serve Dieu. Tu dois te faire gouverner pour que tu puisses gouverner ».¹²⁶

sunt extensus [Phil 3, 13], non distensus, sed extensus. unum enim extendit, non distendit. multa distendunt, unum extendit. et quamdiu extendit ? quamdiu hic sumus. cum uenerimus, colligit, non extendit » ; à l'opposé de la « distentio », se trouve l'« extensio » qui veut dire « orientation vers », « concentration sur » ; le verbe « colligere » qu'on trouve ici ne semble pas être l'inverse du verbe « distendere » parce que celui-ci comme d'ailleurs « extensio » se rapporte à la condition de l'homme vivant dans le temps. Le rapport au temps de la « distentio » est double. Étant donné que le temps est essentiellement « distentio » (succession des temps), l'homme qui vit dans le temps est, par nature, dans la « distentio ». Cependant, « en raison du péché, par lequel l'homme s'est détourné de Dieu, c'est-à-dire de l'Un, pour s'attacher aux créatures, c'est-à-dire au multiple, la distension constitutive du temps engendre un "éparpillement" et un "déchirement" douloureux de l'âme humaine » (I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 309). Dans ce contexte le mot « distentio » reçoit une signification négative, à savoir ce qui dissipe et éparpille. Cf. L. ALICI, « La funzione della *Distentio* nella dottrina agostiniana del tempo », *Aug* 15 (1975), p. 325-345. Parmi d'autres exemples, l'un s'applique à la condition présente de l'homme en situation de « necessitas » : « bona sunt haec : melius est tamen quod elegit Maria. illud enim habet ex necessitate occupationem : istud autem ex caritate suauitatem. uult homo occurrere quando ministrat ; et aliquando non potest : quaeritur quod deest, paratur quod adest ; distenditur animus » (s. 103, 5 ; *PL* 38, 615). De même que la « distentio » est la dispersion dans le multiple, de même l'« extensio » est la tension vers Dieu. En réalité, la notion de « distentio » n'a pas toujours un sens négatif, mais peut signifier aussi l'homme dans la condition du besoin. Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Les deux vies. Marthe et Marie », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 423 qui note que ces deux formes de vie, dans la dispersion et dans le recueillement, sont représentés dans la figure de Marthe et Marie : « Tant que nous sommes dans la vie du siècle et que l'Unité ne nous a pas recueillis, nous subissons comme Marthe la *distentio* du multiple et comme Marie l'*extensio* vers l'Un » ; voir également p. 163, note 99.

¹²⁶ s. 128, 5 (*PL* 38, 715) : « ergo prius anima diligenda est, quae deo subdenda est, ut ordinem suum seruius ista custodiat, anima deo, animae carae. uis seruiat caro tua animae tuae ? deo seruiat anima tua. debes regi, ut possis regere ».

Cet ordre entre obéissance et amour n'est pas une option parmi d'autres, mais relève de la nécessité inhérente et essentielle pour la nature humaine en tant que telle. Pour gérer correctement la partie inférieure (le corps), l'homme doit se faire obéissant à Dieu. La force et la maîtrise se répondent de manière hiérarchique, elles viennent d'en haut et se déploient dans la corporéité.

En définitive, l'amour de Dieu excède tout autre amour, parce que Dieu doit être aimé au-dessus de tout. Cette obligation ne vient pas seulement de la nécessité théologale, mais aussi de l'exigence anthropologique. Elle signifie que pour s'aimer vraiment soi-même et aimer son prochain, l'homme doit s'appliquer à l'amour de Dieu qui régit tout autre forme d'amour.

5. L'ordre d'obéir

En parlant d'ordre, nous ne visons pas ici une problématique visant l'ordre social dans le milieu de l'Afrique du Nord au temps d'Augustin, mais une caractéristique de la nature humaine en tant que telle. En effet, dans ses sermons, Augustin revient régulièrement sur l'idée que l'homme doit obéir à Dieu, afin d'être obéi à son tour. Évidemment, la première question qui surgit est alors celle de savoir qui refuse d'obéir à l'homme ? On entre ici dans une problématique de la relation corps-âme, qui concerne à la fois, la hiérarchie des êtres et la relation entre eux. Cette relation semble loin d'être statique ou figée une fois pour toute. Ainsi le mot « ordre » renvoie aux protagonistes de l'obéissance et, à son tour, l'obéissance renvoie à la relation entre ces acteurs que sont Dieu et l'homme avec sa double dimension, corps et âme. En réalité, Augustin ne dissocie pas ces deux éléments mais cherche à illustrer leur relation sous-jacente.

Dans le sermon *Dolbeau* 21, il précise que la miséricorde peut s'exprimer par la punition¹²⁷, et il aborde ensuite la signification et les conséquences du péché du premier homme. Dieu crée l'homme et l'installe au paradis en lui donnant les commandements à observer afin qu'il se souvienne qu'il doit Lui obéir.¹²⁸ Par orgueil, l'homme refuse de se soumettre en préférant vivre dans l'indépendance et l'autonomie. Mais en refusant la soumission à Dieu, l'homme déclenche une révolte en lui-même : désormais le corps va s'opposer à l'âme.¹²⁹

¹²⁷ Cf. s. *Dolbeau* 21, 4 (DOLBEAU 282).

¹²⁸ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 282) : « primum peccatum hominis superbia fuit : sic in Genesi legimus, sic in alia scriptura inuenimus. in Genesi quid legimus ? quia positus est creatus et formatus homo in paradiso, sub quadam lege, sub quodam mandato ; mandatum quod illi impositum est hoc illi ostendebat : sic eum esse factum magnum, ut super se haberet maiorem ».

¹²⁹ s. *Dolbeau* 21, 7 (DOLBEAU 285) : « natura et substantia mentis posita sub deo, natura

L'orgueil et l'humilité se trouvent donc aux antipodes l'une de l'autre. L'orgueil entraîne une séparation voire une rupture, tandis que l'humilité implique reconnaissance et accueil d'une offre de relation. L'humilité n'est donc pas seulement une attitude de l'homme devenu pécheur, mais l'indispensable condition de l'homme créé.¹³⁰ Dans l'anthropologie augustinienne, l'ordre de l'obéissance fait s'entrecroiser une dimension morale et une dimension ontologique. La rupture avec ce qui est supérieur à l'homme emporte une rupture avec ce qui lui est inférieur, une désunion à l'intérieur de l'homme :

« L'homme a donc dû prêter une attention aux choses qui étaient au-dessous de lui, mais plus encore, il devrait prêter une attention à celui qui demeurerait au-dessus de lui. En effet, en restant attaché au supérieur, il aurait possédé sans trouble l'inférieur ; mais en s'éloignant du supérieur, il a été soumis à l'inférieur ».¹³¹

La nature de l'homme n'est pas une construction édifiée à partir de *quelques* éléments spécifiques, mais elle trouve en Dieu un centre de gravité qui l'attire, et ainsi, la rend telle qu'elle doit être, alors qu'elle devient chaotique et contradictoire quand l'homme abandonne son Créateur.¹³²

Cet enseignement sur l'obéissance est illustré de manière frappante par un exemple emprunté à la vie quotidienne¹³³, et qui concerne trois personnes. La première possède un serviteur sans être elle-même au

uniuersi corporis posita sub mente. sed quomodo dicebam : tunc ille securus possidet seruum suum, si non offenderit dominum suum, ita mens illa, si non per quandam superbiam, qua suae potestatis esse uoluit, offenderet dominum suum, semper illi tamquam seruus uniuersa natura corporis subderetur. quia uero per superbiam offendit dominum, facta est illi creatura corporis, quae data erat in famulatum, ad tormentum poenae, ad tormentum uindictae ».

¹³⁰ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 282–283) : « humilitatem ergo deus subdito sibi homini semper retinendam esse imperauit, id est ut seruaretur humilitas hominis constituti sub deo ».

¹³¹ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 283) : « sic ergo debuit homo adtendere quae erant sub se, ut magis adtenderet eum qui erat super se. haerens enim superiori, possideret securius inferiora ; a superiore autem recedens, inferioribus subderetur ». cf. *pecc. mer.* 2, 36 (CSEL 60, 107–108) ; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 246–250.

¹³² I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 101 : « La contradiction que l'homme a introduite en lui-même en se détournant de Dieu par un acte d'orgueil est maintenant installée dans tout son être. L'acte de la volonté perverse s'est transformé en un état : de là, ces convoitises et ces concupiscences sur lesquelles le pécheur n'a plus aucune prise ; de là aussi, l'obscurcissement de son intelligence. En se séparant de Dieu, l'homme s'est séparé de lui-même, il s'est "aliéné" ».

¹³³ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 283) : « [...] quomodo plerumque euenit ut serui peculiosos habeant seruos ».

service d'autrui. La deuxième possède un serviteur, mais se trouve en même temps, soumise à un maître. La troisième est le serviteur du serviteur.¹³⁴ Le serviteur qui est soumis à un maître garde sa qualité de maître à l'égard de celui qui lui doit obéissance.¹³⁵ Dans ce cas, c'est donc l'appartenance et l'obéissance à un maître qui assure l'exercice du pouvoir sur celui qui lui est inférieur. Mais quand le serviteur, qui est aussi maître, s'oppose à son propre maître, le serviteur du serviteur est appelé à exécuter la sanction contre ce serviteur orgueilleux qui était aussi son maître. Il en est ainsi parce le maître, qui est au-dessus de tous les deux, possède à la fois le serviteur et le serviteur du serviteur.¹³⁶ Autrement dit, en possédant le serviteur intermédiaire, le maître garde le pouvoir sur celui qui lui est inférieur.¹³⁷ Dans cette perspective, la maîtrise et la possession ne sont donc pas absolues, mais relatives. À travers cet exemple, Augustin éclaire non seulement le sens de la relation entre corps et âme, mais aussi la condition de l'homme après le péché :

¹³⁴ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 283) : « quemadmodum si tres homines ponamus : unum hominem habentem seruum, habentem et dominum, quomodo plerumque euenit ut serui peculiosi habeant seruos. intendite : habet seruum, habet dominum ; subest uni, praeest alteri ; superior est seruo, inferior domino suo. tertium posuimus seruum serui, primum autem dominum domini, medium uero et seruum et dominum : dominum serui sui et seruum domini sui. tertius ille non est nisi seruus, primus ille non est nisi dominus, medius ille et seruus est et dominus ».

¹³⁵ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 283) : « securus autem possidet seruum suum, si non offenderit dominum suum ».

¹³⁶ s. *Dolbeau* 21, 7 (DOLBEAU 285–286) : « fac illum medium – quia ita est seruus, ut et dominus sit ; ita est dominus, ut et seruus sit : seruus superioris, dominus inferioris – fac ergo eum offendisse dominum suum. unde offendit ? per superbiam quandam. considerauit enim quod et ipse seruum haberet, et ausus est extolli aduersus dominum suum, eo ipso quo uidebatur habere in potestate seruum suum. erexit se aduersus dominum suum, iussit dominus eius ut a seruo suo caederetur. etenim ille dominus domini dominus amborum erat. non enim tantum habebat in potestate seruum suum seruus ille, quantum ambos dominus amborum. quando enim posset contemnere dominum illum, nullius seruum, ut non caederet dominum suum, iubente potiore domino amborum ? »

¹³⁷ Comme le désordre à l'intérieur de l'homme suit la désobéissance de l'âme envers Dieu, ainsi le retour à Dieu rétablit, même imparfaitement, l'ordre de l'obéissance. A cause du péché, l'homme ne maîtrise plus la chair qui s'oppose à lui ; grâce à la foi, l'ordre se rétablit à nouveau en lui. Si la grâce intervient dans la chair, cela se réalise à travers l'âme qui obéit à Dieu (cf. s. *Morin* 11, 12 ; *MA* 1, 633 ; s. 58, 5 ; *EcOr* 1, 121 ; s. 59, 5, *SC* 116, 190). De plus, dès que l'âme s'ouvre à Dieu, le corps devient le temple de l'Esprit car à travers l'âme, Dieu habite dans le corps : « uita corporis anima est, uita animae deus est. spiritus dei habitat in anima, et per animam in corpore, ut et corpora nostra templum sint spiritus sancti, quem habemus a deo. [...] tenens deus quod melius est, id est, cor tuum, mentem tuam, animam tuam, profecto per meliorem possidet et inferiorem, quod est corpus tuum » (s. 161, 6 ; *PL* 38, 881).

« Vu que par l'orgueil, il [«mens»] a offensé son maître, la créature corporelle qui lui a été donnée en servitude, est devenue pour lui un tourment, une peine et une punition. Eh bien ! Celui qui dominait la nature corporelle est maintenant tourmenté par l'obstacle de la chair ».¹³⁸

La nature humaine fragilisée par le péché, se caractérise également par une certaine pesanteur et lenteur du raisonnement : désormais l'homme comprend mieux l'enseignement tiré de la vie quotidienne.¹³⁹

6. L'humilité, une attitude d'ouverture et de réception

Si l'orgueil est la cause de la faute originelle parce qu'elle opère une rupture du lien avec Dieu, l'humilité au contraire constitue l'attitude indispensable pour revenir à Dieu et l'accueillir.¹⁴⁰ De même que l'orgueil relève du mensonge, l'humilité est la condition *sine qua non* pour que l'homme découvre la vérité qu'il a perdue. L'orgueil est donc à l'opposé de l'humilité et Augustin en évoque les caractéristiques en empruntant des images à la nature et à la vie quotidienne. On peut distinguer deux types d'images : celles qui adoptent la symbolique de l'altitude et de la profondeur, et celles qui renvoient à l'espace et son contenu. Les premières sont centrées sur la dimension verticale, les secondes sur la dimension spatiale (espace occupé).

6.1. L'altitude et la profondeur

Les images de la colline et de la vallée permettent au prédicateur de désigner l'opposition¹⁴¹ : la colline signifie l'orgueil qui élève, tandis que la vallée exprime l'humilité. Ces images illustrent ainsi les deux manières de recueillir l'eau de pluie qui représente la grâce.¹⁴² Ainsi, comme la

¹³⁸ s. *Dolbeau* 21, 7 (DOLBEAU 285) : « quia uero per superbiam offendit dominum, facta est illi creatura corporis, quae data erat in famulatum, ad tormentum poenae, ad tormentum uindictae. per corporis enim difficultatem, modo mens cruciatur, cum uniuersae naturae corporis antea dominaretur ». Cf. A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », p. 374–375.

¹³⁹ s. *Dolbeau* 21, 7 (DOLBEAU 285) : « quemadmodum si homo ille – hinc enim melius accipitis illustriorem similitudinem, quia et hoc ipsum, quod difficulter intellegimus, ad poenam pertinet, qua humiliati sumus : de consuetudine damus aliqua documenta - ».

¹⁴⁰ P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », *RAM* 31 (1955), p. 33 : « De même que l'orgueil jouit d'une espèce de primauté dans le domaine du mal et du vice, ainsi l'humilité dans celui du bien et de la vertu ».

¹⁴¹ s. 77, 12 (*PL* 38, 488) : « colles enim aquam repellunt, ualles implentur » ; s. 345, 6 (*MA* 1, 208) : « [...] unde impletae sunt illae, potes et tu impleri, si audius accedas, si non quasi collis tumescas, sed quasi uallis humilioris, ut impleri merearis ».

¹⁴² s. 270, 6 (*PL* 38, 1243) : « aqua est enim cor humile tanquam locum concauum quae-

colline est incapable de retenir l'eau venant de la pluie parce que celle-ci descend alors vers le bas, ainsi le cœur orgueilleux reste aride parce qu'il est incapable d'accueillir la grâce qu'il reçoit.¹⁴³ C'est seulement dans la vallée que l'eau peut s'accumuler et demeurer : l'humilité seule peut recueillir et être remplie par la grâce et celui qui demeure dans l'humilité est rendu capable d'accueillir la grâce sans la perdre.¹⁴⁴ Parce que la capacité à recevoir la grâce résulte de la profondeur de l'humilité, que l'on reçoit le don de Dieu à la mesure de l'humilité¹⁴⁵, l'humilité est en conséquence la condition *sine qua non* pour que l'homme puisse accueillir le don du salut.¹⁴⁶

Dans le même esprit, Augustin a recours aux métaphores du bâtiment, de l'arbre et de la semence jetée en terre.¹⁴⁷ Ces images soulignent la véritable altitude qui résulte de la profondeur des fondations ou des racines. Il observe que dans un bâtiment, les fondations par lesquelles on commence la construction, doivent être d'autant plus profondes que le bâtiment est élevé. Pour que la structure ne s'écroule pas mais reste debout, il faut en effet que les fondations soient bien implantées : la partie la plus élevée repose donc sur ce qui est caché dans les profondeurs de la terre.

rens, ubi consistat : elatione autem superbiae, tanquam tumore collis, repulsa labitur : unde dictum est, *deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* [Iac 4, 6] ».

¹⁴³ s. 131, 3 (PL 38, 730) : « ideo humilitatem nos docens sancta scriptura per apostolum dicit, *cum timore et tremore uestram ipsorum salutem operamini* [Phil 2, 12], et ne sibi aliquid inde darent, quia dixit, *operamini* [Phil 2, 12] : continuo subiunxit, *deus enim est qui operatur in uobis et uelle et operari, pro bona uoluntate* [Phil 2, 13]. *deus est qui operatur in uobis* [Phil 2, 13] : ideo *cum timore et tremore* [Phil 2, 12], uallem facite, imbrem suscipite. depressa implentur, alta siccantur. gratia pluuiæ est ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 32.

¹⁴⁴ s. 175, 3 (PL 38, 947) : « iam si humiles sunt, ualles sunt ; quod infuderis capiunt, non dimittunt. si uenerit aqua super altitudinem, decurrit et defluit : si uenerit aqua ad concauum et humilem locum, et capitur et stat ».

¹⁴⁵ s. 104, 3 (SPM 1, 56) : « ergo *Maria meliorem partem elegit, et non auferetur ab ea* [Lc 10, 42] : hoc enim elegit, quod semper manebit ; ideo non auferetur ab ea. circa unum se uoluit occupari : iam tenebat, *mibi autem adhaerere deo bonum est* [Ps 72, 28]. sedebat ad pedes capitis nostri : quanto humiliter sedebat, tanto amplius capiebat. confluit enim aqua ad humilitatem conuallis ; denatat de tumoribus collis ».

¹⁴⁶ Cf. s. 77, 12 (PL 38, 488).

¹⁴⁷ s. 69, 2 (PL 38, 441) : « *tollite iugum meum super uos, et discite a me* [Mt 11, 29] : non mundum fabricare, non cuncta uisibilia et inuisibilia creare, non in ipso mundo miracula facere, et mortuos suscitare ; sed *quoniam mitis sum et humilis corde* [Mt 11, 29]. magnus esse uis, a minimo incipere. cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. et quantam quisque uult et disponit superimponere molem aedificii, quanto erit maius aedificium, tanto altius fodit fundamentum. et fabrica quidem cum construitur, in superna consurgit : qui autem fodit fundamentum, ad ima deprimitur. ergo et fabrica ante celsitudinem humiliatur, et fastigium post humiliationem erigitur ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 33.

Il en va de même pour l'image de l'arbre ou de la semence.¹⁴⁸ Pour évoquer la vraie grandeur, Augustin relève que plus l'arbre est grand, plus ses racines doivent être profondément implantées. Tout ce qui est réellement grand vient donc de l'humilité. En revanche, la grandeur qui n'est pas enracinée dans l'humilité est illusoire : fragile, elle s'écroule. Elle se dissipe aussi comme la fumée qui s'éloigne de la terre et s'élève *contre* le ciel.¹⁴⁹

6.2. *L'espace et le contenu*

En considérant les dimensions d'un objet et son contenu, Augustin souligne que ce qui est grand n'est pas toujours solide, et il distingue entre ce qui est « plein » (<plenus>) et ce qui est « gonflé » (<inflatus>).¹⁵⁰ En dépit de son volume apparent, quand un objet est gonflé d'air, il est inconsistant parce que ce qui l'emplit est éphémère. Ce qui est gonflé est vide, c'est-à-dire que son contenu n'a pas de consistance.¹⁵¹ À l'opposé, on trouve non seulement ce qui est plein mais ce qui rend plein, et c'est pourquoi ce qui est plein est plus consistant et permanent que ce qui est gonflé.¹⁵² La vraie grandeur est par conséquent celle qui possède de la consistance.¹⁵³ À maintes reprises, Augustin met en garde contre le

¹⁴⁸ s. *Lambot* 24, 7 (CCL 41, 272) : « et quanto erit altius fastigium aedificii, tanto erit humilior fossa fundamenti. segetes quis non uult altas uidere ? prius altis segetibus futuris humilitatem semini aratro moliris. qui arat, ima secat. qui arat, sulco descendit ut seges ascendat. arbores quo sunt celsiores, eo radices in inferioribus habent, quia omnis altitudo ab humilitate consurgit ».

¹⁴⁹ s. 22, 8 (CCL 41, 298) : « solidior est fumus igni proximus et terrae proximus. nondum sic euauit, nondum sic est dispersus in uentos. quando autem attenuatur et euanescit et disperit ? quando se multum extulerit. quia ergo superbus sic se erigit contra deum quomodo fumus contra caelum, restat ut ita deficiat et tamquam in uentos suae uanitatis elatione dissipatus intreat, quemadmodum disperit fumus elatus, tumida non solida magnitudine inflatus. sic est enim fumus. uides magnam molem. habes quasi quod uideas, et non habes quod teneas ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 43-44.

¹⁵⁰ s. 36, 2 (CCL 41, 435) : « [...] inflatus est, non plenus ».

¹⁵¹ s. 354, 8 (PL 39, 1567) : « si superior, nullo modo melior : si melior, sine dubitatione humilior. si uis te inuenire meliorem, interroga animam tuam, si uides ibi inflationem. ubi inflatio est, inanitas est ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 43.

¹⁵² s. 36, 2 (CCL 41, 435) : « magnus est ergo diues, qui non se ideo magnum putat quia diues est. qui autem ideo se magnum putat, superbus et egenus est. in carne crepat, in corde mendicat ; inflatus est, non plenus. utres autem duos si uideas, unum plenum, alterum inflatum, in utroque eadem est magnitudo, sed non in utroque eadem plenitudo. si attendis, falleris ; si appendis, inuenies. qui plenus est difficile mouetur ; qui inflatus est cito aufertur ».

¹⁵³ s. 142, 5 (MA 1, 698) : « tumuerat autem superbia, et ipso tumore per angustum redire non poterat. clamat ille, qui factus est uia : *intrate per angustam portam* [Mt 7, 13]. conatur ingredi, impedit tumor ; et tanto magis perniciose conatur, quanto magis im-

risque du « ver des richesses » car elles conduisent à l'orgueil.¹⁵⁴ Celui qui s'estime grand à cause de ce qu'il possède (les biens matériels) est plein non pas de ce qui est vraiment consistant, mais de ce qui est éphémère et instable. Il possède mais en fait, il gît dans la misère. Celui qui est gonflé d'orgueil, qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre, celui-là est toujours pauvre dans son cœur parce que l'enflure qui le marque est sans consistance : il est plein, mais de vide.

Parce qu'il s'agit d'une dilatation ou d'une exaltation du cœur qui se renferme sur lui-même, l'orgueil rend l'homme incapable d'accueillir Dieu : il est rempli de lui-même. Au contraire, tel un vase prêt à être rempli, l'humilité prépare l'homme intérieur en le rendant ouvert pour accueillir Dieu. Et comme il en va dans l'épisode de l'évangile du publicain (Lc 18, 9-14)¹⁵⁵ quand l'homme s'humilie, Dieu peut s'approcher de lui¹⁵⁶ et le remplir de sa grâce.¹⁵⁷

L'orgueil s'oppose à la vérité de l'homme parce qu'il tend à asseoir l'idée que l'homme est autosuffisant. L'humilité au contraire signifie l'adhésion à celui dont l'homme dépend dès la création. L'orgueil est marqué par le mouvement vers l'extériorité, il décentre l'homme et le disperse comme le font d'ailleurs ses désirs désordonnés. L'humilité décentre l'homme de lui-même pour le concentrer vers son intériorité, vers Dieu qui habite à l'intérieur de lui. La vraie richesse n'est pas alors celle qui vient de l'extérieur, mais celle qui vient de Dieu et dont l'homme peut devenir participant. L'humilité est la condition fondamentale de la participation parce que tout ce que l'homme possède de bon, de vrai et de juste, il ne le tire pas de lui-même mais de Dieu qui illumine tout homme.

pedit tumor. tumidum enim uexat angustia ; uexatus autem amplius tumebit. amplius tumens, quando intrabit ? ergo detumescat, si cupit ingredi. unde autem detumescat ? accipiat humilitatis medicamentum. bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre : bibat poculum humilitatis. quid se artat ? non sinit moles, non magna, sed tumida : magnitudo enim soliditatem habet, tumor inflationem. non sibi magnus tumidus uideatur : detumescat, ut magnus sit, ut certus et solidus ».

¹⁵⁴ s. 36, 2 (CCL 41, 434) : « nihil enim tam timendum est in diuitiis quam superbia. denique apostolus Paulus hoc admonet Timotheum : *praecepe*, inquit, *diuitibus huius mundi, non superbe sapere* [1 Tm 6, 17]. non enim diuitias expauit sed morbum diuitiarum. morbus autem diuitiarum est superbia magna » ; s. 39, 4 (CCL 41, 490) : « uermis diuitiarum superbia est. difficile est ut non sit superbus qui diues est » ; voir aussi s. 4, 3 (CCL 41, 21) ; s. 61, 10 (PL 38, 413) ; s. 85, 3 (PL 38, 521).

¹⁵⁵ s. 21, 2 (CCL 41, 278) : « si extollis te, longe secedit a te ; si humilias te, inclinat se ad te. publicanus de longinquo stabat, et ideo deus illi facilius propinquabat : nec oculos leuare audebat ad caelum, et iam secum habebat qui fecerat caelum ».

¹⁵⁶ s. 279, 6 (PL 38, 1278) : « ideo altus habitat in humili, ut humilem exaltet. *excelsus* enim est dominus, et *humilia respicit* ; *excelsa autem a longe cognoscit* [Ps 137, 6]. humilia te, et propinquabit tibi : extolle te, et recedet a te ».

¹⁵⁷ s. 289, 3 (PL 38, 1310) : « *omnis uallis implebitur* [Is 40, 4 LXX], omnis humilitas exaltabitur : *et omnis mons, et collis humiliabitur* [Is 40, 4], omnis superbia deicietur. depone montes, imple ualles, et facta est campi aequalitas » ; cf. s. 104, 5 (SPM 1, 57).

C'est vers la figure de Jean-Baptiste qu'Augustin renvoie alors fréquemment son auditoire pour évoquer ces réalités spirituelles. Le précurseur est présenté comme la lampe que Dieu a allumée. Mais pour que la lumière soit préservée, la lampe doit se garder du vent de l'orgueil (*uentus superbiae*)¹⁵⁸ qui consiste à s'appropriier ce qui vient de Dieu et lui appartient. Si l'orgueil fait corps avec le mensonge, l'humilité renvoie à la vérité : elle signifie avant tout reconnaître la vraie nature de l'homme et sa condition actuelle : donc non seulement comme homme, mais aussi comme homme malade.¹⁵⁹ La vérité de l'humilité permet à Dieu de se faire voir à l'homme : « que l'homme se reconnaisse homme et Dieu apparaîtra à l'homme »¹⁶⁰, et tout l'effort de l'homme doit consister avant tout à reconnaître ce qu'il est. De même que l'humilité donne à l'homme de reconnaître qu'il a besoin de Dieu, de même l'orgueil fait obstacle pour accueillir le salut parce qu'il persuade l'homme non seulement de son indépendance mais aussi de sa santé.

Conclusion

La participation est une question décisive pour l'anthropologie augustinienne. Pour Augustin en effet, l'homme est d'abord créature et par conséquent sa relation avec le Créateur est fondamentale.¹⁶¹ Il ne

¹⁵⁸ s. 289, 4 (*PL* 38, 1310) : « Ioannes non omnem illuminat hominem, Christus omnem hominem. et Ioannes agnouit se lucernam, ne uento superbiae exstingueretur. lucerna et accendi, et exstingui potest. uerbum dei exstingui non potest, lucerna semper potest » ; cf. s. 66, 1 (*PL* 38, 431) ; s. 67, 9 (*PL* 38, 437) ; s. 166, 4 (*SPM* 1, 62) ; s. 181, 2 (*PL* 38, 980) ; s. 287, 3 (*PL* 38, 1302) ; s. 290, 1 (*PL* 38, 1313) ; s. 292, 4 (*PL* 38, 1322) ; s. 293, 3 (*PL* 38, 1329) ; s. 342, 2 (*PL* 39, 1502) ; s. 379, 6 (*RB* 59, 67) ; s. 380, 7 (*PL* 39, 1681) ; s. *Guelf.* 22, 1 (*MA* 1, 510).

¹⁵⁹ s. 137, 4 (*PL* 38, 756) : « tibi autem non dicitur, esto aliquid minus quam es : sed, cognosce quod es. cognosce te infirmum, cognosce te hominem, cognosce te peccatorem ; cognosce quia ille iustificat, cognosce quia maculosus es » ; cf. s. *Mai* 22, 1 (*MA* 1, 314–315). P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 30 : « [l'humilité] est cette prise de conscience profonde qui, en nous situant à notre place exacte de créature et d'homme, nous établit dans la vérité et nous soumet à l'empire de Dieu ».

¹⁶⁰ s. 380, 6 (*PL* 39, 1680) : « agnoscat homo se hominem, appareat deus homini » ; *Io. eu. tr.* 25, 16 (*CCL* 36, 257) : « [...] tu, homo, cognosce quia es homo ; tota humilitas tua, ut cognoscas te ».

¹⁶¹ I. BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *ArPh* 72 (2009), p. 269 : « Dire que l'homme est image de Dieu, c'est en effet dire que le sujet humain n'est tel que par sa relation à Dieu. Cette relation le constitue comme sujet ; elle est si décisive que ce qui altère cette relation altère aussi sa nature : c'est ainsi que l'image de Dieu en l'âme s'obscurcit, se déforme ou au contraire devient de plus en plus lumineuse et belle ; dans le premier cas, l'homme "s'animalise", dans le second, il devient de plus en plus semblable à Dieu en participant à sa vie ».

s'agit pas simplement du fait que Dieu crée l'homme, mais si l'homme s'éloigne du Créateur, il devient une énigme.

Si la question de base demeure toujours « qui est l'homme » ?, la réponse d'Augustin est cependant complexe. Car l'homme n'est pas réductible à son état présent, ce qu'il est *aujourd'hui*, mais il est aussi ce vers quoi il avance. C'est donc son but qui définit l'homme et non la seule expérience quotidienne de sa nature. En ce sens, l'homme est loin d'être de nature statique et figé. Il est plutôt *cheminement* et *tension* vers Dieu.¹⁶² Quand cette tension est tournée vers la créature, l'homme se disperse, mais quand elle se focalise sur Dieu, il se solidifie et devient ce qu'il doit être parce que l'homme est l'image de Dieu.¹⁶³

Cependant, bien que ce soit la finalité qui détermine la vérité de l'homme, celle-ci ne se réalise pas sans prendre en considération l'état actuel et l'expérience de l'humanité. Car l'homme n'est plus à l'état d'origine, mais il porte le poids de la faute du premier homme et de tout ce qu'elle signifie pour lui. Cependant, même si le péché d'Adam corrompt la nature humaine et la fragilise en profondeur, il n'a pas effacé la structure humaine fondamentale, sa dynamique intime.¹⁶⁴ L'homme reste toujours un être dont la vérité est *devant lui* plutôt que simplement *en lui*, c'est-à-dire relevant de lui. En parlant de la vérité *devant* l'homme, nous voulons souligner que la vérité n'est ni en lui, ni à l'extérieur de lui. La vérité se trouve au cœur de l'abîme de son intériorité. Le *devant* renvoie surtout à la relation. La vérité de l'homme est relationnelle parce que lui-même a été créé de telle manière qu'il ne se réalise pleinement et définitivement que dans sa relation avec Dieu. Au sens augustinien, la question de la vérité renvoie à la relation à l'original. On comprend bien qu'on parle ici de l'homme comme image de Dieu et de tout ce que cela peut signifier.

Si l'éloignement puis le retour vers Dieu expriment quelque chose de l'itinéraire de l'homme, c'est que celui-ci ne trouve pas son fondement en lui-même. Du point de vue de la logique de la nature humaine, et donc de la dynamique intime, il est impensable de parler de l'homme comme d'un être neutre par rapport à sa condition ontologique. L'homme n'est jamais immobile, mais il va et vient, se détourne et revient, s'éloigne et se

¹⁶² *conf.* 1, 1 (CCL 27, 1) : « [...] quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ».

¹⁶³ Cf. s. 284, 4 (PL 38, 1290), voir p. 459, note 220 ; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, p. 50–52.

¹⁶⁴ Si l'appel à la vie divine appartient et, même, définit la nature de l'homme, cet appel persiste même après le péché, mais comme un appel refusé. La dynamique intime de l'homme dont nous parlons ici signifie donc cet appel originel qui est constitutif de la nature humaine liée à la notion de l'*imago dei*. Alors que le sens métaphysique d'une telle dynamique persiste comme orientation de l'être créé à l'image de Dieu, la dynamique effective change sous le poids du péché.

rapproche. En d'autres termes, dans le temps, l'homme ne peut connaître la quiétude. Cette dynamique intime et surtout la relation entre Dieu et l'homme montrent que celui-ci est à la mesure de cette relation.

Mais l'homme peut *exister*, au sens de vivre, tout en étant mort intérieurement. L'homme, d'une certaine manière, est à la mesure de l'orientation de son existence : quand l'horizon de son existence est le monde, l'homme s'amoindrit ; quand il s'adresse à Dieu, il s'accroît et se redresse. La dimension horizontale de l'homme dépend par conséquent de sa dimension verticale : l'homme adressé est redressé, l'homme séduit est l'homme courbé et éparpillé. La figure du fils prodigue comme celle de l'amour de soi renvoient à l'idée que l'homme peut être décentré. La prétention d'autosuffisance engendre la séparation à l'égard de celui qui donne et protège la vie. Mais l'humilité et l'obéissance restaurent en l'homme la capacité de retrouver un nouvel équilibre. On voit ainsi comment ces différentes images auxquelles Augustin a recours évoquent à la fois Dieu qui unifie et protège, mais aussi l'homme qui peut s'ouvrir et se confier à son Créateur.

CHAPITRE 2

DU SENSIBLE À L'INTELLIGIBLE

(ou des sens au sens)

Introduction

Nous avons vu que la structure de l'homme est dynamique. Quand il se tourne vers Dieu, il se renforce et se consolide alors qu'il se disperse et s'éparpille quand il abandonne son Créateur. L'homme n'est pas une créature neutre ou autonome ; par sa nature, il se positionne toujours par rapport à Dieu, même quand il l'abandonne. Il en résulte que le renoncement à celui qui est la source qui vivifie et consolide l'homme en lui-même comporte non seulement un éloignement, mais une forme d'éparpillement vers l'*extérieur* (le monde). Augustin explique que l'homme qui lâche Dieu se disperse en ne pouvant même pas rester en lui-même. On comprend par-là que Dieu n'est pas seulement celui qui protège l'intégrité de l'homme, mais que lui-même est, d'une certaine manière, la source de cette intégrité. En ce sens, on peut dire que Dieu est la vérité de l'homme et cela à un double titre : d'une part, Dieu a créé l'homme, mais d'autre part et peut-être plus encore, l'homme a été créé de telle manière qu'il ne peut se comprendre que dans sa relation à Dieu créateur.¹ Cette idée est sous-jacente de la structure dynamique de l'homme considérée dans le chapitre précédent, mais plus encore de la notion de l'homme comme «*imago dei*» et tout ce que cette notion comporte. C'est en effet à l'intérieur de cette notion que l'on doit comprendre cette structure dynamique qui en même temps introduit d'autres questions importantes, comme par exemple la notion de «*capax illuminationis*». De plus, c'est en tant qu'image que l'homme est appelé à voir Dieu. Cet appel se heurte, pour autant, à la réalité du péché qui a obscurci ce regard intérieur par l'amour du monde. Étant donné que c'est le corps et son rapport au monde qui se présente comme obstacle, une autre question va s'imposer inévitablement par la suite, celle de la valeur des sens corporels dans l'illumination.

¹ L'homme est en lui-même mystère parce qu'il est créé à l'image de Celui qui est le Mystère ; cf. A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostiniani nelle "Confessioni" », *RFNS* 57 (1965), p. 210.

1. L'«*imago dei*» et la vérité de l'homme

Si l'homme est une créature constituée de corps et d'âme, celle-ci occupe en lui une place capitale parce que l'âme, où réside l'image de Dieu, occupe la partie supérieure de l'être. En tant qu'esprit, c'est elle aussi qui est le siège de l'intériorité de l'homme. L'homme se distingue des autres créatures corporelles par le fait que lui seul a été créé à l'*image de Dieu* et ceci définit la particularité de la nature humaine.²

Pour éviter la confusion dans le discours christologique et anthropologique, Augustin distingue entre les différents sens et les différentes compréhensions de la notion d'image. En effet, cette notion vise à la fois l'homme, créé à l'*image de Dieu* (cf. Gn 1, 26–27), et le Fils éternel, qui est l'image du Père. Augustin distingue l'image par nature et l'image comme représentation. Il observe que déjà dans le contexte familial, on peut parler du fils comme image du père. Dans ce cas, l'image relève de la nature. Mais l'image peut provenir aussi d'une reproduction, comme par exemple le reflet dans un miroir ou bien une gravure sur une pièce de monnaie.³

² s. 43, 3 (CCL 41, 508–509) : « a deo debemus esse quod sumus. quia non nihil sumus, a quo nisi a deo habemus ? sed sunt et ligna, sunt et lapides, a quo nisi a deo ? nos ergo quid plus ? non uiuunt ligna et lapides ; nos autem uiuimus. sed adhuc nobis idipsum uiuere cum arboribus frutectisque commune est. dicuntur enim et uites uiuere. nam si non uiuerent, non scriptum esset : *occidit in grandine uineas eorum* [Ps 77, 47]. uiuit, cum uiret ; arescit, cum moritur. sed uita ista non habet sensum. quid nos amplius ? sentimus. quinquepertitus corporis notus est sensus. uidemus, audimus, olfacimus, gustamus, tactu etiam per totum corpus nostrum mollia diiudicamus et dura, aspera et lenia, calida et frigida. est ergo in nobis sensus quinquepertitus. sed hunc habent et bestiae. habemus ergo aliquid amplius nos. et ista tamen quae enumerauimus, fratres mei, si consideremus in nobis, quantam de his gratiarum actionem, quantam creatori laudem debemus ? sed tamen amplius quid habemus ? mentem, rationem, consilium, quod non habent bestiae, non habent uolucres, non habent pisces. in eo facti sumus ad imaginem dei ». Cf. H. SOMERS, « Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustiniennne », *Aug.Mag.* 1, p. 451–462 ; ID., « Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustiniennne », *REAug* 7 (1961), p. 105–125 ; H. SOMERS, « La gnose augustiniennne : sens et valeur de la doctrine de l'image », *REAug* 7 (1961), p. 1–15 ; P. AGAËSSE, « L'âme image de Dieu », *BA* 48, *Note complémentaire* 16, p. 628–633 ; P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin* ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, (1929) 1986, coll. *Études de philosophie médiévale* 11, p. 286–298 ; A. SOLIGNAC, « Image et ressemblance. II : Pères de l'Église », *DSp* 7/2 (1971), 1418–1422 ; A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 238–277 ; I. BOCHET, « Imago », dans *AL* 3, 507–519.

³ s. 52, 17 (*RB* 74, 28) : « et quae imago ? facta longe distans. similitudo tamen et imago longe distans. non quomodo imago filius, hoc quod pater. aliter enim imago in filio, aliter in speculo. multum distat. In filio, imago tua tu ipse es. hoc est enim filius, quod tu natura. substantia hoc quod tu, persona alius quam tu. non ergo homo imago tantum unigenitus filius, sed ad imaginem quamdam et ad quamdam similitudinem factus » ; cf. s. 9, 9 (CCL 41, 125)

Ces deux figures expriment la singularité de l'image de Dieu en l'homme. La différence concerne alors la distinction entre l'image par nature et l'image par représentation. Alors que l'image du fils s'applique à la nature, l'image par représentation se situe à l'extérieur d'elle. La première exprime l'identité, la deuxième fait comprendre la distance malgré une certaine ressemblance.⁴ En effet, l'image de Dieu dans l'homme, reflet ou gravure, est infiniment éloignée de l'image qui relève de la nature. Dans le sermon 24 où Augustin parle surtout de la *similitudo*, mais cite aussi *l'imago*, il explique que la similitudo entre Dieu et l'homme est toute particulière parce qu'il s'agit d'une similitudo entre deux réalités très éloignées.⁵ On comprend alors que l'homme est image de Dieu, mais de manière *extérieure* à la nature de Dieu. Autrement dit, il est image de Dieu, mais sans être Dieu lui-même. Par contre, le Fils éternel comme l'image du Père est d'un tout autre ordre : c'est l'image par l'engendrement éternel.⁶ Une fois cette distinction établie, Augustin peut énoncer que l'homme n'a pas été seulement créé à *l'imago de Dieu*, mais qu'il est lui-même image, mais certes imparfaite et lointaine, de Dieu.⁷

⁴ s. 9, 9 (CCL 41, 125–126) : « *filii hominis habet imaginem patris sui, et hoc est quod pater eius, quia homo est sicut pater eius. in speculo autem imago tua non hoc est quod tu. aliter est enim imago tua in filio, aliter in speculo. in filio est imago tua secundum aequalitatem substantiae, in speculo autem quantum longe est a substantia ! et tamen est quaedam imago tua, quamvis non talis qualis in filio tuo secundum substantiam. sic in creatura, non hoc est imago dei, quod est in filio qui hoc est quod pater, id est, deus uerbum dei per quod facta sunt omnia. recipe ergo similitudinem dei, quam per mala facta amisisti. sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est et aliter in filio – nam imago et imago est, sed aliter impressa est in nummo ; aliter habetur in filio, aliter in solido aureo imago imperatoris – sic et tu nummus dei es, ex hoc melior quia cum intellectu et cum quadam uita nummus dei es ut scias etiam cuius imaginem geras et ad cuius imaginem factus sis, nam nummus nescit se habere imaginem regis ».*

⁵ s. 24, 3 (CCL 41, 328) : « *sed hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit. similitudo aliqua dei dicitur homo. et quanta ad quantum ? quid ad quem ? homo ad deum. quid est homo, nisi quod memor es eius ?* [Ps 8, 5] dicamus ergo deo nostro etiam homines facti ad imaginem et similitudinem ipsius, dicamus : *deus quis similis tibi ?* [Psl 82, 2] si homo factus ad imaginem et similitudinem dei recte dicit, uerum dicit : *deus quis similis tibi ?* [Ps 82, 2] – addidit enim : *memento quia pulvis sumus* [Ps 102, 14] – si longe est a similitudine dei homo factus ad similitudinem dei, si ipsa similitudo sic distat ut eam comparare non deceat [...] ».

⁶ c. s. *Arrian*. 22 (CSEL 92, 94) : « *imago autem plena atque perfecta, id est, non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita nihil minus habet quam ille, cuius imago est. patris quippe imago summa, id est, ita similis, ut in ea dissimile aliquid non sit, filius est unigenitus* ».

⁷ Par exemple, dans le sermon *Morin* 11 Augustin dit d'abord que l'homme a été créé à l'image de Dieu (§ 4 ; *MA* 1, 629) mais ensuite, plus loin, il fait simplement appel à l'image de Dieu dans l'homme (§ 12 ; *MA* 1, 633) ; de même dans le sermon *Denis* 20, 6 (CCL 41, 222) : « *sumus enim imago et similitudo tua* » ; voir *trin.* 7, 12 (CCL 50, 265–267). Dans ce thème de l'image on peut distinguer deux sortes de questions. Quant à la première : l'homme est-il créé à l'image du Christ ou bien à l'image de

1.1. *L'image comme reflet*

Ce qui caractérise l'image de Dieu dans l'homme, c'est qu'elle est comparable à un reflet dans le miroir ou à l'effigie gravée sur une monnaie qui renvoie à celui dont elle porte la marque. Cette caractéristique fait penser aux deux aspects de l'image dans l'homme. L'image-reflet dans le miroir renvoie nécessairement en tant que reflet à l'*original*, c'est-à-dire à Dieu. Il n'y a pas d'image dans le miroir sans l'*objet* dont elle est une projection.⁸ L'image finalement n'a pas de sens en soi, elle est toujours en référence à l'original. Ceci signifie donc une relation de dépendance fondamentale et donc radicale entre l'image et l'objet dont elle est un reflet. L'image n'a pas de consistance propre, mais tient sa vérité de l'autre : ceci ne signifie pas qu'elle ne soit pas vraie ou réelle, mais qu'elle n'est vraie et réelle, mais elle ne l'est qu'à la mesure de sa relation à l'original.⁹ L'image est par nature relationnelle : c'est dans la relation qu'elle prend sens, et même qu'elle existe vraiment. Au moins en ce qui concerne la création¹⁰,

toute la Trinité ? Chez Augustin on peut voir sur ce point un changement de perspective : alors qu'avant il parlait de la création à l'image du Christ (image de l'Image), plus tard, il parlera de la création à l'image de toute la Trinité ; voir I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 316–321. La deuxième question concerne la relation entre les termes «*imago*» et «*similitudo*» (cf. Gn 1, 26). Il y a essentiellement deux interprétations différentes chez les Pères : celle qui distingue et qui sépare les termes, et celle qui les unit. Dans la première : «*imago*», qui est la capacité de Dieu, est *commencement*, «*similitudo*» *achèvement* de l'image. Dans ce sens la «*similitudo*» se distingue de l'«*imago*» même si elle la vise ; «*similitudo*» n'est donné qu'à la fin du parcours. Dans la deuxième interprétation, qui est aussi celle d'Augustin, «*imago*» et «*similitudo*» se mélangent. Même si Augustin fait ici une distinction entre «*imago*» et «*similitudo*» (en fait, si toute «*imago*» est nécessairement «*similitudo*», la seule «*similitudo*» ne signifie pas toujours «*imago*»), pour lui ces deux réalités coexistent ensemble dans l'homme dès le départ : elles croissent ou décroissent ensemble. Cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 256–257 ; P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, p. 37–40 ; S. J. DUFFY, « *Anthropologie* », p. 51–52.

⁸ P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae*, p. 398–399 : « [...] l'image n'existe que par réverbération et mouvement. Le miroir doit être tourné vers l'objet qui se reflète en lui, pour qu'il y ait image. De par sa création et sa constitution ontologique la plus profonde, l'homme est un *esse ad* » ; cf. M. SMALBRUGGE, « Le fils prodigue vu par Augustin », p. 181.

⁹ J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 344 : « L'homme se définit par cela même qu'il reste sans définition [...] », et plus loin : « L'homme n'a pas d'essence propre, mais une référence à un autre que lui, qui, plus intime à lui que lui-même (que son essence manquante), lui tient d'essence par emprunt. Car l'image, dans son essence et par définition, ne peut jamais fournir une essence ou une définition, qu'on obtiendrait par réplique, reproduction et imitation d'une autre essence ou définition » (p. 345).

¹⁰ Cette précision était ici indispensable parce que l'idée de reflet sert à Augustin également pour illustrer la simultanéité dans la génération éternelle. Augustin observe effectivement que dans la nature on peut remarquer des cas où l'objet et son image apparaissent simultanément ; voir p. 371, note 232.

l'idée du reflet nécessite donc la présence de l'original et la relation de dépendance : c'est l'original qui *donne raison* à l'image et non pas l'inverse. On peut dire aussi que l'image fait voir le reflet comme orientation vers son objet. Dans ce sens l'image est une réalité dynamique, tournée vers son objet.¹¹

1.2. *L'image comme empreinte*

En tant qu'elle résulte d'une opération de gravure, l'image renvoie à une réalité plus stable ou permanente : elle garde *l'effigie de l'empereur* tout en restant loin du trésor. La pièce d'argent appartient au trésor du roi, et c'est ce que rappelle l'effigie. En même temps la distance et l'éloignement n'effacent pas définitivement la gravure, même si elle perd sa netteté première. Il faut préciser pour autant que la pensée d'Augustin sur ce point reste plutôt flottante. La question est en effet de savoir ce qui demeure de l'image après le péché : si dans un premier temps, il évoque une possible *suppression* de l'image, plus tard, il précise que l'image ne peut pas être totalement détruite, il en reste toujours des fragments.¹²

¹¹ Cette capacité inclut le statut dynamique de l'image, elle est une tension vers celui dont elle est l'image. P. AGAËSSE *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, p. 40 : « l'image est mouvement vers Dieu, force ascensionnelle vers lui, transformation en lui. Nous sommes dans une théologie dynamique ». Étant donné que « l'image est [...] une réalité dynamique », c'est-à-dire « elle ne peut exister que par un mouvement vers Dieu [...] » (P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae*, p. 397), ce caractère dynamique de l'homme persiste même après le péché, parce que le péché ne détruit pas définitivement cette image, mais la détériore. Il s'ensuit que lorsque l'homme « se détourne de Dieu, il ne devient pas simple créature, ou une nature pure, il devient vocation refusée » (P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, p. 40). Ajoutons, finalement, que ce dynamisme de l'image est aussi le fondement ontologique de désir de Dieu dans l'homme. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 220 : « L'image de Dieu dans l'âme implique [...], de façon essentielle, un dynamisme puisqu'"elle ne se conserve qu'en allant vers celui par qui elle est imprimée". Dans ces conditions, il devient équivalent de dire que l'homme est "image de Dieu" ou de dire qu'il est ontologiquement "désir de Dieu" ».

¹² En 412 (cf. J. AÑÓZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 234) il écrit : « uerum tamen quia non usque adeo in anima humana imago dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea uelut liniamenta extrema remanserint [...] » (*spir. et litt.* 48 ; *CSEL* 60, 202) ; de même dans le traité sur la Trinité, après 420 (cf. J. AÑÓZ, p. 239) : « [...] ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut paene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est. [...] nec tantum ualere illam deformitatem ut auferat quod imago est satis ostendit dicendo : *quamquam in imagine ambulat homo* [Ps 38, 7] » (*trin.* 14, 6 ; *CCL* 50, 428) ; Augustin s'arrête sur ce point dans les *Révisions* à propos de la *Genèse au sens littéral*, en 426-427 (cf. J. AÑÓZ, p. 239) : « in sexto libro quod dixi Adam imaginem dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato [*Gn. litt.* 6, 27], non sic accipiendum est, tamquam

Il hésite donc entre une vision qui tend à penser à une destruction de l'image de Dieu en l'homme et celle qui ne voit qu'une détérioration.¹³ On peut dire que tout éloignement du trésor comporte la détérioration de l'image sans pour autant l'effacer définitivement. De même qu'une pièce s'abîme quand elle est frottée sur le sol, l'image est endommagée par le contact avec la terre (<fricatur ad terram>).¹⁴ Dans ce sens, l'éloignement par rapport au trésor implique une blessure de l'image parce que c'est un abaissement vers la terre. Le péché apparaît alors comme la détérioration de l'image que l'homme porte en lui, une détérioration qui résulte de l'éloignement et du contact avec la terre par l'amour cupide.

A la notion d'image se joint l'idée de vérité, qui se trouve dans la relation à la vérité éternelle de Dieu : l'image est *vraie* en tant qu'elle est en relation à l'original dont elle tire sa vérité. En même temps, c'est cette relation même qui établit la condition *sine qua non* de la vérité de l'image : celle-ci est vraie dans la mesure où elle reflète la vérité. Dès que l'homme s'éloigne de la vérité (<ueritas>) pour se tourner vers la vanité (<uanitas>)¹⁵, il devient menteur. L'image est restaurée (<resculptatur>) par l'amour de la vérité.¹⁶

in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet » (*retr.* 2, 24, 2 ; *CCL* 57, 110). Cf. A. SOLIGNAC, « Image et ressemblance », 1420-1421 ; A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 252 ; I. BOCHET, « Imago », 516.

¹³ Augustin oscille entre des expressions qui pourraient suggérer l'effacement de l'image dans l'homme et d'autres qui ne vont pas aussi loin : ainsi, il parle de l'image *perdue* dans le *sermo* Denis 24, 7 (*MA* 1, 148) : « [...] reddere tibi uult illam imaginem, quam tu ipse cupiditate terrena quodam modo confricando perdidisti et obsoletasti » ; et encore dans le *sermo* Dolbeau 6, 5 (*DOLBEAU* 462) : « unde *similes* [Ps 113,16] possunt fieri homines mutis simulacris ? sed secundum istam similitudinem quam commendamus : si fiat insensatus quodammodo homo interior, fit ad quendam modum similis simulacro et, perdita in se imagine eius a quo factus est, eius quem fecit uult capere imaginem ». Cependant, dans ce sermon, il souligne que l'homme ne peut pas détruire totalement l'œuvre de Dieu : « [...] quantumlibet enim sequatur opus suum, non in se interficiet opus dei [...] » (*s. Dolbeau* 6, 7 ; *DOLBEAU* 462-463). En parlant de l'image après le péché, ce sont des termes forts qui figurent dans le *sermo* frg. Lambot 6 (*RB* 79, 213), mais en même temps, il laisse présupposer que perdurent quelques éléments de l'image : « [...] in poena sua constitutus est homo, et quantum ualent reliquiae imaginis dei, quae in illo remanserunt. optriuit ipsam imaginem per peccatum, et ipsa reformatur per gratiam, quae per libidinem obsolefacta est. quomodo enim nummus, si confricetur a terra, perdet imaginem imperatoris, sic mens hominis, si confricetur libidinibus terrenis, ammittit imaginem dei ». On peut encore se demander si le verbe <deformare>, si présent dans la question de l'image, ne laisse pas présumer qu'il ne s'agit pas d'une destruction totale de l'image.

¹⁴ *s.* 90, 10 (*PL* 38, 566) : « peccando enim obsolefacta erat, attrita erat. unde attrita ? unde obsolefacta ? cum fricatur ad terram. quid est, ad terram fricatur ? terrenis cupiditatibus teritur ».

¹⁵ Cf. *s.* 60, 2 (*RB* 58, 37) ; *s.* 90, 10 (*PL* 38, 566).

¹⁶ *s.* 90, 10 (*PL* 38, 566) : « amando enim ueritatem imago illa, ad quam creati sumus, resculptatur, et proprius nummus Caesari nostro reddatur ». Cette restauration de l'image

1.3. Le lieu de l'image

La notion d'image ne se rapporte pas à l'homme tout entier, mais seulement à son esprit : « en fait, l'homme a été fait à l'image non pas dans le corps mais dans l'intelligence ».¹⁷ Cette image s'identifie avec la partie rationnelle de l'homme ; elle est appelée à la fois «*mens*» et «*intellegentia*»¹⁸, mais aussi «*animus*»¹⁹ et «*ratio*».²⁰ Dans le sermon 43, Augustin introduit encore une distinction entre «*ratio*» et «*intellectus*». Le premier terme relève de la capacité naturelle à raisonner, le second indique la compréhension. La «*ratio*» précède l'«*intellectus*» parce que c'est elle qui lui donne la raison d'être.²¹ Comme image de Dieu en l'homme, l'intelligence comporte des vestiges de la Trinité : ces traces qui se situent dans l'âme concernent les trois facultés spirituelles constitutives, à savoir la mémoire, l'intelligence et la volonté. Et d'une certaine façon, cette marque qui fait la différence avec les autres créatures corporelles, rapproche l'homme du mystère trinitaire qui est à la source de sa création.²² Les trois facultés humaines agissent de telle manière que leurs actions sont inséparables même si elles sont distinctes. Ainsi, d'une part,

se fait donc progressivement ; I. BOCHET, «*Imago* », 516 : « plus la “*mens*” s'étend vers ce qui est éternel, plus elle est formée à l'image de Dieu ».

¹⁷ s. *Dolbeau* 25, 9 (DOLBEAU 253) : « ad imaginem quippe dei non in corpore factus est, sed in mente [...] ». Cf. P. AGAËSSE, « L'âme image de Dieu », p. 628 ; I. BOCHET, «*Imago* », 515.

¹⁸ s. *Morin* 11, 12 (MA 1, 633) : « illud est autem in te melius, ubi est imago dei. haec mens uocatur, intellegentia uocatur ; ibi ardet fides, ibi firmatur spes, ibi accenditur caritas ». F.-J. THONNARD, « “*Mens*” et “*spiritus*” », BA 22, *Note complémentaire* 64, p. 858 : « “*Mens*”, c'est notre moi personnel qui nous rend supérieurs aux animaux et à tous les êtres corporels : semblable à Dieu, égaux des anges ».

¹⁹ s. *Dolbeau* 21, 5 (DOLBEAU 283) : « supra haec omnia homo constitutus est, sed secundum animum, secundum mentem, secundum id quod in illo est factum ad imaginem et similitudinem dei ».

²⁰ s. 126, 3 (RB 69, 183–184) : « dedit tibi deus oculos in corpore, rationem in corde. [...] rationale animal te deus fecit, praeposuit te pecoribus, ad imaginem suam te formavit » ; cf. *trin.* 15, 1 (CCL 50, 460).

²¹ s. 43, 3 (CCL 41, 509) : « [...] rationem habemus et antequam intellegamus, sed intellegere non ualeamus, nisi rationem habeamus. est ergo animal rationis capax, uerum ut melius et citius dicam animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intellegat iam rationem habet ».

²² s. 52, 17 (RB 74, 28) : « hominem enim deus fecit ad imaginem et similitudinem suam. in te quaere, ne forte imago trinitatis habeat aliquod uestigium trinitatis » ; cf. s. 51, 34 (RB 91, 45) ; s. 52, 18 (RB 74, 30) : « sed primo, quod exciderat, uideamus si homo non tantum filii imago est, aut patris tantum imago est, sed patris et filii et utique iam consequenter et spiritus sancti. Genesis loquitur : *faciamus*, inquit, *hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [Gn 1, 26]. non ergo facit pater sine filio, nec filius sine patre. *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [Gn 1, 26]. *faciamus* [Gn 1, 26] : non faciam, aut fac, aut faciat ille, sed *faciamus* [Gn 1, 26]. *ad imaginem* [Gn 1, 26] non tuam, aut meam, sed *ad nostram* [Gn 1, 26] ».

la mémoire conserve le souvenir mais elle n'agit pas sans l'intelligence qui reconnaît et qui comprend ce que la mémoire retient. D'autre part, il appartient à la volonté de faire paraître ce que la mémoire possédait et ce que l'intelligence a compris.²³

1.4. *L'image comme <capax illuminationis>*

Par la vertu de l'image divine gravée en lui, l'homme se trouve plus proche de Dieu que les autres créatures corporelles, mais, en même temps, il demeure éloigné de son Créateur.²⁴ C'est qu'à la différence du Fils de Dieu engendré éternellement, comme image, l'homme est *fait*, c'est-à-dire créé.²⁵ Pourtant quand on parle de l'homme en tant qu'« *imago dei* », ce n'est pas seulement parce qu'il est pourvu des facultés spirituelles que sont mémoire, intelligence et volonté, mais encore parce que ces facultés le rendent capable de se souvenir de Dieu, de le comprendre et de l'aimer, et ainsi de devenir « *particeps dei* ». ²⁶

L'homme en tant qu'image de Dieu est « *capax illuminationis* », c'est-à-dire que « *mens* » et « *ratio* » le rendent capable d'être illuminé, de recevoir la lumière.²⁷ Mais cette capacité est d'abord une réceptivité : l'homme peut recevoir mais ne maîtrise pas la source de la lumière. Ainsi l'homme participe à la lumière, il en est illuminé, mais il ne peut décider que la lumière lui soit donnée, parce qu'il n'en est pas source. Il est donc incapable de se donner la lumière à soi-même :

²³ s. 52, 20 (*RB* 74, 32–33) : *namque aliud uocatur intellectus, non memoria ; aliud uocatur uoluntas, non memoria ; aliud autem unum uocatur memoria. sed ut hoc diceret, ut quatuor istas syllabas operareris, unde operatus es ? hoc nomen, quod pertinet ad solam memoriam, operata est in te et memoria, ut teneres quod dicebas, et intellectus, ut scires quod tenebas, et uoluntas, ut proferres quod sciebas ».*

²⁴ s. *Dolbeau* 25, 9 (*DOLBEAU* 254) : « in proximo ita ut superius aliquid nihil sit quod propinquet deo, sed tamen inter mentem tuam et deum qui creauit mentem tuam plurimum interest. non aliqua natura uel locus interiacet, sed dissimilitudine longe est, quandoquidem ista facta est, ille fecit, nec ullo modo quod factum est potest comparari factori. imago tamen dei tui aliquantum est in mente tua ».

²⁵ s. 52, 17 (*RB* 74, 28) : « hominem enim deus fecit ad imaginem et similitudinem suam. in te quaere, ne forte imago trinitatis habeat aliquod uestigium trinitatis. et quae imago ? facta longe distans. similitudo tamen et imago longe distans ».

²⁶ Cf. *trin.* 14, 15 (*CCL* 50, 442–443).

²⁷ s. 342, 2 (*PL* 39, 1502) : « erat enim lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum [Io 1, 9] : id est omne animal, quod est illuminationis capax, hoc est omnem hominem habentem mentem atque rationem, qua possit esse particeps uerbi » ; voir aussi s. 140, 4 (*PL* 38, 774). L'âme, en tant qu'image de Dieu, est « *capax illuminationis* » c'est-à-dire « *capax dei* », et cela signifie qu'« elle est à l'égard de Dieu dans la situation de la « *materia* » à l'égard des formes [...] ». C'est en s'emplant de Dieu qu'elle est « *re-formée* » à l'image de Dieu » (G. MADEC, « *Capax dei* », *AL* 1, 728). Il s'ensuit que cette capacité définit le statut ontologique de l'homme, cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 253.

« Au pouvoir de l'œil sont les ténèbres ; de fait, dès qu'il se ferme, l'œil se trouve plongé en elles. Quand tu l'as fermé, tu te trouves dans les ténèbres. Il était dans ton pouvoir de te trouver dans les ténèbres quand tu as fermé tes yeux, mais est-ce-qu'il sera dans ton pouvoir de voir quand tu vas ouvrir tes yeux, s'il manquait quelque lumière qui permette de voir ? Pour ne pas voir, tu n'avais pas besoin de l'aide pour fermer tes yeux, cependant tu as besoin du secours pour que, les yeux ouverts, tu puisses voir. En effet, s'il n'y avait pas de lumière du soleil ou de la lampe ou de la lune ou de n'importe quelle autre forme de lumière, s'il n'y avait pas de tout cela, les yeux, même ouverts, ne pourraient rien voir. Ce qui nous appartient, c'est de recevoir [«*accipere*»] et de préserver [«*habere*»]. »²⁸

Comme il est impossible d'obtenir la lumière par ses propres forces, ainsi il est impossible de récupérer la forme originelle de l'image, une fois qu'elle a été déformée par le péché.²⁹ Cette idée renvoie à la question de la capacité d'illumination et à l'image comme reflet. En effet, si l'homme est image de Dieu, sa forme consiste précisément dans le fait de pouvoir, dans une certaine mesure, refléter Dieu. Il en vient que la forme est d'abord une relation à l'objet représenté. La forme dans l'image, c'est la forme par *rayonnement* comme l'image reflétée dans le miroir : le reflet se dissipe dès que l'image s'éloigne de la source du rayonnement. La forme qui résulte d'une imitation de l'original ne peut que se détériorer et se défigurer quand elle abandonne « la forme de toute forme »³⁰, à savoir Dieu.³¹ On peut dire aussi que la forme défigurée de l'image

²⁸ s. Dolbeau 18, 5 (DOLBEAU 213–214) : « in oculi potestate sunt tenebrae, clauditur enim et in illis est. cum clauderis illum, in tenebris es. fuit ergo potestatis tuae in tenebris esse claudendo oculos, numquid in potestate tua est uidere, cum aperueris oculos, nisi lumen adsit in quo possis uidere ? oculorum tuorum clausio non opus habuit adiutorio ad non uidendum, oculorum autem apertio opus habet adiutorio ad uidendum. nisi enim lumen adsit uel solis uel lucernae uel lunae uel cuiuslibet luminis generis, nisi adsit apertioni, oculi tui et patentes nihil uidere. nostrum ergo est accipere, nostrum est habere ». Sur l'image de lumière et de ténèbres, voir S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 257–276.

²⁹ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 224 : « Le mot *deformis* est [...] à entendre au sens fort : par le péché, l'âme perd non seulement sa beauté, ses privilèges, mais quelque chose de sa "forme" ; or la forme est ce qui unifie un être et l'oriente [...] ».

³⁰ Dieu est la forme de tout ce qui existe. En lui donnant à être, Dieu donne encore à la créature la forme (s. 117, 3 ; *PL* 38, 662 : « uerbum dei tractamus [...] est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum : forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint » ; cf. *Gn. litt. imp.* 10, 32 ; *CSEL* 28, 1, 483 ; *uera rel.* 66 *CCL* 32, 231 ; *conf.* 1, 12 ; *CCL* 27, 7 ; *conf.* 13, 2 ; *CCL* 27, 242–243 ; s. 14, 9 ; *CCL* 41, 190). Dieu est aussi la Beauté de tout ce qui est beau (*conf.* 3, 10 ; *CCL* 27, 31 : « [...] mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium »).

³¹ M. SMALBRUGGE, « Le fils prodigue vu par Augustin », p. 177 : « Plus on est loin de Dieu, moins on lui ressemble ; plus on est devenu une terre de besoin, moins on est image de Dieu : l'homme qui vit loin de Dieu est donc un être défiguré ».

dans l'homme, c'est l'image – «capax illuminationis» – plongée ou, mieux encore, *enterrée* dans les ténèbres. L'image créée en vue de l'illumination reçoit sa forme par l'illumination alors que l'éloignement de la lumière produit une déformation.³² L'image défigurée ou déformée ne peut être restaurée que par celui dont elle porte l'empreinte et qui est la source de la lumière :

« À ce par quoi nous surpassons les bêtes, nous devons accorder la plus grande attention et d'une certaine manière, le sculpter à nouveau et le reformer. Mais qui peut le faire sinon l'auteur de la forme ? Nous étions capables de déformer en nous cette image, mais nous ne pouvons pas la restaurer ».³³

On comprend alors pourquoi Augustin refuse le jeu des médiations platoniciennes. En effet, pour lui au-dessus de l'homme, il n'y a que Dieu. Pour autant, la lumière que l'homme a rejetée ne cesse pas de l'illuminer parce qu'en définitive, c'est l'homme qui s'éloigne et non pas Dieu. Cela signifie que la lumière touche, mais de manières différentes, celui qui s'éloigne tout comme celui qui s'approche de Dieu. En effet, Dieu illumine le visage de celui qui revient à lui, et il poursuit celui qui se détourne de lui.³⁴ Cette manière de s'exprimer dévoile également le sens de la dynamique intérieure : l'homme doit *se tourner* vers Dieu pour être *en face* de la source de la lumière et pour que son *visage* soit ainsi illuminé.

³² s. Dolbeau 26, 25–26 (DOLBEAU 385) : « uita ergo mutabilis, id est creatura spiritalis, etiam formabilis et illuminabilis est, id est quae formari et illuminari potest ; uita uero incommutabilis, id est ipsa substantia creatoris, creatrix et illuminatrix est. formatur uero et illuminatur creatura, format autem et illuminat creator. attendite et intelligite. omnis ergo uita quae illuminari potest et ad sapientiam peruenire, cum uoluntatis bonae est, amat illuminantem se deum et ad eum conuersa proficit atque inhaerens illi formatur ad integritatem perfectionemque sapientiae, et in genere suo ad plenitudinem beatitudinis : uita scilicet rationalis et intellectualis, qualis est angelorum, qualis est hominum » ; cf. *en. Ps.* 66, 4 (CCL 39, 861) ; *Gn. litt.* 1, 9, 17 (CSEL 28, 1, 13) ; *Gn. litt.* 2, 8, 16 (CSEL 28, 1, 43) ; 2, 8, 19 (CSEL 28, 1, 45) ; 3, 20, 30 (CSEL 28, 1, 86).

³³ s. 43, 4 (CCL 41, 509) : « hoc ergo unde bestias anteceditur maxime in nobis excolere debemus et resculpere quodam modo et reformare. sed quis poterit, nisi sit artifex qui formauit ? imaginem in nobis dei deformare potuimus, reformare non possumus » ; cf. *trin.* 14, 22 (CCL 50, 451).

³⁴ s. 142, 4 (MA 1, 697–698) : « non enim deus auertitur et conuertitur : manens corripit, incommutabilis corripit. auersus est, quia tu te auertisti ; tu ab illo fecisti casum, non ipse a te fecit occasum. ergo audi dicentem tibi : *conuertimini ad me, et conuertat ad uos* [Za 1, 3]. hoc est enim, quod conuertor ad uos, quia conuertimini ad me. fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat ».

2. Tout homme est menteur

En profondeur, l'homme est une créature orientée vers Dieu même quand il se tient éloigné de lui. En se détournant de son Créateur, l'homme perd la vérité et devient « mensonge » : ce qui est ici visé n'est pas l'acte de mentir mais quelque chose de plus fondamental : vu que la nature de l'homme se réalise dans la mesure où elle est orientée vers Dieu, en se détournant de lui, l'homme se trouve en contradiction avec sa propre nature.³⁵

La question du mensonge n'est pas fortuite : Augustin y revient à maintes reprises. Il explique tout d'abord que le mensonge caractérise la condition de l'homme après le péché d'Adam : tout homme appartient dorénavant au mensonge comme l'atteste les Écritures.³⁶ Augustin fait principalement appel à deux passages à savoir Rm 3, 4 et Ps 115, 11 : *omnis homo mendax*. Dans le sermon 133, où il commente le passage de Io 7, 2-10, le prédicateur s'arrête sur un détail pouvant suggérer l'existence d'un mensonge de la part de Jésus. Il rappelle alors que la foi au Christ constitue le critère central et indispensable d'une juste compréhension d'un passage scripturaire. Dès lors, au lieu d'accuser de mensonge les Écritures ou le Christ lui-même, il faut admettre notre ignorance lorsqu'on rencontre un passage ou une expression qui semble comporter une contradiction.³⁷ De plus, si les évangélistes sont reconnus comme crédibles, il serait alors incompréhensible et même contradictoire d'accuser le Christ de mensonge, car incontestablement, c'est à la source même qui est le Christ que l'évangéliste a puisé. L'explication est donc avant tout d'ordre ontologique et non seulement morale. La vérité de la parole de l'évangéliste ne vient pas de lui-même mais de Celui sur lequel il se fonde, c'est-à-dire de Celui auquel il participe. En effet, la vérité ne peut pas découler du mensonge³⁸ : dès lors tout ce que

³⁵ A. Solignac parle à ce propos de « mensonge ontologique » (« La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », p. 373, la note 41) ; cf. A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo », p. 206-223.

³⁶ s. 166, 2 (*SPM* 1, 61) : « ad mendacium uetus homo pertinet, id est, Adam ; ad ueritatem nouus homo filius hominis, hoc est Christus deus. si deponis mendacium, exue Adam ; si loqueris ueritatem, indue Christum [...] » ; s. 166, 4 (*SPM* 1, 62) : « mendacium ad Adam pertinet, ueritas ad Christum » ; *Io. eu. tr.* 5, 1 (*CCL* 36, 40) : « nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum ».

³⁷ s. 133, 6 (*PL* 38, 740) : « uide aliud. quid dicit ? mentitus est Christus. ubi, rogo te ? ubi dixit, *non ascendo ad diem festum* [Io 7, 8], et ascendit. ego quidem perscrutari uelim istum locum, ne forte non sit Christus mentitus. imo quia non dubito Christum non esse mentitum, locum istum aut perscrutabor et intellegam, aut non intellegens differam. Christum tamen mentitum esse non dicam. fac me non intellexisse : discedam nesciens. melius est enim cum pietate nescire, quam cum insania iudicare ».

³⁸ s. 133, 6 (*PL* 38, 740) : « [...] euangelium est bonus nuntius, uel bona annuntiatio. nuntius ergo non mentitur, et qui eum misit, mentitur ? iste nuntius, euangelista scilicet, ut

l'homme dit de vrai est puisé à la source qui est Dieu, parce que comme dit l'apôtre Paul (cf. Rm 3, 4), l'homme lui-même n'est que mensonge. « Que veut dire cela ? C'est que Dieu est plénitude et que tout homme est vide ; s'il veut être rempli, il faut qu'il s'approche de celui qui est plénitude ».³⁹ Il est intéressant de noter qu'Augustin réunit ici deux citations, l'une de Rm 3, 4 : *omnis autem homo mendax*, et l'autre du Ps 33, 6 : *accedite ad eum, et illuminamini*. À la lumière de ce rapprochement, on peut voir que l'idée de mensonge est connexe à celle de ténèbres et de vide. Par ailleurs, la vérité en l'homme renvoie à l'idée qu'après avoir été illuminée, la créature est remplie de la plénitude de Dieu : la vérité provient de l'illumination⁴⁰ et celui qui demeure dans les ténèbres, reste par conséquent inévitablement dans le mensonge.

Cette association de la vérité à la lumière et du mensonge aux ténèbres se retrouve par exemple dans le sermon 166 :

« Si tu veux être homme, tu seras un menteur. Ne veuille pas être homme et tu ne seras pas menteur. Revêts-toi du Christ et tu seras dans la vérité : afin que ce que tu vas dire ne soit pas comme venant de toi et comme tes enseignements (idées), mais de la vérité qui t'éclaire et qui t'illumine. En fait, si tu te dépouilles de la lumière, tu vas rester dans tes ténèbres, et tu ne seras capable de dire que des mensonges ».⁴¹

La question de la vérité ou du mensonge est à comprendre avant tout, au sens ontologique, et donc à la lumière de la notion de participation. Le mensonge signifie les ténèbres, la vérité vient de l'illumination. Celui qui demeure dans les ténèbres est incapable de parler selon la vérité parce que, tout simplement, il ne la perçoit pas et alors ce qu'il dit vient seulement de lui. À l'inverse, celui qui dit la vérité « ce n'est pas de lui-même qu'il parle, mais de Dieu ».⁴² Cependant, cela ne signifie pas que ce qu'il dit lui est étranger (<aliena>). En effet, la vérité qu'il énonce lui appar-

nomen etiam dicamus, iste Ioannes qui hoc scripsit, de Christo mentitus est, an uerum dixit ? elige quod uis, ego ad utrumque te audire paratus sum. si mentitus est, non est unde probes Christum illa dixisse. si uerum dixit, de fonte falsitatis ueritas non fluit. quis est fons ? Christus : riuulus sit Ioannes ».

³⁹ s. 133, 6 (PL 38, 741) : « quid est hoc ? deus plenus est : omnis homo inanis est : si uult impleri, accedat ad plenum ».

⁴⁰ Voir le paragraphe *infra* « Écriture comme lumière et voix ».

⁴¹ s. 166, 3 (SPM 1, 62) : « si homo uis esse, mendax eris. noli uelle esse homo, et non eris mendax. indue Christum, et eris uerax : ut quae locutus fueris, non tua sint quasi propria, et abs te instituta, sed illustrantis te et illuminantis ueritatis. nam si spoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, et non poteris nisi mendacia loqui ». S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 353 : « La lumière est métaphore de la vérité ; la clarté ne laisse subsister ni l'erreur ni le mensonge [...] ».

⁴² s. 166, 3 (SPM 1, 62) : « [...] non de suo loquitur, sed de dei ».

tient parce qu'il l'aime.⁴³ La vérité ne vient à l'homme que sous mode de participation parce que l'homme n'est pas la source de la vérité.⁴⁴ C'est pourquoi lorsqu'il prétend s'approprier la vérité en oubliant de qui elle lui vient, il tombe à nouveau dans les ténèbres du mensonge.⁴⁵

Cette approche est très présente dans le sermon *Dolbeau* 9. En faisant appel à de nombreux passages et plus spécialement au Ps 115, 11 et à Rm 3, 4, Augustin précise sa pensée :

« Alors, si Dieu est véridique et si lui seul est véridique, et si *tout homme est menteur*, comment l'homme sera-t-il véridique sinon quand il va accéder à celui qui n'est pas menteur ? Enfin, il est dit aux hommes : *Vous étiez alors ténèbres*. Voici *tout homme est menteur*. Quant à Dieu, il est dit de lui : *auprès de toi est la source de la vie, et dans ta lumière nous verrons la lumière*. Et parce que *Dieu seul est véridique, puisqu'il est la lumière, et qu'il n'y a point en lui de ténèbres*, les hommes sont ténèbres, Dieu est la lumière ; l'homme est menteur, Dieu est véridique. Quand l'homme va-t-il devenir véridique ? *Approchez-vous de lui et vous serez illuminés*. C'est donc cela que l'Écriture a voulu montrer : tout homme, absolument tout homme, est menteur par lui-même. [...]. Et vraiment ce qu'il possède de lui-même, ce n'est que mensonge : ce n'est pas au sens qu'il est incapable d'être véridique, mais ce ne sera pas de lui-même qu'il sera véridique. Pour qu'il soit véridique : *J'ai cru et pour cela j'ai parlé*. Quand tu enlèves la foi, alors *tout homme est menteur*. En effet, en s'éloignant de la vérité de Dieu, il va rester dans son mensonge, parce que *celui qui dit le mensonge parle de lui-même*. Si alors tu as été déjà rendu véridique, apprends d'où te vient cela, et ne sois pas un menteur même en cela. Tu es homme véridique, mais quand tu dis : 'c'est de moi-même que je suis véridique', c'est en cela que tu seras menteur. Si alors tu es véridique, tu as été rempli, tu as été fait participant de la vérité. Tu étais vide, mais tu as été rempli de la vérité qui vient de la source céleste ».⁴⁶

⁴³ s. 166, 3 (*SPM* 1, 62) : « qui ergo loquitur ueritatem, non de suo loquitur, sed de dei. non quidem ita, ut eum loqui dicamus aliena : fiunt enim sua, cum amat quod accipit, et gratias agit illi qui dedit ».

⁴⁴ A. SAGE, « La dialectique de l'illumination », *RechAug* 2 (1962), p. 118 : « Nous ne possédons pas la vérité comme notre bien propre ; nous ne sommes pas la Vérité, mais nous participons à la Vérité ».

⁴⁵ s. 166, 4 (*SPM* 1, 62) : « noli esse Adam, et non eris homo. si non homo, non utique mendax : quia *omnis homo mendax* [Ps 115, 11]. et cum coeperis non mentiri, noli tibi tribuere et extolli, quasi tuo proprio : ne uento superbiae, tamquam lucerna quae aliunde accenditur, exstinguaris, et remaneas rursus in mendacio tuo ».

⁴⁶ s. *Dolbeau* 9, 2 (*DOLBEAU* 31–32) : « [[ergo si deus uerax et solus uerax, *omnis autem homo mendax* [Rm 3, 4], unde erit homo uerax, nisi accesserit ad eum qui non est mendax ? denique hominibus dicitur : *fuistis aliquando tenebrae* [Eph 5, 8]. ecce *omnis homo mendax* [Ps 115, 11]. deo autem dicitur : *apud te fons uitae, et in lumine tuo uidebimus lumen* [Ps 35, 10]. et quia *solus deus uerax* [Rm 3, 4], *quoniam deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae* [1 Io 1, 5], homines sunt tenebrae, deus lux ; homo mendax, deus uerax. quando erit homo uerax ? *accedite ad eum et illuminamini* [Ps 33, 6]. hoc ergo

Dans ce passage, Augustin associe explicitement les ténèbres au mensonge. La vérité de l'homme relève donc de la lumière et elle est liée à l'illumination de la foi. Si l'homme de lui-même ne peut être que menteur, c'est parce que la vérité ne repose pas en lui-même, mais dans l'Autre à l'image duquel il a été créé. En effet, l'homme ne peut pas être dans la vérité sinon par participation à l'Autre qui est la vérité même. La vérité ne peut que se recevoir, on ne la possède pas comme un propriétaire, mais on la reçoit par participation. Recevoir la vérité ou bien y participer, signifie en même temps en être rempli et donc être rempli de sens. Le *non-sens* du mensonge qui résulte du péché consiste dans le fait que l'homme en s'éloignant de Dieu qui est la vérité-même, perd sa vérité et son sens. En d'autres termes, si c'est Dieu qui donne sens à l'homme, c'est-à-dire qu'il lui confère sa vérité, le mensonge au contraire le dépossède et du sens et de la vérité. La vérité ne s'impose pas à l'homme comme quelque chose qui lui serait étranger, mais en l'illuminant, elle enracine l'homme en Celui à l'image duquel il a été créé. Le mensonge est un *contre-sens*, c'est-à-dire qu'il s'oppose à la vérité qui donne le sens. L'homme véridique, c'est l'homme rempli de la vérité qui vient de l'Autre. Mentir ne signifie pas seulement exprimer des choses fausses, mais aussi s'approprier ce qui ne vient que par participation. Évidemment, en ce sens, l'appropriation exprime déjà une idée fausse parce que l'homme, en tant que créé, n'est pas autonome au sens ontologique.⁴⁷ Dans ce cas, le mensonge devient une conséquence de l'appropriation. Lorsque l'homme oublie qu'il a été créé

uoluit scriptura monstrare, quia homo omnis, prorsus omnis, quantum ad ipsum hominem pertinet, mendax est. nam non est mendax, nisi de suo,]] id est de corpore, quod de terrena constat materia. nam anima diuina est ; et de ea uerus, non mendax est. [[nec habet aliquid de suo, nisi ut sit mendax, non quia non potest esse uerax, sed quia non de suo erit uerax. ideo ut sit uerax : *credidi propter quod locutus sum* [Ps 115, 10]. tolle credere : *omnis homo mendax* [Ps 115, 11]. cum enim recesserit a ueritate dei, remanebit in mendacio suo, quoniam *qui loquitur mendacium, de suo loquitur* [Io 8, 44].]] ergo si iam factus es uerax, disce unde factus es, ne et in eo ipso sis mendax. homo enim uerax, quando dixeris : de meo sum uerax, in eo eris mendax. si ergo uerax es, impletus es, particeps <ueritatis> factus es. inanis fuisti, sed impletus es ueritate de fonte caelesti [...] ». Dans la première partie de la traduction française de ce passage, nous nous sommes limités à la variante de Bède (texte entre crochets [...]); la version restituée par F. Dolbeau (« ...]) id est de corpore, quod de terrena constat materia. nam anima diuina est ; et de ea uerus, non mendax est. [[... ») est difficile à interpréter à cause de son ambiguïté. Sur ce point deux pistes sont envisageables : ou bien, il s'agit d'une glose ajoutée au texte original (cf. en ce sens, P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, p. 340, note 25) ou bien, la restitution demeure incomplète ce qui ne permet pas de lever l'ambiguïté ; il nous semble difficile d'envisager qu'Augustin puisse s'exprimer ainsi sans préciser ultérieurement sa pensée.

⁴⁷ A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo, p. 208 : « "Da Lui", in continua presenziale donazione, riceviamo ed abbiamo il nostro essere ; nella e dalla sua "mano" di Onnipotente, di continuo sta la nostra "verità", la nostra realtà. In lui e da Lui siamo "veri", restiamo e ci consolidiamo in ciò, che si dà forma, essere, verità [...] », et plus

par Dieu, il oublie sa vérité, il la trahit et devient mensonge. Aux yeux d'Augustin, pour se comprendre lui-même, l'homme a besoin que Dieu lui vienne en aide en lui donnant la foi qui illumine et restaure la relation avec le Créateur. En effet, la foi, qui vient de la grâce, instruit l'homme et le reconstruit : par l'illumination qu'elle procure, elle lui redonne sa forme véritable : la foi informe l'homme (<in-formare>) au double sens d'instruire et de donner forme.⁴⁸

On peut s'interroger sur la signification de ces ténèbres qui définissent la condition actuelle de l'homme. Si l'illumination consiste dans le fait d'être rempli de la richesse de Dieu, pour l'homme, les ténèbres signifient un vide, un manque. Les ténèbres ne sont pas *quelque chose*, mais elles expriment la condition de l'homme qui, capable de recevoir la lumière, en reste néanmoins privé : Augustin note ainsi ailleurs que « si, en cherchant à savoir, je trouve le mensonge, ce que je trouve, ce n'est pas quelque chose mais rien [*nihil*] ».⁴⁹ La vérité s'oppose au mensonge, mais il serait inexact de dire que ces deux entités antinomiques sont équivalentes. En effet, alors que la consistance de la vérité est d'ordre ontologique, le mensonge se présente comme un défaut de consistance. Le mensonge de l'homme peut être compris de deux manières. D'abord en ce sens que la vérité de l'homme ne se situe pas en lui-même, mais dans l'Autre en tant que sa source ; ensuite comme usurpation ou attribution de ce qui lui vient de Dieu seul.⁵⁰ On comprend alors pourquoi l'orgueil constitue une contradiction et engendre un conflit intérieur : au sens ontologique, l'homme est un mendiant qui dépend totalement de Dieu.

L'homme est menteur en tant que *pécheur* parce que *tout homme est menteur*. En même temps, il peut devenir véridique quand il reçoit l'illumination de celui qui est la plénitude de la vérité. Autrement dit, il est menteur, mais il peut aussi devenir véridique. À ce propos, Augustin fait appel à la figure de Pierre, que le récit évangélique présente à la fois véridique et menteur : véridique quand il professe la foi, menteur quand il s'oppose au Christ. En effet, si Pierre a été capable de proférer des paroles vraies au sujet du Christ, c'est parce qu'il les a reçues de Dieu. Mais en même temps, c'est encore Pierre qui s'oppose à la vérité quand il s'élève contre ce que dit le Christ à propos de sa passion.⁵¹ L'exemple

loin : « Dio solo allora è la "Verità per cui sono vere tutte le cose" : allontanarsi da Lui è cadere dalla verità, Sua e nostra, è cadere dall'essere » (p. 209).

⁴⁸ s. *Wilm.* 9, 1 (*MA* 1, 693) : « [...] fide informati, spe firmati, caritate inflammati [...] ».

⁴⁹ s. 133, 6 (*PL* 38, 740) : « nam si quaerendo, mendacium inuenio ; non aliquid, sed nihil inuenio ».

⁵⁰ Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 276.

⁵¹ s. 257, 3 (*SC* 116, 342) : « sed unde Petrus uerax ? non tibi reuelauit caro et sanguis, sed pater meus qui in caelis est [Mt 16, 17]. unde Petrus mendax ? redi post me, satanas, non enim sapis quae dei sunt, sed quae sunt hominum [Mt 16, 23] ; voir aussi s. 254, 7 (*RB* 79, 68).

des martyrs est analogue à la figure de Pierre.⁵² Dans le sermon 328, Augustin se demande comment les martyrs pourraient demeurer dans la vérité s'il est vrai comme l'affirment les Écritures que *tout homme est menteur*⁵³ et que les martyrs n'échappent donc pas à une sentence qui englobe tous les hommes. C'est qu'au moment de l'épreuve, s'ils témoignent de la vérité, c'est que cela leur est donné par l'Esprit du Père qui parle en eux (cf. Mt 10, 19–20).⁵⁴ Ce passage d'ailleurs ne concerne pas uniquement les martyrs mais revêt une portée plus générale : car parler *selon la vérité*, c'est laisser parler l'Esprit. Comme d'ailleurs tout homme, le prédicateur parle ainsi *selon la vérité* quand il ne la puise pas en lui-même, mais la reçoit de l'Esprit.⁵⁵ Pour Augustin, la vérité provient du cœur de celui qui croit en Christ. En effet, par la foi, le Christ demeure en l'homme, le remplit de sa présence et lui montre ce qui est juste et vrai. La foi interpelle l'homme pour qu'il prenne la route de la vérité et c'est elle aussi qui la lui montre.⁵⁶ La foi est la lumière qui dissipe les ténèbres du cœur humain : elle ne se limite pas à l'instruire, mais le soutient et l'accompagne parce qu'elle agit par la *force* de la charité.

⁵² Cf. s. *Lambot* 7 (PLS 2, 784).

⁵³ s. 328 (RB 51, 16) : « an forte martyres non erant homines ? si autem homines erant, quomodo uerum est : *omnis homo mendax* [Ps 115, 11] ? quid ergo faciemus ? laboramus ut ostendamus uobis quia et scriptura uerax est et *omnis homo mendax* [Ps 115, 11]. et martyres ueraces fuerunt quia pro ueritate mortui sunt. ideo enim sunt martyres quia pro ueritate sunt passi ».

⁵⁴ Cf. s. 299, 3 (PL 38, 1368) ; s. *Caillau* 1, 47, 2 (MA 1, 244) ; s. *Lambot* 7 (PLS 2, 784).

⁵⁵ s. 328 (RB 51, 16–17) : « uidit ergo ipse dominus quia *omnis homo mendax* [Ps 115, 11] et dedit martyribus spiritum suum, ut non ipsi loquerentur sed spiritus eius, ut non essent mendaces sed ut essent ueraces. ecce quare ueraces fuerunt, quia non ipsi loquebantur sed spiritus dei. et modo quod uobis loquimur, si de nostro loquamur, mendacium dicimus. si autem spiritus dei sunt quae uobis dicimus ideo uera sunt. et uos proficite : nolite de uestro uelle loqui si uultis uerum loqui, ut non remaneatis homines mendaces sed sitis filii dei ueraces ».

⁵⁶ s. *Guelf.* 19, 2 (MA 1, 503) : « praedicate ergo Christum, ubi potueritis, quibus potueritis, quomodo potueritis. exigitur a uobis fides, non eloquentia : fides de uobis loquatur, et Christus loquitur. si enim est in uobis fides, habitat in uobis Christus. audistis Psalmum : *credidi, propter quod locutus sum* [Ps 115, 10]. non potuit credere, et obmutescere. ingratus est implenti, qui non fundit : quo quisque ergo impletus fuerit, debet fundere. talis enim in illo nascitur fons, qui fundere nouit, siccare non nouit : *fiet in eo fons aquae salientis in uitam aeternam* [Io 4, 14]. securi enim praedicatis, quia non mentimini de fonte ueritatis : accepistis, quod in lingua ructatis. nam si de uestro dicere uolueritis, mendaces eritis : hoc dicit ipse Psalmus : *ego dixi in extasi mea, omnis homo mendax* [Ps 115, 11]. quid est, omnis homo mendax ? omnis Adam mendax. expolia te Adam, et induere Christum, et non eris mendax ».

3. La cécité intérieure et l'importance des sens

L'homme créé à l'image de Dieu a été fait pour voir Dieu.⁵⁷ De même qu'il est doté des yeux du corps qui permettent de voir le créé, l'homme est également doté du regard intérieur qui rend capable de voir intérieurement.⁵⁸ Mais cette capacité a été perdue à cause du péché. Il est tombé malade là où il pouvait voir Dieu. Aveuglé intérieurement par le péché et la cupidité⁵⁹, c'est paradoxalement par l'intermédiaire des sens corporels qu'il retrouve le chemin vers Dieu.⁶⁰ Le retour vers Dieu ne se réalise en fait qu'à l'aide des sens et donc grâce au corps dont le rôle reste pourtant ambivalent : d'un côté, c'est par la cupidité de la chair que l'homme est attaché au monde, mais de l'autre côté, c'est le corps qui permet de connaître un Dieu qui parle dans les saintes Écritures et dans la personne du Verbe incarné. En effet, c'est à l'homme aveuglé intérieurement que s'adresse l'incarnation : le Verbe est manifesté aux yeux de chair de ceux qui étaient plongés dans les ténèbres du péché.⁶¹

3.1. Ambivalence de l'expérience du corps

L'expérience de la corporéité est ambivalente : d'un côté, c'est naturellement que les sens corporels jouissent du monde : la nourriture rassasie l'affamé, la lumière éclaire le regard, ou le son est agréable à l'oreille.⁶²

⁵⁷ s. 88, 6 (RB 94, 80) : « solem certe, quem sanis oculis uidere uolumus, deus fecit. multo est utique lucidior ille qui fecit ; nec huius generis lux est, quae pertinet ad oculum mentis. lux illa est aeterna sapientia. fecit autem te deus, o homo, ad imaginem suam. daretne tibi unde uideres solem quem fecit, et non tibi daret unde uideres eum qui te fecit, cum te ad imaginem suam fecerit ? dedit et hoc : utrumque dedit tibi ».

⁵⁸ Cf. s. 264, 2 (PL 38, 1213) ; s. Denis 16, 4 (MA 1, 77) ; s. Dolbeau 25, 4 (DOLBEAU 249).

⁵⁹ s. 88, 6 (RB 94, 80) : « quid turbet oculum cordis ? cupiditas, auaritia, iniquitas, concupiscentia saecularis : turbat, claudit, excaecat oculum cordis » ; voir aussi s. Dolbeau 25, 3 (DOLBEAU 249).

⁶⁰ Cf. *uera rel.* 45 (CCL 32, 215–216). Cf. I. BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », p. 253–256.

⁶¹ Cf. s. 126, 5 (RB 69, 185) ; voir le paragraphe *infra* « Entre visible et invisible ».

⁶² s. 159, 2 (PL 38, 868) : « delectant enim quaedam naturaliter infirmitatem nostram, ut cibus et potus delectant esurientes atque sitientes ; ut nos delectat haec lux, quae de caelo funditur sole exorto, uel quae de sideribus et luna fulget, uel quae in terra accenditur luminibus consolantibus tenebras oculorum : delectat canora uox et suauissima cantilena, delectat odor bonus ; delectant etiam tactum nostrum quaecumque pertinent ad carnis aliquam uoluptatem. et haec omnia, quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt ». La présentation du rapport au monde sensible à partir d'une certaine délectation naturelle ressentie grâce aux diverses facultés du corps ne permet pas de tenir une distance abyssale entre le corps et l'âme. Augustin explique que ces différents aspects du monde « nos delectant in sensibus corporis ». C'est le monde qui «delectat» à travers les sens («in sensibus corporis») et celui qui s'en réjouit ce n'est pas simplement le corps mais celui qui ressent à travers les corps («nos»). En effet, les sens

De l'autre côté, l'homme peut *diriger* ses sens vers les choses illicites, comme par exemple se plaire aux spectacles interdits, ou au parfum de l'encens offert aux idoles, ou encore apprécier les sacrifices païens.⁶³ Ce ne sont ni les sens, ni le corps qui sont mauvais, mais l'intention qui les guide. Autrement dit, les sens ne sont pas ambivalents en eux-mêmes, mais c'est la volonté qui en imprimant l'intention peut désorienter les sens. Lorsque l'homme désire ce qui est mauvais, il oriente les sens vers ce qui est injuste en faisant d'eux les intermédiaires du mal. Il en résulte qu'au-dessus de toute jouissance et donc de tout ce qui peut être objet d'amour, c'est l'amour de la justice qui doit s'imposer en priorité : « Que la justice vous plaise de telle sorte qu'elle l'emporte même sur les plaisirs légitimes [...] ».⁶⁴

3.2. *Les sens et le monde*

Les sens corporels concernent le monde et l'accès de l'homme au monde se fait par le moyen des sens. Ils sont comme les cinq bœufs du récit évangélique qui creusent la terre et la travaillent (cf. Lc 14, 19). Cette allégorie apparaît principalement dans le sermon 112 où Augustin s'efforce d'éclairer la portée de l'image évangélique des bœufs. Chaque aspect du récit est interprété de manière spécifique. Il y a cinq bœufs parce que les sens du corps sont au nombre de cinq⁶⁵ ; les bœufs creusent

corporels sont en lien et dépendent de l'âme qui ressent par leur intermédiaire. De plus, cette délectation est, d'une certaine manière, naturelle («naturaliter»). La distinction provient de l'orientation de la délectation, parce que l'homme peut se servir des sens en ce qui est injuste et mauvais. Dans le même sermon, Augustin met en relation la délectation et l'amour : dire qu'une chose (en l'occurrence la justice) «delectat», veut dire qu'on l'aime (s. 159, 3 ; *PL* 38, 869 : « interrogo utrum ames iustitiam : respondebis, amo. quod non responderes ueraciter, nisi te aliquatenus delectaret. non enim amatur, nisi quod delectat »). Même s'il fait appel à la délectation ainsi qu'à l'amour au sujet de la justice, on peut penser que le même principe s'applique aussi à la délectation naturelle «in sensibus corporis». De même que les éléments du monde réjouissent de manière naturelle, l'homme les aime naturellement : la lumière, le parfum ou le son réjouissent l'homme, et celui-ci les aime.

⁶³ s. 159, 2 (*PL* 38, 868–869) : « delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturae : sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suauiter cantatus delectat auditum : sed delectant auditum etiam cantica histrionum. hoc licite, illud illicite. delectant olfactum flores et aromata, et haec dei creatura : delectant olfactum etiam thura in aris daemoniorum. hoc licite, illud illicite. delectat gustum cibus non prohibitus ; delectant gustum etiam epulae sacrilegorum sacrificiorum. hoc licite, illud illicite. delectant coniugales amplexus : delectant etiam meretricum. hoc licite, illud illicite. uidetis ergo, carissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes ».

⁶⁴ s. 159, 2 (*PL* 38, 869), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 360 : « iustitia sic delectet, ut uincat etiam licitas delectationes [...] ».

⁶⁵ s. 112, 3 (*RB* 76, 46) : « quinque iuga boum : sensus carnis huius. quinque numerantur

et travaillent la terre comme les sens corporels s'adressent à des choses de ce monde.⁶⁶ Pour autant il ne s'agit pas simplement de *cinq bœufs*, mais de *cinq paires de bœufs* : Augustin y voit le fait que les sens vont par couple.⁶⁷ On ne peut oublier que ce passage se situe dans le contexte d'un refus de l'invitation à un repas⁶⁸ : Augustin en profite pour critiquer ceux qui refusent de croire en raison de leur conception de la vérité. Mais le problème surgit lorsqu'on veut soumettre la recherche de la vérité uniquement aux sens corporels. Quand l'homme veut limiter et réduire toute sa connaissance de la vérité à ce qu'il peut percevoir et connaître à travers les sens, il se referme et se rend incapable de cette autre connaissance de la vérité qui vient de la foi.⁶⁹ Bref, le risque des sens, c'est de prendre toute la place, et de réduire la connaissance à ce qui est perceptible extérieurement.⁷⁰

En même temps, c'est sur les sens que raisonnement et connaissance prennent nécessairement appui. En effet, l'objet principal du raisonnement, c'est ce qui est connu par le moyen des sens : « tout ce qui n'est pas entré à travers le sens de ton corps, ne peut pas être pensé dans ton esprit ».⁷¹ Il faut néanmoins tenir compte du fait que l'objet de la « mens » n'est pas seulement ce qui la rejoint à travers les sens, car elle peut voir et connaître ce qui n'est perceptible qu'intérieurement, comme la justice. En effet, pour Augustin, ce ne sont pas les sens qui perçoivent ce qui est juste : la justice appartient au regard intérieur dont elle est l'objet. Cependant, la *perception* de ce qui est juste ne rend pas immédiatement participant de la justice. Dans l'homme, il y a en effet une compréhension quasi naturelle de la justice, mais cette connaissance ne rend pas force-

sensus carnis huius, quod omnibus notum est ; et qui forte non aduerterunt, commo-
niti sine dubio recognoscunt. sensus uero carnis huius quinque inueniuntur : in oculis
uisus est, auditus in auribus, olfactus in naribus, gustus in faucibus, tactus in omnibus
membris ».

⁶⁶ s. 112, 3 (RB 76, 47) : « quare boum dicuntur iuga ? quia per sensus istos carnis terrena
requiruntur, boues autem terram uersant ».

⁶⁷ s. 112, 3 (RB 76, 47) : « quinque sunt, et iuga sunt. sed quia iuga sunt, in tribus prio-
ribus sensibus facile apparet : duo sunt oculi, duae aures, geminae nares : ecce tria
iuga. in faucibus uero, id est sensu gustandi, geminatio quaedam inuenitur : quia nihil
gustando sapit, nisi lingua et palato tangatur. uoluptas carnis, quae ad tactum pertinet,
occultius geminatur : est enim forinsecus et intrinsecus : ergo et ipsa gemina est ».

⁶⁸ s. 112, 2 (RB 76, 45) : « excusauerunt, qui uenire noluerunt. excusauerunt quomodo,
fratres ? tres fuerunt excusationes ».

⁶⁹ s. 112, 3 (RB 76, 47) : « sunt autem homines remoti a fide, terrenis dediti, carnalibus
occupati : nolunt credere aliquid, nisi quod isto sensu corporis quinquepertito perci-
piunt. in eis uero sensibus totius ueritatis sibi regulas ponunt. non, inquit, credo ego,
nisi quod uideo : ecce quod noui, ecce quod scio ».

⁷⁰ s. 242, 1 (PL 38, 1139) : « in homine carnali tota regula intellegendi est consuetudo
cernendi. quod solent uidere, credunt : quod non solent, non credunt ».

⁷¹ s. *Dolbeau* 25, 2 (DOLBEAU 249) : « quidquid non intrauit per sensum corporis tui, non
potest et cogitari animo tuo ».

ment juste. Participer à la justice, c'est participer à la source de la justice, à savoir Dieu. Cette participation à la justice qui vient de la foi, implique une connaissance toute autre, qui ne consiste pas seulement à savoir juger et distinguer, souvent subjectivement, ce qui est juste ou injuste, mais à se laisser impliqué par elle dans toute l'existence au point d'en être rempli.⁷²

3.3. *La lumière et la vue*

Dans le corps, ce sont les yeux qui sont sensibles à la lumière, c'est-à-dire capables de la percevoir. Si les yeux peuvent être désignés comme « lumières » (<lumina>), c'est parce que précisément, ils peuvent accueillir la lumière.⁷³ Ils ne brillent pas de leur propre lumière ; c'est au-dehors d'eux que se trouve la source qui rayonne. On appelle donc lumière, la capacité pour les yeux d'accueillir le rayonnement de la lumière, capacité qui reste suspendue lorsque fait défaut la lumière qui illumine et fait voir.⁷⁴ En effet, la rencontre des yeux qui perçoivent et de l'objet à regarder ne suffit pas : il faut encore que la lumière rende possible la perception, en illuminant l'œil pour qu'il voie et l'objet pour qu'il soit perceptible.⁷⁵ C'est la lumière qui donne aux objets éclat et couleurs selon leur propre qualité.⁷⁶ Ainsi, de même que d'une certaine manière, la lumière matérielle donne leur forme aux objets, c'est-à-dire les fait apparaître aux yeux avec leurs qualités (formes et couleurs), de même l'âme humaine, lorsqu'elle est touchée par la lumière divine, reçoit sa propre forme.⁷⁷ En tant qu'illuminée, l'âme devient ce qu'elle doit être.

⁷² Il y a une différence essentielle entre la *justice* et *être juste*, entre la *bonté* et *être bon* et entre la *forme* et *être formé*. On peut parler ici de participation catégorielle selon laquelle ce qui est bon est en rapport avec la bonté, ce qui est sage dépend de la sagesse, ce qui est juste dépend de la justice et ce qui est formé de la forme.

⁷³ s. 4, 6 (CCL 41, 22-23) : « nam et oculi carnis nostrae dicuntur lumina, et unusquisque iurat : per lumina mea. lumina ista quid sunt ? si desit sol, si desit luna aut lucerna, certe in tenebris remanent. ubi sunt lumina ? uideant ante se, praebeant ducatum pedibus, si lumina sunt. et tamen lumina sunt. quare lumina sunt ? quia possunt lumen recipere. etenim cum fuerit lumen illatum, lumen ipsum non sentit frons tua, nec auris tua, nec olfactus tuus, nec manus tua, nec pes tuus. sola membra in te qui uocantur oculi, sola sentiunt lumen illatum. absente lumine tenebrantur, sed illato lumine sola illuminantur, id est, quia sola sentiunt lumen ».

⁷⁴ Cf. s. *Dolbeau* 18, 5 (DOLBEAU 214).

⁷⁵ s. 4, 6 (CCL 41, 23) : « illuminantur quidem et cetera membra tua, sed ut uideri possint, non ut uidere possint. nam lux quae oritur uel quae infertur omnia membra perfundit : oculos ut uideant, cetera ut uideantur ».

⁷⁶ s. 120, 2 (PL 38, 676) : « ecce lux ista de caelo, quae solis nomine appellatur, cum processerit, illustrat terras, explicat diem, facit formas, coloresque discernit » ; cf. s. *Dolbeau* 21, 6 (DOLBEAU 284).

⁷⁷ s. *Dolbeau* 22, 15 (DOLBEAU 567) : « quidquid horum de deo dicis, neque aliud et aliud intellegitur, et nihil digne dicitur, quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodammodo et pro suis qualitatibus adficit. quomodo cum oritur corporibus lux

Il en résulte que pour l'âme, l'illumination intérieure⁷⁸ n'est rien d'autre que la formation (ou la re-formation) de l'âme qui, à cause du péché, avait été défigurée.⁷⁹ Comme l'âme s'emplit des images des objets corporels grâce à la lumière qui illumine les yeux, ainsi la lumière divine lorsqu'elle touche l'intelligence la remplit, c'est-à-dire lui donne sa véritable forme.⁸⁰

3.4. L'éminence de la vue

C'est à leur manière propre que les sens entrent en contact avec le monde et même le *touchent*. Les yeux capables de percevoir la lumière restent pourtant incapables d'entendre ou de sentir une odeur. On perçoit seulement ce que « la porte des sens » transmet et communique.⁸¹ Par les yeux on voit, mais on ne sent pas ; par les narines on sent, mais on est incapable de discerner des saveurs, cette faculté propre appartenant au

ista uisibilis, si auferatur, unus est corporibus omnibus color, quin potius dicendus est nullus color ; cum autem illata illustrauerit corpora, quamuis ipsa unius modi sit, pro diuersis tamen corporum qualitatibus diuersos eis nitores aspergit. ergo animarum sunt istae adfectiones, quae bene sunt adfectae ab illa luce quae non adficatur, et formatae ab illa quae non formatur ».

⁷⁸ Le thème de l'illumination intérieure revient à maintes reprises. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 49 : « Augustin la désigne souvent par le terme *reuelatio* : il entend par là non pas l'ensemble de la doctrine du salut, ni l'ensemble des livres inspirés, mais l'action divine qui dévoile et qui ouvre le croyant à l'intelligence ; ainsi comprise, "la révélation n'est pas un processus clos, mais une possibilité toujours ouverte". Cette *reuelatio* est elle-même attraction, car la Vérité comble intimement l'âme d'une joie que l'on ne risque pas de perdre. Amour et connaissance croissent donc au même rythme [...] ».

⁷⁹ s. 43, 4 (CCL 41, 509) : « hoc ergo unde bestias anteceditur maxime in nobis excolere debemus et resculpere quodam modo et reformare. sed quis poterit, nisi sit artifex qui formauit ? imaginem in nobis dei deformare potuimus, reformare non possumus ». J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », p. 366 : « La conversion chrétienne se vérifie, d'après saint Augustin, en vertu de successifs contacts avec la lumière de la vérité. La déformation de la vie de l'homme, loin de la vérité, *in regione dissimilitudinis*, disparaît au fur et à mesure que la lumière remplit la conduite de l'âme avec sa présence et ses effets. [...]. Le début de la conversion consiste à se retourner vers cette lumière qui illumine la vie d'une personne ; restant unie à cette lumière elle est transformée et obtient un niveau supérieur d'existence ». Cf. I. BOCHET, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », p. 264–265.

⁸⁰ C'est l'âme en effet, qui se remplit des images car elle est le principe de l'activité des sens. Or ce qui est inférieur (corps) ne peut agir sur ce qui est supérieur : il en résulte donc que c'est la lumière divine qui agit sur l'âme, et celle-ci se manifeste d'abord comme réceptivité. Voir le paragraphe *infra* « Les sens habités ou l'intentionnalité des sensations ».

⁸¹ s. 93, 2 (PL 38, 574) : « omnis anima in corpore ideo quinario numero censetur, quia quinque sensibus utitur. nihil est enim quod sentimus ex corpore, nisi ianua quinque-partita, aut uidendo, aut audiendo, aut odorando, aut gustando, aut tangendo » ; cf. s. Denis 2, 4 (MA 1, 15).

sens du goût. De même pour le toucher qui ne voit pas la lumière même s'il peut, à la marge, sentir la chaleur du soleil. Le champ propre de chacun des divers sens corporels demeure restreint et limité⁸², mais l'âme humaine (<mens>), sujet de la perception, englobe, quant à elle, la totalité de ce qui est ressenti.⁸³

Parmi les cinq sens, pour plusieurs raisons la vue jouit d'une place éminente.⁸⁴ Avant tout, elle est dotée de capacités supérieures aux autres facultés⁸⁵ et parmi celles-ci, la vitesse est la plus significative : la vue est en effet le sens corporel le plus rapide.⁸⁶ Dès qu'on ouvre les yeux, on rejoint l'objet regardé et on le touche par le regard même à distance.⁸⁷ C'est à la même vitesse que les yeux rejoignent aussi bien l'objet proche que celui qui est distant.⁸⁸ Ouvrir les yeux, c'est parvenir à l'objet : « oculum aperuisse, hoc est peruenisse ».⁸⁹ Cette légèreté et immédiateté du regard, comme d'ailleurs de la pensée et du désir qui rejoignent l'objet dès qu'on y pense ou qu'on le désire, constitue une intuition de ce que peut être le corps spirituel lors de la résurrection de la chair.⁹⁰ Entre voir et vouloir intérieurement et voir avec les yeux de la chair s'établit une forme de parallélisme : comme l'objet devient présent à l'esprit dès qu'il a été pensé et désiré, ainsi dès qu'on ouvre les yeux on rejoint et l'on touche avec les yeux l'objet regardé.

⁸² s. 28, 2 (CCL 41, 368) : « neque enim uel sonus delectat aspectum, uel color auditum » ; cf. s. *Dolbeau* 21, 6 (DOLBEAU 284).

⁸³ s. *Dolbeau* 21, 6 (DOLBEAU 284) : « ipsa quidem mens sentit album et nigrum, sed renuntiantibus oculis ; ipsa sentit in uocibus canorum et asperum, sed renuntiantibus auribus ; ipsa sentit in odoribus suaueolentia et graueolentia, sed renuntiantibus naribus ; ipsa sentit dulce et amarum, sed ore nuntiante ; ipsa sentit durum et molle, sed cum manus contrectans renuntiauerit ».

⁸⁴ s. *Dolbeau* 26, 27 (DOLBEAU 386) : « quia enim praecipuus est in corporis sensibus. sensus oculorum, quidquid ad oculos fulget, si etiam loco mundi superemineat, magnum putatur ».

⁸⁵ s. *Denis* 19, 6 (MA 1, 103) : « meliori loco positus est oculus, in eminenti, et tanquam ad consilium in arce constitutus, unde prospiciat, unde uideat, unde ostendat : honor magnus in oculis, et loco, et sensu ardentiore, et agilitate, et ui quadam, quam cetera membra non habent. proinde plerumque homines per oculos suos iurant, quam per quodlibet alterum membrum. nemo alicui dixit : sic te diligo quomodo aures meas [...] ».

⁸⁶ Du point de vue de la vitesse, la volonté peut apparaître comme un équivalent de la vue, puisque désirer implique de rejoindre ce qu'on aime par le désir (s. 277, 7 ; *PL* 38, 1261 : « ergo si etiam sicut aues uolare possemus, prae desiderio perueniendi tardi essemus »).

⁸⁷ s. 277, 10 (*PL* 38, 1262) : « in hoc ipso corpore, quod gestamus, inuenio aliquid, cuius ineffabilem mirer celeritatem. quid est hoc ? radius oculi nostri, quo tangimus quidquid cernimus. quod enim uides, oculi tui radio contingis ».

⁸⁸ Cf. s. 277, 10 (*PL* 38, 1262–1263).

⁸⁹ s. 277, 10 (*PL* 38, 1263).

⁹⁰ Voir s. 277, 6–7 (*PL* 38, 1260–1261).

Mais, observe encore Augustin, la vue est aussi le seul et unique sens qui s'applique d'une certaine manière à tous les autres sens. En effet, c'est elle qui avant tout peut englober toute expérience sensorielle.⁹¹ Lorsqu'on touche un objet pour l'examiner ou quand on entend quelque chose, on dit qu'on *voit* en touchant ou en écoutant. Augustin d'ailleurs met en relation la question de la connaissance avec une forme de lumière intérieure, ce qui fait effectivement penser à la vue intérieure.⁹² Connaître ou bien raisonner, c'est voir intérieurement même quand il s'agit de la réflexion sur les éléments du monde.⁹³

Même si la vue occupe une place centrale, « le sens de l'ouïe lui est à peu près égal et très proche ». ⁹⁴ En effet, c'est grâce aux oreilles sen-

⁹¹ s. 112, 7 (*RB* 76, 51–52) : « ideo autem a parte totum per solos oculos commendati sunt isti sensus, quia oculorum est in quinque sensibus principatus. propterea, cum proprie ad oculos pertineat uisus, ipsum uidere per omnes quinque sensus solemus appellare. quomodo ? primo, quod ad ipsos oculos pertinet, dicis : uide quam candidum est, intende et uide quam candidum est : hoc ad oculos pertinet. audi et uide quam canorum est ; numquid conuersim potes dicere : audi et uide quam candidum est ? hoc quod dicitur uide per omnes sensus currit ; ceterorum autem sensuum proprietas non per se currit. attende et uide quam candidum est : audi et uide quam canorum est : olfac et uide quam suaue est : gusta et uide quam dulce est : tange et uide quam molle est. utique, quoniam quinque sensus sunt, sic potius diceremus : audi et senti quam canorum est aut olfac et senti quam suaue est : gusta et senti quam dulce est : tange et senti quam calidum est : palpa et senti quam lene est : palpa et senti quam molle est. nihil horum dici solet ».

⁹² s. *Dolbeau* 25, 10 (*DOLBEAU* 254) : « utique enim nisi lux quaedam ibi esset, non intellegeres. ita enim quandam lucem cernis interius, ut quandam lucem cernis exterius. est enim lumen corporis tui oculus tuus. sed absente lumine, quid prodest patens oculus tuus ? habes quidem integra lumina sed alio lumine adiuuaris ut uideas. ita etiam cum intellegis, habes nescio quid tale, quod potest luce frui interna, quae non est hoc quod oculis uides. tale aliquid mentem tuam cogita, si potes [...] ». Cette lumière intérieure s'identifie avec « l'acte d'intention que l'âme exerce par rapport au corps. La sensibilité, *vita sentiens*, est une lumière connue et projetée par l'âme, parce que l'âme exerce en elle ses actes intentionnels » (J. ROHMER, « L'intentionnalité des sensations chez Saint Augustin », *Aug. Mag.* 1, p. 494) ; cf. A. SAGE, « La dialectique de l'illumination », p. 111–123.

⁹³ s. 52, 19 (*RB* 74, 31) : « intellectum tuum ad id, quod intus tenes, reuocas, et uides, et uidendo formaris, ut sciens dicaris ». F.-J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », *RechAug* 2 (1962), p. 156 : « Plus d'une fois [...] saint Augustin établit l'équation : "Connaître, c'est voir" : pour lui, un objet qui impressionne le corps est saisi par l'âme quand il ne lui échappe pas, "non latet animam". Alors, il se manifeste, et cela, c'est une lumière : en prendre connaissance, c'est donc le voir » ; cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Desclée De Brouwer, 1934, coll. *Bibliothèque augustinienne*, p. 43.50.137–143 ; P. PORRO, « Il primato del vedere nel *De quantitate animae* », dans « *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* », « *De quantitate animae* » di Agostino d'Ippona, Palermo, Edizioni Augustinus, 1991, coll. *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese* 7, p. 177–197.

⁹⁴ s. *Denis* 19, 6 (*MA* 1, 103) : « [...] et est aurium sensus oculis suppar et proximus ».

sibles au son⁹⁵ qu'on écoute la voix et que se forme l'idée de ce que la voix transmet. Autrement dit, en écoutant la voix, qui est porteuse d'un concept, l'intelligence se forme l'idée que la voix transmet. C'est pour cela qu'Augustin dit que les oreilles sont presque comme des portes de l'intelligence («mens»).⁹⁶ Il semble toutefois que, d'une certaine manière, et dans la perspective de la foi, la vue cède la première place à l'écoute.⁹⁷ En effet, après la résurrection et l'ascension du Christ, on est dans le temps de la foi en celui qui n'est plus visible que dans la foi : les oreilles deviennent les portes extérieures du regard intérieur.⁹⁸

3.5. Les sens habités ou l'intentionnalité des sensations

Même si les yeux sont capables de percevoir la lumière, les oreilles d'entendre le son, le goût, l'odorat ou le toucher de sentir ou de discerner, Augustin s'interroge sur le sujet dernier de la perception sensorielle. Cette question concerne la relation entre les sens et l'âme. Pour lui, les multiples facultés du corps, et notamment les sens, n'agissent et peut-être n'existent pas, indépendamment de l'âme.⁹⁹ Ce ne sont pas les sens

⁹⁵ s. 52, 18 (RB 74, 29) : « unde uerba loquentis audio, nisi per aurem carnis ? »

⁹⁶ s. Denis 2, 2 (MA 1, 12–13) : « gero intus uerbum corde conceptum, et uolo in auribus tuis parere quod corde concepi ; uolo tibi dicere quod intus est, proferre ad te quod latet : quaero quomodo peruenire ad mentem tuam possit. conuenio primum, quasi ianuam mentis tuae, aures tuas ; et quoniam inuisibile est uerbum, quod corde concepi, trahere ad te non possum, prouideo illi quasi uehiculum sonum ».

⁹⁷ s. *Guelf.* 19, 1 (MA 1, 502) : « illi [apostoli] uiderunt et audierunt : nos quid ? debemus et nos praedicare. sed non uidimus. certe quod audiuius praedicemus ; quia dicit apostolus : *igitur fides ex auditu, auditus autem per uerbum Christi* [Rm 10, 17]. Christum dominum in carne uidit Iudaea, gentes non uiderunt ; et tamen non uidentes audierunt et crediderunt, uidentes contemserunt et occiderunt. nos ergo eramus audituri, non uisuri ; seruatur autem nobis uisio, ut quod modo credimus in fine saeculi uideamus ». Même si la foi est désormais liée à l'écoute, la vue n'y est pas sans importance. En effet, Augustin n'oublie pas les promesses faites aux « pères » dont l'accomplissement ne se réalisait qu'ultérieurement, et il note : « fidei parentibus nostris dei promissa fecerunt, fidem nobis dei dona impleuerunt. in illis promissum est nobis, in nobis redditum est et illis. duo sunt sensus corporis per quos intrat fides : auditus et uisus. audierunt illi, uidemus nos. sed et in nobis illi uident, et nos in illis audiuius. propterea et ipsam ecclesiam adloquitur deus : *audi, filia, et uide* [Ps 44, 11]. *audi*, inquit, et *uide*, et *obliuiscere populum tuum et domum patris tui, quoniam concupiuit rex speciem tuam* [Ps 44, 11sq.] » (s. *Dolbeau* 24, 1 ; *DOLBEAU* 232).

⁹⁸ Le spectacle n'est pas seulement ce qui est perceptible avec les yeux, mais aussi ce qu'on voit intérieurement grâce à la parole qui donne à voir. En particulier, lors des fêtes de martyrs, Augustin revient à la métaphore du spectacle pour mettre en évidence l'existence de spectacles chrétiens et aussi leur différence par rapport aux autres : le spectacle des chrétiens est un spectacle intérieur dans lequel la parole prêchée occupe la place capitale. Voir le paragraphe *infra* « La Parole comme "spectacle" ».

⁹⁹ s. 268, 2 (PL 38, 1232) : « multis membris constitutum est corpus, et uegetat membra omnia unus spiritus. ecce humano spiritu, quo sum ego ipse homo, membra omnia

qui sont capables de percevoir et de discerner ce que ressent le corps, mais l'âme qui s'en sert.¹⁰⁰ Ainsi, par exemple ce ne sont pas les yeux qui voient, mais celui qui voit à travers eux.¹⁰¹ Alors, quand celui qui regarde ou ressent dans son corps, *est absent*, son regard est dépourvu de la vue, il regarde sans voir.

Pour soutenir cette thèse, Augustin fait appel à deux exemples spécifiques : le corps mort et la distraction. Les sens du corps du mort n'agissent plus parce que l'âme humaine, qui habitait le corps et le vivifiait, l'a désormais abandonné. Les sens n'agissent pas indépendamment de l'âme parce que c'est elle qui vivifie et anime le corps. En ce qui concerne la distraction, quand celui qui regarde est tellement pris par quelque réflexion, il regarde sans voir bien que ses yeux s'ouvrent pour regarder et matériellement soient capables de voir. Mais ce qui se trouve à *l'extérieur* reste alors pourtant inaperçu puisque l'attention s'adresse à l'intérieur : les yeux voient sans voir. La perception reste pour ainsi dire suspendue par la distraction. Augustin explique que *l'absence* (« absens est ») rend incapable de voir.¹⁰²

La question s'impose donc de savoir qui est le véritable sujet de la perception. En effet, l'appel à l'âme comme principe mettant en mouvement les sens corporels, peut rester ambigu parce que les animaux pos-

colligo : impero membris ut moueantur, intendo oculos ad uidendum, aures ad audientum, linguam ad loquendum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum. officia membrorum dispartita sunt, sed unus spiritus continet omnia. multa iubentur, multa fiunt : unus iubet, uni seruitur ».

¹⁰⁰ Au sujet du rôle de l'âme dans la perception, Augustin est tributaire du néoplatonisme : l'âme ne subit pas la sensation, mais en est le principe actif parce que ce qui est supérieur (âme) ne peut être affecté par ce qui est inférieur (corps), (*Gn. litt.* 12, 16, 33 ; *CSEL* 28, 1, 402 : « nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti materiae uice subdatur. omni enim modo praestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit. neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore »). Cf. C. HARRISON, « Sens et perception », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1315 ; F.-J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustiniennne », p. 153 ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 76–77.

¹⁰¹ s. 52, 18 (*RB* 74, 29) : « unde uerba loquentis audio, nisi per aurem carnis ? unde os loquentis uideo, nisi per oculos carnis ? habes, constat, nec diu satagendum est de re manifesta. uide aliquid aliud : uide quod operatur per carnem. audis enim aure, sed non ab aure audis : alius est intus, qui audit per aurem. uides per oculum ; ipsum intueri. an domum agnouisti, habitatorem neglexisti ? numquidnam uide oculus per se ipsum ? nonne alius est, qui uidet per oculum ? » ; s. 53, 15 (*RB* 104, 31) : « redi ergo mecum ad faciem cordis : ipsam praepara. intus est cui loquitur deus. aures, oculi, cetera membra uisibilia, interioris cuiusdam uel habitaculum uel organum sunt ».

¹⁰² s. 126, 3 (*RB* 69, 183–184) : « est enim aliquis intus qui per oculos uideat. nam quando alicunde nimie cogitas auerso interius habitatore, quae sunt ante oculos tuos non uides. fenestrae enim frustra patent, quando qui per eas attendit absens est. non ergo oculi uident, sed quidam per oculos uidet » ; voir aussi s. 52, 18 (*RB* 74, 29).

sèdent eux-aussi des sens capables de percevoir. Ce ne sont pas les sens corporels en tant que tels qui distinguent l'homme et l'animal, mais leur rapport à l'âme, à savoir ce qui habite à l'intérieur (⟨habitor⟩).¹⁰³ Augustin explique que l'âme en question n'est pas simplement le principe vital, c'est-à-dire ce qui vivifie le corps, mais ce qui demeure à l'intérieur, et dont le corps et les sens sont la « demeure » (⟨habitaculum⟩) et l'« instrument » (⟨organum⟩).¹⁰⁴ Il ne s'agit pas alors de l'âme en tant que telle, mais de l'âme raisonnable. C'est d'ailleurs au mot ⟨animus⟩¹⁰⁵ qu'Augustin fait appel lorsqu'il parle du sujet de la perception, ce qui renvoie à la spécificité de l'homme en tant qu'image de Dieu.¹⁰⁶

Par conséquent, il ne s'agit pas d'un ressenti brut comme chez les animaux, mais d'un ressenti pris en charge par la conscience et la volonté. Pour voir le monde, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, mais il faut que celui qui regarde avec les yeux soit *présent*, c'est-à-dire que son intelligence communique avec le monde. Ceci renvoie à la structure de l'âme. Celle-ci comporte trois facultés agissant de manière inséparable, à savoir la mémoire, l'intelligence et la volonté. La fonction de la mémoire ne se réduit pas seulement à un réservoir de souvenirs et d'images corporelles, elle assure et rend possible le raisonnement. En effet, si les paroles, aussitôt prononcées, s'effondraient dans l'oubli, il serait impossible de raisonner.¹⁰⁷ Il en est de même pour la connaissance sensorielle. Puisqu'on ne peut connaître entièrement un objet d'un seul coup d'œil, mais seulement graduellement, c'est la mémoire qui assure la connaissance en rete-

¹⁰³ Cf. s. 52, 18 (RB 74, 29) ; s. 65, 5 (PL 38, 428–429) ; s. 126, 3 (RB 69, 183–184) ; s. *Dolbeau* 23, 6 (DOLBEAU 598).

¹⁰⁴ s. 53, 15 (RB 104, 31) : « aures, oculi, cetera membra uisibilia, interioris cuiusdam uel habitaculum uel organum sunt ».

¹⁰⁵ s. *Dolbeau* 23, 6 (DOLBEAU 597–598) : « quis ergo regit ? certe animus qui melior corpore est. animus si fit absens, fenestras corporis, etsi pateant, non habent qui per illas uideant. patent oculi, patent aures : si habitator abest, quid prosunt reseratae fores ? ergo animus per oculos certa quaeque : lucem colores formas, animus per aures certa quaeque : uoces ac sonos, animus per olfactum certa quaeque : omnes odores, animus per sensum gustandi omnes saporos, animus per uniuersum corpus dura mollia, asperalena, frigida calida, leuia graui. non audit oculus nec uidet auris, animus tamen et per oculum uidet et per aurem audit ».

¹⁰⁶ Le langage augustinien reste parfois flottant : il peut se servir, ce qui est le cas le plus fréquent du mot ⟨anima⟩ pour désigner l'âme raisonnable même si, parfois ce mot désigne plutôt le principe vital ; cependant habituellement, le mot ⟨animus⟩ indique la « mens », c'est-à-dire l'âme raisonnable. Cf. *trin.* 15, 1 (CCL 50, 460) ; P. AGAËSSE, « Anima, animus, mens, spiritus », BA 16, *Note complémentaire* 9, p. 581–583 ; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 240.

¹⁰⁷ s. 52, 19 (RB 74, 31) : « ecce dico, ecce interrogo : homo, habes memoriam ? si non habes, quomodo tenuisti quod dixi ? sed forte iam quod paulo ante dixi oblitus es. hoc ipsum quod dico, dixi, duas istas syllabas non teneres, nisi per memoriam. unde enim scires duas esse, si sonante secunda oblitus esses primam ? quid ergo diutius ? quare sic urgeor, quare sic cogor conuincere ? manifestum est, habes memoriam ».

nant ce qui a été déjà examiné.¹⁰⁸ En même temps, que l'on se souvienne d'un objet ou que l'on puisse y penser, ceci ne se réalise que grâce à la volonté ; on réfléchit parce qu'on veut penser.¹⁰⁹ Le sujet qui perçoit à travers les sens et qui est capable de connaître, c'est l'âme raisonnable. C'est donc grâce aux trois facultés que l'âme perçoit à travers les sens et s'ouvre à l'intelligence. Puisque le sujet de l'expérience sensorielle est l'âme raisonnable, alors il ne s'agit pas d'un ressenti brut, mais perçu, compris et retenu. En ce sens, il est impossible de regarder ou d'entendre sans l'initiative de l'âme qui garde le souvenir, se rappelle ou comprend lorsqu'elle pense. De plus on ne pense que parce qu'on veut penser : c'est la volonté qui rend disponible pour connaître en se tournant (par la dilection) vers l'objet à connaître. Les fonctions du corps ne sont pas alors seulement vivifiées, mais, peut-être davantage, habitées par le sujet de la perception, l'âme humaine. Entre les sens, qui sont comme « la porte de l'âme », l'objet à voir et l'âme elle-même, se situe l'intentionnalité des sensations.¹¹⁰ « *L'intentio* résume donc la sensation dans son processus intérieur perçu par la conscience ». ¹¹¹ Cette intentionnalité des sensations signifie tout d'abord la perception attentive qui se différencie d'un ressenti simple et distrait, donc inaperçu, comme un regard vide de la *présence* de celui qui est plongé dans une réflexion. Pour voir, il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, il faut la volonté de regarder et de connaître.¹¹²

¹⁰⁸ s. 117, 5 (*PL* 38, 663–664) : « sed corpus oculo comprehendere te putas ? omnino non potes. quidquid enim aspicias, non totum aspicias. cuius hominis faciem uides, dorsum non uides eo tempore quo faciem uides : et quando dorsum uides, eo tempore faciem non uides. non sic ergo uides, ut comprehendas : sed quando aspicias aliam partem, quam non uideras, nisi memoria tecum faciat ut memineris te uidisse unde recedis, nunquam te dixeris aliquid uel in superficie comprehendisse. tractas quod uides, uersas huc atque illuc, uel ipse circuis ut totum uideas ».

¹⁰⁹ s. 52, 19 (*RB* 74, 31) : « tertium quaero : habes memoriam, qua teneas quod dicitur ; habes intellectum, quo intellegas quod tenetur ; de his duobus requiro abs te : uolens tenuisti et intellexisti ? uolens plane, inquit. habes ergo uoluntatem. haec sunt tria, quae me dicturum esse promiseram auribus et mentibus uestris. tria haec, quae sunt in te, quae potes numerare et non potes separare, haec ergo tria : memoriam, intellectum, uoluntatem [...] ». R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, p. 142 : « Le rôle de la volonté est [...] toujours, en matière de la connaissance, de tourner le regard de l'âme vers la chose à connaître ».

¹¹⁰ Évidemment, l'intentionnalité est domaine de l'âme, parce que « [...] la volonté qui, par son acte d'intention dirige notre regard et unit en une seule opération l'objet vu et le sujet voyant, appartient à l'âme seule et même à l'âme spirituelle » (F.-J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », p. 149–150) ; cf. C. HARRISON, « Sens et perception », p. 1316.

¹¹¹ J. ROHMER, « L'intentionnalité des sensations chez Saint Augustin », p. 493 ; cf. C. DI MARTINO, « Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino : dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate* », *REAug* 46 (2000), p. 173–198.

¹¹² E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 85 : « Voici, disons-nous, un ébranlement extérieur qui frappe l'air et dont le mouvement parvient à mon oreille ; il

C'est dans ce contexte d'ailleurs que s'inscrit la question de l'importance et de la valeur du miracle. Le sens du prodige, c'est de susciter le regard intérieur qui mène à la foi.¹¹³

3.6. *Entre voir et vouloir*

Le rapport à la volonté concerne tous les sens¹¹⁴, mais c'est pourtant à propos de la vue que la question apparaît la plus significative. Entre la vue et la volonté s'établit une sorte de dialectique. Il ne s'agit plus simplement d'un regard qui se pose sur l'objet pour le connaître, mais du regard passionné qui s'enflamme en voyant ce qu'il regarde. Cette idée est sous-jacente lorsqu'Augustin compare la beauté ou l'attrait de l'or avec la foi. Cette attraction vers l'or vient de la part d'yeux qui sont enflammés de désir. Il ne s'agit pas en fait seulement de la vue mais de celui qui regarde et désire en voyant ; il s'agit du regard cupide ou, plus précisément, de la cupidité qui regarde.¹¹⁵ Pourtant, malgré toute l'importance qu'un riche peut donner à l'or ou à d'autres choses précieuses, cette importance n'est pas inconditionnelle. En effet, même un riche avide, remarque Augustin, est capable, sous certaines conditions, de se rapporter avec une certaine mesure aux biens du monde. Ainsi, quand il doit choisir, entre l'or qu'il voit et les yeux qui voient, au risque de perdre l'un des deux, l'homme choisit plutôt les yeux que l'or, parce qu'en perdant les yeux, il aurait d'une certaine façon également perdu l'or puisqu'il ne pourrait plus le voir.¹¹⁶ En même temps, au-dessus des yeux, c'est encore par l'intelligence que l'on peut en définitive voir et comprendre et posséder ce qu'on voit.

modifie donc l'état dans lequel se trouvait l'un des organes de mon corps et, jusqu'ici, nous ne constatons ni sensation ni moindre trace de pensée : c'est la matière seule qui se trouve intéressée et nous sommes encore au plus bas degré, qui est celui de l'excitation. Mais l'âme va se tourner vers cette modification corporelle et produire en soi la sensation sonore, le son entendu. Cette fois, nous sommes passés du domaine du corps dans celui de la pensée [...] » ; C. DI MARTINO, « Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino », p. 185 : « [...] la sensazione è la reazione dell'anima ad una passione del corpo, sulla quale l'anima si concentra. E la relazione dell'anima è la sua attenzione ».

¹¹³ Voir le paragraphe *infra* « Du miracle à la foi ».

¹¹⁴ Cf. s. 151, 4 (PL 38, 816). E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 172 :

« Dans chaque sensation [...] la volonté joue le rôle d'une force active sans laquelle, l'organe sensoriel ne s'appliquant pas à l'objet sensible, la sensation n'aurait pas lieu ».

¹¹⁵ s. *Guelf.* 20, 1 (MA 1, 505) : « et auaritia quidem tua possidet aurum, extremam nescio quam et exiguum partem terrae : oculis tuis possides caelum, oculis tuis respicis solem, oculis tuis consideras sidera, per oculos tuos mundi possessor es ».

¹¹⁶ s. *Guelf.* 20, 1 (MA 1, 505) : « in membris tuis nihil tibi est oculo carius. attende nunc thesauros tuos, attende quod seruas. si quis tibi diceret ; aut das mihi quod seruas in terra, aut modo aufero oculos tuos ; nonne totum dares pro oculis tuis ? totum dares, ne in tuis diuitiis caecus remaneres : non enim possideres, quod nondum uideres ».

Pour cette raison, l'homme préfère perdre les yeux de la chair qui ne peuvent que percevoir plutôt que la raison qui voit¹¹⁷ et se montre apte à posséder réellement.¹¹⁸ Cette hiérarchisation des préférences révèle que ce ne sont pas seulement les yeux qui voient, mais c'est l'homme intérieur qui juge intérieurement par son intelligence.

Pourtant, à présent et à cause du péché, le monde extérieur est devenu l'objet principal de l'attention de l'homme qui s'est égaré et s'est dispersé dans le monde créé. Il en résulte que son attention et donc son regard portent d'abord sur les choses concernant le monde. L'inclination de l'homme vers le monde matériel, liée à l'amour du monde (convoitise), lui est désormais comme *naturelle* et le guette et l'attire vers ce monde.¹¹⁹ En regardant les éléments du monde, l'homme les désire et, en les désirant, il incline vers leur possession sans pour autant pouvoir s'en satisfaire véritablement à l'instar de l'homme qui, possédant de grandes richesses, regarde ce qui ne lui appartient pas encore.¹²⁰

La vue intérieure n'est pas aussi évidente que celle qui concerne le monde créé. Tout d'abord, l'homme a perdu la vue intérieure : il ne voit plus car il s'est éloigné de la lumière éternelle qui est Dieu et de ce fait, la vue intérieure s'en trouve d'une certaine façon suspendue. Si l'homme est capable de voir, s'il est même appelé à voir¹²¹, pourtant il ne voit pas parce qu'il s'est privé de la lumière divine. La volonté, plongée dans *la nuit de ce monde*, c'est-à-dire privée de la vraie lumière, s'oriente en conséquence particulièrement vers ce que l'homme peut *toucher* par les sens.¹²² Parce qu'il ne voit pas Dieu, il ne le désire pas non plus, au moins

¹¹⁷ s. *Guelf.* 20, 2 (*MA* 1, 505) : « modo de ipsis oculis interrogo. si utrumque liceat tenere, felicitas est, oculos et mentem. si non liceat utrumque, et unum horum proponatur : elige quod melius est, perdere oculos corporis, an mentem. si perdidideris mentem, pecus eris ; si perdidideris oculos, habebis mentem, homo eris. dic, elige quod uelis. quid uis esse, homo caecus, an uiuens pecus ? acclamastis, elegistis [...] ».

¹¹⁸ s. *Guelf.* 20, 1 (*MA* 1, 504) : « unde ergo aliquid possidemus in terra, cor est, intellectus est, sensus est, ingenium est, ratio est, cogitatio est, consilium ».

¹¹⁹ s. 305, 4 (*PL* 38, 1400) : « resiste perturbationibus, ne consentias amoris saeculi. titillat, blanditur, insidiatur : non ei credatur, Christus teneatur ».

¹²⁰ s. 177, 6 (*SPM* 1, 68) : « insatiabilis est quidem auaritia ; et tamen etiam in ipsis qui multum habent, desiderium est dicendum eius rei non quam habent, sed quam uolunt habere. habet istam uillam, desiderat habere aliam quam non habet ; sed cum et hanc habuerit, aliam desiderabit ; non tamen desiderabit quod habuit, sed quod non habuit ».

¹²¹ Il est fréquent de voir Augustin parler d'une réalité tout en en visant une autre comme, c'est le cas pour les sens corporels qui éclairent la signification des sens intérieurs. Certains traits caractéristiques des sens du corps s'appliquent alors aux sens intérieurs quant à la manière de les concevoir. Il est clair toutefois qu'en affirmant « [...] propter lucem creatus est oculus » (s. 357, 3 ; *PL* 39, 1583), il envisage la réalité à la fois du corps et du cœur.

¹²² C'est de l'ensemble de la pensée augustinienne qu'on peut déduire cette idée, cf. s. 127, 1 (*PL* 38, 705–706) ; s. 162, 4 (*PL* 38, 888–889) ; *Io. eu. tr.* 1, 19 (*CCL* 36, 11) ; *c. Iul.* 5, 8 (*PL* 44, 787) ; voir p. 225, note 164 et les paragraphes *infra* « L'emprise de la nuit » et « Le froid du péché ».

d'une manière correcte (en admettant que l'homme peut se mettre à la recherche de Dieu, ce dont certains philosophes offrent un exemple). On commence à désirer Dieu lorsqu'on commence à le voir même si pour le moment, c'est de manière voilée, c'est-à-dire par la foi dont Augustin parle comme d'une illumination, d'une lumière qui fait voir.¹²³ Lorsqu'on commence à croire en Dieu, on commence à le désirer, c'est-à-dire à l'aimer. La vue intérieure qui vient de la foi engendre le désir de Dieu, c'est-à-dire le rend désirable (comme l'or pour des yeux cupides) et c'est grâce à ce désir que l'homme purifie son cœur et se prépare à la vision après la mort.

3.7. *La concupiscence et la cécité*

À propos de la cécité spirituelle, Augustin fait souvent appel à l'expérience des yeux corporels. Ainsi, la cécité est mise en rapport avec un trouble de la vue, à l'image de la poussière qui aveugle en entrant dans les yeux. Cette métaphore de l'objet source de trouble est significative et importante¹²⁴ : elle met en relation l'objet qui trouble et le fait de l'obscurecissement : la poussière (ou la fumée) entre dans les yeux et les empêche de voir. Cet exemple corporel trouve une correspondance en ce qui concerne la vision intérieure.¹²⁵ Ainsi, quand la poussière de la terre entre dans l'œil intérieur, elle l'empêche de voir. Certes, ici la poussière n'est pas à comprendre au sens matériel du terme parce que l'œil intérieur concerne justement ce qui est spirituel et non corporel. La poussière, ou plus simplement la terre qui blesse le regard intérieur et le rend aveugle, c'est l'amour du monde, c'est-à-dire la cupidité, l'avarice et la concupiscence.¹²⁶ Autrement dit, lorsqu'à la place de Dieu, l'homme fait du monde

¹²³ s. 53, 6 (*RB* 104, 24) : « de his oculis Paulus apostolus loquens ait : *inluminatos oculos cordis uestri* [Eph 1, 18]. modo ergo isti oculi pro sua infirmitate inluminantur fide [...] ».

¹²⁴ s. 264, 5 (*PL* 38, 1217) : « [...] excaecatus erat oculus interior puluere peccatorum [...] » ; s. *Denis* 11, 4 (*MA* 1, 46) : « lima cor, excute puluerem, dilue maculam : quicquid interiore pertubatur intuitum curetur et sanetur, et apparebit quod dicitur et creditur, antequam uideatur » ; cf. s. 130, 4 (*PL* 38, 728) ; s. 28, 3 (*CCL* 41, 369) ; s. *Dolbeau* 25, 3 (*DOLBEAU* 249).

¹²⁵ s. 88, 5 (*RB* 94, 79–80) : « sicut enim oculus factus ad hanc lucem temporalem uidendam, et quamuis caelestem, tamen corpoream atque conspicuam, non solum hominibus sed etiam uilissimis animantibus, – ad hoc enim factus est, ut hanc lucem uideat, – tamen, si aliquid iniectum fuerit uel intruerit unde turbetur, secluditur ab hac luce ; et quamuis eum sua praesentia circumfundat, ille tamen se auertit, atque absens est : non solum autem absens fit perturbatione sua a luce praesenti, sed etiam poenalis illi est lux, ad quam uidendam factus est. sic et oculus cordis perturbatus atque sauciatus auertit se a luce iustitiae, nec audet eam contemplari, nec ualet ».

¹²⁶ s. 88, 6 (*RB* 94, 80) : « quid turbet oculum cordis ? cupiditas, auaritia, iniquitas, concupiscentia saecularis : turbat, claudit, excaecat oculum cordis » ; cf. s. *Dolbeau* 25, 7 (*DOLBEAU* 252).

(la terre) l'objet de sa dilection, celui-ci entre dans son œil intérieur et le blesse.¹²⁷ Dès lors, la cécité qui vient du péché signifie l'amour du monde. En ce sens, le péché est à comprendre comme la volonté se détournant de Dieu et comme amour *courbé* vers les créatures.¹²⁸ C'est l'amour du monde qui rend aveugle et empêche de voir intérieurement. Ce thème qui pourrait paraître essentiellement spirituel et spéculatif, se manifeste en fait dans les réalités les plus quotidiennes. Ainsi celui qui se met en colère contre son frère se plonge dans l'obscurité en se privant de la lumière de la justice et de la sagesse, car la colère obscurcit ce qui est vraiment juste, elle ne fait pas justice. Mais ceci concerne également la vérité. Si posséder intérieurement (donc dans le cœur) la lumière de la vérité signifie en même temps être illuminé et vivre selon la vérité, celui qui, à cause de sa cupidité, tombe dans le mensonge s'éloigne de la lumière ; il est bouleversé par l'absence du Christ dans son cœur.¹²⁹

Une vue malade ne signifie pas seulement l'affaiblissement ou même l'incapacité de voir, mais aussi une certaine aversion envers la lumière, et Augustin fait appel encore sur ce point à l'expérience corporelle. Il observe que la lumière, qui normalement réjouit les yeux de la chair, si elle touche les yeux malades, leur apporte de la souffrance. Dans ce cas, les yeux qui sont faits pour voir et fonctionnent quand ils sont illuminés, fuient la lumière alors qu'ils l'aiment : les yeux malades fuient la lumière parce que celle-ci est cause de souffrance.¹³⁰ Il en va de même

¹²⁷ s. 261, 4 (*SPM* 1, 91) : « si terra tibi in oculum caderet, et uelles ut ostenderem tibi lucem ; prius tui oculi quaererent mundatorem. tantum immunditiae est in corde tuo : ibi auaritia non parua immunditia est. congeris quod tecum non tollas. nescis quia cum congeris, ad cor tuum lutum trahis ? unde uidebis ergo quod quaeris ? » ; cf. s. 264, 5 (*PL* 38, 1216–1217).

¹²⁸ s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 41) : « exhortans nos dominus ad dilectionem suam ab earum personarum commemoratione coepit quas iuste diligimus. *qui dilexerit*, inquit, *patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* [Mt 10, 37]. si ergo non est dignus Christo qui patrem praeponit Christo, quomodo dignus est aliquo uestigio Christi qui aurum praeponit Christo ? sunt enim quae male amantur in mundo, et cum male amantur in mundo amatorem faciunt immundum. magnum inquinamentum est animae amor illicitus et pondus premens uolare cupientem ».

¹²⁹ s. 75, 5 (*PL* 38, 476) : « est ergo lumen uerum iustitia atque sapientia, quod desinit mens uidere, cum perturbatione iracundiae fuerit tanquam nubilo superata : et tunc quasi occidit sol super iracundiam hominis. sic et in ista nauis, cum absens est Christus, suis quisque tempestatibus quatitur et iniquitatibus et cupiditatibus suis. dicit enim tibi lex, uerbi gratia, *ne falsum testimonium dicas* [Ex 20, 16]. si intellegas testimonii ueritatem, lucem habes in mente : si autem turpis lucri cupiditate superatus, statueris animo falsum dicere testimonium, iam incipies absente Christo tempestate turbari ; fluctuabis fluctibus auaritiae tuae, periclitaberis tempestate concupiscentiarum tuarum, et quasi absente Christo paene submergeris ».

¹³⁰ s. *Dolbeau* 25, 3 (*DOLBEAU* 249) : « et sicut oculus carnis mundandus est ut corpoream istam lucem, quae uel e caelo desuper fulget et de nocturnis luminibus micat, possit sustinere, et si fuerint oculi saucii et aliquo humore interno uel extrinsecus irruente

pour le regard intérieur : l'impureté des yeux du cœur constitue un obstacle pour la vue intérieure.¹³¹ Pour Augustin, il ne s'agit pas seulement d'un concept spirituel. Le refus de la lumière par des yeux malades se manifeste dans les attitudes concrètes comme le comportement des donatistes opposés à la paix de l'Église.¹³² Leur refus de communion prend sa source dans l'aveuglement du cœur par la division («dissensio»)¹³³ : comme les yeux malades fuient la lumière, ils fuient la paix.

3.8. Les sens intérieurs

La diversité des sens n'est pas seulement le propre du corps mais elle concerne aussi l'âme¹³⁴, et pour Augustin, il ne s'agit pas d'une simple

aliqua re perturbati, lucem ipsam qua uegetari consueuerant poenalem habebunt et ea cruciabuntur qua gaudere consueuerunt, sic et ad illam lucem intellegibilem atque immortalem, non oculus carnis, sed oculus cordis mundandus est. nam sicut carnis oculum perturbat pituita, quae lippitudinem facit, ita illum perturbat iniquitas. habet etiam ipse imbecillitatem suam, habet immunditiam suam, non de puluere, sed de peccato uenientem. sicut ergo iste corporis oculus ad uidendam lucem suam corporalem mundandus est, sic et ille interior oculus mundandus est ad uidendam illam lucem quam *nec oculus uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit* [1 Cor 2, 9] » ; cf. s. *Dolbeau* 22, 6 (DOLBEAU 559) ; s. 53, 6 (RB 104, 23–24).

¹³¹ s. 53, 6 (RB 104, 23–24) : « uidere deum uolumus, uidere deum quaerimus, uidere deum inardescimus. quis non ? sed uide quid dictum est : *beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* [Mt 5, 8]. hoc para, unde uideas. ut enim secundum carnem loquar, quid desideras ortum solis cum oculis lippis ? sani sint oculi, et erit lux illa gaudium ; non sint oculi sani, erit lux illa tormentum. non enim corde non mundo uidere permittis, quod non uidetur nisi corde mundo. repelleris, aufereris, non uidebis. *beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* [Mt 5, 8] » ; voir aussi s. 88, 5 (RB 94, 79–80).

¹³² Voir à ce sujet le sermon 357, prêché à Carthage en 411, peu avant la grande conférence avec les donatistes ; Augustin invite les auditeurs à une attitude de patience envers les adversaires pour favoriser leur retour à l'unité de l'Église Catholique. Si les donatistes sont présentés comme malades, ce n'est pas seulement en raison de leur séparation de l'Église, mais aussi à cause de l'aveuglement intérieur, source de leur maladie : la cécité intérieure les conduit à interpréter les Écritures en contradiction avec l'enseignement de l'Église, et en justifiant ainsi leur séparation (cf. s. 357, 4 ; *PL* 39, 1584–1585).

¹³³ Cf. s. 357, 3 (*PL* 39, 1583).

¹³⁴ Dans le sermon *Dolbeau* 21, 6 (DOLBEAU 284) Augustin suggère que par sens intérieur capable de compréhension, il faut comprendre la «mens» elle-même («[...] quis est hic intus cui renuntiant omnes isti sensus quod sentiunt homines ? ista enim tamquam instrumenta sunt, ista quasi in seruitutem subiecta sunt. sensus est nescio quis interior imperator cui nuntii isti renuntiant quidquid foris inueniunt. [...] ipsa quidem mens sentit album et nigrum, sed renuntiantibus oculis [...] »). La «mens» est aussi le *lieu* où demeure la foi (s. *Dolbeau* 22, 12 ; DOLBEAU 565 : « *uestri* », inquit, *sensus* [2 Cor 11,3], id est uestrae mentes. nam hoc magis proprium est. sensus enim intelleguntur et huius corporis, uidendi, audiendi, odorandi, gustandi, tangendi. mentes nostras timuit corrumpi apostolus, ubi est fidei uirginitas »). Cf. R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine. Une étude des « Tractatus in Iohannis Euangelium » de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1974, coll. *Théologie historique* 28, p. 60–64 ; C. HARRISON, « Sens

conjecture humaine ou d'une hypothèse destinée à rendre compte des différentes dimensions de la vie intérieure, mais c'est l'Écriture elle-même qui atteste et témoigne de leur existence.¹³⁵ Entre les sens du corps et ceux du cœur s'établit une sorte d'analogie¹³⁶, ce qui lui permet de parler des sens spirituels à la lumière des sens corporels tout en maintenant la distinction entre les deux. En effet, pour parler des sens intérieurs, Augustin fait constamment appel aux facultés corporelles pour illustrer ses propos. Les sens intérieurs et les sens corporels se ressemblent, dans une certaine mesure, sans pour autant s'identifier parce que leurs objets sont différents et les deux différences majeures concernent l'objet et le sujet de la perception.¹³⁷

En premier lieu, si les éléments du monde constituent les objets des sens corporels, l'objet des sens intérieurs n'est perceptible qu'intérieurement et donc en dehors des sens corporels et des images que ceux-ci pourraient procurer à l'intelligence : ainsi la justice est perçue non avec les yeux de la chair mais intérieurement. Néanmoins l'objet primordial de la vue intérieure, comme d'ailleurs de tous les autres sens de l'âme, c'est Dieu. Lui ne peut être perçu qu'intérieurement et en dehors de toute représentation corporelle parce que Dieu est esprit.¹³⁸ En ce sens, il est clair que le mystère de Dieu est irréductible à l'intelligence qui provient de l'expérience sensorielle. Aucune parole humaine

spirituels », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1317–1319 ; M. CANEVET, « Sens spirituel », *DSp* 14, 598–617 ; G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 122–125 ; M.-F. BERROUARD, « Les sens du cœur », *BA* 72, *Note complémentaire* 14, p. 736–738.

¹³⁵ s. 28, 2 (CCL 41, 368) : « est lumen cordi nostro, cui dicimus : *in lumine tuo uidebimus lumen* [Ps 35, 10]. est sonus cordi nostro cui dicimus : *auditu meo dabis exultationem et laetitiam* [Ps 50, 10]. est odor cordi nostro, de quo dicitur : *Christi bonus odor sumus* [2 Cor 2, 15]. si autem cibum quaeritis, quia ieiunastis : *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* [Mt 5, 6] » ; cf. s. 159, 4 (*PL* 38, 869) ; s. *Dolbeau* 6, 5 (*DOLBEAU* 461–462).

¹³⁶ Cf. M. CANEVET, « Sens spirituel », 600.

¹³⁷ Sans être liée explicitement à la question des sens, une autre distinction concerne le mouvement et le déplacement : Augustin observe qu'en se déplaçant, le corps ne peut rester en repos alors que l'âme peut à la fois marcher et demeurer immobile (cf. s. 104, 5 ; *SPM* 1, 58).

¹³⁸ Augustin rappelle sans cesse qu'aucun élément du monde ne peut rendre véritablement raison de ce que Dieu est. L'homme est appelé à voir Dieu, non avec les yeux corporels mais intérieurement, car les yeux voient des objets situés dans l'espace et que la nature de l'intervalle entre les yeux et l'objet est la condition fondamentale de la vision : on ne peut plus voir si l'objet se trouve trop près ou au contraire trop loin des yeux (cf. s. 277, 14 ; *PL* 38, 1265). Si donc l'espace est nécessaire à la vue, les yeux ne peuvent pas voir Dieu car ce n'est pas un corps s'inscrivant dans l'espace (cf. s. 277, 13 ; *PL* 38, 1264). Augustin précise même que pour trouver Dieu, il faut apprendre à ne pas le trouver c'est-à-dire à ne pas confondre l'image qu'on se forme avec Dieu Lui-même (cf. s. *Dolbeau* 25, 7 ; *DOLBEAU* 252), ce qui revient à dire que le monde est incapable de circonscrire Dieu même s'il peut en être un signe.

n'est capable de saisir et de rendre compte de la profondeur inexprimable du mystère de Dieu¹³⁹ : face à un tel mystère, on ne peut que se taire. Comme c'est le cas pour les éléments du monde qui, à travers les sens corporels, s'élèvent jusqu'au cœur, la question n'est donc plus de savoir ce qui monte vers le cœur humain mais où il doit s'élever.¹⁴⁰ Alors que le corps se situe au-dessous de l'âme, tout ce qui est perceptible corporellement doit, d'une certaine manière, monter vers le cœur. Il en va différemment pour ce qui concerne la vision de Dieu : puisque l'âme est seulement en position médiane, car Dieu se trouve toujours au-dessus d'elle, elle doit se soulever au-dessus d'elle-même pour connaître Dieu.

En second lieu, la différence concerne le rapport entre le sujet de la perception et les sens qui perçoivent. À la différence des sens corporels qui sont distincts de l'âme (sujet de perception), les sens spirituels ne diffèrent pas de l'âme, mais lui sont intimement liés. Alors que l'âme perçoit des objets matériels à travers les sens situés dans le corps et, en tant que tels, extérieurs à elle, les sens spirituels ne diffèrent pas de l'âme mais lui appartiennent. Lorsqu'elle veut voir ou entendre intérieurement, l'âme ne fait donc pas appel aux sens spirituels à la manière dont on perçoit des réalités extérieures : c'est l'âme elle-même qui perçoit et qui écoute, de même que c'est toujours elle qui touche et qui goûte ou bien qui sent intérieurement. En usant d'une métaphore spatiale (donc en partie inappropriée pour évoquer les sens spirituels), on peut dire que là où l'on voit, c'est là aussi qu'on entend et qu'on goûte :

« Montre-moi les yeux, les oreilles, les narines de ton cœur. Les choses qui sont rapportées à ton cœur sont différentes et l'on ne trouve pas en lui d'organes différents : dans ta chair autre est l'organe de l'ouïe, autre celui de la vue, mais dans ton cœur tu entends là où tu vois ».¹⁴¹

¹³⁹ s. 52, 16 (*RB* 74, 27) : « longe sursum es, longe deorsum sum. quid ergo dicamus, fratres, de deo ? si enim quod uis dicere, si cepisti, non est deus. si comprehendere potuisti, aliud pro deo comprehendisti. si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. hoc ergo non est, si comprehendisti ; si autem hoc est, non comprehendisti » ; s. 53, 12 (*RB* 104, 29) : « nondum potes dicere : hoc est ; saltem dic : non est hoc. quando enim dices : hoc est deus ? nec cum uideris : quia ineffabile est quod uidebis ».

¹⁴⁰ s. 52, 15 (*RB* 74, 26) : « illud, illud, quidquid est quod deus est, pie credatur, sancte cogitetur ; et quantum datur, quantum potest, ineffabiliter intellegatur. quiescant uerba, cesset lingua ; cor excitetur, cor illuc leuetur. non enim est illud tale, quod in cor hominis ascendat, sed quo cor hominis ascendat ».

¹⁴¹ *Io. eu. tr.* 18, 10 (*CCL* 36, 186), trad. M.-F. BERROUARD, *BA* 72, 151 : « ostende mihi oculos, aures, nares cordis tui. diuersa sunt quae ad cor tuum referuntur, et diuersa ibi membra non inueniuntur. in carne tua alibi audis, alibi uides ; in corde tuo ibi audis, ubi uides ». Cf. M.-F. BERROUARD, « Les sens du cœur », p. 737-738.

Voir intérieurement peut donc signifier à la fois entendre, boire ou goûter.¹⁴²

On touche ici un des aspects essentiels de la question des sens spirituels. On a vu que les sens corporels, qui sont divers du point de vue de la localisation et du fonctionnement, confluent en définitive vers la vue. D'une certaine manière, l'expérience du ressenti corporel consiste donc à voir. Mais si cette présentation des sens corporels est approximative et relève en quelque sorte du langage, pour ce qui est des sens spirituels, il en va autrement car la question de la lumière et de la vue y est fondamentale. Tout d'abord, c'est à la lumière qu'Augustin fait appel lorsqu'il parle de la justice, de la sagesse, de la vérité¹⁴³, et pour la foi elle-même.¹⁴⁴ À la différence de la vue corporelle qui seule peut percevoir la lumière et pour qui la lumière est un élément essentiel, la logique des sens spirituels s'appuie, semble-t-il, sur la logique de la lumière. Par exemple, écouter intérieurement signifie se laisser illuminer.¹⁴⁵ Pour autant, le regard et la lumière ne sont pas la seule manière d'évoquer l'écoute. En effet, l'écoute est également liée au goût de la parole¹⁴⁶ ; dès lors se laisser instruire et illuminer par la parole, c'est trouver le goût en elle ; écouter intérieurement la parole, c'est la savourer. À la logique de la lumière s'adjoint également le toucher intérieur. Comme le toucher spirituel fait appel essentiellement à la foi en Christ parce qu'on le touche véritablement lorsqu'on croit en lui¹⁴⁷, cette foi suppose la présence de la lumière qui fait voir ; croire c'est d'une certaine manière voir intérieurement.¹⁴⁸ On voit ici comment le discours sur les sens spirituels a pour arrière-plan l'expérience corporelle : les sens corporels illustrent et éclairent la signification des sens spirituels.

¹⁴² s. 284, 1 (*PL* 38, 1288) : « *apud te ergo fons uitae. in lumine tuo* [Ps 35, 10] ; non in nostro : *in lumine tuo uidebimus lumen* [Ps 35, 10]. ergo, *accedite ad eum, et illuminamini* [Ps 33, 6]. fons est uitae ; accede, bibe, et uiue : lumen est ; accede, cape, et uide. si non influat ille, siccus eris ».

¹⁴³ s. 4, 7 (*CCL* 41, 23) : « conamini cogitare, fratres, lumen ueritatis, lucem sapientiae, quomodo ubique praesens est omnibus. conamini cogitare lumen iustitiae : praesens est enim omni cogitanti ».

¹⁴⁴ s. 379, 5 (*RB* 59, 65) : « faciat uos lucem fides ut impleat species » ; s. *Mai* 94, 7 (*MA* 1, 338) : « [...] fidei luce et ueritatis effulgens [...] » ; s. *Wilm.* 5, 1 (*MA* 1, 686) : « [...] nos per lucem fidei dies esse debemus [...] » ; s. 53, 6 (*RB* 104, 24) : « [...] isti oculi pro sua infirmitate inluminantur fide [...] » ; s. *frg. Lambot* 3 (*RB* 79, 210) : « fides temporaliter dispensata lucet [...] ».

¹⁴⁵ Voir le paragraphe *infra* « La Parole comme “spectacle” », et p. 246, note 54.

¹⁴⁶ s. 149, 4 (*PL* 38, 801) : « qui autem in lege domini meditatur die et nocte, tanquam ruminat, et in quodam quasi palato cordis uerbi sapore delectatur » ; cf. s. 353, 2 (*PL* 39, 1562).

¹⁴⁷ s. 243, 2 (*PL* 38, 1144) : « tangit Christum, qui credit in Christum » ; cf. s. 62, 5 (*PL* 38, 416) ; s. 246, 4 (*SC* 116, 300) ; s. *Guelf.* 13, 1 (*MA* 1, 484) ; s. *Mai* 25, 3 (*MA* 1, 319).

¹⁴⁸ s. 53, 12 (*RB* 104, 29) : « et modo ipsa fides quid agit ? tantis testimoniis scripturarum, tam multiplici lectione, tam uaria copiosaue exhortatione quid agit, nisi ut uideamus per speculum in aenigmate, postea facie ad faciem ? »

Ce passage de la corporéité à l'intériorité est encore clairement exprimé dans le sermon 28, où Augustin évoque à la fois les sens corporels¹⁴⁹ et les sens spirituels¹⁵⁰ même si, en définitive il se concentre sur la vue et l'ouïe. À propos du Ps 104, 3 : *laetetur cor quaerentium dominum*¹⁵¹, il réunit les différentes opérations des sens corporels avec la délectation (*laetare*¹⁵², *delectare*¹⁵³) éprouvée lorsque les sens entrent en contact avec leurs objets. En même temps, c'est en faisant appel à des images de nourriture, qu'il rend compte de la relation entre les sens et leurs objets : les yeux sont comme nourris par la lumière qui pour eux est comme une nourriture.¹⁵⁴ C'est pourquoi la nourriture de l'âme ne peut s'épuiser : de même que la lumière matérielle qui nourrit les yeux ne s'épuise pas, ainsi en illuminant des cœurs, la lumière divine qui est nourriture pour l'âme, ne s'affaiblit jamais.¹⁵⁵ Augustin observe également que la capacité de voir ne dépend pas seulement de la lumière, mais aussi de la santé des yeux. Quand les yeux restent longtemps dans les ténèbres, ils s'affaiblissent de telle manière que par manque de lumière ils deviennent comme morts de faim. Non seulement la lumière rend possible la vue, mais elle est essentielle pour la santé des yeux. La maladie ne se réduit pas à une privation de la lumière, mais elle comporte les conséquences de cette défaillance, à savoir un affaiblissement des capacités.¹⁵⁶ Pour Augustin, ce qui se passe avec les yeux de la chair concerne également les yeux du cœur : lorsqu'il a perdu la lumière divine, l'homme est affaibli dans son regard intérieur. Il en va de même pour l'ouïe car ce qu'est la

¹⁴⁹ s. 28, 1 (CCL 41, 368) : « cum aliqua suaui apponuntur in epulis nostris, laetantur fauces quaerentium cibum. cum uarie colorata blandeque depicta apponuntur aspectibus nostris, laetantur oculi quaerentium aliquid uidere luminosum ; laetantur aures quaerentium cantum ; laetatur olfactus quaerentium odorem gratum ».

¹⁵⁰ Cf. s. 28, 2 (CCL 41, 368), voir p. 105, note 135.

¹⁵¹ s. 28, 1 (CCL 41, 368).

¹⁵² Voir s. 28, 1 (CCL 41, 368).

¹⁵³ Voir s. 28, 2 (CCL 41, 368).

¹⁵⁴ s. 28, 3 (CCL 41, 369) : « nec miremini quod corda nostra sic epulantur, ut et ipsa reficiantur et non minuant unde reficiantur. corporalibus oculis nostris deus talem cibum dedit. nam lux ista cibus est oculorum ; hac lumina nostra pascuntur [...] ». Cf. S. Poque, *Le langage symbolique*, p. 263.

¹⁵⁵ s. 28, 3 (CCL 41, 369) : « ista lux uidetur ab omnibus, pascit omnium oculos. et aspectus uidentis reficitur, et lux integra perseuerat. si duo uideant, tanta permanet ; si plures uideant, eadem permanet. diues uideat, pauper uideat, aequalis est omnibus. nullus in ea limites figit. impletur pauperis inopia, uacat diuitis auaritia. numquid enim qui plus habet, plus uidet ? aut prolato auro praeoccupat pauperem, et emit sibi quod uideat ut ille non habeat ? si ergo talis cibus est oculis nostris, quid est ipse deus mentibus nostris ? »

¹⁵⁶ s. 28, 3 (CCL 41, 369) : « [...] et si quis diutius in tenebris fuerit, tamquam ieunando deficiunt. perdidit enim homines oculos sedendo in tenebris, nec aliquid irruit oculis, nec quisquam percussit, nec humor alienus influxit, nec pulvis, nec fumus. producit homo post tenebras, et non uidet quod uidebat. oculi eius fame mortui sunt ; cibum suum, hoc est, lucem non sumendo defecerunt ».

lumière pour les yeux, le son l'est aussi pour les oreilles : « Le son est, d'une certaine manière, la nourriture des oreilles ».¹⁵⁷

À la différence des sens corporels dont on fait l'expérience quotidienne, même si les sens intérieurs prennent une place considérable dans la prédication augustinienne, en donner une définition n'est pas évident car il n'y a pas d'immédiateté dans l'usage des sens intérieurs. On peut même estimer qu'aux yeux d'Augustin, l'homme pourrait se trouver dépourvu des sens intérieurs ou, au moins, il peut les avoir corrompus.¹⁵⁸ En effet, dans certaines situations savoir apprécier ce qui est juste, par exemple préférer la justice plutôt que l'injustice, ne relève pas toujours des sens spirituels au sens strict.¹⁵⁹ Il faut distinguer la capacité d'apprécier ce qui est juste et la participation à la justice qui rend juste, c'est-à-dire capable de vivre selon la justice ; or ceci ne se réalise que par la foi aimante. On peut distinguer alors deux éléments ou deux *moments* : l'un relève de la capacité en tant que telle, et l'autre de sa mise en œuvre. On peut penser les sens intérieurs à la manière d'une relation entre les yeux et la lumière : c'est la présence de la lumière dont Dieu est la source, qui *réveille, rétablit et vivifie* les sens intérieurs.¹⁶⁰ Par conséquent, les sens spirituels agissent à condition que l'homme soit touché par la grâce de la foi.¹⁶¹ En effet, les sens intérieurs n'agissent pas indépendamment de celui qui les suscite et les met en œuvre, et cela ne se réalise que par la foi qui, à la manière d'une clé, ouvre le cœur à la richesse de Dieu.¹⁶² En

¹⁵⁷ s. 28, 4 (CCL 41, 369) : « et aurium quidam cibus sonus est ».

¹⁵⁸ s. 159, 4 (PL 38, 869) : « si enim habes sensus interiores, omnes illi interiores sensus delectantur delectatione iustitiae. si habes oculos interiores, uide iustitiae lumen : *quoniam apud te est fons uitae, et in lumine tuo uidebimus lumen* [Ps 35, 10]. [...] item si habes aures interiores, audi iustitiam. tales aures quaerebat, qui dicebat : *qui habet aures audiendi, audiat* [Lc 8, 8] » ; dans ce passage Augustin n'affirme pas l'existence des sens intérieurs mais leur possibilité. Nello Cipriani écrit cependant : « [...] tutti gli uomini hanno i sensi interiori, ma non tutti li hanno ugualmente esercitati per vedere Dio, per ascoltare la sua voce, sentire la sua presenza e gustare la sua dolcezza. Anzi, poiché tutti nascono necessariamente carnali e quindi con i sensi interiori corrotti, tutto l'impegno del cristiano consiste nel crescere spiritualmente nell'uomo interiore » (*Molti e uno solo in Christo*, p. 327).

¹⁵⁹ Car ce discernement ici témoigne plutôt qu'il existe une perception intérieure indépendante des sens.

¹⁶⁰ A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 272 : « la grâce d'illumination est [...] un éveil des sens intérieurs, une transformation progressive par la foi, l'espérance, la charité [...] ».

¹⁶¹ s. 286, 6 (PL 38, 1300) : « excutite fidem uestram, oculos cordis proferte, nolite humanos : habetis enim alios intus, quos uobis dominus fecit, qui uobis oculos cordis aperuit, quando fidem dedit ».

¹⁶² s. 177, 4 (SPM 1, 67) : « neque enim uere inanis erat, quamuis forinsecus nihil habere uideretur, qui dicebat : *dominus dedit, dominus abstulit ; sicut domino placuit, ita factum est : sit nomen domini benedictum* [Iob 1, 21]. laudabilis ista plenitudo, ingentes diuitiae ; inanis auro, plenus deo ; inanis omni transitoria facultate, plenus sui domini

l'absence de Dieu, les sens intérieurs (à condition qu'on puisse au sens strict leur donner ce nom) sont de simples capacités de l'âme humaine créée à l'image de Dieu, mais en sa présence, ils deviennent aptes à transformer la vie humaine de l'intérieur.¹⁶³ La présence des sens spirituels nécessite la vie selon l'esprit. En effet, les deux modalités, d'un côté la vie selon la chair où les sens sont partie prenante, et de l'autre, la vie selon l'esprit, c'est-à-dire tournée vers Dieu, sont inconciliables. Vivre selon la chair signifie introduire le désordre dans la réalité de l'homme : ce qui est inférieur (chair) s'oppose à ce qui est supérieur (l'âme) ; vivre selon l'esprit signifie rétablir l'ordre : le corps est soumis à l'âme parce que celle-ci obéit à Dieu.

3.9. La voix et la parole

C'est à maintes reprises que revient dans la prédication augustinienne le thème de la parole et de la voix. La question se focalise sur la christologie, sur la figure de Jean-Baptiste et sur la question de la participation. En christologie, elle traduit le mystère du Verbe incarné¹⁶⁴ ; en figure de Jean-Baptiste, elle illustre la relation entre le Christ en tant que parole et Jean-Baptiste en tant que voix.¹⁶⁵ En définitive, la question de la parole et de la voix permet d'expliquer la signification de la participation.¹⁶⁶

Dans les sermons, les nombreuses références à la conception augustinienne du langage soulignent le lien entre voix et parole, mais aussi la supériorité de la seconde sur la première comme d'ailleurs la supériorité du spirituel par rapport au corporel. Pour Augustin, ce que l'on comprend par la parole n'est pas l'aspect matériel, à savoir la voix entendue, mais ce que l'on conçoit intérieurement.¹⁶⁷ C'est pour cela qu'on peut parler de la parole en dehors de la voix, quand avant de parler ou sans vraiment l'extérioriser par la voix, on se forme quelque idée en réfléchissant.¹⁶⁸

uoluntate. quid quaeritis aurum tantis laboribus et peregrinationibus ? amate has diuitias, et modo implemini : fons earum non latet, si cor patet : aperit cor clauis fidei, et aperit et mundat ubi ponas. noli tibi angustus uideri : diuitiae tuae, deus tuus, quando intrabit, ipse dilatabit ».

¹⁶³ Cf. le paragraphe *infra* « La grâce et le désir de Dieu ».

¹⁶⁴ Cf. s. 187, 3 (PL 38, 1002).

¹⁶⁵ Cf. M. KLÖCKENER, « Iohannes baptista », AL 3, 691–692 ; voir le paragraphe *infra* « Écriture comme lumière et voix ».

¹⁶⁶ Voir le paragraphe *infra* « La parole et la participation ».

¹⁶⁷ s. Dolbeau 3, 6 (DOLBEAU 488) : « quid est uerbum ? numquid iam putamus hoc esse uerbum quod sonat ad aures tuas ? uerbum illud est quod uis dicere. concepisti aliquid corde ut dicas : ipsa conceptio iam uerbum factum est in corde tuo, sed hoc uerbum, id est quod uis dicere, conceptionem in corde tuo factam, illud quod suscepisti eloqui, iam nosti, et apud te dictum est ».

¹⁶⁸ s. 289, 3 (PL 38, 1309) : « potest ergo esse uerbum sine uoce, et potest esse uox sine uerbo. adde uocem uerbo, procedit in notitiam uerbum ».

La parole conçue dans le cœur est comme nue, et pour qu'elle puisse se manifester, elle se couvre de la voix¹⁶⁹ : c'est elle qui communique l'idée conçue par et dans l'esprit. Mais la voix, en tant qu'elle porte une signification, peut encore trahir le véritable sens de ce qui était à l'intérieur : les mots ne rendent pas toujours le sens authentique de la parole intérieure, de l'attitude prise et exprimée par la voix. Augustin fait appel ici aux figures de Zacharie et de Marie, de même qu'à la profession de foi de Pierre. La réponse de Marie, lors de l'Annonciation, est semblable à celle de Zacharie, mais la valeur est différente parce que le cœur, c'est-à-dire l'attitude intérieure de Marie est différente.¹⁷⁰ De même pour Pierre dont la profession de foi, dans sa forme verbale, est semblable aux paroles des démons. Ce qui fait la différence, ce n'est pas ce qui est exprimé extérieurement, mais l'adhésion au Christ par la foi.¹⁷¹

Comme la voix s'adresse à l'oreille, c'est à l'intelligence que se rapporte la parole¹⁷², mais à condition que la voix ne soit pas un simple bruit qui retentit et qui se fasse entendre sans transmettre pour autant aucune idée¹⁷³ : « La voix dépourvue de la parole est vide ». ¹⁷⁴ La parole, en tant que concept, demeure à l'intérieur lorsqu'elle est dite intérieurement, c'est-à-dire pensée ; la voix disparaît dès qu'elle est énoncée ou entendue.¹⁷⁵ Si on veut parler de la voix comme parole, c'est plutôt par extension, c'est-à-dire lorsque la voix est saturée par la pensée et ainsi pleine de sens ; la parole est la voix signifiante (<uox significans>)¹⁷⁶ et à défaut

¹⁶⁹ s. 187, 3 (PL 38, 1002) : « non cum ipsa uox in silentio cogitatur, quae uel Graecae est, uel Latinae, uel linguae alterius cuiuslibet : sed cum ante omnem linguarum diuersitatem res ipsa quae dicenda est, adhuc in cubili cordis quodam modo nuda est intelligenti, quae ut inde procedat loquentis uoce uestitur ».

¹⁷⁰ s. 291, 5 (PL 38, 1318) : « promittitur Zachariae filius, promittitur et sanctae Mariae filius, et dicit etiam ipsa paene ipsa uerba quae dixerat Zacharias. quid enim dixerat Zacharias ? unde mihi hoc ? ego enim sum senex, et uxor mea sterilis, et progressa in diebus suis [Lc 1, 18]. quid et Maria sancta ? quomodo fiet istud ? [Lc 1, 34] similis uox, dissimile cor. uocem similem aure audiamus, cor autem dissimile angelo pronuntiante noscamus ».

¹⁷¹ s. 53, 11 (RB 104, 28) : « discernenda est fides nostra a fide daemonum. fides enim nostra mundat cor, fides illorum reos facit. male quippe operantur, et ideo domino dicunt : quid nobis et tibi est ? [Lc 4, 34] cum audis daemones dicere, putas eos non agnoscere ? scimus, inquiunt, qui sis. tu es filius dei [Lc 4, 34]. dicit hoc Petrus, et laudatur ; dicit daemon, et damnatur. unde hoc, nisi quia uox par, et cor impar ? »

¹⁷² s. Frangip. 8, 2 (MA 1, 227) : « uerbum ad cor pertinet, uox ad aurem [...] ».

¹⁷³ s. 289, 3 (PL 38, 1309) : « uox si uerbum non sit, strepitus est aurium forte ; nam nec hoc forte dici posset » ; s. 293, 3 (PL 38, 1328) : « tolle uerbum, quid est uox ? ubi nullus est intellectus, inanis est strepitus. uox sine uerbo aurem pulsatur, cor non aedificatur ».

¹⁷⁴ s. 288, 3 (PL 38, 1304) : « [...] uox inanis est sine uerbo ».

¹⁷⁵ s. 28, 4 (CCL 41, 370) : « sed sonus mox ut aerem percusserit auremque tetigerit, transit nec reuocatur nec adhuc sonat ».

¹⁷⁶ s. 289, 3 (PL 38, 1309) : « omne uerbum uox, non omnis uox uerbum. si homo ore patente clamet quantum potest, uox est, uerbum non est. quae est autem uox quae dicitur uerbum ? ubi intellegitur aliquid, uox significans uerbum est ».

de parole conçue intérieurement, on ne peut émettre que des sons sans signification¹⁷⁷, comme Augustin l'explique le jour de Pâques :

« Voici, moi qui parle avec vous, avant de venir à vous, j'ai réfléchi sur ce que j'allais vous dire. Quand j'ai pensé à ce dont j'allais vous parler, c'est alors déjà que dans mon cœur se trouvait la parole. Je ne pourrais vous parler sinon en réfléchissant d'abord ».¹⁷⁸

Quand la parole se joint à la voix, elle communique l'idée conçue dans le cœur, mais à condition de s'adresser à ceux qui sont capables de la comprendre, c'est-à-dire en reconnaître la langue. En effet, pour Augustin, il faut distinguer la langue et la pensée qui, elle, précède toute langue.¹⁷⁹ Ce n'est pas dans une langue qu'on se forme une idée, mais en réfléchissant en dehors de la langue, l'homme communique sa pensée en l'enveloppant d'une voix¹⁸⁰ ou d'un son¹⁸¹ propre à une langue. En effet, pour Augustin la langue s'approche du sens de la voix. Évidemment, à l'arrière-plan se trouve la distinction entre le spirituel et le corporel : le

¹⁷⁷ s. 288, 3 (*PL* 38, 1304) : « uox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tanquam sonus clamantis, non loquentis, uox dici potest, uerbum dici non potest. nescio quis ingemuit, uox est : eiulauit, uox est. informis quidam sonus est, gestans uel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. uerbum autem, nisi aliquid significet, nisi aliud ad aures ferat, aliud menti inferat, uerbum non dicitur. sicut ergo dicebam, si clames, uox est : si dicas, homo, uerbum est ; si dicas, pecus ; si, deus ; si, mundus, uel aliquid aliud. has enim omnes uoces significantes dixi, non inanes, non sonantes et nihil docentes ».

¹⁷⁸ s. 225, 3 (*PL* 38, 1097) : « [...] ecce ego qui uobiscum loquor, antequam ad uos uenirem, cogitaui ante quod uobis dicerem. quando cogitaui quod uobis dicerem, iam in corde meo uerbum erat. non enim uobis dicerem, nisi ante cogitarem ».

¹⁷⁹ s. 288, 3 (*PL* 38, 1304) : « ecce uoluisti aliquid dicere : hoc ipsum quod uis dicere, iam corde conceptum est ; tenetur memoria, paratur uoluntate, uiuit intellectu. et hoc ipsum quod uis dicere, non est alicuius linguae. res ipsa, quam uis dicere, quae corde concepta est, non est alicuius linguae, nec Graecae, nec Latinae, nec Punicae, nec Hebraeae, nec cuiusquam gentis. res est tantum corde concepta, parata procedere ».

¹⁸⁰ s. *Dolbeau* 3, 7 (*DOLBEAU* 489) : « uerbum ergo illud quod conceperas in corde tuo antecedeat omnes uoces et ante omnes uoces erat, ante graecam, ante latinam, ante hebraeam, ante punicam, et quidquid linguarum et quidquid uocum est per orbem terrarum antecedeat illa conceptio, et portabatur a parturiente anima fetus animae, et quomodo proferretur, quaerebatur, quoniam non posset proferri ad alium quod iam habebatur in corde, nisi per aliquam uocem » ; s. *Dolbeau* 3, 9 (*DOLBEAU* 490) : « [...] uerbum ante omnes linguas, uox in aliqua lingua [...] ». Cf. T. DENECKER – G. PARTOENS, « *De uoce et uerbo*. Augustine's exegesis of John 1:1–3 and 23 in sermons 288 and 293A auct. (*Dolbeau* 3) », *ASE* 31 (2014), p. 95–118.

¹⁸¹ s. 225, 3 (*PL* 38, 1097) : « inueni te Latinum, Latinum tibi proferendum est uerbum. si autem Graecus esses, Graece tibi loqui deberem, et proferre ad te uerbum Graecum. illud uerbum in corde nec Latinum est, nec Graecum : prorsus antecedit linguas istas quod est in corde meo. quaero illi sonum, quaero quasi uehiculum ; quaero unde perueniat ad te [...] » ; cf. s. 288, 3 (*PL* 38, 1305).

spirituel fait appel à la compréhension, c'est-à-dire à la parole au sens augustinien, tandis que le corporel renvoie à ce qui rend possible la transmission de la parole, à savoir la voix et donc la bouche s'adressant aux oreilles. La voix appartient au corps car elle exprime la parole par la bouche ou la perçoit par l'oreille : « le son est quasi un corps et l'intelligence est quasi une âme ».¹⁸² Chez Augustin, la conception du langage rejoint donc l'anthropologie car elle reflète la structure de l'homme. Pourtant, il faut se rappeler que la vérité sur l'homme ne s'épuise pas dans ses composants à savoir le corps et l'âme : il est fondamentalement une tension vers Dieu¹⁸³ et « capax illuminationis ».

Pour Augustin, c'est la voix qui dépend de la parole et non l'inverse. La parole devance la voix en celui qui, en réfléchissant se forme une idée ; elle peut aussi exister sans la voix, mais si elle est dépourvue de la pensée, elle ne peut être parole (« uox significans »). De même que la parole se rapporte à l'intelligence, la voix est corporelle car elle touche les oreilles pour faire *descendre* la parole à l'intérieur.¹⁸⁴ De là vient aussi l'importance de la voix : quoi qu'elle soit éphémère et provisoire, elle demeure indispensable et nécessaire car, lorsqu'elle est pleine de sens, c'est elle qui confie la parole à l'intelligence, c'est-à-dire qui communique la compréhension. En celui qui pense, la voix suit la parole, mais en celui qui écoute, elle la précède :

« la parole précède ma voix, et en moi c'est la parole qui est première, la voix est après ; quant à toi, pour que tu comprennes, c'est la voix qui vient à tes oreilles comme première pour faire entrer la parole à l'intérieur de ton intelligence [« mens »] ».¹⁸⁵

Pour Augustin, il s'agit ici d'une expérience commune et habituelle¹⁸⁶ : pour faire connaître ce qu'on garde à l'intérieur, il faut recourir au service de la voix (« ministerium uocis ») qui transmet la parole¹⁸⁷ :

¹⁸² s. 28, 4 (CCL 41, 370) : « sonus est quasi corpus, intellectus est quasi animus ».

¹⁸³ Cette tension vers Dieu est, au fond, indestructible, c'est-à-dire toujours présente ; le péché n'efface pas en fait cette tension vers Dieu, mais la trouble ; cf. J. PEGUEROLES, « Notas de antropología agustiniana », p. 46.

¹⁸⁴ s. 28, 4 (CCL 41, 370) : « sonus remanet in aure, intellectus descendit in cor ».

¹⁸⁵ s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « praecessit ergo uerbum uocem meam, et in me prius est uerbum, posterior uox : ad te autem, ut intellegas, prior uenit uox auri tuae, ut uerbum insinuaretur menti tuae ».

¹⁸⁶ s. 288, 4 (PL 38, 1305–1306) : « certe intendistis, certe iam intellegitis, quia uerbum erat in corde meo, antequam sibi adhiberet uocem, in qua procederet ad aures uestras. puto quia intellegant omnes homines : quia quod mihi accidit, hoc omni loquenti. ecce iam scio quod uolo dicere, corde teneo, ministerium uocis inquiri ; antequam sonet uox in ore meo, iam tenetur uerbum in corde meo ».

¹⁸⁷ s. *Frangip.* 8, 2 (MA 1, 227–228) : « ut autem nascatur in meo corde uerbum, uoce non indiget ; ut autem perferatur ad tuum cor, quod in meo corde iam natum est, ministe-

« [...] ce son de notre voix, nous le faisons entendre aux oreilles des hommes et par lui c'est quelque chose de notre intelligence que nous déposons, en quelque manière, à l'aide de leurs oreilles, dans l'esprit des autres ». ¹⁸⁸

On ne peut transmettre la parole à l'autre que par la voix ; on peut dire également qu'on ne peut communiquer une pensée qu'à travers le corps. D'une certaine manière, le corps est donc médiateur vers *l'intérieur*¹⁸⁹ : c'est d'ailleurs en cela qu'il reçoit toute sa valeur et son importance pour transmettre la foi. En effet, le regard intérieur reçoit la lumière de la foi par ce qui est à *l'extérieur*, à savoir les facultés du corps : il écoute, il voit ou il touche à la manière dont les Apôtres écoutent, voient ou touchent le Ressuscité. C'est donc par les sens corporels que la foi *descend* dans le cœur.¹⁹⁰

Le service de la voix n'a pas pour autant de valeur absolue. D'abord, parce que même chargée de sens, la voix seule ne suffit pas : il faut que le « maître intérieur »¹⁹¹ parle au cœur en l'illuminant.¹⁹² Ensuite, l'importance de la voix est liée à la condition actuelle de l'homme car le ministère de la voix est nécessaire à cause de la cécité intérieure de l'homme, mais il diminue à mesure que l'on progresse dans la compréhension du mystère de Dieu, c'est-à-dire dans la participation à la lumière divine jusqu'à cesser dans la vision face-à-face.¹⁹³

rium uocis adsumit. potest ergo uerbum uocem praecedere, sed non potest sine uoce procedere. ad hoc uox creatur, non ut uerbum quod non erat gignat, sed ut quod erat et latebat appareat » ; cf. s. *Guelf.* 22, 3 (*MA* 1, 513) ; s. 288, 4 (*PL* 38, 1306).

¹⁸⁸ s. 120, 3 (*PL* 38, 677), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 182 : « ad aures hominum sonum uocis nostrae perducimus, et per nostrae uocis sonum et intellectum quomodocumque per aurem in corde ponimus ».

¹⁸⁹ Cf. A. ESPADA, « Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 343–368.

¹⁹⁰ s. 116, 3 (*PL* 38, 658) : « et adhuc trepidantibus et mirantibus prae gaudio [Lc 24, 41]. iam gaudium erat, et adhuc trepidatio permanebat. res enim incredibilis erat facta, sed tamen facta. numquid nunc incredibile est, quia resurrexit caro domini de sepulcro ? totus hoc credidit mundus : qui non credidit, remansit immundus. tunc tamen incredibile erat : et persuadebatur non solum oculis, sed et manibus, ut per sensum corporis fides in cor descenderet, et in cor fides descendens posset praedicari per mundum, non uidentibus aut tangentibus, et tamen sine dubitatione credentibus ».

¹⁹¹ Voir *mag.* 38 (*CCL* 29, 195–196) ; s. 102, 3 (*PL* 38, 612) ; *Io. eu. tr.* 96, 4 (*CCL* 36, 571) ; *ep.* 266, 4 (*CSEL* 57, 650). Cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, p. 43–54 ; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 329–334 ; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 88–103.

¹⁹² s. 102, 2 (*PL* 38, 611) : « redite ergo ad cor : et si fideles estis, inuenietis ibi Christum ; ipse uobis loquitur ibi. ego enim clamo : ille uero in silentio plus docet. ego loquor per sonum sermonis : ille intus loquitur per timorem cogitationis » ; *conf.* 2, 16 (*CCL* 27, 25) : « quis est, qui doceat me, nisi qui inluminat cor meum et discernit umbras eius ? » ; cf. s. 179, 7 (*PL* 38, 970) ; *en. Ps.* 93, 4 (*CCL* 39, 1304).

¹⁹³ s. 288, 5 (*PL* 38, 1307) : « ergo omnium uocum persona Ioannes, uerbi persona Christus. omnes uoces necesse est minuantur, quando ad Christum uidendum proficimus. quanto enim proficis ad uidendam sapientiam, tanto minus tibi uox est necessaria.

3.10. De la perception à la participation

Alors que la perception concerne les réalités matérielles, la participation concerne les réalités spirituelles. La question est donc celle du rôle de la perception dans la participation. En d'autres termes, sachant que c'est l'âme humaine qui participe à la vie et à la lumière divine, et non les sens corporels, on peut se demander quelle est la place des sens dans cette participation. Le premier indice vient de l'anthropologie augustinienne des sens. En effet, les sens corporels n'existent pas indépendamment de l'âme humaine parce qu'en définitive, ce ne sont pas les sens qui perçoivent, mais l'âme à travers les sens. En transmettant la sensation à l'esprit, les sens permettent la connaissance. Cependant la connaissance ne repose pas toujours sur les sens : l'homme peut aussi connaître indépendamment des sens par exemple, quand il perçoit ce qui est juste ou quand il est instruit intérieurement par Dieu.

La perception de la justice se présente alors de manière paradoxale pour la condition présente de l'homme : ayant perdu la justice après avoir abandonné Dieu, source de la justice¹⁹⁴, il n'est cependant pas totalement privé de la compréhension de ce qui est juste. En effet, bien qu'il ait été privé de la justice, l'homme ne l'ignore pas complètement. Il est capable de la reconnaître et de la choisir même si cette réalité ne peut être vue qu'intérieurement. Effectivement la justice concerne non le corps, mais le cœur et elle est donc perceptible intérieurement : c'est là aussi une preuve de la différence entre regard intérieur et vision corporelle. Augustin fait appel à l'exemple d'un homme qui possède deux serviteurs, l'un sans difformité corporelle, mais infidèle, l'autre fidèle, mais dont le corps est difforme. Le maître préfère un serviteur fidèle et difforme qu'un serviteur infidèle mais sans défaut. L'homme sait donc reconnaître et apprécier la fidélité : il la voit même si elle ne peut être vue qu'intérieurement.¹⁹⁵ La fidélité ou la justice ne sont évidemment

uox in prophetis, uox in apostolis, uox in Psalmis, uox in euangelio. ueniat illud, in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum [Io 1, 1]. cum eum uiderimus sicuti est, numquid ibi recitabitur euangelium ? numquid prophetias audituri sumus ? numquid epistolas apostolorum lecturi sumus ? quare ? quia deficiunt uoces, crescente uerbo : quia *illum oportet crescere, me autem minui* [Io 3, 30] ». Cf. I. BOCHET et G. MADEC, « Place de l'Écriture dans l'économie du salut », *BA* 11/2, *Note complémentaire* 7, p. 481–482.

¹⁹⁴ s. 159, 3 (*PL* 38, 869) : « dominus autem iustitia est ».

¹⁹⁵ s. 159, 3 (*PL* 38, 869) : « habes duos seruos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum ; sed illum deformem fidelem, alterum infidelem. dic mihi quem plus diligas : et uideo te amare inuisibilia. quid ergo, quando plus amas seruum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti, et foeda pulchris praeposuisti ? utique non : sed pulchriora foedis praeposuisti. contempsisti enim oculos carnis, et erexisti oculos cordis. interrogasti oculos carnis, et quid tibi renuntiauerunt ? iste pulcher est, ille foedus. repulisti eos, eorum testimonium reprobasti : erexisti oculos cordis in se-

pas les seules choses qui peuvent être reconnues et appréciées même par les injustes.

L'homme est capable de discerner ce qui est juste, surtout quand il s'agit des choses qui le concernent. Mais ceci ne signifie pas pour autant qu'il participe à la justice qui le rend juste, car l'homme qui est dans les ténèbres du péché, demeure dans l'injustice. Né aveugle spirituellement, l'homme est incapable de voir Dieu parce qu'il est privé de la lumière divine. Il ne voit d'abord et avant tout que ce que les yeux du corps lui permettent de voir. La question est donc de savoir comment l'homme peut voir intérieurement alors qu'il reste aveugle de cœur, c'est-à-dire privé de la lumière à cause du péché et de l'amour du monde. Paradoxalement, si c'est le corps qui, le premier, ressent le poids et les conséquences du péché, c'est aussi grâce à lui que l'homme revient à lui-même et à Dieu. En effet, la logique de la révélation et de l'économie du salut consiste à s'adresser à l'homme intérieur, mais par le moyen de l'homme extérieur.¹⁹⁶ Il y a là d'ailleurs, un aspect fondamental de la christologie augustinienne : Dieu s'est fait voir pour que l'homme, aveugle intérieurement, puisse le voir et croire en lui.¹⁹⁷ Alors, lorsqu'on considère la perception ou encore simplement la place de la corporéité dans la participation spirituelle, on parle de l'importance du chemin qui va de *l'extérieur vers l'intérieur*. C'est donc la foi qui accorde toute sa place à la corporéité : elle ne permet pas de réduire cette place à une sorte d'obstacle pour le salut, même si le corps marqué par la concupiscence peut s'opposer à Dieu. Cette opposition n'est pas le fait du corps en tant que tel : c'est la concupiscence de la chair qui fait pencher le cœur de l'homme vers les choses de ce monde.

La perception par les sens, et donc la corporéité sont donc indispensables dans le retour de l'homme vers Dieu. C'est par le *corps* que Dieu entre en relation avec la créature : le corps des Écritures, celui du Christ et de l'Église. Mais comme le montrent les réactions des contemporains à la personne et à l'enseignement de Jésus, ce qui est visible et perceptible ne suscite pas forcément la foi. Si les apôtres en le voyant, ont cru en lui, d'autres l'ont crucifié parce qu'ils n'ont vu en lui qu'un homme¹⁹⁸ : le Christ est le maître intérieur, c'est-à-dire celui qui illumine de l'intérieur.

ruum fidelem, et in seruum infidelem : istum inuenisti foedum carne, illum pulchrum ; sed pronuntiasti et dixisti, quid fide pulchrius ? quid infidelitate deformius ? » ; cf. s. 36, 8 (CCL 41, 440).

¹⁹⁶ Cf. I. BOCHET et G. MADEC, « Place de l'Écriture dans l'économie du salut », *BA* 11/2, *Note complémentaire* 7, p. 474-483.

¹⁹⁷ Cf. s. 126, 5 (*RB* 69, 185).

¹⁹⁸ Cf. s. 87, 9 (*PL* 38, 534) ; s. 91, 1 (*PL* 38, 567) ; s. 299, 4 (*PL* 38, 1370) ; s. *Guelf. app.* 7, 4 (*MA* 1, 584).

Conclusion

La notion de participation s'applique à l'âme raisonnable : c'est elle qui est l'image de Dieu dans l'homme. En tant qu'image, l'homme est capable de voir Dieu et d'en être illuminé, à condition qu'il soit tourné vers lui. Le trait caractéristique de l'image est qu'elle se situe dans un rapport dialectique entre ce qui demeure (empreinte) et ce qui change (reflet). En ce sens, l'image n'est pas seulement une réalité figée mais elle est également *mobile*. L'essence de l'image est dans son rapport à Dieu, même quand elle s'éloigne de lui et devient ainsi mensongère. Si l'homme est capable de participer à la vie divine, c'est parce que lui-même, en tant qu'image de Dieu, est cette capacité même. L'homme a été fait pour qu'il puisse voir Dieu, et cette vocation détermine sa nature comme image. La participation est essentielle à la vérité de l'image mais elle ne se réalise que si l'homme s'ouvre à la vie divine et la reçoit de Dieu.¹⁹⁹ La participation est un don offert et non un devoir. Elle s'appuie sur la notion de gratuité et de nécessité ; l'homme a besoin de la grâce, mais il ne peut la recevoir de Dieu que gratuitement, d'autant plus que c'est l'homme qui, librement et par orgueil, a abandonné Dieu. Le péché d'Adam, qui est aussi l'amour du monde, est à l'origine de la cécité intérieure. L'inclination vers le monde n'est pas seulement la cause du péché, mais aussi sa conséquence la plus tangible et omniprésente dans la vie de l'homme.

Même si l'image de Dieu en l'homme a été détériorée en se détournant de la source de la lumière et en devenant ainsi ténèbres, le péché n'a pas supprimé toutes les aptitudes de l'âme humaine. En effet, elle est à la fois capacité d'illumination et capacité de raisonnement. C'est en tant qu'âme raisonnable qu'elle est capable d'illumination. Cette disposition à la lumière reste pour autant suspendue parce que l'homme est plongé dans les ténèbres du péché. Par conséquent, même s'il est appelé à voir Dieu, l'homme reste intérieurement aveugle parce qu'attaché au monde.

¹⁹⁹ P. AGAËSSE, « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité », p. 18 : « La nature humaine n'est ni une parcelle, ni un écoulement de la nature divine, mais appelée à participer à la vie divine. Cela implique que, en le créant non-dieu et distinct de lui, Dieu pose dans l'esprit fini une capacité à se laisser diviniser et suscite corrélativement en lui un désir qui l'empêche de se fermer sur soi et de s'accomplir sur le plan de sa nature créée ; "Tu nous as faits pour toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne se repose pas en toi" [conf. 1, 1]. Cette capacité et cette aspiration sont inscrites à l'intime de l'âme et font partie de la connaissance qu'elle a d'elle-même, mais elle ne peut qu'inchoativement connaître l'objet auquel ce désir est ordonné et surtout ne peut l'atteindre sans la grâce ».

Le paradoxe consiste dans le fait que, c'est le même corps qui d'une part, obscurcit l'âme humaine lorsqu'elle se met à aimer le monde, et d'autre part, se révèle en même temps la voie vers l'intériorité. En effet, le retour à l'intériorité de l'homme et de là, à Dieu, ne se réalise qu'au moyen des sens du corps. Ainsi le passage à l'invisible se réalise par la *médiation* du visible, à savoir les sens corporels.

Pour que ce retour de l'homme vers Dieu se réalise, il faut à la fois la présence de celui qui parle de l'extérieur et de celui qui parle en illuminant. En effet, si on peut dire que le corps est la voie vers l'intériorité, ce n'est pas le corps en tant que tel : si l'âme est désormais incapable de voir Dieu, le corps comme tel, l'est encore moins puisqu'il est tourné vers le monde visible. C'est grâce à celui qui parle à l'homme, à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, que le corps devient le moyen d'accès à l'intériorité. On peut voir ici une certaine analogie avec le jeu des yeux et de la lumière : la vue ne dépend pas seulement des yeux, mais également de la lumière qui touche les yeux et les rend capables de voir. Dans ce sens on peut dire que le corps est doté d'une certaine aptitude naturelle parce qu'il appartient à l'âme raisonnable capable de voir et de comprendre. Néanmoins cette capacité reste uniquement *horizontale* tant qu'elle est privée de la grâce qui, à travers l'extériorité, conduit vers l'intérieur. En effet, c'est à la grâce qu'appartient la Parole que Dieu adresse à l'homme dans l'Écriture et surtout dans le Verbe *fait chair* et dans la parole intérieure qui en illuminant fait comprendre le sens des paroles.

La participation inscrite dans le temps s'appuie sur le corps même si celui-ci n'est pas directement impliqué en elle.²⁰⁰ En effet, ce n'est pas le corps qui est illuminé par la foi : ce sont les yeux du cœur que la lumière concerne.²⁰¹ On peut dire que le corps est l'intermédiaire non seulement de l'intériorité qui se manifeste par les paroles et les gestes, mais encore chemin vers l'intériorité quand il *communique* à l'âme ce qui vient de l'extérieur. Ainsi, la participation intérieure par la foi se révèle inséparable de la médiation corporelle. En ce sens on peut dire que le corps *fait participer*, mais lui-même il ne participe pas directement : car ce n'est pas le corps mais l'homme intérieur, l'âme humaine qui voit intérieurement.²⁰² En même temps, l'illumination par la foi ne demeure pas indiffé-

²⁰⁰ Même si les sens corporels ne sont pas impliqués explicitement dans la participation car elle concerne l'âme, ils la rendent pourtant possible quand ils *écoutent, voient* ou *touchent* celui qui se fait voir, entendre et toucher, c'est-à-dire Dieu qui parle dans les Écritures et qui se révèle en Jésus Christ.

²⁰¹ Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, vol. 1, p. 365-367.

²⁰² *Io. eu. tr.* 18, 10 (CCL 36, 186) : « redi ad cor ; uide ibi quid sentias forte de deo, quia ibi est imago dei. in interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem dei, in imagine sua cognosce auctorem eius ».

rente mais au contraire se déploie dans le corps même si c'est de manière partielle et incomplète. On peut rappeler ici la nature hiérarchique de la structure de l'homme : l'inférieur (corps) obéit au supérieur (âme) quand celui-ci obéit à son supérieur (Dieu). Or, si l'illumination par la foi touche l'âme de l'homme, elle touche également le corps, même si c'est de manière descendante et indirecte (par l'âme). Quand l'homme s'approche de Dieu et se laisse illuminer par lui, le corps aussi en est affecté, mais par le moyen de l'âme illuminée. Parce qu'elle est inséparable de la corporéité qui devient le chemin ordinaire vers l'intériorité, la participation n'est donc pas seulement une notion d'ordre spirituel mais elle comporte également une dimension éminemment existentielle, qui fera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 3

L'EXPÉRIENCE DE LA FINITUDE

Introduction

Les sermons d'Augustin témoignent d'une réflexion concrète, indissociable de l'expérience humaine. Ses nombreuses références à la vie ordinaire montrent que, pour lui, cette vie est la meilleure école qui soit pour découvrir notre finitude et notre fragilité face à notre désir de vivre. Nous étudierons ici les différents aspects de cette expérience, notamment celle de la mort et celle, quotidienne, de la misère humaine.

1. L'expérience de la finitude et le désir

1.1. La mort de l'homme : une condition difficile

C'est fondamentalement sous le signe de la mort que l'homme traverse la vie et il en est conscient ; il sait qu'il est mortel, qu'il doit mourir.¹ Cela ne signifie pas pour autant qu'il s'en souvienne toujours. Bien au contraire, dispersé dans la multiplicité des choses quotidiennes, envahi par des désirs différents et contradictoires, l'homme oublie parfois ce destin à la fois réel et difficile de devoir mourir. Il garde sans cesse le désir de vivre comme d'ailleurs toutes les créatures animées qui aspirent à la vie et cherchent à la protéger :

« Regarde toutes les espèces d'animaux, tu n'en trouveras aucun qui ne voudrait pas vivre et ne craindrait pas de périr. C'est [aussi] ce que ressent le genre humain. Elle est dure, la mort ; mais ce n'est pas parce que la mort est pénible qu'il faut refuser la vie. Même âgé, Pierre ne voulait pas mourir. Il ne voulait pas mourir, et pourtant il préféra suivre le Christ. Il préféra suivre le Christ plutôt que de ne pas mourir. Si la voie avait été ouverte par laquelle il aurait pu suivre le Christ sans mourir, qui pourrait douter que ce serait elle qu'il aurait empruntée, qu'il aurait élue ? »²

¹ s. *Mai* 87, 2 (*MA* 1, 328) : « nempe omnes nouimus, quia mortales sumus ».

² s. 297, 3 (*PL* 38, 1360) : « intueri omne animalium genus, nullum inuenies quod nolit uiuere, quod non timeat interire. habet istum sensum genus humanum. dura est mors : sed non, inquam, quia mors est dura, ideo neganda est uita. Petrus etiam senex nolebat mori. mori quidem nolebat, sed Christum sequi malebat. malebat Christum sequi,

Pour Augustin le désir de vivre appartient à la nature même de l'homme, aussi habituel que le désir de la bonne santé est universel : il est difficile d'imaginer une aspiration à la maladie. Par conséquent, autant il est inconcevable d'avoir goût à la maladie, autant il est quasi impensable de trouver goût à la mort³ parce que « la nature fuit la mort ».⁴ L'homme par nature ne peut pas aimer la mort⁵, c'est vivre qu'il désire fermement. « [...] En aimant la vie [l'homme] hait la mort ; et parce qu'il ne hait pas sa propre chair, il ne veut pas que survienne ce qu'il hait. *Personne n'a jamais eu en haine sa propre chair* ».⁶ Paradoxalement, cet amour naturel de la vie est source du malheur de l'homme, car, mortel, il ne peut effectivement pas posséder cette vie qu'il aime. Ce malheur, dit Augustin, « aurait été mineur s'il n'avait pas été aimé : il est d'autant plus grand qu'il est davantage aimé ».⁷ La misère de l'homme consiste à avancer inexorablement vers la mort tout en désirant la vie ; aussi nombreux qu'ils soient, ses jours sont toujours imparfaits parce qu'ils s'écoulent.⁸

1.2. *L'homme fuit la mort*

En faisant tout pour protéger ou sauver sa vie, l'homme révèle le désir de vivre qui est profondément enraciné en lui. Il cherche à tout prix, à échapper au moindre danger qui se présente. Augustin donne pour exemple les marchands qui pour leur commerce entreprennent de longs

quam non mori. si uia lata esset, qua sine morte Christum sequeretur, quis dubitet quod hanc arriperet, hanc eligeret ? »

³ s. 306, 4 (PL 38, 1401–1402) : « omnes enim natura habent insitum, uiuere uelle, mori nolle. item si dicam, uis sanus esse ? puto nemo est qui dicat, nolo : nemo enim uult dolere. sanitas etiam in diuite pretiosa, certe in paupere est sola. sed quid prodest opulentia diuiti, si sanitas non sit ibi, quae patrimonium est pauperi ? ualde uellet diues lectum argenteum cum pauperis mutare cilicio, si posset aegritudo migrare cum lecto. ecce ad duo ista consensit mihi omnium sensus, uitam et sanitatem. numquid omnium sensus consensit ad militiam ? numquid omnium ad agriculturam ? numquid omnium ad nauigationem ? omnium ad uitam et sanitatem ».

⁴ s. 297, 3 (PL 38, 1360) : « natura refugit mortem » ; s. 306, 4 (PL 38, 1401) : « omnes enim natura habent insitum, uiuere uelle, mori nolle » ; cf. s. 299, 8 (PL 38, 1373) ; s. *Guelf.* 31, 1 (MA 1, 558). Dans la *Cité de Dieu* 11, 27 (CCL 48, 346–347) Augustin observe qu'au fond tout être vivant veut être, même quand il est malheureux, parce que ce qu'il déplore dans sa condition, ce n'est pas la vie en tant que telle, mais le malheur ; d'où vient que même l'homme préfère vivre comme malheureux que mourir.

⁵ s. 299, 8 (PL 38, 1373) : « amari mors non potest, tolerari potest. nam si amator, nihil magnum fecerunt qui eam pro fide susceperunt ».

⁶ s. 344, 4 (PL 39, 1514) : « quoniam diligendo uitam, odit mortem : et quoniam carnem suam non odit, nec ipsi uult accidere quod odit. *nemo enim unquam carnem suam odio habuit* [Eph 5, 29] ».

⁷ s. 311, 14 (PL 38, 1419) : « minor esset, si non amaretur : tanto peior est, quanto plus amator » ; cf. s. *Guelf.* 12, 2 (MA 1, 481).

⁸ Cf. *pecc. mer.* 1, 21 (CSEL 60, 21).

et dangereux voyages en mer. Ce sont d'ailleurs ces voyages qu'Augustin évoque le plus souvent et cela ne surprend pas, car Hippone était au bord de la mer tout comme Carthage, la capitale de l'Afrique romaine, où il a souvent prêché. Il est probable que cet exemple devait rejoindre aisément une bonne partie de ses auditoires. À l'époque, on redoutait les voyages en mer⁹, surtout en raison des dangers qui menaçaient les voyageurs. Ces voyages inquiétaient toujours et parfois même terrifiaient non seulement les voyageurs, mais aussi ceux qui restaient à terre, lorsqu'ils découvraient, épars sur le rivage, les corps des naufragés.¹⁰ Augustin voit dans ces voyages la trace d'un désir inassouvi de la richesse, de cette avidité humaine qui pousse à rechercher les biens malgré les risques¹¹ alors que devant le péril, le voyageur, pour sauver sa vie, abandonne toutes les marchandises qu'il a acquies.¹² Dans cette situation, il perçoit avec force que la vie vaut mieux que la richesse désirée ou même possédée. La menace fatale réveille aussitôt le désir de vivre.

Ce désir est si puissant que le prisonnier n'hésite pas à se priver de toutes les richesses pour recouvrer sa liberté. Mais la vie se joue parfois de cette aspiration à la liberté : tel prisonnier, dès le lendemain de sa libération va perdre la vie pour bien d'autres raisons.¹³ La vie ne lui appartient pas.

Il en va de même, observe Augustin, pour les malades. En effet, atteint d'une maladie grave, l'homme est souvent prêt à renoncer à tout ce qu'il possède en faveur d'un médecin que l'on dit très compétent ou qui, tout simplement, lui fait miroiter la guérison. Pourtant, cet effort est finalement insignifiant et éphémère : si parfois l'homme peut retarder quelque peu le moment de sa mort, il ne peut éliminer la mort elle-même. C'est probablement ce désir naturel de la vie qui incitait certains

⁹ Cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1969, p. 78.

¹⁰ Cf. s. 344, 7 (*PL* 39, 1517) ; cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 79.

¹¹ Il s'agit surtout des voyages maritimes pendant l'hiver quand, naturellement, la mer était fermée aux voyageurs, cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 68-74. Augustin explique dans le sermon s. 331, 5 (*PL* 38, 1461) : « amatores auri uidete quanta patiantur. hiemalibus asperitatibus se nauigando committunt : sic feruent auaritia, ut nulla formident frigora ; iactantur uentis, suspenduntur et deprimuntur fluctibus ; ineffabilibus periculis usque ad mortem agitantur ». G. GÉNELLE, *La vie économique et sociale dans l'Afrique romaine tardive d'après les sermons de saint Augustin* (thèse de doctorat, Paris X – Nanterre), 2004, p. 253 : « ce témoignage confirme existence de voyages maritimes l'hiver, en période de mer fermée. Or si voyage il y a en cette période si dangereuse pour la navigation, c'est véritablement un signe de cupidité [...] ».

¹² s. Lambot 9 (*PLS* 2, 791) : « quanta patiuntur homines pro pecunia, quam multa periculosa ! se fluctibus, tempestatibus committunt. mori uolunt ne pauperes uiuant. et tamen amando uitam, cum periclitari coeperunt, iacturam faciunt. quidquid portant in mare mittunt et ut uiuant proiciunt unde uiuunt. ibi dulcis est uita et praeponitur pecuniae [...] ».

¹³ Cf. s. *Guelf.* 31, 3 (*MA* 1, 560).

malades à s'en remettre aux rites de guérisseurs¹⁴, pratiques dont on sait bien d'ailleurs qu'elles étaient assez répandues et qu'elles ont perduré en dépit des interdits impériaux.¹⁵ Augustin y revient souvent tout au long de son activité pastorale.¹⁶

Cette incapacité à disposer de la vie révèle la misère de l'homme : il vit mais ne possède pas sa vie. S'il lui arrive d'échapper un jour à la mort, il ne peut en être assuré pour ce qui est du lendemain. Le paradoxe et le drame pour l'homme consistent justement dans l'incapacité d'échapper pleinement à la mort. Du fait même qu'il vit, il avance vers cette

¹⁴ s. 318, 3 (PL 38, 1439–1440) : « aliquando aegrotat fidelis, et ibi est tentator. promittitur illi pro salute illicitum sacrificium, noxia et sacrilega ligatura, nefanda incantatio, magica consecratio promittitur, eique dicitur : ille et ille peius te periclitati sunt, et sic euaserunt ; fac, si uis uiuere ; morieris, si non feceris », sermon prêché en 425 (cf. J. AÑÓZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 289).

¹⁵ Au IV^e siècle, les lois impériales évoluent d'une restriction de plus en plus grande jusqu'à l'interdiction complète du culte et des pratiques religieuses de la *religion romaine*. Cela ne signifie pas néanmoins que toutes ces pratiques ont disparu. De plus, des rites magiques continuent d'être pratiqués non seulement par le reste des païens, mais aussi par les chrétiens. Il suffit d'en voir les nombreuses mentions dans la prédication augustinienne. Si le monde est devenu globalement *chrétien*, cela ne signifie pas que tous l'étaient devenus. C'est dans les classes plus élevées de la société notamment, qu'on perçoit la résistance au christianisme et l'attachement à la *religion romaine*, ce qui a dû, d'ailleurs, réellement inquiéter Augustin. C. LEPELLEY, « L'aristocratie lettrée païenne : une menace aux yeux d'Augustin (à propos du sermon Dolbeau 26 – Mayence 62) », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 342 : « Pour lui, ni la société, ni la culture n'étaient véritablement christianisées en profondeur ; or, à son avis, tant que l'aristocratie et l'élite intellectuelle n'étaient pas pleinement converties, rien n'était gagné, un retour du paganisme, comme sous Julien l'Apostat, demeurerait possible ». La littérature portant sur la législation impériale *antipaïenne* et sur les aspects sociaux de la question est abondante : voir R. LIZZI-TESTA, « Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto », *CrSt* 31 (2009), p. 385–409 ; A. FRASCHETTI, « Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele », dans *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, A. SAGGIO (dir.), Rome, Carocci editore, 2005, coll. *Studi storici carocci* 82, p. 123–140 ; H. CHADWICK, « Augustin et les païens », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 323–326 ; C. LEPELLEY, « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives », *CrSt* 31 (2009), p. 423–439 ; G. PICCALUGA, « La gestione sacrale della realtà », dans *Diritto romano e identità cristiana*, A. SAGGIO (dir.), p. 193–200.

¹⁶ Cf. s. *Lambot* 6 (PLS 2, 780) ; s. *Guelf*. 18, 2 (MA 1, 500) – entre 416–417 (cf. J. AÑÓZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 284) ; s. *Guelf*. 33, 4 (MA 1, 580) – de l'année 415 (cf. J. AÑÓZ, p. 272) ; s. 286, 7 (PL 38, 1300–1301) – entre 426–429 (cf. J. AÑÓZ, p. 286) ; s. 328 (RB 51, 19–20) – entre 400–405 (cf. J. AÑÓZ, p. 289) ; voir aussi *Io. eu. tr.* 7, 7 (CCL 36, 71) – de l'année 407 (cf. J. AÑÓZ, p. 262) ; *en. Ps.* 133, 2 (CCL 40, 1936) – de l'année 407 (cf. J. AÑÓZ, p. 261). Cf. F. DOLBEAU, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, Paris, 2005, Institut d'Études Augustiniennes, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 179, chapitre : « Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs », p. [111]–[126].

mort, puisque tout homme doit mourir un jour.¹⁷ Même s'il désire ne pas mourir, il ne peut rien faire pour ne pas mourir.¹⁸ C'est précisément cela qui va motiver son action :

« Combien d'efforts les hommes ne font-ils pas pour vivre si peu de jours ? Qui pourrait énumérer toutes ces tentatives et toutes ces grandes peines provenant de la volonté de vivre alors que l'on meurt peu après ? Pourquoi n'en faisons-nous pas autant pour la vie éternelle ? Pourquoi, je le répète, s'efforce-t-on de gagner quelques jours de plus sur la terre ? En fait, je le dis, ce sont à peine quelques jours. Le prisonnier libéré a vieilli, le jeune homme est devenu vieillard. Je ne parle pas du cas de celui qui libéré aujourd'hui pourrait mourir demain. Pour à peine quelques jours incertains, combien de mal se donne-t-on ? Qu'imagine-t-on ? Si malade on se livre au médecin, et si d'après des pronostics et des examens on commence à désespérer, si alors un autre médecin affirme être capable lui aussi de guérir le malade, combien alors ne lui promet-on pas ? Combien lui offre-t-on pour une guérison incertaine ? Pour qu'on puisse vivre si peu, on donne ce qui sert pour vivre ».¹⁹

Même si le désir de vivre se manifeste particulièrement dans des *situations limites*, quand la vie semble menacée, des gestes simples et quotidiens comme manger, boire, dormir ou encore marcher, en sont aussi l'expression.²⁰

¹⁷ S. KOWALCZYK, « La mort dans la doctrine de saint Augustin », p. 360 : « L'homme, en tant que possesseur d'un corps matériel, est toujours dans la perspective de perte de la vie ou devant la mort », et plus loin : « La mort n'est [...] pas uniquement le moment de la fin de la vie, mais un *processus*, la totalité de la vie humaine de son essence se dirigeant vers la fin. Une telle conception de la mort se sépare des explications purement biologiques, en attirant l'attention sur le profil psychique-personnel de ce phénomène » (p. 361).

¹⁸ s. 344, 3 (*PL* 39, 1513) : « moriturus mori non uult ; et tamen erit necessario moriens, quamuis continue mori nolens. nil agis quod mori non uis, nil efficis, nil extorques : nullam habes potestatem tollendi mortis necessitatem ».

¹⁹ s. 344, 5 (*PL* 39, 1515) : « quanta faciunt homines, ut uiuant paucos dies ? quis enumerare poterit conatus et molimina omnium uiuere uolentium, post paululum morientium ? quanta agunt pro ipsis paucis diebus ? quid tantum agimus pro aeterna uita ? quid dicam, pro paucis diebus redimendis, et his in terris ? paucos enim dies dico, si liberatus senuerit ; paucos dies dico, si liberatus puer decrepitis factus fuerit. non dico quia redemptus hodie, cras fortasse morietur. ecce ad incertum, propter ipsos paucos dies incertos, quanta faciunt ? quae excogitant ? si ueniant per morbum corporis in medici manus, salusque omnis a pronuntiantibus et inspicientibus desperetur ; si promittitur aliquis medicus, qui etiam desperatum liberare sit idoneus, quanta promittuntur. quanta prorsus ad incertum dantur. ut modicum uiuatur, hoc dimittitur unde uiuatur ».

²⁰ s. *Guelf.* 12, 2 (*MA* 1, 481) : « quantum potest agit, manducando, bibendo, dormiendo, sibi unde uiuat prouidendo, nauigando, ambulando, currendo, cauendo, uiuere uult. quantum potest agit, manducando, bibendo, dormiendo, sibi unde uiuat prouidendo, nauigando, ambulando, currendo, cauendo, uiuere uult ».

Pour Augustin, tout effort en vue de sauver la vie, n'est en définitive que relatif parce qu'il ne supprime pas la mort inévitable ; il ne fait qu'en retarder l'échéance.²¹ Dès qu'il vient au monde l'homme commence à cheminer vers son inévitable destin qui est la mort. Dans ce sens, la mort demeure l'expérience la plus certaine.²²

1.3. *La vie à l'épreuve du temps*

Mais si l'expérience de la mort est la plus certaine, ce qui concerne la vie quotidienne dans ses expressions multiples et variées ne s'impose pas avec autant de certitude que la mort :

« Quant au reste, bien ou mal, toutes choses sont incertaines : seule la mort est certaine. Qu'est-ce que cela veut dire ? Un enfant a été conçu : peut-être naîtra-t-il, peut-être y aura-t-il fausse couche ? Déjà cela est incertain. Peut-être va-t-il grandir, peut-être non ? Peut-être vieillira-t-il, peut-être non ? Peut-être sera-t-il riche, peut-être pauvre ? Peut-être sera-t-il honoré, peut-être méprisé ? Peut-être aura-t-il des fils, peut-être non ? Peut-être se mariera-t-il, peut-être non ? Et quoi que soit de bon à quoi tu pourrais penser, vois qu'il en va [de même] pour ce qui est un mal. Peut-être tombera-t-il malade, ou non ? Peut-être sera-t-il victime d'un serpent, peut-être pas ? Peut-être sera-t-il dévoré par une bête, peut-être pas ? Et pense à tous les [autres] maux. Dans tous les cas, il y a toujours ce "peut-être" ou "peut-être pas" ». ²³

Cette longue énumération s'achève par une question rhétorique : « Mais peux-tu dire : peut-être mourra-t-il ou peut-être ne mourra-t-il pas ? »²⁴ En effet, dès qu'il vient au monde, l'homme avance inévitablement vers son dernier jour. Et il ne s'agit pas seulement des risques quotidiens parfois inévitables que sont les accidents et les malheurs, mais de sa condition mortelle qui le rend vulnérable et plus fragile que le verre qui

²¹ s. 279, 9 (*PL* 38, 1280) : « fuge, caue, repelle, redime : mortem potes differre, non auferre » ; s. 280, 3 (*PL* 38, 1282) : « pro morte auferenda nihil fieri potest, et pro ea differenda fit quidquid potest ».

²² s. *Guelf.* 12, 3 (*MA* 1, 482) : « nihil enim tam certum est homini quam mors ».

²³ s. 97, 3 (*RB* 78, 217–218) : « cetera nostra, et bona et mala, incerta sunt : sola mors certa est. quid est quod dico ? conceptus est puer : forte nascitur, forte aborsum fit. ita, incertum est. forte crescit, forte non crescit ; forte senescit, forte non senescit ; forte diues erit, forte pauper ; forte honoratus, forte humiliatus ; forte habebit filios, forte non habebit ; forte ducet uxorem, forte non ducet. quidquid aliud nominaueris in bonis, respice et ad mala. forte aegrotat, forte non aegrotat ; forte a serpente percutitur, forte non percutitur ; forte a bestia deuoratur, forte non deuoratur. et respice ad omnia mala. ubique est forte erit, forte non erit ».

²⁴ s. 97, 3 (*RB* 78, 218) : « numquid potes dicere : forte moritur, forte non moritur ? »

dure longtemps si l'on y prête attention.²⁵ « Et même si des incidents semblables ne nous arrivent pas, pourtant nous ne pouvons pas vivre longtemps ».²⁶

Augustin explique ailleurs que l'adverbe « longtemps » employé pour décrire l'expérience du temps vécu, aurait du sens seulement s'il se référait à un temps indéterminé, sans limite, ce qui n'est pas le cas.²⁷ Pour cette raison toute la durée de la vie humaine est relative et subjective. Même si on peut dire, au sens large, que l'homme a vécu longtemps, son temps est à la fois court et éphémère parce qu'il prend toujours fin. C'est l'expérience quotidienne et commune qui illustre la brièveté de la vie, la durée qui ne comble pas. Notre auteur fait appel, ici, à l'expérience de l'enfance où le temps vécu semble long et interminable, alors que dans la vieillesse ce temps est ressenti comme trop court²⁸ : « La vie humaine dans son ensemble est courte. De l'enfance jusqu'à la vieillesse la plus avancée, courte est la vie ».²⁹ La vie non seulement est éphémère, mais elle diminue et s'amoindrit. Autrement dit quand l'âge s'accroît, elle décroît proportionnellement jusqu'à son épuisement définitif dans la mort ; expérience et non pas théorie : peu à peu les forces vitales diminuent.³⁰ Et c'est au quotidien que l'homme prend conscience de cette dégradation :

²⁵ s. 17, 7 (CCL 41, 242–243) : « nonne casus nostros nobiscum in hac carne portamus ? nonne fragiliores sumus quam si uitrei essemus ? utrum enim et si fragile est tamen seruatum diu durat, et inuenis calices ab auis et proauis, in quibus bibunt nepotes et pronepotes. tanta fragilitas custodita facta est annosa. nos autem homines, et sub tantis casibus quotidianis fragiles ambulamus » ; cf. s. 84, 1 (*AevInter*, 72). Sur les différents aspects de la « fragilitas humana » chez Augustin, voir l'article de G. BARTELINK, « *Fragilitas (infirmis) humana* chez Augustin », *Augustiniana* 41 (1991), p. 815–828.

²⁶ s. 17, 7 (CCL 41, 243) : « et si casus ipsi repentini non acciderint, diu tamen uiuere non ualemus ». Cf. A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, p. 96–105.

²⁷ s. 124, 4 (PL 38, 688) : « quid diu est, ubi finis est ? » ; s. *Guelf*. 31, 2 (MA 1, 559) : « modo enim non est diu, quod finem habet » ; cf. s. 301, 9 (PL 38, 1385) ; s. *Denis* 23, 2 (CCL 41, 418–419).

²⁸ s. *Denis* 23, 2 (CCL 41, 418) : « dicit puer diu uixisse hominem, quem uidet senem. sed cum peruenerit quo ille peruenit, tunc uidet quam non fuerit diu. prorsus sic uolat aetas, ita in se momenta transcurrunt, ut uideamus nudius tertius fuisse nos pueros, heri iuuenes, hodie senes ».

²⁹ s. 17, 7 (CCL 41, 243) : « uita humana tota breuis est. ab infantia usque ad decrepitam senectutem tota breuis est ».

³⁰ s. 216, 4 (PL 38, 1078) : « ibi enim deficiebant, sicut fumus, dies uestri : quibus augeri, minui ; et quibus crescere, deficere ; et quibus ascendere, uanescere fuit ».

« Ici-bas, la vie humaine, tant qu'elle se prolonge ou semble se prolonger, décroît bien plus qu'elle ne croît. Faites attention, observez, raisonnez, et vous verrez qu'elle décroît ; un homme tient au monde : Dieu lui accorde soixante années de vie. Cette vie lui vient, disons-nous, en croissant. Vient-elle ou s'en va-t-elle ? Voici que sur soixante-dix ans, il en a vécu soixante ; il lui en reste dix ; le nombre d'années accordées à cet homme a bien diminué : plus il avance, moins il lui en reste ; le cours même de la vie fait qu'elle décroît au lieu de croître ». ³¹

Cette idée de la vie qui diminue est récurrente dans la prédication augustinienne. ³² Elle oblige à regarder la vie en son achèvement. Cette conscience de la mort ne va pas toujours de pair avec une vie orientée vers Dieu qui prendrait en considération le dernier jour. L'avertissement concernant la date incertaine, parce qu'inconnue, du dernier jour, revient à maintes reprises chez Augustin, mais il s'agit alors surtout de reproches adressés à ceux qui retardaient leur conversion en la renvoyant continuellement au « lendemain » (« cras »). ³³ Personne, avertit-il, en effet, ne peut dire avec certitude qu'il va vivre demain.

« Mais il est lointain, dis-tu, le Jugement. Tout d'abord qui te l'a dit que le jour du Jugement est lointain ? À supposer qu'il le soit, ton propre jour l'est-il ? Comment sais-tu quand il va arriver ? Ne sont-ils pas nombreux ceux qui, endormis en bonne santé, ne se sont pas réveillés ? » ³⁴

Contre ceux qui justifiaient leur négligence par l'appel à la miséricorde divine, Augustin précise que la promesse de la miséricorde et du pardon n'est pas à confondre avec l'assurance de pouvoir vivre longtemps. Pour lui, l'incertitude est salutaire parce qu'elle oblige l'homme à prendre sa vie au sérieux. ³⁵

³¹ s. 38, 5 (CCL 41, 479–480), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 165 : « modo enim uita humana, quamdiu producitur et uidetur produci, decrescit potius quam crescit. attendite et uidete, ratiocinamini et uidete quia decrescit. natus est homo. uerbi gratia, constituit illi deus uitae suae septuaginta annos. accedit illi uita, dicimus, crescendo. accedit, an decedit ? ecce de septuaginta annis uixit annos sexaginta, remanserunt decem. diminutum est quod erat propositum, et quanto plus uiuit, tanto minus illi restat. ideoque uiuendo hic decrescit uita, non crescit ».

³² Cf. s. 84, 2 (*AevInter*, 73) ; s. 109, 4 (*PL* 38, 638) ; s. 339, 1 (*SPM* 1, 112).

³³ Cf. s. 82, 14 (*PL* 38, 512) ; s. 224 (*RB* 79, 204) ; s. *Dolbeau* 14, 7 (*DOLBEAU* 112) ; s. *Dolbeau* 25, 27 (*DOLBEAU* 267) ; voir aussi *conf.* 8, 29 (*CCL* 27, 131).

³⁴ s. 17, 7 (*CCL* 41, 242) : « sed longe est inquis iudicium. primo quis tibi dixit quia longe est dies iudicii ? numquid si longe est dies iudicii, longe est dies tuus ? unde scis quando est ? nonne multi sani dormierunt et obdurerunt ? » ; cf. s. 82, 12 (*PL* 38, 512).

³⁵ s. 39, 1 (*CCL* 41, 489) : « sed numquid uitam crastini diei promisit tibi ? an forte non tibi illam promisit deus, et promisit tibi illam mathematicus, ut damnet et te et illum deus ? diem mortis incertum salubriter constituit deus ».

1.4. Pédagogie de la mort

La mort trouble l'homme dans son désir de vie. Mais plus précisément la condition mortelle, en tant que peine due au péché³⁶, est aussi un avertissement à caractère *pédagogique*. Dans sa prédication, l'évêque, conscient de la gravité de la peine, offre cependant des exemples positifs : l'expérience de la peine rappelle aussi à l'homme ce qu'il est : « Et de fait, que l'homme soit mortel, cela lui doit servir d'enseignement et non de motif de vantardise ». ³⁷ Cet enseignement favorise l'humilité, opposée à l'orgueil dont Augustin discerne le rôle dans la condition mortelle :

« Qu'on se serve bien de sa peine. Que veut dire cela : qu'on se serve bien de sa peine ? Que du fait qu'il a reçu la peine, l'homme n'en conçoive pas d'orgueil ; qu'il se reconnaisse mortel et qu'il brise son arrogance ». ³⁸

³⁶ La mortalité de l'homme est à la fois naturelle et une conséquence du péché. Elle est *naturelle* parce que l'homme a été créé dans un corps animal, tiré de la terre, mais il aurait pu échapper à la mort, c'est-à-dire devenir le corps spirituel sans passer par la mort, s'il avait été fidèle à Dieu (*pecc. mer.* 1, 2 ; *CSEL* 60, 4 : « quamvis enim secundum corpus terra esset et corpus in quo creatus est animale gestaret, tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spirituale mutandus et in illam incorruptionem quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis supplicio transiturus »). Augustin fait ici la distinction entre « mortel » et « devant mourir » (*pecc. mer.* 1, 5 ; *CSEL* 60, 6 : « namque antequam inmutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortale, quamvis non moriturum, sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum » ; cf. *Gn. litt.* 6, 26, 37 ; *CSEL* 28, 1, 197–198). A cause du péché, ce corps mortel (animal) devient le corps mort, c'est-à-dire devant mourir (*ibid.*, « sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum »). Ainsi la possibilité devient la réalité : mortalité n'est plus simplement virtualité, mais la réalité et la nécessité de mourir. Dans ce sens, en parlant de la mortalité nous parlerons essentiellement de la condition actuelle de l'homme, c'est-à-dire du fait qu'il est destiné à mourir. Cf. S. KOWALCZYK, « La mort dans la doctrine de saint Augustin », p. 362–364 ; J.-M. Girard, *La mort chez saint Augustin*, p. 148–150.

³⁷ s. 97, 2 (*RB* 78, 217) : « etenim, quod mortalis est homo, ad disciplinam illi debet ualere, non ad iactantiam » ; cf. s. *Dolbeau* 25, 6 (*DOLBEAU* 251) ; s. *Guelf.* 30, 2 (*MA* 1, 551) ; s. 124, 4 (*PL* 38, 688) : « si expauescis mortem, ama resurrectionem ». Sur la valeur positive de la mortalité, voir J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin*, p. 47–50 (dans ces pages la question est étudiée à partir des écrits antimanichéens ainsi que p. 152–154 (la question est étudiée à partir de la polémique antipélagienne ; la mortalité, qui reste après la rémission des péchés dans le baptême, sert à fortifier la foi).

³⁸ s. 97, 2 (*RB* 78, 217) : « utatur bene poena sua. quid est quod dixi, utatur bene poena sua ? non inde eat ad superbiam, unde accepit poenam : agnoscat se mortalem, et frangat elationem ».

Ainsi la peine qui a été imposée à l'homme comme conséquence du péché peut lui être utile³⁹, lorsqu'il se reconnaît pour ce qu'il est. Paradoxalement la conscience de la mort et de l'incertitude qui en découle est salutaire parce qu'elle aide l'homme à vivre dans l'humilité, condition indispensable de sa guérison.⁴⁰ Le fait que l'homme voit qu'il va mourir, et cela malgré sa profonde aspiration à la vie, le ramène à cette humilité grâce à laquelle il peut arriver à la vie future.⁴¹ En effet, c'est l'humilité qui conditionne l'accueil de la grâce qui fait vivre en Dieu.

1.5. Entre crainte et désir

La mort n'est pas seulement triste⁴², elle est aussi inquiétante. L'homme, en effet, ne sait jamais ce qu'il va trouver : l'après-mort lui reste inconnu. Selon Augustin, « il y a deux expériences que nous faisons au cours de notre vie, au début et à la fin : c'est naître et mourir, naître pour commencer à souffrir, mourir pour émigrer vers l'inconnu ».⁴³ La condition humaine ne se réduit pas à la condition mortelle ; elle comporte à la fois la conscience de la mort et le désir de la vie. Durant la semaine de Pâques, Augustin explique ainsi :

³⁹ s. 97, 2 (*RB* 78, 217) : « [...] bene utatur malo suo, ut proficiat bono suo ». Cf. S. KO-WALCZYK, « La mort dans la doctrine de saint Augustin », p. 366–367 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, p. 65–66.

⁴⁰ s. *Dolbeau* 25, 6 (*DOLBEAU* 251) : « amant ergo homines uitam praesentem, quam non possunt tenere fugientem, et illis auctis et illis deficientibus labitur. quanto ergo melius tenent aliquid firmum, quo ista finita uenturi sint. huc accedit quia cum sit uita hominis parua, etiam incerta est. nam si omni homini senectus ipsa certa esset, debuit cogitare quod parua sit uita, etiam si liceret omnibus usque ad eius metas perducere. quid enim longum est quod finitur ? huc ergo accedit quia mortalitati comes est mors, et quae tecum quodammodo graditur in uita, quando te occupet, utique ignoras. cum ergo et uita ipsa parua, et mors omni aetati incerta sit, deberent homines ita cogitantes humiliari deo, supplicare creatori, confiteri, gemere in peccatis, adlegare medico aegritudinem, ut sanarentur intrinsecus et oculum illum mutarent, unde lux illa uideri potest, quae tamdiu non uidetur, quamdiu oculus interior hominis adhuc est hominis ».

⁴¹ s. *Dolbeau* 25, 5 (*DOLBEAU* 250–251) : « homines propterea mortales facti sunt, ut maiore afflictione poenae erudirentur ad humilitatem, et flagellati quodammodo mortalitate sua et cogitantes quia diutius hic uiuere non possunt et, si diutius uiuerent, semper tamen non uiuerent et aliquando esset uita ista finienda, humiliarent se deo et conarentur capere futuram, praesente fugiente ».

⁴² Cf. s. *Guelf.* 27, 3 (*MA* 1, 534) ; s. 361, 9 (*PL* 39, 1603).

⁴³ s. *Guelf.* 9, 1 (*MA* 1, 467), trad. V. SAXER dans SAINT AUGUSTIN, *L'Année liturgique. Sermons choisis, traduction et annotation par V. SAXER*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, coll. *Les Pères dans la Foi* 17, p. 87 [on citera : trad. V. SAXER, *CPF* 17, p. 87] : « ista duo nos in ista uita nostra noueramus, initium et finem, nasci et mori : nascendo labores inchoare, moriendo ad incerta migrare ».

« Mais le Seigneur nous dit, la vérité nous dit : “Ce que vous cherchez n’est pas ici, car il n’est pas d’ici”. C’est le bonheur que vous cherchez, car tout homme y aspire. C’est le bonheur que vous cherchez, car il est doux de vivre. Mais nous sommes nés à la condition de mourir. Délaisse l’objet de tes vœux, et considère les lois qui ont régi ta venue en ce monde : nous sommes nés à la condition de mourir. Nous désirons la vie, mais ces morts en sursis que nous sommes ne peuvent la garder. Notre malheur n’en est que plus grand. Car mourir quand on aime la vie serait un moindre mal. Mais notre malheur extrême vient de ce que nous voulons vivre, mais nous sommes acculés à la mort ».⁴⁴

Le désir de vivre et l’angoisse de la mort (<timor mortis>)⁴⁵ sont profondément enracinés dans l’homme⁴⁶ ; personne ne veut mourir, même si l’on se trouve sur le point de le *faire*.⁴⁷ Si cela était possible, tout homme

⁴⁴ s. *Guelf.* 12, 2 (*MA* 1, 481), trad. F. QUÉRÉ-JAULMES, dans *Le mystère de Pâques*, Textes choisis et présentés par A. HAMMAN et F. QUÉRÉ-JAULMES, Paris, Bernard Grasset Editeur, 1965, coll. *Lettres chrétiennes* 10, p. 217–218 (on citera trad. F. QUÉRÉ-JAULMES, *CLC* 10, p. 217–218) : « ait nobis dominus, ait nobis ueritas : quod quaeritis, non est hic, quia non est hinc. bonam rem quaeritis, quod omnis homo uult : bonam rem quaeritis, quia uiuere bonum est ; sed ad hoc nati sumus, ut moriamur. non quid uelis uide, sed qua condicione ueneris respice. ideo nati sumus, ut moriamur. desiderantibus uitam, non obtinetur a morituris, et ideo peius miseri. nam si moreremur, et uiuere uellemus, non ualde miseri essemus ; ideo autem ualde miseri sumus, quia uiuere uolumus, et mori cogimur ».

⁴⁵ Cf. s. 38, 7 (*CCL* 41, 481–482) ; s. 147, 3 (*PL* 38, 799) ; s. 150, 10 (*REAug* 45, 49) ; s. 183, 14 (*PL* 38, 994) ; s. 280, 4 (*PL* 38, 1282) ; s. 306, 6 (*PL* 38, 1403) ; s. 335, 1 (*PL* 38, 1470) ; s. 363, 2 (*PL* 39, 1635) ; s. *Guelf.* 11, 1 (*MA* 1, 474) ; s. *Guelf.* 12, 3 (*MA* 1, 482) ; s. *Guelf.* 31, 1 (*MA* 1, 558) ; s. *Guelf.* 33, 4 (*MA* 1, 580) ; s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 764).

⁴⁶ La pensée d’Augustin sur la crainte de la mort (<timor mortis>) a évolué au cours du temps. Pour lui, cette crainte n’est pas un phénomène psychologique seulement, mais elle se situe aussi au niveau métaphysique : elle est le signe de l’attachement de l’âme au corps et donc de la bonté de celui-ci, ainsi que la conséquence du péché originel. Cf. C. STRAW, « Crainte de la mort (*timor mortis*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l’Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 396–403 ; J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin*, p. 53 ; H. KOTILA, « Mors, mortalitas », *AL* 4, 92–93. Dans sa prédication, le thème de la crainte devant la mort n’est pas seulement liée au phénomène lui-même, mais aussi à des interprétations erronées qui pouvaient bouleverser les chrétiens. E. REBILLARD, « Contexte local et prédication : Augustin et la détresse des mourants », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV–VI). XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6–8 maggio 1993*, Roma, Augustinianum, 1994, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, p. 186 : « La volonté, chez Augustin, de réagir contre les prédications manichéenne et donatiste est donc un élément à prendre en compte, pour expliquer qu’il cherche à rassurer les chrétiens sur la détresse qui les envahit à l’approche de la mort. Des prédications qui présentent la mort comme la plus haute aspiration du chrétien ne peuvent qu’engendrer l’inquiétude de ne pas être à la hauteur ».

⁴⁷ s. 344, 3 (*PL* 39, 1513) : « moriturus mori non uult ; et tamen erit necessario moriens, quamuis continue mori nolens ». Cf. F.-J. THONNARD, « Les fonctions sensibles de l’âme humaine selon Saint Augustin », *AThA* 12 (1952), p. 335–345.

préférait passer à la vie éternelle sans subir l'épreuve de la mort.⁴⁸ Pourtant, il est inévitable de franchir cette porte et l'angoisse vis-à-vis de la mort est tout à fait naturelle ; même saint Pierre et les martyrs l'ont ressentie.⁴⁹ D'ailleurs, « si la mort n'était pas amère, quelle gloire serait celle des martyrs ? Si on estime que la mort n'est rien, quel grand bien les martyrs ont-ils méprisé ? »⁵⁰ En réalité, les martyrs eux aussi aimaient vivre, mais ils ont choisi de le faire éternellement.⁵¹ C'est que la force, par laquelle ils ont rendu témoignage au Christ, ne venait pas d'eux-mêmes, mais de Dieu qui les avait enflammés d'amour pour la vie éternelle.⁵² En commentant la tentation d'Adam, Augustin observe aussi qu'au paradis le serpent n'avait pas éliminé l'angoisse de la mort⁵³ :

« Mais que lui avait-il dit ? *Vous ne mourrez certainement pas*. Il ne l'avait pas incité à mépriser la mort, mais il lui en avait enlevé la certitude. Alors [Adam] fit ce de quoi le serpent l'avait persuadé, non parce qu'il méprisait la mort, mais parce qu'il ne crut pas qu'il pourrait mourir ».⁵⁴

Il y a un paradoxe dans la condition de l'homme : son désir naturel de vivre se heurte à la nécessité de la mort du fait de la déchéance héritée d'Adam. D'où chez lui, une angoisse de la mort, une inquiétude profonde qui se fait plus pénétrante encore lorsqu'il met tout son espoir dans les biens de ce monde. En d'autres termes, la crainte de la mort s'accroît avec le bonheur :

⁴⁸ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 764–765) : « ad uitam enim aeternam uolumus peruenire. ubi nemo moriatur uolumus peruenire, sed per mortem nolumus, si posset fieri, ut cum uiuimus illo raperemur, et conuerteretur corpus nostrum cum uiuimus in illam speciem spiritualem, in quam conuertendum est cum resurgimus. quid non optaret hoc ? non uult omnis homo ? » ; cf. s. 344, 4 (*PL* 39, 1514).

⁴⁹ Cf. s. 297, 3 (*PL* 38, 1360) ; s. *Guelf.* 31, 3–4 (*MA* 1, 560).

⁵⁰ s. *Guelf.* 31, 3 (*MA* 1, 560) : « [...] nisi mors amara esset, martyrum gloria nulla esset. si nihil est mors, quid magnum martyres contemserunt ? » ; cf. *pecc. mer.* 2, 54 (*CSEL* 60, 124) ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, p. 52–55. « L'exemple des martyrs n'est [...] pas aux yeux d'Augustin celui d'un simple mépris de la mort. Leur gloire vient d'avoir éprouvé et vaincu, grâce à leur foi, mais aussi avec l'aide du Christ, un solide attachement à la vie et un refus instinctif de la mort » (*ibid.*, p. 55).

⁵¹ Cf. s. *Frangip.* 6, 2 (*MA* 1, 221).

⁵² s. *Guelf.* 31, 4 (*MA* 1, 561) : « amatores uitae fuerunt martyres, ideo fuerunt mortis toleratores. uerumtamen, fratres mei, tam dulcis est uita ista, foeda, aerumnosa, tam dulcis est, ut non eam possent martyres pro ueritate et pro aeterna uita contemnere, nisi illo adiuuante qui iubebat ut contemnerent ».

⁵³ s. *Guelf.* 31, 1 (*MA* 1, 558) : « denique etiam ipse serpens, immo in serpente diabolus, peccati suasor, fidei euersor, non illi abstulit timorem mortis contemtu mortis ».

⁵⁴ s. *Guelf.* 31, 1 (*MA* 1, 558) : « sed quid ei dixit ? *non morte moriemini* [Gn 3, 4]. non contemtum mortis persuasit, sed fidem mortis tulit. fecit ergo quod illi persuasum est, non quia mortem contempsit, sed quia se moriturum esse non credidit ». La méchanceté de cette tentation consiste précisément dans la suggestion que l'homme ne serait pas puni de son péché.

« c'est même quand nous sommes heureux que nous ressentons le plus l'aiguillon de cette crainte ; au temps du malheur, nous craignons moins la mort. C'est quand nous sommes heureux que nous la craignons le plus ». ⁵⁵

1.6. *La vie comme passage*

Si la naissance signale le début de la vie, la mort en est l'aboutissement. Seul celui qui est né peut effectivement mourir : « Nous sommes nés, [donc] nous mourrons ». ⁵⁶ La mort rappelle le jour de la naissance et la naissance conduit inévitablement au jour de la mort. ⁵⁷ La naissance engendre la possibilité de mourir, même si ce jour-là reste inconnu :

« La mort devient possible dès que la vie commence. Sur cette terre et dans le genre humain, un seul échappe encore au pouvoir de la mort, celui qui n'a pas encore seulement commencé à vivre [...] ». ⁵⁸

A présent, la nature de l'homme se résume précisément en ces deux événements de l'expérience humaine (la naissance et la mort) ⁵⁹, les plus certains de tous ceux qui sont possibles : « Tu sais ce que c'est de naître et de mourir : la région des mortels en est pleine. Qu'y a-t-il en toute chair de plus abondant que naître et mourir ? » ⁶⁰ La naissance ouvre à l'existence, mais cela fait, l'homme devra aussi mourir parce qu'il est né dans la chair mortelle, et pour cela destiné à mourir. Comme la naissance, en tant que telle, fait appel au don de Dieu et à la création ⁶¹, la naissance dans la chair mortelle rappelle que l'homme est devenu à cause du péché un mortel.

⁵⁵ s. 38, 7 (CCL 41, 481–482), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 167–168 : « et tunc maxime pungit timor mortis, quando nobis bene est. nam quando male est, non timemus mortem. quando nobis bene est, tunc magis timemus mortem ».

⁵⁶ s. 279, 8 (PL 38, 1279) : « nati sumus, morituri sumus ».

⁵⁷ *ciu.* 13, 10 (CCL 48, 391–392) : « ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors ueniat. hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore uitae huius (si tamen uita dicenda est), ut ueniat in mortem ».

⁵⁸ s. 9, 2 (CCL 41, 108), trad. A. BOUISOUS dans SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture I (1–15A)*, traduction d'A. BOUISOUS, introduction et notes de G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, coll. *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* 5, p. 192 [à partir d'ici on citera : trad. A. BOUISOUS, *NBA(P)* 5, p. 192] : « possibilitatem mortis initium uitae facit. in hac terra et in genere humano ille solus mori nondum potest, qui nondum coepit et uiuere ».

⁵⁹ Cf. s. 279, 8 (PL 38, 1279).

⁶⁰ s. 279, 8 (PL 38, 1279) : « nasci et mori noueras : plena est his duobus regio mortalium. quid hic abundat in omni carne, nisi nasci et mori ? »

⁶¹ Cf. s. 22, 10 (CCL 41, 300) ; s. 130, 4 (PL 38, 728) ; s. *Mai* 87, 2 (*MA* 1, 328–329).

La naissance introduit dans l'existence temporelle et transitoire qui aboutit à la mort. Le temps traverse et pénètre pour ainsi dire toutes les dimensions de la vie humaine ; il passe à travers l'homme. Au fond la vie est *passage* et comme telle, elle souligne la finalité naturelle de l'homme, à savoir la mort. Vivre signifie avancer inlassablement vers son destin, cheminer vers la mort. Ce cheminement est lié surtout à l'expérience du temps dont nul vivant en ce monde n'est capable de se libérer. Faire l'expérience du temps, c'est goûter l'instabilité du monde où rien n'est vraiment posé ou possédé définitivement.

« Dans l'instant même où nous parlons, nous passons. Les paroles courent, s'envolent de notre bouche : ainsi nos actes, ainsi nos honneurs, ainsi notre misère, ainsi nos pauvres joies ; tout passe [...] ».

Apparemment pessimistes, ces propos se prolongent par un rappel de la Parole qui demeure éternellement : « [...] mais ne craignons pas : *Le Verbe de Dieu demeure éternellement* ».⁶² Cette parole est le *support* de la vie humaine ; par elle l'homme retrouve la vraie stabilité et peut vivre éternellement. Ici s'impose aussi la différence essentielle entre le passage *naturel* de l'homme mortel, dont la mort serait l'horizon ultime, et le passage comme cheminement vers un destin situé au-delà de la mort. C'est de l'orientation fondamentale de la personne humaine que découlent la valeur et le sens de la vie. Si cette vie repose sur les valeurs temporelles et non sur les éternelles, elle s'éteint avec la mort, alors qu'elle devient pèlerinage quand celui qui chemine, qui vit, s'adresse à Dieu. La condition du pèlerin signifie alors la vie orientée vers Dieu qui est la Patrie de l'homme. En effet, quiconque recherche le bonheur s'oriente vers où il pense le trouver. En ce sens, tout homme est dans la condition de pèlerin, car chacun cherche la béatitude, chacun aspire à la vie heureuse.⁶³ Toutefois, sans l'illumination de la foi, ce désir n'entraîne qu'à une errance, une recherche de la béatitude là où elle ne demeure pas.⁶⁴ Toute vie est donc passage (<transitus>) ; pour autant toute expé-

⁶² s. 301, 9 (*PL* 38, 1385), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 254 : « et modo cum loquimur utique transimus. uerba currunt, ex ore uolant : sic actus nostri, sic honores nostri, sic miseria nostra, sic ista felicitas nostra. totum transit : sed non expauescamus ; *uerbum domini manet in aeternum* [Is 40,8] » ; cf. s. 124, 4 (*PL* 38, 688). A. SOLIGNAC, « L'existentialisme de saint Augustin », *NRT* 70 (1948), p. 11 : « [...] la qualité propre de la temporalité de chaque homme est ce que l'homme veut qu'elle soit : elle dépend de son amour, donc de sa liberté. Le péché, amour des choses temporelles, rend l'homme temporel ; l'amour de Dieu le fait éternel [...] ».

⁶³ Voir le paragraphe *infra* « Le désir comme recherche de la vie heureuse ».

⁶⁴ s. *Mai* 12, 2 (*MA* 1, 285–286) : « omnis homo, qui nondum credit Christo, nec in uia est : errat enim ; et ipse patriam quaerit, sed nescit qua, nescit ubi. quid est quod dico, patriam quaerit ? requiem quaerit omnis anima, et beatitudinem quaerit ; nemo inter-

rience de la vie n'est pas toujours forcément passage vers la Patrie. C'est l'orientation du cœur humain vers Dieu qui le rend pèlerin en ce monde. Il faut donc passer du statut de passeur (en ce monde) à celui de pèlerin vers la Patrie.

1.7. *Les formes de la misère*

Que l'homme soit mortel et qu'il doive mourir, cela ne relève que de la condition humaine après le péché d'Adam. Mais la vie abonde en formes multiples de misère qui rappellent à l'homme ce qu'il est devenu.⁶⁵ C'est la mort même qui est à l'origine de toutes les misères dès qu'elle engendre *l'être de besoin*, à savoir l'homme actuel.⁶⁶ L'homme naît à la fois mortel et faible. Cette faiblesse se manifeste particulièrement à la croisée des multiples expériences quotidiennes où les aspirations profondes de l'homme lui font découvrir sa blessure originelle : son incapacité à maîtriser sa vie, à la posséder vraiment. Définitive et irrévocable, la mort corporelle demeure une expérience radicale, et pour autant, elle n'est pas une expérience unique.

Augustin présente la vie actuelle, comme remplie de misères et de souffrances. Le paradoxe tient justement dans le fait que même misérable et triste, personne ne veut quitter réellement cette vie.⁶⁷ La misère matérielle, le manque du nécessaire ou de l'indispensable, n'est qu'un aspect de la misère la plus profonde au cœur même de la nature humaine. La vie désirée par l'homme lui rappelle constamment son état actuel : il est vivant, mais lui-même n'est pas la vie, il ne la possède pas. Il peut en prendre conscience dans la banalité de l'incertitude concernant son avenir jusqu'à l'angoisse en face de la mort.

Au cours de la semaine de Pâques, en parlant de la mort humaine et du désir de la vie éternelle, Augustin fait le compte des misères quotidiennes :

« La nôtre [vie] est triste, hélas : qui ne le sait ? Qui ne peut le dire ? Que d'événements en cette vie, que de crises qui nous assaillent malgré nous ! Querelle, discordes, tentations, ignorance du cœur d'autrui, qui à notre insu nous fait parfois embrasser l'ennemi et redouter l'ami ! Là, la faim, là le dénouement, là, le froid, là la chaleur, là les fatigues, là les jalousies. Oui, cette vie est bien triste ».⁶⁸

rogatus, utrum beatus esse uelit, cum aliqua dubitatione se uelle respondet : omnis homo clamat, beatum se uelle esse ; sed qua eatur ad beatitudinem, et ubi inueniatur illa beatitudo, hoc nesciunt homines : ideo errant ».

⁶⁵ Cf. A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, p. 111-122.

⁶⁶ Cf. s. *Denis* 13, 7 (*MA* 1, 62), voir p. 152, note 47.

⁶⁷ Cf. s. *Guelf.* 31, 3 (*MA* 1, 560) ; s. 84, 2 (*AevInter*, 72-73).

⁶⁸ s. *Guelf.* 12, 3 (*MA* 1, 483), trad. F. QUÉRÉ-JAULMES, *CLC* 10, p. 220 : « certe ista

Si la vie actuelle est malheureuse et misérable, c'est parce que l'homme n'arrive pas à y trouver le repos. À chaque instant et de toute manière, il est confronté au manque ou à l'excès, à l'affaiblissement ou à la disparition de sa vitalité, mais aussi à l'incertitude et à toutes sortes d'ignorances. L'ignorance est d'ailleurs sa compagne de toujours. Il s'aperçoit parfois qu'il ne se connaît pas et qu'il demeure une énigme pour lui-même, jusqu'au moment où il découvre et comprend ce qu'il est vraiment. C'est alors que le faible découvre qu'il est fort, et que le fort, mais aussi celui qui s'estime courageux, découvrent qu'ils sont faibles et fragiles.⁶⁹ C'est aussi pour que l'homme découvre ce qu'il est véritablement que Dieu le met à l'épreuve. Augustin précise même que si Dieu conduit l'homme à l'épreuve, ce n'est pas parce qu'il aurait besoin de le connaître, mais pour que l'homme se connaisse lui-même, « parce que l'homme s'ignore, s'il n'apprend pas à se connaître dans l'épreuve ».⁷⁰ Cette ignorance qui touche la vie de l'homme ne s'épuise pas dans sa personne, mais concerne peut-être davantage son prochain. L'homme reste en fait ignorant des désirs et des pensées de son prochain ; cela engendre de fréquentes incompréhensions et suspicions dans les relations ; l'homme en arrive par exemple, note Augustin, à s'associer à des ennemis et à des malveillants en s'éloignant de ses vrais amis.⁷¹

L'homme ne peut trouver de repos parce que sa vie est changeante et lui échappe sans cesse sans qu'il puisse la retenir. Dès sa naissance, l'homme commence à ressentir que la vie est précaire, fragile et incertaine. Peut-on encore nommer cela vraie vie ? Pour Augustin, certainement pas, mais elle

miseria est : quis hoc nesciat, quis non fateatur ? quanta habemus, quanta patimur, quae nolumus, in ista uita ! rixae, dissensiones, temptationes, ignorantia cordis nostri in inuicem, ita ut aliquando nescientes amplectamur inimicum, timeamus amicum : ubi fames, ubi nuditas, ubi frigora, ubi aestus, ubi lassitudines, ubi aegritudines, ubi zelotipiae. certe misera est haec uita ».

⁶⁹ s. Dolbeau 28, 8 (REAug 40, 295) : « aliquando etiam ipse sibi homo est incognitus et omnino nescit quid possit ipse : aut plus se putat posse, et ostenditur ei quia nondum potest, aut desperat et putat se nescio quid non posse tolerare, et ostenditur ei quia potest [...] ».

⁷⁰ s. 2, 3 (CCL 41, 12), trad. A. BOUÏSSOU, NBA(P) 5, p. 64 : « quia nescit se homo, nisi in temptatione discat se ».

⁷¹ s. 306, 8 (PL 38, 1404) : « pleraque enim mala generis humani non aliunde oriuntur, nisi de suspicionibus falsis. credis de homine quod oderit te, qui forte amat te ; et per prauam suspicionem fis inimicissimus amicissimo. quid faciat, cui non credis, et cor suum tibi demonstrare non uolet ? loquitur tibi dicens, amo te. sed quia posset tibi hoc dicere et mentiens – ea sunt enim uerba mentientis, quae uera dicentis –, non credendo adhuc odisti. ideo securum te facere uoluit ab eo peccato, qui tibi dixit, *diligite inimicos uestros* [Mt 5, 44]. christiane, dilige et inimicos tuos, ne incautus oderis et amicos. corda ergo nostra in hac uita uidere non possumus, *donec ueniat dominus, et illuminet abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis ; et tunc laus erit unicuique a deo* [1 Cor 4, 5] » ; cf. s. 47, 11 (CCL 41, 581).

ressemble plutôt au sommeil de la mort⁷² et à l'ombre d'une vie : « cette vie ne mérite pas le nom de vie ! appelons-la plutôt une ombre de vie ». ⁷³ Lorsqu'il vient au monde, l'homme naît déjà malheureux⁷⁴ et les gémissements du nouveau-né en témoignent.⁷⁵ Tout homme préfère plutôt se réjouir que pleurer⁷⁶ ; les larmes font comprendre, ou au moins supposer le malheur⁷⁷, ainsi le nouveau-né dès qu'il commence à respirer, soupire et gémit manifestant ainsi sa misère, même si ce n'est qu'inconsciemment : « dans le tout petit enfant, les pleurs témoignent de sa misère. Sa faiblesse l'atteste alors qu'il ne comprend pas encore, il ne commence pas par rire, mais par pleurer ». ⁷⁸ Cet exemple suggère que le malheur et la misère de l'homme, au-delà de ce que la conscience peut en saisir, touchent aux racines de sa nature parce que l'homme naît pécheur et mortel.

1.8. *La vie présente comme maladie*

Que l'homme, du fait du péché d'Adam, soit malade, cette idée est importante chez Augustin. C'est ce qui définit l'homme qui a abandonné Dieu. Il s'ensuit qu'il ne se réduit pas à une situation particulière, par exemple une maladie au sens propre, mais explique ce que l'homme est devenu et ce qu'il est. En effet, lorsqu'il vient à la vie, l'homme est déjà malade : « notre vie est une maladie ; et une longue vie n'est rien d'autre qu'une longue maladie ». ⁷⁹ Chaque expérience rappelle à l'homme sa misère et le persuade de sa maladie :

⁷² s. 39, 5 (CCL 41, 491) : « ista ergo quae te delectat, falsa uita est. quasi in somnis hic uiuis. si quasi in somnis hic uiuis, euigilaturus es quando morieris, et sic nihil habes inuenire in manibus tuis ».

⁷³ s. 351, 3 (PL 39, 1538), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 329 : « non enim haec uita dicenda est potius, quam umbra uitae ».

⁷⁴ s. 189, 3 (MA 1, 210) : « omnis homo, quando nascitur, inchoat a miseria » ; s. *Dolbeau* 4, 1 (DOLBEAU 511) : « per humanam quippe infirmitatem nascitur homo ad aerumnam [...] ».

⁷⁵ s. 167, 1 (PL 38, 909–910) : « istos pueros qui nascuntur, interrogemus, quare a ploratu incipiunt, qui et ridere possunt. nascitur, et statim plorat : post nescio quot dies ridet. quando plorabat nascens, propheta suae calamitatis erat : lacrymae enim testes sunt miseriae. nondum loquitur, et iam prophetat. quid prophetat ? in labore se futurum, uel in timore. et si bene uixerit et iustus fuerit, certe in mediis positus tentationibus semper timebit » ; cf. s. 31, 4 (CCL 41, 393) ; s. 189, 3 (MA 1, 210).

⁷⁶ Cf. s. 150, 10 (REAug 45, 48).

⁷⁷ s. 167, 1 (PL 38, 910) : « [...] lacrymae enim testes sunt miseriae ».

⁷⁸ s. 293, 10 (PL 38, 1333) : « [...] in ipso paruulo miseriae ipsius testis est fletus. quantum potest, testatur natura infirma, parum intellegens ; non incipit a risu, incipit a fletu ». Cf. E. GALLICET, « Il pianto del neonato : Agostino, *Serm.* 31, 4 », dans *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, GEI, 1994, coll. *Scritti in onore* 2, p. 247–254.

⁷⁹ s. 80, 2 (PL 38, 494–495) : « [...] omnis enim uita ista nostra, infirmitas ; et longa uita nihil aliud quam longa infirmitas [...] » ; cf. I. BOCHET, « Morbus », *AL* 4, 75–76.

« Tout homme, une fois né, contracte un mal [aegritudo] dont nul ne réchappe, puisqu'il est né. Il meurt d'un mal qu'on sait nommer. Il est hydropique : il doit mourir, nul n'en réchappera. Il est lépreux : il doit mourir, nul n'en réchappera. Il est né : il doit mourir, nul n'en réchappera ». ⁸⁰

Cette approche renvoie non seulement à une vision de l'homme, mais aussi au sens de la santé et du salut. Elle englobe en quelque sorte toute expérience de la misère, de la plus évidente comme la mort, la maladie corporelle, les désirs désordonnés de la convoitise, jusqu'à la plus commune comme les inquiétudes ordinaires, les craintes quotidiennes et les tentations. Du même coup, l'idée de maladie évoque un état de santé que l'homme désormais ne connaît plus, même s'il peut en avoir le pressentiment lointain. Elle s'introduit dans toutes les dimensions de la vie, de la plus spirituelle à la plus banale. En effet, l'idée de maladie fait appel à la fois à la cécité intérieure de l'homme et à toute manifestation de sa fragilité physique ou morale. Elle se traduit finalement par une expérience de manque et d'incomplétude. Quand il expérimente ses limites, l'homme fait également l'expérience d'une maladie toujours latente, prête à se manifester. Si la maladie signifie souffrance, incertitude, crainte et instabilité permanente, le salut signifie vie heureuse, sécurité, absence de crainte, pleine possession de ses forces et donc absence de changement. La maladie de l'homme signifie une vie appauvrie, ou même, une vie privée de la vraie vie. Vivant, le malade est proche de la mort; il ne jouit plus que d'une bribe, une miette de vie qui lui offre de survivre momentanément, non éternellement. La maladie est une vie fragilisée et amoindrie. La vie n'appartient donc pas à l'homme, il ne la possède pas ; il peut cependant la recevoir quand il s'ouvre à elle, c'est-à-dire quand il s'approche de Dieu.

Ce paradigme de la maladie pour penser la condition actuelle de l'homme se vérifie dans le quotidien le plus banal : le rapport à la nourriture, par exemple, comme nécessité (<necessitas>) et besoin. Augustin, pour sa part, présente cette nécessité non comme un caractère de la nature même, mais dans son lien avec la condition mortelle de l'homme, conséquence du péché d'Adam.⁸¹ La nourriture et la boisson sont vues logique-

⁸⁰ s. *Guelf.* 12, 3 (*MA* 1, 482), trad. F. QUÉRÉ-JAULMES, *CLC* 10, p. 220 : « ergo omnis homo natus aegritudinem incidit, de qua nullus euadet natus. moritur inde, quo modo solet dici. ydrops est : necesse est moriatur, nemo inde euadet. elephantiosus est : necesse est moriatur, nemo inde euadet. natus est : necesse est moriatur, nemo inde euadet ».

⁸¹ *Gn. litt.* 6, 22, 33 (*CSEL* 28, 1, 195) : « ac per hoc mors etiam corporis de peccato est. si ergo non peccasset Adam, nec corpore moreretur ideoque inmortale haberet et corpus » ; s. *Denis* 13, 7 (*MA* 1, 61) : « [...] cum transierit ista necessitas famis, et sustentandi mortalis corporis [...] » ; voir aussi s. 6, 8 (*CCL* 41, 66) ; s. 362, 11 (*PL* 39, 1617) ; s. *Mai* 87, 3 (*MA* 1, 329-330) ; *ciu.* 13, 22 (*CCL* 48, 405).

ment comme des « médicaments journaliers » ordinaires⁸², constatation que l'on peut faire chaque jour :

« Cette maladie, n'importe qui la ressent lorsque passe l'heure de se restaurer. Veux-tu voir combien sérieuse est cette maladie, aussi forte que la fièvre qui en sept jours fait mourir ? Ne te crois pas en bonne santé. La santé [véritable] sera l'immortalité. En réalité, celle-ci [la vie actuelle] est une longue maladie. Il te semble être en bonne santé par ce que tu soignes ta maladie par des médicaments quotidiens, mais supprime ces médicaments et tu verras ce que tu peux faire ».⁸³

Pourtant, ce médicament quotidien de la nourriture ne supprime pas l'état de maladie, il ne guérit pas réellement. La nourriture en tant que médicament repousse seulement le danger de la mort ; elle n'éradique pas l'infirmité (<infirmitas>).⁸⁴

1.9. L'éloquence de l'expérience qui cherche la lumière de la Parole

Malgré leur apparente évidence, les expériences auxquelles l'homme est confronté quotidiennement ne l'induisent pas toujours à reconnaître vraiment sa condition actuelle. Il peut, par exemple, dans un malheur qui le frappe à l'improviste, ou dans la mort soudaine d'un proche, reconnaître une sorte de maladie inattendue. Il se reconnaît alors fragile et ressent sa caducité.⁸⁵ Mais il oublie assez rapidement cette expérience profonde et revient vite à la vie ordinaire. Ici s'impose la place de la parole qui illumine l'expérience humaine en l'orientant vers Dieu.

La prédication d'Augustin fourmille de références explicites à la condition actuelle de l'homme ; et quand celle-ci n'est pas évoquée, elle demeure au moins sous-jacente. En effet, Augustin s'adresse à un public souvent divers et varié, mais dont les malheurs et les préoccupations, ainsi que les désirs, sont semblables. L'homme prend conscience

⁸² s. 77, 13 (*PL* 38, 489) : « epulae enim terrae huius medicamenta quotidiana sunt ; aegritudini cuidam nostrae, cum qua nascimur, necessaria sunt » ; cf. s. 53, 4 (*RB* 104, 22-23).

⁸³ s. 77, 13 (*PL* 38, 489) : « aegritudinem istam sentit quisquis, cum hora reficiendi transierit. uis uidere quanta aegritudo sit ista, ut tanquam acuta febris, septem diebus necet ? ne te sanum putes. sanitas immortalitas erit. nam haec longa aegritudo est. quia quotidianis medicamentis fulcis morbum tuum ; sanus tibi esse uideris : detrahe medicamenta, et uide quid potes ». Cf. *conf.* 10, 43 (*CCL* 27, 177-178) ; *en. Ps.* 37, 5 (*CCL* 38, 385) ; F.-J. THONNARD, « Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon Saint Augustin », p. 343.

⁸⁴ s. 53, 4 (*RB* 104, 22-23) : « accedit quidem quotidie remedium saturitatis, sed non est sanatum uulnus infirmitatis ».

⁸⁵ s. 302, 7 (*SPM* 1, 104) : « uiuebat heri, non est hodie ; paulo ante uidebatur, modo non est qui uidebatur. deducitur homo ad sepulcrum : redeunt tristes, cito obliuiscetes. dicitur : quam nihil est homo [...] ».

qu'ici-bas il est difficile, et même impossible, d'avoir une vie vraiment heureuse, dépourvue des ombres de la mort et de la faiblesse. En même temps, le désir de vivre l'accompagne toujours dans une quête du bonheur que la vie ordinaire ne comble pas.

Augustin revient à des situations quotidiennes qui montrent la fragilité de la condition actuelle de l'homme, constituant en quelque manière le point de départ de l'espérance chrétienne. On peut dire que la conversion de l'homme, qui précède le baptême pour ensuite l'accompagner tout au long de la vie, est d'abord reconnaissance de la condition présente dans la misère et la faiblesse. La parole qui accompagne l'expérience est comme un *miroir* où l'homme peut trouver son vrai visage, c'est-à-dire se reconnaître mortel, fragile et pécheur. Cette parole en miroir est à la fois la parole de l'Écriture⁸⁶, la parole de la foi exprimée dans le *Symbole*⁸⁷ et la parole du prédicateur⁸⁸, « ministre de la Parole ».⁸⁹

Lorsque la parole rassemble de multiples expériences de vie, c'est encore elle qui leur donne du sens. Cette parole réunit des expériences humaines et les situe sous le regard de la foi. En effet, il s'agit bien de la parole de la foi qui illumine l'expérience humaine en la situant non seulement dans le banal du quotidien, mais plus encore dans le projet de Dieu reconnu par la foi. C'est grâce à cette parole de la foi que l'homme, en reconnaissant sa condition humaine, peut se comprendre lui-même. Il découvre alors que la misère qui l'accompagne habituellement, et parfois douloureusement, ne vient pas simplement de sa nature même, mais du péché qui l'a rendu fragile et mortel. Lors de la création, dit Augustin, l'homme n'était pas mortel et par conséquent n'était pas non plus opprimé par la misère de son corps.⁹⁰ C'est à cause du péché d'Adam, devenu mortel, qu'il vit désormais sous le signe de l'indigence et des multiples besoins qui le rendent dépendant du monde et souvent malheureux. C'est encore dans la foi qu'il va découvrir le véritable horizon du désir qui ne décevra pas. La parole prêchée, en réunissant des expériences quotidiennes, fait donc comprendre à

⁸⁶ s. 49, 5 (CCL 41, 617) : « scriptura sancta sit tibi tamquam speculum. speculum hoc habet splendorem non mendacem, splendorem non adulantem, nullius personam amantem » ; cf. s. 17, 2 (CCL 41, 238) ; s. 146, 2 (PL 38, 797) ; s. 180, 9 (PL 38, 977) ; s. 351, 5 (PL 39, 1541) ; s. *Morin* 4, 2 (MA 1, 602) ; s. *Denis* 17, 1 (MA 1, 81) ; s. *Denis* 18, 4 (MA 1, 93-94).

⁸⁷ s. 58, 13 (EcOr 1, 132) : « commemora fidem tuam, inspice te : sit tamquam speculum tibi symbolum tuum. uide ibi, si credis omnia quae te credere confiteris, et gaude cotidie in fide tua ».

⁸⁸ s. 82, 15 (PL 38, 513) : « in omnibus uerbis meis speculum propono. nec mea ista sunt uerba : sed domino iubente loquor, quo terrente non taceo ».

⁸⁹ s. 114, 1 (RB 73, 23) : « ministri enim sumus uerbi, non nostri, sed utique dei et domini nostri [...] » ; s. 339, 4 (SPM 1, 115) ; cf. s. *Dolbeau* 3, 1 (DOLBEAU 484).

⁹⁰ s. *Wilms*. 12, 7 (RB 79, 184) : « non eramus sic in paradiso ; nihil nobis repugnabat ex nobis. dimisimus eum cum quo pacem habebamus, et bellum nos ipsi nobiscum habere coepimus. et haec nostra miseria » ; voir aussi s. 128, 8 (PL 38, 717).

l'homme sa condition actuelle en l'orientant vers celui qui non seulement peut lui offrir la vraie vie, mais effectivement la lui donne en Jésus Christ.

Conclusion

La vie de l'homme est marquée par un certain paradoxe : il est vivant et pourtant c'est la vie qu'il désire. On peut s'interroger sur le sens et sur l'importance de cette expérience humaine pour la foi. Principalement vécue sous le signe de la misère et de la mort, l'expérience de la vie n'est pas dissociée de la foi. En fait, c'est l'expérience humaine concrète qui ouvre à l'intelligence de la participation. Ce n'est pas pour autant l'expérience en tant que telle qui conduit explicitement à la compréhension de la participation, mais l'expérience traduite par la parole de la foi. Cette parole permet de discerner l'origine des malheurs auxquels l'homme est exposé, à savoir le péché, mais surtout l'appel à la vie bienheureuse en Dieu, ce que nous allons voir plus loin. Les expériences humaines ouvrent l'individu à l'intelligence de la participation en vue de le persuader de son insuffisance vis-à-vis de la vie même. Malgré son désir de vivre *vraiment*, cette vie ne lui appartient pas. Ainsi l'expérience de la finitude et des multiples misères se présente non seulement comme *pédagogue* vers les réalités spirituelles, mais encore plus comme indispensable dans le parcours de la foi. Si l'homme s'ouvre à l'annonce de la foi et à l'espérance chrétienne, c'est justement parce que celles-ci répondent au désir intime qui l'interroge et le traverse jusqu'au fond de son être. L'évêque d'Hippone répète continuellement qu'on devient chrétien (fidèle) en vue de la promesse de la vie éternelle. Cela dit, on peut observer que l'expérience humaine de la vie n'est pas simplement *un aspect* de la participation, mais son *premier degré*. La participation, dans ce sens, n'est pas une réalité uniquement spirituelle, et ne s'applique pas seulement à *l'intellect* au sens augustinien ; elle est, peut-être d'abord, le vécu concret qui ouvre l'homme à la profondeur de sa vocation, à la vie éternelle. Cette dimension existentielle de la participation enracine l'homme dans le monde réel. Elle ne se montre pas plus comme un mépris d'un *monde mauvais*, mais comme une connaissance de son insuffisance, car ce monde-ci est incapable de combler vraiment l'homme. Ce n'est pas le monde qui est à l'origine des malheurs, mais le cœur humain désormais malade. La maladie de l'homme gît dans son cœur continuellement bouleversé par des désirs divers et contradictoires dont l'objet n'est plus Dieu, mais le monde créé. En tant que créature, l'homme appartient à ce monde, en tant que pécheur, il en dépend et lui est asservi. Ici s'inscrit aussi la dialectique entre le nécessaire (le besoin) et le désir qui habitent l'homme. Peut-on dire que l'homme est fondamentalement l'être de besoin et de désir ?

CHAPITRE 4

ENTRE BESOIN ET DÉSIR

Introduction

Nous avons vu combien la notion de participation est indissociable de l'expérience de la finitude. En éprouvant son insuffisance, l'homme s'ouvre à l'expérience de la participation. Indigent, il l'est, parce que mortel, et son désir lui fait sentir l'éloignement de ce qui le comblerait. Dans ce chapitre, nous étudierons donc ces deux dimensions de la vie humaine, à savoir l'indigence et le désir, deux aspects nécessaires pour comprendre ce qu'est la participation.

1. L'homme : un être de besoin

1.1. *L'ambiguïté de la faim*

Nous avons déjà vu qu'Augustin présente la nourriture comme un médicament quotidien, et la faim et la soif comme manifestations de la maladie. Pourtant ceci demande à être approfondi car chez le premier homme, la *Genèse* n'ôte pas la faculté de se nourrir. En effet, en faisant appel au récit de la création, Augustin n'hésite pas à lui conférer cette dimension, même si on perçoit une certaine hésitation par rapport à sa signification et à son importance :

« Mais comment l'homme, créé immortel, a-t-il pu recevoir en guise de nourriture, comme les autres animaux, l'herbe des champs portant semences, les fruits des arbres et l'herbe verte ? Il est difficile de le dire. Car si l'homme est devenu mortel par le péché, il est clair qu'avant le péché il n'avait pas besoin de tels aliments, puisque son corps ne pouvait mourir de faim ».¹

¹ *Gn. litt.* 3, 21, 33 (CSEL 28, 1, 88), trad. P. AGAESSE et A. SOLIGNAC, BA 48, 265 : « quomodo autem immortalis factus sit homo et acceperit ad escam cum aliis animalibus herbam pabuli ferentem semen et lignum fructiferum et herbam uiridem, difficile est dicere. si enim peccato mortalis effectus est, utique ante peccatum non indigebat talibus cibis. neque enim posset corpus illud fame corrumpi ».

Plus tard, il appuie son argument sur l'ordre adressé au premier homme de se multiplier et de remplir la terre (cf. Gn 1, 28). Au paradis, le premier homme pouvait donc connaître une procréation libre de la concupiscence, en dehors de la préoccupation de la succession des générations, étant donné qu'il a été créé immortel. Il est donc clair pour Augustin que le premier homme avait besoin de se nourrir. Reste cependant à comprendre le sens et l'importance de ce besoin. Augustin observe d'ailleurs que le récit concernant la création de l'homme au sixième jour se termine après avoir donné à l'homme le pouvoir et la faculté de manger :

« Il est à remarquer que, sitôt après les paroles : *Et il en fut ainsi*, le narrateur ajoute aussitôt : *Et Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était très bon*, approbation qui porte sur le pouvoir [«potestas»] et seule la faculté [«facultas»] donnée à la nature humaine de prendre pour nourriture l'herbe des champs et les fruits des arbres ».²

Par conséquent, en faisant appel à cette possibilité de manger, Augustin ne parle pas de l'indigence ou de la nécessité, mais de «facultas» et de «potestas», ce qui suggère une approche différente de la capacité de manger.

Un passage de la *Cité de Dieu* fournit d'autres éléments significatifs en expliquant la différence entre le corps actuel et le corps spirituel des justes lors de la résurrection. Augustin explique en effet que la résurrection de la chair n'est pas un simple retour à l'état originel. En effet, bien qu'alors le corps humain ignorât le mal, la misère et surtout la mort, il restait cependant corps animal et usait comme tel de la nourriture.³ La suite peut surprendre parce qu'Augustin parle alors du sens et de l'importance de cette nourriture en faisant allusion à un trouble possible dû à la faim :

« Ils mangeaient donc des fruits des autres arbres pour éviter à leurs 'corps animaux' les souffrances de la faim et de la soif ».⁴

² *Gn. litt.* 3, 23, 35 (CSEL 28, 1, 90), trad. P. AGAESSE et A. SOLIGNAC, BA 48, 269 : « nunc aduertendum est, quod, posteaquam dixit : *et sic est factum* [Gn 1, 30], statim subiecit : *et uidit deus omnia, quae fecit, et ecce bona ualde* [Gn 1, 31], ubi intellegitur potestas et facultas ipsa data naturae humanae sumendi ad escam pabulum agri et fructus ligni ».

³ *ciu.* 13, 20 (CCL 48, 403) : « non solum enim non erit tale, quale nunc est in quauis optima ualetudine, sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum, qui licet morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritalia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes ».

⁴ *ciu.* 13, 20 (CCL 48, 403), trad. G. COMBÈS, BA 35, 311 : « agebatur ergo aliis quae sumebant, ne animalia corpora molestiae aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent [...] » ; de même plus loin *ciu.* 13, 22 (CCL 48, 405) : « corpora ergo iustorum, quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo uel senectute inueterata moriantur, neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscumque molestia deuitetur [...] ».

Si ce corps animal du premier homme avait besoin d'aliments, c'est bien parce qu'il n'était pas encore corps spirituel, corps ressuscité.⁵ Le corps ressuscité n'est plus un corps animal dépendant de la terre : même s'il garde le pouvoir de manger, il n'a plus besoin de manger pour restaurer ses forces à l'instar des anges (cf. Tb 12,19) ou du Christ ressuscité (cf. Lc 24,41).⁶

Même si, conformément aux Écritures, Augustin admet la présence d'un certain besoin de nourriture au paradis terrestre, il estime également que l'homme y demeurait heureux, c'est-à-dire dépourvu de toute crainte ou douleur⁷ :

« Autant les premiers hommes étaient heureux, n'étant agités par aucun trouble de l'âme ni affligés d'aucune maladie du corps, autant aurait été heureuse la société humaine tout entière, si eux-mêmes n'avaient pas commis ce mal qu'ils devaient en outre transmettre à leurs descendants, et si aucun de ces descendants n'avait non plus commis ce mal du péché qui entraîne celui du châtement ».⁸

On peut s'interroger alors sur la signification du trouble qu'au paradis, l'homme éprouvait quand il ressentait la faim, mais il semble qu'Augustin ne soit pas allé au bout de la réflexion sur ce point. Quoi qu'il en soit du sens et de l'importance de la nourriture au paradis, comme d'ailleurs de toute autre expérience concernant le corps humain, ce qui importe ici, c'est que la condition actuelle de l'homme et donc son rapport à la nourriture, diffèrent de ce qu'ils étaient lors de la création.⁹ Pour

⁵ Cf. *ciu.* 13, 23 (CCL 48, 405–406).

⁶ Cf. *ciu.* 13, 22 (CCL 48, 405).

⁷ *ciu.* 14, 10 (CCL 48, 430) : « sed utrum primus homo uel primi homines (duorum erat quippe coniugium) habebant istos affectus in corpore animali ante peccatum, quales in corpore spiritali non habebimus omni purgato finitoque peccato, non inmerito quaeritur. si enim habebant, quo modo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso ? quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur uel dolore ? quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur nec ulla corporis mala uoletudo, nec aberat quicquam, quod bona uoluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumue hominis feliciter uiuentis offenderet ? amor erat inperturbatus in deum atque inter se coniugum fida et sincera societate uiuentium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum ».

⁸ *ciu.* 14, 10 (CCL 48, 430–431), trad. G. COMBÈS, *BA* 35, 401 : « quam igitur felices erant et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis : tam felix uniuersa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros traicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitate committeret, quod damnatione reciperet [...] ».

⁹ *ciu.* 14, 26 (CCL 48, 449) : « uiuebat itaque homo in paradiso sicut uolebat, quamdiu hoc uolebat quod deus iusserat ; uiuebat fruens deo, ex quo bono erat bonus ; uiuebat sine ulla egestate, ita semper uiuere habens in potestate. cibus aderat ne esuriret, potus

Augustin, la faim et la soif, sont désormais en lien avec la corruptibilité de la chair, et deviennent un signe de la maladie appelée à être guérie lors de la résurrection de la chair.

Dans le sermon 362, où Augustin traite du mystère de la résurrection, il se concentre sur l'instabilité de la nature humaine mais montre que l'homme fait constamment l'expérience dans son corps, devenu corruptible et mortel, d'une indigence qui l'oblige à restaurer sans cesse ses forces qui, en lui, ne sont que transitoires.¹⁰ En ce sens, l'homme dans sa condition actuelle ressemble à une lampe qui brille à condition qu'elle contienne l'huile nécessaire. Comme l'huile de la lampe se consume progressivement quand elle est allumée, de même l'homme a constamment besoin de la nourriture qui le fait vivre.¹¹ Et s'il se restaure, cela signifie qu'il a perdu quelque chose¹² : « Aussi longtemps que nous portons ce corps, à cause de sa défectuosité, nous souffrons d'un manque, à cause de ce manque, nous avons faim, et à cause de la faim, nous mangeons ». ¹³ On peut donc dire que la faim est la forme la plus visible et la plus universelle de la condition d'indigence. Parce qu'elle s'enracine dans la nature humaine, elle existe dans l'homme indépendamment de son statut social ou des biens qu'il possède. L'expérience de la faim met en lumière la condition de l'homme indépendamment de sa place dans la société.

ne sitire, lignum uitae ne illum senecta dissolueret. nihil corruptionis in corpore uel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas. sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, sic in eius habitatore nulla ex cupiditate uel timore accidebat bonae uoluntatis offensio. nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. gaudium uerum perpetuabatur ex deo, in quem flagrabat *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* [1 Tm 1, 5], atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque uigilia et mandati sine labore custodia. non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat inuitum ».

¹⁰ s. 362, 11 (PL 39, 1617) : « corpus nostrum quamdiu corruptibile est et moriturum, indigentiam patitur refectionis, inde et fames existit : propterea esurimus et sitimus ; et si esuriem sitimque nostram distulerimus diutius quam potest corpus sustinere, perducitur ad tabificam maciem, et ad quamdam morbidam exilitatem, discedentibus uiribus et non succedentibus : et si amplius fiat, mors etiam consequetur. nam semper de corpore nostro discedit aliquid quasi quodam fluuio discessionis, sed inde non sentimus uires discedentes, quia per refectionem assumimus succedentes. quod enim copiose accedit, paulatim discedit : propterea paruo tempore reficimus, productiore autem tempore deserunt nos uires, quae acceptae sunt cum reficeremus ».

¹¹ s. 362, 11 (PL 39, 1617) : « sicut oleum in lucerna, quod paruo tempore mittitur, diutius paulatimque consumitur. cum autem prope consumptum fuerit, iam languor flammulae illius quasi fames lucernae, admonet nos, et continuo subuenimus, ut instauretur illa species, et maneat lux in lucerna, cibo suo refecta cum adicimus oleum. sic uires nostrae, quas accipimus manducando, eunt et deserunt nos perpetua discessione, sed paulatim ».

¹² s. 362, 11 (PL 39, 1618) : « qui dicit refici, quid reficit, si nihil deficit ? »

¹³ s. 362, 11 (PL 39, 1618) : « [...] quamdiu ergo talia corpora gerimus, ex defectu indigemus, ex indigentia esurimus, ex esurie manducamus ».

1.2. Les pauvres, un signe qui interpelle

L'Afrique du Nord, comme d'ailleurs l'ensemble de l'empire romain, comptait au Bas-Empire une part significative de gens pauvres et défavorisés.¹⁴ On peut supposer que ce groupe, à la différence des riches, dont Augustin parle comme étant en petit nombre¹⁵, était en effet plutôt important¹⁶ et Augustin y revient régulièrement.¹⁷ Interpellé parfois sur le chemin de l'église par les pauvres qu'il a rencontrés, il demande aux fidèles de ne pas rendre inutile sa prédication mais de montrer leur charité par leurs dons.¹⁸ Une autre fois, en demandant la charité en faveur des plus démunis, il se fera lui-même un « mendiant pour les mendiants » (*mendicus mendicorum*).¹⁹ Il dénonce aussi les coutumes en matière d'héritage qui, apparemment acceptables, dissimulaient pourtant souvent la cupidité²⁰ et l'avarice et servaient d'excuse pour ne pas venir au secours de ceux qui étaient dans le besoin.²¹ Le souci des pauvres l'habite aussi bien dans sa prédication qu'à travers

¹⁴ Cf. CH. PIETRI, *Christiana respublica. Eléments d'une enquête sur le christianisme antique*, vol. 2, Rome, École française de Rome, 1997, *Collection de l'École française de Rome* 234, chapitre : « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV^e siècle) », p. [835–868].

¹⁵ Cf. s. 9, 19 (CCL 41, 145–146) ; s. *Dolbeau* 5, 9 (DOLBEAU 442).

¹⁶ s. 9, 19 (CCL 41, 146) : « non attenduntur egestates innumerabilium mendicorum, non respiciuntur posteriores multitudines pauperum, sed paucitas praecedentium diuturnum ante oculos ponitur » ; cf. s. 14, 1 (CCL 41, 185).

¹⁷ Voir à ce sujet H. RONDET, « Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin », dans *Saint Augustin parmi nous* (avec la collab. de H. RONDET, C. MOREL, M. JOURJON, ... (et al.)), Le Puy-Paris, Editions Xavier Mappus, 1954, p. 111–134.277–290 (notes) ; A.-G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, p. 117–145.

¹⁸ s. 61, 13 (PL 38, 414) : « date ergo pauperibus : rogo, moneo, praecipio, iubeo. quid quid uultis date pauperibus. non enim occultabo caritati uestrae, quare hunc sermonem necesse habui uobis promere. ex quo hic sumus euntes ad ecclesiam, et redeuntes, pauperes interpellant nos, et dicunt ut dicamus uobis, ut aliquid accipiant a uobis. nos monuerunt loqui uobis : et cum se uident non accipere a uobis, inaniter nos arbitrantur laborare in uobis ».

¹⁹ s. 66, 5 (PL 38, 433) : « in mente habete pauperes : facite qui nondum fecistis : credite, non perditis ; imo hoc solum perditis, quod non fertis ad quadrigam. iam reddendum est pauperibus quod obtulistis, qui obtulistis : et multum minus habemus ad summam quam soletis offerre : excutite pigritiam. ego factus sum mendicus mendicorum : quid ad me ? ego sim mendicus mendicorum, ut uos numeremini in numero filiorum ».

²⁰ Cupidité qui est à comprendre comme l'amour exorbitant des richesses.

²¹ s. 9, 20 (CCL 41, 146–147) : « mala est auaritia. palliare se uolunt nomine pietatis et dealbare, ut quasi propter filios uideantur seruare homines quod propter auaritiam seruant. nam ut noueritis quia sic plerumque contingit, dicitur de quocumque : quare non facit elemosinam ? quia seruat filiis suis » ; pour d'autres cas voir s. 86 (PL 38, 523–530) ; s. *Frangip.* 9, 4 (MA 1, 235).

son engagement pour la justice.²² Néanmoins, la question ne s'épuise pas dans celle de l'indigence matérielle : Augustin retient deux aspects étroitement liés, celui, plus explicite, qui concerne les inégalités économiques dans la société et celui qui tient à la condition humaine commune. En effet, la présence des mendiants dévoile ce qu'est l'homme : chaque fois que l'homme est interpellé par la présence des pauvres, c'est essentiellement à sa propre indigence qu'il est renvoyé.²³ Autrement dit, la présence du pauvre manifeste la pauvreté de tout homme. Il existe une sorte de lien (implicite et profond) entre ce qui motive la charité et la reconnaissance de notre condition : « Il se reconnaît pauvre celui qui voit un pauvre auprès de lui ».²⁴ En ce sens les œuvres caritatives ne sont pas simplement des actes de miséricorde envers ceux qui souffrent, mais elles procèdent de la reconnaissance de la condition humaine : l'homme ne se suffit pas à lui-même.

1.3. *Les mendiants ou l'insuffisance de l'homme*

L'homme n'est pas autosuffisant, mais il demeure toujours lié à la nécessité et au besoin tant du corps que de l'esprit. Cette condition est signe de la misère qui s'est installée dans l'homme :

²² Cf. C. LEPELLEY, « La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone », dans *Augustinus Afer. Saint Augustin, africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, P.-Y. FUX – J.-M. ROESSLI – O. WERMELINGER (éd.), Fribourg, Editions Universitaires, 2003, coll. *Paradosis* 45/1, p. 95-107 ; M. PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », p. 330. L'activité pastorale d'Augustin en faveur des pauvres s'exprime aussi dans la lutte contre l'usure. La proscription de l'usure concerne non seulement les clercs mais tous les chrétiens. « En cela, Augustin s'est illustré comme le défenseur du pauvre contre les lois injustes de l'organisation socio-économique de son temps » (A. DI BERARDINO, « La défense du pauvre : saint Augustin et l'usure », dans *Augustinus Afer*, P.-Y. FUX (éd.), p. 262).

²³ s. 61, 8 (*PL* 38, 411-412) : « mendici enim dei sumus : ut agnoscat ille mendicos suos, agnoscamus et nos nostros. sed et ibi etiam cogitemus, quando petitur a nobis, qui petunt, a quibus petunt, quid petunt. qui petunt ? homines. a quibus petunt ? ab hominibus. qui petunt ? mortales. a quibus petunt ? a mortalibus. qui petunt ? fragiles. a quibus petunt ? a fragilibus. qui petunt ? miseri. a quibus petunt ? a miseris. excepta substantia facultatum, tales sunt qui petunt, quales sunt a quibus petunt. quam frontem habes petendo ad dominum tuum, qui non agnoscis parem tuum ? » ; s. 259, 5 (*PL* 38, 1200) : « nescio quomodo, fratres mei, animus eius qui porrigit pauperi, uelut communi humanitati atque infirmitati compatitur, quando ponitur manus habentis in manum indigentis » ; cf. s. 53, 5 (*RB* 104, 23) ;

²⁴ s. 123, 5 (*PL* 38, 686) : « agnoscit se pauperem, si agnoscit iuxta se pauperem ».

« Maintenant nous vivons dans la pauvreté, et en elle nous veillons. Et quand nous mourons, c'est dans la pauvreté que nous nous endormons. Mais nous ressusciterons et serons riches. [...]. Prends n'importe quelles richesses de cette terre, – elles sont exposées aux voleurs et aux mites : de quoi te vantes-tu ? C'est parce que tu es faible que tu as besoin de beaucoup. Tu as besoin de multiples vêtements parce que tu ne peux supporter le froid ; tu as besoin de bêtes d'attelage parce que tu ne peux marcher à pied. Ce sont là les soutiens de l'infirmité, non les ornements du pouvoir. De ces richesses, quelles sont celles que possèdent les anges ? Ils n'ont qu'un seul vêtement, fait de lumière, – jamais il ne s'use, jamais il ne se salit. Ce sont là les vraies richesses, sans aucun manque, sans aucun besoin ». ²⁵

De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre riche et pauvre, car tous deux sont nécessaires, seuls les besoins diffèrent. ²⁶ Augustin s'interroge alors : « Que manque-t-il au pauvre quand il a Dieu, et que possède réellement le riche s'il n'a pas Dieu ? » ²⁷

La vie dans le besoin est l'indice de la misère humaine dont la forme extérieure, à savoir l'indigence matérielle, est un signe ; l'homme n'est pas indépendant au sens d'une autosuffisance, il a besoin d'autrui. Le secours du riche aux plus démunis n'est pas simplement secondaire ou optionnel, il est pour lui en quelque sorte obligatoire, parce que lui aussi se trouve dans le besoin vis-à-vis de Dieu :

« Écoute ce qui suit : *Heureux les miséricordieux parce que Dieu leur fera miséricorde*. Fais miséricorde et miséricorde te sera faite ; fais-la à autrui, pour qu'elle te soit faite à toi. Tu es dans l'abondance et en même temps tu es dans le besoin : tu es dans l'abondance des biens temporels et tu manques des biens éternels. Tu entends un mendiant quand tu es toi-même mendiant de Dieu. On te demande, mais toi aussi tu demandes. Comme tu agiras avec ton demandeur, ainsi Dieu agira avec le sien. Tu es à la fois plein et vide : remplis de ta plénitude celui qui est vide pour que ton vide soit rempli de la plénitude de Dieu ». ²⁸

²⁵ s. 37, 25 (CCL 41, 468) : « modo in paupertate uiuimus, in paupertate uigilamus. et cum morimur, in paupertate dormimus. sed resurgemus et ditabimur. [...] compara nunc quaslibet diuitias terrae huius, obnoxias furibus, tineis. quid te iactas ? quia infirmus es, ideo tibi sunt multa necessaria. opus est multum uestiaris, quia frigus pati non potes ; iumentis utaris, quia pedibus ambulare non potes. ista fulcimenta sunt infirmitatis, non ornamenta potestatis. quae illae diuitiae sunt angelorum ? unam uestem habent lucis. numquam teritur, numquam sordidatur. illae sunt uerae diuitiae, ubi nulla erit inopia, nulla erit indigentia ».

²⁶ s. 77, 13 (PL 38, 489) : « quare multum habent diuites ? quia multum indigent. maior indigentia quasi maiores comparat facultates [...] ».

²⁷ s. *Mai* 128, 4 (MA 1, 373) : « quid enim non habet pauper, si deum habet ? aut quid habet diues, si deum non habet ? » ; cf. s. *Haffner* 1 (RB 77, 327) ; s. *Etaix* 3 (REAug 28, 254) ; s. *Lambot* 5 (PLS 2, 773).

²⁸ s. 53, 5 (RB 104, 23) : « adtende quod sequitur : *beati misericordes, quoniam ipsorum*

Il y a donc une certaine corrélation entre les gestes de miséricorde et la condition humaine : on soutient les pauvres parce qu'en définitive, c'est tout homme qui est pauvre²⁹, c'est-à-dire dans la nécessité et le besoin. Cette indigence ne signifie pas seulement le manque de ce qui importe, du nécessaire, mais aussi l'incapacité de se le procurer par soi-même. Cela s'applique à la vie du corps, mais plus encore à la vie de l'esprit :

« Donne à celui qui est dépourvu, car toi aussi tu es en manque. La vie éternelle, l'as-tu en fait ? Alors donne de ce que tu as afin de recevoir ce que tu n'as pas. Le mendiant frappe à ta porte, frappe, toi, à la porte de ton Seigneur. Dieu fait avec son mendiant ce que tu fais avec le tien. Alors, donne et on te donnera, mais si tu refuses, c'est ton affaire. Le pauvre crie : 'Donne-moi du pain !', mais tu ne le lui donnes pas, – tu demandes la vie, mais tu ne la reçois pas. Voyons : qui de nous souffre le plus, moi à qui manque une bouchée de pain, ou toi qui es privé de la vie éternelle ? »³⁰

En ce sens, la vie éternelle, qui seule mérite d'être appelée « vie », n'est pas au pouvoir de l'homme, c'est-à-dire ne lui appartient pas par nature. C'est quand il se tourne vers Dieu que l'homme s'ouvre à la vie et la reçoit. Finalement tous sont mendiants de Dieu, tous se trouvent dans l'indigence par rapport à la vie éternelle et à la justice dont Dieu seul est la source.³¹

miserebitur deus [Mt 5, 7]. fac, et fiet ; fac cum altero, ut fiat tecum. quia abundas, et eges : abundas temporalibus, eges aeternis. mendicum hominem audis, mendicus ipse dei es. petitur a te, et petis. quod egeris cum petitore tuo, hoc aget deus cum suo. et plenus, et inanis es : imple inanem de plenitudine tua, ut de dei plenitudine impleatur inanis tua ».

²⁹ s. 206, 2 (PL 38, 1042) : « habemus egentes, et egemus : demus ergo, ut accipiamus. uerumtamen quid est quod damus ? et pro isto exiguo, uisibili, temporali atque terreno, quid est quod accipere desideramus ? quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit [1 Cor 2, 9] ».

³⁰ s. Haffner 1 (RB 77, 326) : « da non habenti aliquid, quia et tu non habes aliquid. numquid enim uitam eternam habes ? da ergo ex eo, quod habes, ut accipias, quod non habes. pulset mendicus ianuam tuam, pulsa et tu ianuam domini tui. hoc facit deus cum mendico suo, quod facis tu cum tuo. da ergo et dabitur tibi, sed si tu nolueris, tu uideris. clamat enim pauper et dicit tibi : peto panem, et non das, petis uitam, et non accipis. uideamus, quis nostrum maiore damno laboret, ego, qui fraudor bucella an tu, qui priuaris uita eterna ? »

³¹ s. Lambot 9 (PLS 2, 790) : « filii hominum, mortales, inertes, indigentes, tumidi, cupidi, ueraciter tristes, inaniter laeti, non habebamus unde uiueremus, nec ille habebat unde moreretur. quid accepit a nobis, quid dedit nobis ? accepit a nobis unde moreretur. dedit nobis unde uiueremus ».

1.4. L'indigence qui concerne tout homme

C'est le début et la fin de la vie (la naissance et la mort) qui désignent la condition humaine commune en dépit des différences sociales.³² Tout homme, en fait, est pauvre et la nudité du corps en constitue une image évidente.³³ Dans ce sens, en s'appuyant sur le livre de Job (cf. Job 1, 21)³⁴ et l'enseignement de Paul (cf. 1 Tm 6, 7)³⁵, Augustin rappelle que l'homme vient nu en ce monde, et que c'est de même, nu et dépourvu de tout, qu'il s'en va.³⁶ Évidemment, ce qui importe n'est pas le fait que l'homme puisse vivre dans la richesse, mais qu'il ait la faculté de la posséder. Cette faculté vient à la naissance et s'éteint par la mort :

« Tous les deux sont nés dépouillés, car un riche lui aussi est né pauvre : ne considère pas ce qu'il a trouvé, mais regarde ce qu'il a apporté. Qu'a apporté le pauvre, quand il est né, sinon nudité et larmes ? »³⁷

Dans cette perspective, tous les hommes naissent pauvres parce qu'ils viennent au monde sans rien posséder réellement, et ils meurent également pauvres, c'est-à-dire en perdant la capacité de posséder.³⁸ C'est en venant au monde que l'homme reçoit les biens matériels et en mourant,

³² s. 177, 7 (*SPM* 1, 69) : « ambos enim terra nudos exceptit, ambos exspectat mors, ambos non timet febris. habet eam pauper in strato terreno, sed nec diues eam uenientem lecto terret argenteo. ergo, *praecipe huius mundi diuitibus, non superbe sapere* [1 Tm 6, 17]. agnoscant pares suos pauperes : pauperes homines sunt et homines ; dissimilis uestis, sed similis cutis : et si diues mortuus conditur aromatibus, non erit nulla putredo, sed sera ; serius putrescit, numquid non putrescit ? sed ponamus, non ambo putrescunt : tamen ambo non sentiunt ».

³³ s. 61, 8 (*PL* 38, 412) : « non interrogo in uestibus, quales sitis, sed quales nati fueritis. ambo nudi, ambo infirmi, miseram uitam inchoantes, ideo ambo plorantes ».

³⁴ Cf. s. 14, 6 (*CCL* 41, 189) ; s. 107, 10 (*PL* 38, 632) ; s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) ; s. *Etaix* 3 (*REAug* 28, 254).

³⁵ Cf. s. 14, 7 (*CCL* 41, 189) ; s. 39, 2 (*CCL* 41, 489) ; s. 61, 9 (*PL* 38, 412) ; s. 85, 6 (*PL* 38, 523) ; s. 367, 1 (*PL* 39, 1651).

³⁶ s. *Haffner* 1 (*RB* 77, 327) : « audi ergo me, o diues, et consilium meum placeat tibi. peccata elemosinis redime. noli incubare auro ; nudus existi de utero matris tuae, nudus es rediturus in terram ».

³⁷ s. *Morin* 11, 6 (*MA* 1, 631) : « ambo sunt nudi nati, et diues enim pauper natus : non attendat quod ille inuenit, sed respiciat quod attulit. quid attulit miser, quando natus est, nisi nuditatem et lacrimas ? »

³⁸ s. 123, 5 (*PL* 38, 686) : « primordia uestra attendite : ambo nudi nati estis. et tu ergo nudus natus es. multa hic inuenisti : numquid tecum aliquid attulisti ? » ; s. *Frangip.* 9, 4 (*MA* 1, 235) : « quid enim te iactas, quia hic multa inuenisti ? recole qualis uenisti. cuncta hic inuenisti ; et multis inuentis si male uteris, superbia tumuisti. nonne de uentre matris nudus existi ? da ergo, da, ne perdas quod habes. si dederis, ibi inuenturus es : si non dederis, hic relicturus es ; tamen, dederis, non dederis, migraturus es ».

il les laisse là où il les a trouvés.³⁹ Personne ne peut y échapper. La question des biens matériels s'applique essentiellement à la vie actuelle parce que c'est dans ce monde seulement que l'homme est capable de les utiliser ou de les posséder. En même temps, le rapport aux biens comporte des répercussions plus sérieuses, parfois même plus essentielles, car il conditionne le sort de l'homme après sa mort.⁴⁰ Si l'homme s'est enfermé dans la cupidité ou l'avidité qui le rendent incapable de partager le pain avec le plus pauvre, il se rend en même temps incapable d'accueillir la vie éternelle, qui demande un cœur pauvre, c'est-à-dire reconnaissant Dieu comme la source de tous les biens. C'est l'humilité qui est ici requise. Le pauvre et le riche sont l'un pour l'autre comme des « compagnons de voyage ». ⁴¹ Cette voie parcourue ensemble pendant la vie actuelle est sous le signe du besoin, de la dépendance à l'égard du nécessaire et de l'indispensable pour que l'homme puisse vivre. Paradoxalement cette condition qui exprime la misère de l'homme se présente comme le moyen de retrouver la vie éternelle qui, elle, est dépourvue de toute nécessité. Les œuvres de miséricorde sont inséparables de la misère de l'homme, et en même temps, quand l'homme les accomplit, elles ouvrent à l'espérance de la vie éternelle. Elles sont comme un navire menant vers la Patrie qui est Dieu.⁴² Pour l'homme riche, qu'il vive dans l'abondance ne signifie pas pour autant qu'il soit libéré des besoins quotidiens et des choses nécessaires à la vie. Les richesses ne suppriment pas l'état de besoin, qui reste toujours latent.⁴³ Au fond, le riche reste toujours pauvre

³⁹ s. 14, 6 (CCL 41, 188–189) : « sciat se uiam ambulare et in has diuitias tamquam in stabulo intrasse. reficiat, uiator est ; reficiat se et transeat ; non secum tollit quod in stabulo inuenit. alius uiator erit, et ipse habebit sed non auferet. omnes hic relicturi sunt quod hic acquisierunt ».

⁴⁰ Cf. s. 345, 4–5 (MA 1, 205–206) ; s. Haffner 1 (RB 77, 327) ; s. 367, 2 (PL 39, 1651) ;

⁴¹ s. Morin 11, 6 (MA 1, 630–631) : « ambo unam uiam ambulatis, ambo comites estis : pauper leuis est humeris, tu diues grauatus es sarcinis : da ex eo quo premeris, ex eo quod te onerat da indigenti ; et te releuas, et comitem subleuas » ; voir aussi s. 61, 12 (PL 38, 414) ; s. 85, 7 (PL 38, 523). Cf. J.-L. FEIERTAG, « Quelques commentaires patristiques de Proverbe 22, 2. Pour une nouvelle approche du problème richesses et pauvreté dans l'Église des premiers siècles », *VigChr* 42 (1988), p. 169–172.

⁴² s. Denis 13, 7 (MA 1, 61–62) : « frangis enim panem, quia uidēs esurientem : si nemo esuriet, cui frangeres panem ? tolle necessitatem alterius miseriae, non erit opus tuae misericordiae. sed tamen per haec opera, quae necessitas genuit, peruenimus ad illam uitam, ubi necessitas non erit, quomodo per nauem ad patriam. in patria semper mansuro, numquam peregrinatio, nauis opus non erit ; sed illa nauis, quae ibi opus non erit, illuc ipsa perducit ».

⁴³ L'indigence s'applique à toute sorte de manque ou de défaut. Augustin compare la situation d'un pauvre et celle de l'homme riche. Bien que l'indigence soit plus manifeste chez le pauvre, le riche n'est pas pleinement exempt de formes d'indigence comme celle qui provient de l'insécurité. Évidemment, le besoin ne concerne pas les biens, mais découle de la crainte de perdre ceux qu'il possède. Il est dans la crainte, explique Augustin, cela signifie qu'il est dans le besoin, il lui manque une chose, c'est-à-dire la

parce qu'il est habité par la faim et la soif, qui sont signes de l'indigence.⁴⁴ La vraie richesse ne porte pas sur ce qu'on peut posséder mais sur ce qu'on est : « Quand on n'a [plus] faim, cela signifie qu'on n'est pas dans l'indigence ».⁴⁵ Évidemment c'est le propre de l'éternité en tant qu'elle abolit la mort, de supprimer toute sorte de nécessité.

Cependant, l'indigence la plus grave est celle qui concerne l'esprit ; l'homme est en fait dépourvu de la vie éternelle même si, comme le riche, il peut vivre dans l'abondance des biens de ce monde. Pour vivre éternellement l'homme doit savoir vivre avec les autres, savoir partager ce qu'il possède de plus que ceux qui sont dans la misère. Si les biens du monde se présentent comme une forme de poids qui, en quelque sorte, « colle » l'homme à la terre, la distribution des biens se manifeste comme une occasion de s'alléger pour la route :

« [Le pauvre] il attend de toi la nourriture comme tu l'attends de Dieu. Il se tourne vers la main que Dieu a créée comme lui ; tourne-toi vers la main qui t'a créé toi-même. C'est Dieu qui t'a fait et le pauvre avec toi ; il vous a donné cette vie comme une voie où vous devez marcher ensemble. Seulement, lui ne porte rien, et toi, tu es plus chargé qu'il ne convient. Le pauvre n'a rien, toi, tu as plus qu'il n'est nécessaire ; tu es trop chargé ; donne-lui un peu de ce que tu as. Ainsi tu pourvois à sa subsistance et tu allèges ton fardeau ».⁴⁶

1.5. *L'homme, l'être du besoin*

Aux yeux d'Augustin, l'homme est essentiellement un être de besoin. Cette condition se manifeste et s'exprime à travers l'expérience de la faim et de la soif, mais aussi de toutes sortes de manques, l'instabilité de sa nature et donc de son corps et de son âme et, finalement la mort qu'Augustin interprète comme la cause des nécessités de toutes sortes

sécurité (s. *Lambot* 4 ; *PLS* 2, 762 : « quis est felix ? qui non eget. ecce iste non eget : et abundat rebus omnibus, et amplius nihil quaerit. adhuc interrogo : non uult plus habere ? responderetur : non uult habere. quod habet, non timet perdere ? responderetur : timet. quomodo ergo non eget, et si iam non eget facultate, eget uel securitate »). Dès lors le riche aussi désire, ce qui lui manque.

⁴⁴ s. 345, 5 (*MA* 1, 206) : « [...] quantumuis habeas, cum uenerit hora qua prandeas, uel antequam ad mensam accedas, cum esuris egenus es ».

⁴⁵ s. 345, 5 (*MA* 1, 206) : « hoc est non egere omnino, non esurire [...] ».

⁴⁶ s. 61, 12 (*PL* 38, 414), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 287 : « exspectat a te, exspectas a deo : exspectat ille manum quae facta est secum, exspectas tu manum quae fecit te. sed non solum te fecit, sed et pauperem tecum. dedit uobis unam uiam istam uitam ; inuenistis uos comites, unam uiam ambulatis : ille nihil portat, tu nimium oneratus es : ille nihil secum portat, tu tecum plus portas quam opus est. oneratus es : da illi de eo quod habes ; et illum pascis, et onus minuis » ; cf. s. 38, 9 (*CCL* 41, 484–485) ; s. 60, 6 (*RB* 58, 41–42) ; s. 164, 9 (*PL* 38, 899) ; s. *Lambot* 5 (*PLS* 2, 774).

qui atteignent l'homme.⁴⁷ Évidemment, la mortalité renvoie au péché d'Adam qui est la cause première de la mort.⁴⁸ L'homme, fragile et mortel, se trouve désormais en situation d'indigence permanente ; ce qu'il possède est à la fois éphémère et incertain. Il n'a plus le *pouvoir* mais il est *dans le besoin*.⁴⁹ Augustin oppose fréquemment la «*necessitas*» et la «*potestas*» : pour lui, l'homme demeure essentiellement dans le besoin («*necessitas*») car le vrai pouvoir («*potestas*») ne lui appartient pas. Il fait appel à la notion de «*potestas*» pour mettre en lumière la liberté du Christ par rapport à sa condition humaine⁵⁰ et notamment à la vérité du corps ressuscité qui manifeste la «*potestas*» de l'humanité transformée.⁵¹

L'homme est impuissant dans le besoin parce qu'il est mortel. En effet, si la mortalité engendre toutes sortes de nécessités, c'est parce que la vie est fragile. Ce qui est nécessaire est en rapport avec la condition

⁴⁷ s. *Denis* 13, 7 (*MA* 1, 62) : « estote itaque alacres in bonis operibus necessitatis, ut sitis beati in perfruitione illius aeternitatis, ubi iam necessitas moritur, quia mater omnium necessitatum mors ipsa morietur ».

⁴⁸ s. 240, 3 (*PL* 38, 1131) : « si diceremus carnem resurrecturam, ut esuriat, ut sitiatur, ut aegrotet, ut laboret ; ut corruptionibus subiciatur ; merito credere non deberes. habet enim modo caro ista has uel necessitates uel calamitates. et hoc unde ? causa peccatum est. in uno peccauimus, et omnes ad corruptionem nati sumus. malorum omnium nostrorum causa peccatum est ».

⁴⁹ L'homme est comme enchaîné («*uinculum*») par la nécessité ; on ne choisit pas ce qui découle de la nécessité, cela s'impose comme le besoin de manger et la nécessité de mourir. Augustin évoque la résurrection de Lazare comme une rupture des liens de la nécessité : « tamen ad uocem clamantis domini, rupta sunt uincula necessitatis. tremuit inferni dominatio, redditus est Lazarus uiuus » (s. 98, 6 ; *PL* 38, 594). Le terme «*uinculum*» peut signifier à la fois le lien qui emprisonne et le lien qui unit. Le lien de captivité en fonction de capturer c'est le «*uinculum infirmitatis*» (s. *Dolbeau* 27, 1 ; *DOLBEAU* 311), ou le «*uinculum mortis*» (s. 47, 1 ; *CCL* 41, 572 ; s. 350, 1 ; *PL* 39, 1533), ou encore le «*uinculum peccatorum*» (s. 130, 2 ; *PL* 38, 726 ; s. 351, 9 ; *PL* 39, 1545), «*uinculum concupiscentiae*» (s. 153, 14 ; *PL* 38, 832). Le lien qui unit et libère c'est le «*uinculum caritatis*» (s. 209, 3 ; *PL* 38, 1047 ; s. 302, 21 ; *SPM* 1, 110), «*uinculum pacis*» (s. 71, 30 ; *RB* 75, 99 ; s. 204, 3 ; *AugBible*, 78 ; s. 252, 11 ; *PL* 38, 1178 ; s. 269, 2 ; *PL* 38, 1235), «*uinculum unitatis*» (s. 252, 11 ; *PL* 38, 1178).

⁵⁰ Même si la mort est désormais une nécessité de nature, le Christ, selon Augustin, conserve une certaine «*potestas*» dans la mort : s. 218, 12 (*Aug* 34, 368) : « quod ait : *perfectum est, et inclinato capite reddidit spiritum* [Io 19, 30], non necessitatem sed potestatem suae mortis ostendit, qui donec omnia quae pro illo prophetata erant perficerentur expectans [...] » ; cf. s. 300, 4 (*PL* 38, 1378) ; *Io. eu. tr.* 37, 9 (*CCL* 36, 337) ; *Io. eu. tr.* 119, 6 (*CCL* 36, 660). Voir le paragraphe *infra* « De l'Incarnation à la Résurrection ».

⁵¹ La résurrection du Christ ne supprime pas les facultés de son corps, mais les libère de la nécessité : le Christ ressuscité ne mange pas pour satisfaire un besoin, mais pour enseigner : il mange sans y être contraint. En même temps, il mange parce qu'il garde le pouvoir de manger (s. 116, 3 ; *PL* 38, 658–659 : « *habetis hic, inquit, aliquid quod manducetur* ? [Lc 24, 41] *quanta addid ad aedificium fidei structor bonus ? non esuriebat, et manducare quaerebat. et manducauit potestate, non necessitate* » ; cf. s. 297, 2 ; *PL* 38, 1360) ; voir p. 143, note 6.

mortelle qui engendre les œuvres de nécessité. C'est ici que se situe aussi le lien entre la misère de l'homme et les œuvres de miséricorde.⁵² Relèvent ainsi du nécessaire, non seulement les besoins de nourriture et de vêtements, mais aussi le devoir de conseil ou d'assistance, de visiter les malades ou d'ensevelir les morts.⁵³ La mortalité est donc à la source de l'indigence de l'homme : l'homme est dans le besoin parce qu'il est mortel et fragile, malade et ignorant.⁵⁴

Pour autant, la mortalité n'est pas l'horizon unique de la nécessité. Certes celle-ci découle de la condition mortelle et s'exprime notamment par le besoin de nourriture et de boisson.⁵⁵ Mais si la mortalité est omni-

⁵² Le thème des œuvres de miséricorde apparaît comme une contraposition à la situation de l'homme dans la vie éternelle. Les bonnes œuvres (miséricorde) sont temporaires et provisoires de même que multiformes parce qu'elles concernent les besoins du corps. Toutefois elles vont disparaître dans l'éternité qui abolit toutes sortes de nécessités. Les deux types de vie (présente et future) trouvent leur modèle dans les figures de Marthe et de Marie. Alors que Marthe représente la vie actuelle pleine de labeurs, Marie illustre la vie future qui est meilleure parce que dépourvue des misères ordinaires (s. 103, 5 ; *PL* 38, 615 : « multa sunt, diuersa sunt, quia carnalia sunt, quia temporalia sunt : etsi bona sunt, transitoria sunt. Marthae autem quid ait dominus ? *Maria meliorem partem elegit* [Lc 10, 42]. non tu malam, sed illa meliorem. audi unde meliorem : *quae non auferetur ab ea* [Lc 10, 42]. a te auferetur aliquando onus necessitatis : aeterna est dulcedo ueritatis. non auferetur ab ea quod elegit. non auferetur, sed tamen augetur. in hac autem uita augetur, in alia uita perficietur, nunquam auferetur »).

⁵³ s. *Denis* 13, 7 (*MA* 1, 61–62) : « omnia enim ista, fratres, et bona quae hic dicuntur opera, et ea ipsa opera quae monemur ut faciamus cotidie, necessitatis opera sunt. quid tam bonum, quid tam praeclarum, quid tam laudabile christiano, quam frangere panem esurienti, egenum sine tecto inducere in domum, uidere nudum et uestire, uidere mortuum et sepelire, uidere litigantem et concordare, uidere infirmum et uisitare aut curare ? omnia haec laudabilia opera sunt. attendite et uidete quia necessitas ea peperit. frangis enim panem, quia uidet esurientem : si nemo esuriat, cui frangeres panem ? tolle necessitatem alterius miseriae, non erit opus tuae misericordiae » ; s. *frg. Verbr.* 25 (*RB* 84, 261) : « [...] et illa opera nostra bona necessitatis sunt. frangere panem esurienti non habes tu necessitatem ; sed habet ille, cui frangis panem. recipere peregrinum, uestire nudum, redimere captiuum, uisitare aegrum, dare consilium deliberanti, liberare oppressum, omnia ista ad eleemosinam pertinent ; opera sunt necessitatis ».

⁵⁴ s. 37, 25 (*CCL* 41, 468) : « modo in paupertate uiuimus, in paupertate uigilamus. et cum morimur, in paupertate dormimus. sed resurgemus et ditabimur. tunc ditabuntur filii eius. *surrexerunt filii eius et ditati sunt* [Prv 31, 28]. compara nunc quaslibet diuitias terrae huius, obnoxias furibus, tineis. quid te iactas ? quia infirmus es, ideo tibi sunt multa necessaria. opus est multum uestiaris, quia frigus pati non potes ; iumentis utaris, quia pedibus ambulare non potes. ista fulcimenta sunt infirmitatis, non ornamenta potestatis. quae illae diuitiae sunt angelorum ? unam uestem habent lucis. numquam teritur, numquam sordidatur. illae sunt uerae diuitiae, ubi nulla erit inopia, nulla erit indigentia ».

⁵⁵ Si le besoin se manifeste particulièrement par la faim et la soif, il s'exprime aussi dans le sommeil quotidien par lequel l'homme restaure ses forces. L'importance du sommeil n'est pas secondaire, il est précisément nécessaire et même vital (s. *Guelf.* 12, 2 ; *MA* 1, 481 : « nescis quod homo quilibet non potest semper uigilare, sed uult et dormire ? non est contra uoluntatem ipsius quod dormit : uigilare semper non potest ; sed quia uult

présente, la vie elle, se révèle fugitive et éphémère : la mortalité engendre la fragilité profonde, la vie se laisse toucher, mais non pas posséder. C'est la vie d'ailleurs qui devient par excellence, objet de désir.⁵⁶ Le nécessaire est *vital* : la nourriture n'apaise pas simplement la sensation de faim ou de soif, mais, avant tout, elle protège la vie du corps.⁵⁷ En ce sens la nourriture est nécessaire⁵⁸, car sans elle l'homme va à la mort.⁵⁹

C'est dans ce contexte qu'Augustin recense une série d'activités présentées comme nécessaires.⁶⁰ Pour lui, toute activité qui assure ou protège la vie, semble se situer dans le domaine du nécessaire.⁶¹ Ainsi, pour

et dormire. non tamen potest esse homo, nisi et uigilare et dormire » ; voir aussi s. 362, 29 ; *PL* 39, 1632 ; s. *frg. Verbr.* 25 ; *RB* 84, 261). Cf. F.-J. THONNARD, « Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon Saint Augustin », p. 343–344.

⁵⁶ s. 306, 6 (*PL* 38, 1403) : « hac cogitatione, quantum intellegitur, cum uelut quibusdam timoris stimulis saepe compungeretur, accessit ad dominum, et ait illi : *magister bone, quid faciam, ut uitam aeternam consequar* ? [Mt 19, 16] timebat mori, et cogeatur mori. non erat qua iret, ne periret. constipatus necessitate moriendi, et cupiditate uiuendi, accessit ad dominum et ait : *magister bone, quid faciam, ut uitam aeternam consequar* ? [Mt 19, 16] » ; voir le paragraphe *infra* « La vie heureuse ».

⁵⁷ Le « nécessaire » s'applique d'abord à tout ce qui assure la vie ou la protège : s. 362, 11 (*PL* 39, 1618) : « manducat homo, ne moriatur [...] ».

⁵⁸ s. *Denis* 13, 7 (*MA* 1, 61) : « necessariae rei necessitas nomen imposuit : proinde nunc nobis necessarius cibus est iste quo utimur, ad sustentandam temporalem uitam necessarius cibus est [...] ».

⁵⁹ s. 51, 23 (*RB* 91, 37) : « in nobis ipsis primum est, quod pertinet ad sumenda alimenta – quae utique non possunt sine aliqua per carnem delectatione sumi – manducare et bibere : si non feceris, morieris » ; s. 57, 7 (*Homo sp.*, 418) : « carnalis cibi, propter cotidianum uictum, sine quo uiuere non possumus ».

⁶⁰ s. *Denis* 13, 8 (*MA* 1, 62–63) : « modo autem omnibus necessitatis operibus cum morte pugnatur : defectus enim omnis ad mortem trahit, et sustentatio omnis a morte reuocat ; et ita mutabile est corpus, ut quodammodo aliae mortes aliis mortibus pellantur. quicquid adsumitur, ubi diu perseuerari non potest, quodammodo inchoatio mortis est. iam uidete istam uitam : si quidquid assumitur, ubi permaneri diutius non potest, ubi si diutius permanseris morieris, inchoatio mortis est ; et tamen, nisi adsumatur, alia mors non pellitur. uerbi gratia, non manducat : si manducauerit et digerit, reficitur. cum non manducat, adsumit ieiunium, ut mortem, quam factura erat crapula, repellat a se : nisi adsumserit abstinentiam et ieiunium, non a se illud repellat. rursus in hoc ieiunio quod adsumsit, ut mortem crapulae repelleret, si perseuerare in illo uoluerit, aliam mortem famis timebit. [...]. ambulando fatigatus eras : si permanseris in ambulando, fatigatione ipsa deficies, et morieris. ut ergo non deficias ambulando, requiescis sedendo : perdura in sedendo, et inde morieris. somnus te grauis oppresserat ; euigilandum est, ne moriaris. uigilando morieris, nisi rursus dormieris. da mihi quod assumas in adiutorium, in malum quod grauabat pellendum, ubi securus ita sis, ut in eo perseuerare uelis : quicquid assumeris, hoc ipsum timendum erit. ergo in omni mobilitate et mutabilitate defectionum et adiutoriorum cum morte pugnatur [...] ».

⁶¹ s. 84, 1 (*AevInter*, 71) : « etenim amator et qualiscumque uita ista ; et ipsam qualem-cumque aerumnosam, miseram finire homines timent, et pauescunt. hinc uidendum est, hinc considerandum quemadmodum amanda sit aeterna uita ; quando sic amator misera ista et quandoque finienda uita. considerate, fratres, quantum amanda sit uita, ubi numquam finias uitam. amas ergo istam uitam, ubi tantum laboras, curris, sata-

s'assurer de la nourriture, il est nécessaire de se lever le matin pour cultiver la terre.⁶² Les efforts humains et le travail sont donc nécessaires dans la mesure où ils visent à répondre aux besoins naturels de l'homme. Dès lors, seules les activités découlant des nécessités de la nature humaine sont véritablement *nécessaires*. La nécessité introduit ainsi la question de la juste mesure des choses : quand par la cupidité, l'homme outrepassé ce qui est vraiment nécessaire et obligé⁶³, il commet le péché.⁶⁴

Le besoin de nourriture et de boisson lié à la condition mortelle exprime non seulement l'appartenance de l'homme, mais aussi sa dépendance radicale, à l'égard de ce monde-ci. Cependant ce besoin est toujours accompagné par le désir : c'est en étant affamé ou assoiffé que l'homme fait l'expérience du désir de la nourriture. La «*necessitas*» est liée à la condition d'«*indigentia*», qui désigne non seulement un manque ponctuel et passager, mais l'indigence habituelle de la nature humaine : établi dans une condition d'indigence permanente, l'homme vit toujours dans le besoin. Le besoin désigne aussi l'«*instabilitas*» de l'homme qui se manifeste par le caractère toujours provisoire de la possession, jamais réellement acquise, et par l'expérience du «*fastidium*». Cette instabilité inhérente à la nature humaine fait que vivant dans le temps, l'homme demeure toujours un voyageur de passage qui ne jouit de la vie que de manière provisoire et incertaine, et cela aussi bien en ce qui concerne les biens que la vie en tant que telle.

À cette instabilité se joint le dégoût ou l'ennui, le «*fastidium*», qui exprime l'incapacité de jouir de l'objet désiré. En fait, tout ce qui devient objet du désir est mis à l'épreuve du temps, c'est-à-dire devient difficile à vivre et même pénible, si on en jouit de façon continue.⁶⁵ Pour

gis, anhelas, et uix enumerantur quae necessaria sunt in misera uita : seminare, arare, nouellare, nauigare, molere, coquere, texere : et post haec omnia finire habes uitam »
⁶² s. *frg. Verbr.* 25 (*RB* 84, 261) : « necessitatis opera quae sunt ? seminare, arare, nouellare, nauigare, molere, coquere, texere, et si qua similia necessitatis [...] » ; s. 243, 6 (*PL* 38, 1146) « ecce etiam hic, ubi omnium quodam modo nostrorum operum necessitas mater est [...] ».

⁶³ s. 51, 23 (*RB* 91, 37) : « aliud est enim ad aliquid officio descendere, aliud in aliquid per cupiditatem cadere ».

⁶⁴ Augustin en donne plusieurs exemples : quand les relations conjugales dépassent les nécessités de la procréation, elles deviennent peccamineuses (s. 9, 18 ; *CCL* 41, 143–144 : « quando tu uti uxore amplius quam necessitas procreandorum liberorum cogit uolueris, iam peccatum est » ; cf. s. 51, 22 ; *RB* 91, 37), mais aussi quand l'homme mange plus que nécessaire, il commet le péché (s. 9, 18 ; *CCL* 41, 144 : « in ipsis alimentis, quae utique concessa sunt, si forte excedis modum et amplius accipis quam necesse est, peccas »).

⁶⁵ s. *Guelf.* 8, 2 (*MA* 1, 466) : « nam ecce dicimus alleluia : bonum est, laetum est, gaudii iucunditatis suauitatis plenum est. tamen, si semper hoc dicamus, fastidimus ; quando autem interuenit certo anni tempore, cum qua iucunditate redit, cum quo desiderio abscedit ! [...] fastidium in cibo, fastidium in potu, fastidium in spectaculo, fastidium

Augustin, la misère est telle que même dans ce qui lui importe le plus, l'homme fait l'expérience du dégoût ou de l'ennui⁶⁶, ce qui constitue un véritable paradoxe : si d'une part, son désir tend vers la possession du bien, d'autre part, l'ennui et le dégoût le rendent incapable de le saisir vraiment, et seule la « santé » semble échapper à cette hégémonie du «fastidium» qui pénètre tous les domaines de la vie.⁶⁷

Nous avons vu plus haut que la condition d'indigence ne concerne pas seulement le corps, mais aussi l'esprit. En réalité, c'est l'indigence spirituelle qui est première et c'est d'elle que découlent les calamités du corps. Parce que l'homme s'est détourné de Dieu, le corps s'est détourné de l'âme vers le monde créé.⁶⁸ Cette indigence au plan spirituel se traduit par une double incapacité : se maîtriser soi-même⁶⁹ et voir Dieu : vivant dans *l'ombre de la mort* (cf. Is 9, 2), l'homme est privé de la lumière et donc aveugle.

1.6. *L'indigence et le désir*

Le besoin et la nécessité concernent avant tout ce qui est indispensable et essentiel à la vie de l'homme. Ceci ouvre la question plus complexe du désir. Même si besoin et désir ne sont pas synonymes, ils vont pourtant de pair. Il y a cependant des nécessités qui ne semblent pas en lien explicite avec le désir. Augustin évoque la «necessitas» d'ensevelir les corps morts pour laquelle le rapport avec le désir est difficile à envisager. On peut évoquer aussi le travail : si l'activité n'est pas animée par l'amour (quelqu'en soit le sens), le labeur humain est plutôt rude.⁷⁰ En ce sens par exemple, cultiver la terre n'est pas du tout désirable. Cependant le désir reste indirectement présent à travers l'objectif du travail. Ainsi des nécessités qui, en elles-mêmes, se manifestent comme ardues et pénibles, peuvent être également la *source* du désir en tant qu'elles visent la vie : le désir dans le

in illa et illa re [...] ».

⁶⁶ Cf. s. 243, 8 (PL 38, 1147) ; s. *Denis* 13, 1 (MA 1, 56).

⁶⁷ s. *frg. Verbr.* 25 (RB 84, 261) : « omnia in saeculo habent fastidium ; sanitas non habet fastidium » ; cf. s. *Guelf.* 8, 2 (MA 1, 466) ; s. 255, 3 (PL 38, 1187).

⁶⁸ Voir le paragraphe *supra* « L'ordre d'obéissance ».

⁶⁹ s. 150, 9 (REAug 45, 46–47) : « est uirtus animi res laudabilis, prudentia mala et bona discernens, iustitia sua cuique distribuens, temperantia libidines cohibens, fortitudo molestias aequanimiter sustinens. magna res, laudabilis res ! lauda, Stoice, quantum potes ! sed dic unde habes, – si tamen habes ? non uirtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi uirtutem dedit, qui tibi uelle inspirauit et posse donauit. [...] uirtus te delectat : bona res delectat. scio, sitis ; sed uirtutem tibi manare non potes : siccus es ».

⁷⁰ s. 37, 10 (CCL 41, 456) : « fugiunt homines laborem quasi amarum » ; cf. J.-M. SALAMITO, « Labor », *AL* 3, 888–891. Sur un sens positif du travail chez Augustin, voir A. VICIANO, « Le bonheur et le travail dans la pensée de saint Augustin », *BLE* 88 (1987), p. 309–315. L'auteur met en évidence que le travail selon Augustin n'est pas incompatible avec la contemplation.

labeur ne vise pas alors, le labeur lui-même, mais la vie qu'il assure.

Quand le nécessaire concerne la vie, le besoin et le désir s'accompagnent comme les deux faces d'une même monnaie. En ce sens, besoin et nécessité sont la source du désir.⁷¹ En effet, pour Augustin, le désir s'implante et s'appuie sur la condition d'indigence et découle de l'expérience d'incomplétude et de manque, liée à la mortalité de l'homme. En s'enracinant dans le besoin, le désir traduit cette insuffisance par la tension vers l'objet qui, de nécessaire, devient désiré.

Ainsi l'expérience de la faim et de la soif s'enracine dans le besoin et vise bien la préservation de la vie, mais elle s'exprime à travers le désir.⁷² Le désir *incarne* le besoin et le besoin rend désirable l'objet qui est indispensable, comme la faim rend désirable la nourriture. La faim provient de l'instabilité de la nature humaine et de la mortalité de l'homme.⁷³ Elle est donc signe de faiblesse : les forces de l'homme défont et c'est pourquoi il désire la nourriture. L'homme rassasié n'est plus dans le besoin et par conséquent ne désire plus la nourriture. Cependant, l'extinction de la faim ou de la soif reste provisoire : après un temps de soulagement, la faim relance à nouveau la recherche de la nourriture en la rendant désirable. C'est même la faim qui, d'une certaine manière, donne goût et saveur à la nourriture.⁷⁴ S'appuyant ainsi sur le besoin et s'exprimant par le désir, la faim suscite la recherche de l'objet du désir et devient alors une force qui conduit l'homme à ce qu'il désire.

Cette dialectique du besoin et du désir s'applique aussi, d'une certaine manière, à l'esprit. Car la faim et la soif ne sont pas seulement corporelles, mais aussi spirituelles et concernent le cœur.⁷⁵ Ici se manifeste

⁷¹ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) : « et incipio illum quaerere utrum inueniatur in hac terra. numquid dico : felix est qui sanus est, qui diues est, qui honoratus est, qui cum omnibus suis saluus uiuit ? non hoc dico, sed : felix est qui non eget. respondetur continuo : ergo diues felix est, quia non eget. si non eget, non cupit, si cupit eget. tu atendis facultatem, ego interrogo cupiditatem. quomodo non eget, cui parum est quod habet et habere plura desiderat ? »

⁷² Augustin parle d'ailleurs du désir en termes de soif : « [...] ipsum desiderium sitis est animae » (*en. Ps.* 62, 5 ; *CCL* 39, 796).

⁷³ Cf. s. 242, 2 (*PL* 38, 1139–1140).

⁷⁴ s. 61, 12 (*PL* 38, 414) : « nescis quomodo sapit, quod fames accendit ».

⁷⁵ La notion de besoin spirituel, comme la faim et la soif, est à comprendre de manière analogique, car les besoins sont d'abord corporels. Cependant, si le but ultime des besoins est la vie, alors on peut parler de besoins spirituels qui, en définitive, convergent vers un unique besoin, celui de la vie qui est Dieu. Chez Augustin, le thème du besoin spirituel est moins explicite et donc moins articulé que celui du désir. L'image de la faim et de la soif spirituelle renvoie plus directement au désir, mais elle intègre parfois aussi la dimension du besoin, comme par exemple le sermon 58, 5 (*EcOr* 1, 123) sur le *Pater* qui unit le verbe «esurire» avec «necessarium est». Dans ce sens « avoir faim » ne signifie pas simplement « désirer » mais « avoir besoin ». En contexte eucharistique, dans le sermon *Mai* 129, 2 (*MA* 1, 376), le terme «fames» compris au sens spirituel, est mis en relation avec le verbe «mori» : celui qui est séparé du Corps du Christ risque

la dynamique évoquée à propos des sens spirituels dont la signification s'éclaire par la réalité des sens corporels. Ainsi, la faim et la soif corporelles ne sont pas seulement des manifestations de la condition mortelle, elles constituent une image de la faim et de la soif spirituelles.

La faim et la soif illustrent la condition humaine aussi bien dans sa dimension corporelle que spirituelle : l'homme affamé et assoiffé est l'homme indigent dans son esprit autant que dans son corps :

« Nous demandons à un Dieu bon ; nous sommes mauvais, nous qui demandons, mais nous demandons la justice qui nous rendra bons. Nous lui demandons un bien dont la possession doit être éternelle ; un bien dont la satiété nous mettra pour jamais à l'abri de la pauvreté. Mais, pour en être rassasiés, excitons en nous la faim et la soif ; que cette faim et cette soif nous portent à demander, à chercher, à frapper. Car *Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice !* Pourquoi heureux : ils ont faim et soif et ils sont heureux ! La béatitude a-t-elle jamais consisté dans la privation d'un bien ? Ce n'est pas parce qu'ils ont faim et soif qu'ils sont heureux, mais *parce qu'ils seront rassasiés*. Là-haut, ce qui fera le bonheur, c'est le rassasiement et non la faim. Mais, ici-bas, la faim doit précéder le rassasiement, de peur que le dégoût [*fastidium*] ne nous fasse manquer le pain céleste ! »⁷⁶

On voit ainsi comment le commentaire augustinien, alors qu'il se concentre sur une réalité spirituelle, s'appuie sur l'expérience corporelle commune. En effet, en parlant de la faim spirituelle, Augustin fait appel à des images propres à l'expérience corporelle qui met en lumière la réalité du cœur. En même temps, comme l'indique la citation ci-dessus, l'expérience de la faim (ou de la soif) n'a pas seulement une valeur négative en tant que manifestation de la misère de l'homme, elle constitue aussi une occasion de découvrir la plénitude que Dieu seul possède. Bien que la faim corporelle concerne avant tout le corps, elle n'est pas en effet sans rapport avec l'expérience de la faim spirituelle : elle peut même motiver celle-ci ou y contribuer quand elle fait comprendre à l'homme

de mourir à cause de la faim. Il s'ensuit que la faim n'est pas ici à comprendre d'abord comme « désirer » mais comme « avoir besoin » (besoin vital). Cf. s. 8, 10 (CCL 41, 88) ; s. 45, 1 (CCL 41, 515) ; s. 47, 28 (CCL 41, 601) ; s. 389, 1-2 (RB 58, 43-44) ; s. 112, 6 (RB 76, 50) ; c. *Gaud.* 1, 28 (CSEL 53, 227).

⁷⁶ s. 61, 7 (PL 38, 411), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 281 : « *petimus a deo bono : petimus homines mali : petimus autem iustitiam, unde simus boni. hoc ergo petimus quod in aeternum habeamus : quo cum saturati fuerimus, ulterius non egamus. sed ut saturemur, esuriamus et sitiāmus ; esuriendo et sitiendo petamus, quaeramus, pulsemus. beati enim qui esuriunt et sitiunt iustitiam [Mt 5,6]. quare beati ? esuriunt et sitiunt, et beati sunt ? aliquando enim egestas beata est ? non inde beati sunt, quia esuriunt et sitiunt ; sed quia ipsi saturabuntur [Mt 5,6]. ibi erit beatitudo in saturitate, non in fame. sed praecedat saturitatem fames, ne fastidium non perveniat ad panes ».*

son indigence vitale⁷⁷ : même s'il désire la vie, l'homme ne la possède pas.

Quoiqu'elle s'enracine dans le besoin et la nécessité, l'expérience du désir n'est pas toujours claire. Alors que le désir répond au besoin et se présente comme une force orientée vers l'objet qui peut combler le besoin (comme la faim à l'égard de la nourriture), ce désir peut aussi étendre voire rendre démesuré le *champ* du nécessaire et du besoin en y introduisant ce qui est superflu.⁷⁸ Dans ce sens la nourriture, qui appartient au domaine de la nécessité parce qu'elle tend à conserver la vie du corps, peut aussi devenir l'objet d'un désir démesuré par la convoitise : au lieu de manger pour vivre, l'homme vit alors pour manger.⁷⁹

En définitive, le besoin qui découle de la mortalité et qui exprime une indigence radicale de l'homme quant à la vie, s'entrecroise fréquemment avec le désir. Pourtant le désir quand il exprime et s'enracine dans le besoin, peut le dépasser de telle sorte qu'il s'agit alors d'un désir cupide qui élargit les besoins.⁸⁰

2. Le sens du désir

Pour Augustin, comme nous l'avons déjà noté, le désir est lié à la condition de l'homme en tant qu'un être de besoin : parce qu'il est dans l'indigence alors l'homme fait l'expérience du désir, ce qui interroge sur sa nature et son sens.⁸¹

⁷⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p. 38 : « Avoir faim, ou soif, décèle que notre vie ne peut se poursuivre ni se renouveler par elle-même et d'elle-même seulement, montre que vivre, c'est toujours vivre de..., de ce qui n'est pas nous, en quelque ordre que ce soit ».

⁷⁸ Ainsi par exemple, ceux qui, par habitude, sont devenus incapables de se nourrir de choses simples et ordinaires (s. 61, 12 ; *PL* 38, 414 : « utere cibis electis, pretiosis, quia sic consuesti, quia non aliter potes ; quia si consuetudinem mutes, aegrotas. conceditur tibi : utere superfluis, da pauperibus necessaria ; utere pretiosis, da pauperibus uilia »).

⁷⁹ s. 51, 24 (*RB* 91, 38) : « ad manducandum et bibendum quam multi uoraciter irruunt, ibi ponentes totam uitam, quasi ipsam causam uiuendi ! nam cum ideo manducent ut uiuant, ideo se putant uiuere ut manducent. [...] hos ad mensam non ducit nisi concupiscentia carnis, non indigentia refectionis. itaque isti cadunt in escam et potum. illi autem qui descendunt ex officio uiuendi, non ideo uiuunt ut comedant, sed ideo comedunt ut uiuant » ; P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », p. 629 : « La gourmandise des africains était proverbiale. Une bonne journée, c'était pour eux une bonne lippée ».

⁸⁰ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) : « ergo si ardentius cupit quanto plus habet, non dico tibi : egens est, sed mendico illo egentior est. mendici enim cupiditatem satiant pauci nummi, auari hominis cupiditatem nec totus mundus ».

⁸¹ Voir à ce sujet : F.-J. THONNARD, « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », *AThA* 13 (1953), p. 41 ; I. BOCHET, « Désir », dans *Saint Augustin, la Méditerranée*

Le désir se présente en première ligne comme une force ou une dynamique de la volonté.⁸² Mais quant à son objet, il est divers et se tourne vers des objets diversifiés et parfois contradictoires. Cependant, en dépit de cette diversité, la raison du désir, c'est-à-dire ce qui le suscite, semble unique : c'est l'expérience du manque ou de l'incomplétude. En effet, on ne désire pas ce que l'on possède déjà, mais ce qui manque et par conséquent, ce que l'on veut avoir⁸³ : le désir se présente ainsi comme une tension vers ce qui manque. Cette expérience d'absence ou de manque régit toute sorte de désir. Toutefois, même lorsqu'il parvient à ce que son désir cherchait, il arrive que l'homme ne cesse d'espérer et de désirer.⁸⁴ Il continue à désirer, c'est-à-dire à faire l'expérience d'un certain manque qui suscite son désir. C'est surtout vrai dans le cas d'un désir orienté vers les biens de ce monde car ceux-ci ne comblent pas réellement et laisse l'homme non seulement insatisfait, mais peut conduire à devenir insatiable et avide.⁸⁵ Si l'indigence et le besoin fournissent la raison du désir, en même temps, c'est encore cette condition présente qui rend impossible l'accomplissement du désir du vivant de l'homme. En effet, lorsqu'il vit dans le temps, l'homme est incapable de jouir d'un bien de manière permanente et complète, c'est-à-dire d'y trouver la quiétude, qui est, en fait, l'horizon du désir. Le désir n'est pas une expérience occasionnelle, mais englobe alors toute la vie humaine : être homme, c'est donc faire l'expérience du désir.⁸⁶

et l'Europe, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 440–442 ; O. CHAMPION, « L'homme de désir selon saint Augustin », *Christus* 46 (1999), p. 163–171.

⁸² S. J. DUFFY, « Anthropologie », p. 52 : « La volonté est un désir infini, cherchant tout ce qui est susceptible d'apaiser sa soif, de combler son vide, et de lui apporter en conséquence repos et joie » ; I. BOCHET, « Désir », p. 441 : « Pour Augustin, l'orientation vers Dieu est inscrite au cœur de la *uoluntas* ; le désir universel de bonheur et de vérité en est la trace » ; cf. D. DIDEBERG, « Amor », *AL* 1, 297.

⁸³ s. 177, 6 (*SPM* 1, 68) : « desiderium est enim homini, qui uult peruenire ad quod non habet. nam nemo desiderat quod habet ».

⁸⁴ s. 125, 11 (*PL* 38, 698) : « itaque, fratres, dilectio mundi, et amicitia mundi inimicos deo facit. et ipse non exhibet quod promisit, mendax est, et fallit. ideo homines non cessant sperare in isto saeculo, et quis peruenit ad omnia quae sperat ? sed ad quaecumque peruenierit, continuo hoc uilescit ei quo peruenit. incipiunt alia desiderari, alia cara sperantur : quae dum uenerint, quidquid tibi uenit, uilescit ».

⁸⁵ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 119 : « Le désir, en se révélant toujours plus grand que l'objet atteint, oblige à un dépassement continu » ; A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo », p. 217 : « Perché mai l'uomo continua sempre a desiderare, a voler godere, se non perché non gode in pieno ? Perché, possedendosi (e possedendo altri beni), possiede "un essere" e non "l'Essere" ; "un bene" e non "il Bene" ; "un vero" e non "il Vero". Esseri, veri, beni, come tali le cose (e noi stessi) ci attirano (polo oggettivo) ma non ci appagano ; ad esse incliniamo (polo soggettivo) senza riuscire a fermarci né a trovar quiete in esse : oltre di esse quindi è ad un Altro che incliniamo, è un Altro che ci attira. Quell'Altro che è appunto il Bene nei beni e il Vero nei veri : l'Essere da cui ed in cui tutti siamo ».

⁸⁶ *Io. eu. tr.* 40, 10 (*CCL* 36, 356) : « desiderium, sinus cordis est [...] ». Cf. B. JIMENEZ

2.1. *L'amour, l'espoir et le désir*

La notion de désir implique nécessairement celle de l'amour et de l'espoir parce qu'on désire ce qu'on aime et on espère ce qu'on désire : pour Augustin, l'amour et le désir sont liés et l'amour semble englober le désir qui l'accompagne. Il distingue pourtant l'amour du désir et l'amour de la vision⁸⁷ : il y a d'un côté, l'amour qui s'exprime ou qui est accompagné par le désir, et de l'autre, l'amour où le désir s'annule dès qu'on parvient à ce que l'on désire. Parce que « celui qui désire aime pour parvenir »⁸⁸ à son but, l'amour de désir avance, progresse et aime. Il en va différemment pour l'amour de la vision. La vision en effet supprime tout progrès : pour caractériser cela, Augustin explique que « celui qui voit, aime pour demeurer »⁸⁹, c'est-à-dire pour demeurer où il est parvenu.

Toutefois, ce n'est pas seulement l'amour qui rend le désir manifeste, mais aussi l'espoir qui le traduit au quotidien. Entre désir et espoir, on peut même observer une sorte d'affinité. Augustin en parle comme de deux réalités semblables et parfois même synonymes. Désirer une chose, c'est en fait l'espérer.⁹⁰ Il s'agit ici des espoirs qu'Augustin appelle, dans le *sermo* Denis 22, les espoirs communs ou ordinaires (« spes uulgares »)⁹¹ et, qui, en tant que tels, sont nombreux. Ces multiples espoirs ne comblent pas le cœur de l'homme, mais le poussent à toujours espérer davantage⁹² : « Et combien sont-ils nombreux ceux qui

DUQUE, « La alegría en la esperanza. El testimonio de san Agustín y San Juan de la Cruz », *TE* 18 (1974), p. 96. 99.

⁸⁷ s. *Lambot* 4 (PLS 2, 759) : « alius est amor desiderii, alius uisionis ».

⁸⁸ s. *Lambot* 4 (PLS 2, 759–760) : « [...] qui desiderat, amat ut perueniat [...] ».

⁸⁹ s. *Lambot* 4 (PLS 2, 760) : « [...] qui uidet, amat ut maneat ».

⁹⁰ E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », *Augustinus* 45 (2000), p. 394–395 : « [...] el hombre siempre espera porque siempre desea y, cuando alcanza lo deseado, vuelve a desear y, por consiguiente, a esperar, ya que, mientras se desea, existe esperanza ». Cf. B. JIMENEZ DUQUE, « La alegría en la esperanza. El testimonio de san Agustín y San Juan de la Cruz », p. 99.

⁹¹ s. *Denis* 22, 2 (MA 1, 134).

⁹² s. *Denis* 22, 2 (MA 1, 134–135) : « res autem ipsa quae est, quae tenebitur ? quid est, quod succedet spei ? uidemus enim modo homines multa terrena sperare, et secundum saeculum ipsa uita nullius hominis est sine spe ; et, donec moriatur, quisque non est sine spe ; spes in pueris, ut crescant, ut erudiantur, ut aliquid nouerint ; spes in adulescentibus, ut uxores ducant, ut filios generent ; spes in parentibus filiorum, ut nutrant, ut erudiant, ut grandes uideant, quibus paruulis blandiebantur ; ut ipsam uitam spei humanae potissimum nominem, quae quasi naturalior, et excusabilior, et tritior est. sunt enim multae spes uulgares, multum reprehensibiles ; sed hanc teneamus, quae ciuilis et naturalis est. ad hoc enim quisque nascitur, ut crescat, ut coniugetur, ut filios procreet, ut erudiat, etiam ut pater dicatur filiorum. quid amplius quaerit ? et nondum est finita spes : optat coniungere filiis suis uxores, et adhuc sperat. et cum et hoc adeptus fuerit, optat nepotes ; et cum hos habuerit, iam ecce tertia successio est, et piger est senex dare

sont trompés par l'espoir, cet espoir qui se renouvelle [toujours] ! »⁹³ Si les hommes sont trompés par l'espoir, c'est parce qu'en cherchant le repos, ils ne le trouvent pas, si bien que ce qu'ils espéraient ne les comble pas.⁹⁴

L'espoir ordinaire comporte donc un véritable défaut : il enflamme le désir et le laisse inapaisé, mais aussi, il submerge celui qui reçoit ce qu'il avait espéré dans la crainte d'en être privé.⁹⁵ Le sens du mot « espoir » (« spes ») est donc ici proche de la notion de désir. Mais bien qu'ils renvoient tous deux au désir, l'amour et l'espoir ne coïncident pas toujours entre eux : on peut aimer sans espérer quand on possède déjà ce que l'on aime, mais à l'inverse on ne peut pas espérer sans aimer, parce que l'espoir concerne l'objet aimé.⁹⁶

Dans le sermon 157 sur l'espérance chrétienne, Augustin aborde également la question de l'espoir ordinaire, c'est-à-dire celui dont l'horizon est le monde créé, et qui se trouve caractérisé par le fait qu'il n'est jamais comblé et conduit à la déception. Son objet est par ailleurs toujours incertain parce que l'homme est incapable de prévoir et encore moins de maîtriser l'avenir. En s'adressant à ceux qui se donnent du mal pour les désirs mondains, Augustin avertit :

« Quant à vous, de fait, vous ne cessez d'espérer des choses temporelles et pourtant elles trompent souvent ; futures, elles ne cessent de vous enflammer ; présentes, elles vous corrompent ; passées, elles vous tourmentent sans cesse. Ne sont-elles pas celles qui désirées enflamment, acquises perdent leur valeur, et perdues se dissipent ? »⁹⁷

locum pueris : adhuc quaerit sibi quid optet, quaerit quid speret, et beniuolus uidetur. utinam, inquit, uocet me puer ille auum, et audiam hoc de ore ipsius, et moriar. crescit puer, uocat auum, et ille nondum se cognoscit auum : utique enim, si auus est, si senex est, quare non agnoscit migrare iam debere, ut succedant qui nati sunt ? et cum audierit a uoce paruuli honoris nomen, uult illum ipse erudire. numquid deest ut speret et pronepotem ? Sic moritur, et sperat ; et sperat aliud atque aliud, cum illud quod sperabat acceperit. sed accipiendo quod sperabat, non satiatur, inhiat in aliis ».

⁹³ s. *Denis* 22, 2 (*MA* 1, 135) : « et quantos fallit haec spes, spes trita ».

⁹⁴ s. *Denis* 22, 2 (*MA* 1, 135) : « et nemo est, qui sperare desinat, nullus satiatur : tam multi falluntur, et ab spe saeculi non quiescunt ».

⁹⁵ s. *Denis* 22, 2 (*MA* 1, 135) : « sperauit aliquis diuitias : aut non adeptis cruciatus est cupiditate, aut adeptis tortus timore ».

⁹⁶ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 760) : « immo uero nec sperare potest quod non amat ». J. H. NICOLAS, « Espérance », *DSp* 4, 1221 : « L'espérance comporte l'amour du bien espéré et, dans le cas de l'espérance théologique, ce bien est Dieu » ; cf. L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », *Augustinus* 12 (1967), p. 73.

⁹⁷ s. 157, 5 (*PL* 38, 861) : « a uobis uero temporalia nec sperari aliquando desinunt, et tamen crebro sperata uos fallunt : nec cessant uos inflammare uentura, corrumpere uenientia, torquere transeuntia. nonne ipsa sunt quae concupita inardescunt, adepta uilescunt, amissa uanescunt ? »

Aux antipodes de ces espoirs ordinaires se situe l'espérance chrétienne dont l'objet n'est plus le monde, mais celui qui a fait le monde, à savoir Dieu lui-même.⁹⁸

2.2. *Le désir comme recherche de la quiétude*

Le désir enraciné dans le besoin s'oriente vers la chose qui semble pouvoir le combler en répondant à ce besoin. L'objet du désir est comme *devant* l'homme qui se lance vers lui. Le désir se présente alors comme une sorte de tension intérieure vers l'objet désiré. En tant que telle, la volonté se dirige vers ce qui constitue l'horizon du désir. Cet horizon de la volonté désirante donne forme à la tension du désir. Il s'agit ici de la distinction entre <distentio> et <intentio>.⁹⁹ Dans le premier cas, il s'agit du désir qui, portant sur les biens du monde, divise, c'est-à-dire disperse et dissipe l'homme dans la multiplicité lorsqu'il se lance vers eux. Dans le deuxième cas, le désir recueille et unifie intérieurement parce qu'il porte alors sur un objet unique qui est Dieu¹⁰⁰ : non seulement alors, il ne disperse pas, mais il s'approfondit et s'intériorise d'autant plus, que la réalité désirée, à savoir Dieu, demeure invisible et que la promesse de l'espérance dépasse le monde lui-même.¹⁰¹

Alors que le désir se manifeste par une certaine tension vers l'objet désiré, le repos que recherche le désir est son opposé, en tant que quiétude :

⁹⁸ Cf. s. *Denis* 22, 3 (*MA* 1, 135).

⁹⁹ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 227 : « Les composés de *tendere* (*distentio*, *intentio*, *extensio*) soulignent plutôt le dynamisme essentiel de l'esprit humain. La tension, sous toutes ses formes, s'oppose à l'état stable de celui qui est arrivé (*peruenio*), qui a saisi (*apprehensio*) de façon définitive l'objet de son désir. Cette tension se vit dans le temps et selon un mode radicalement différent suivant l'orientation du vouloir : la *distentio* est un état d'éparpillement ; à l'inverse, l'*intentio* est unification du temps, mais elle ne peut triompher de la *distentio* que si elle est aussi une *extensio* : l'esprit humain, pour surmonter le temps, doit s'élancer vers l'éternel » ; A. RIGOBELLO, « Dalla verità a Dio con Agostino », dans *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986. Atti 1*, Roma, Augustinianum, 1987, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 24, p. 223 : « L'esistenza umana nella sua dinamica è come riassunta ed interpretata dalla complessità dei rapporti intercorrenti tra *intentio*, *extensio*, e *distentio*. L'uomo trova il suo equilibrio nel cogliere ciò che lo trascende : l'*intentio* è la ricerca e l'*extensio* è la risposta che orienta e rende sempre più incompiuta la ricerca perché la proietta sull'infinito ». Voir aussi p. 61, note 125.

¹⁰⁰ Cf. s. 23, 5 (*CCL* 41, 312) ; s. 255, 6 (*PL* 38, 1189).

¹⁰¹ s. *Dolbeau* 23, 1 (*DOLBEAU* 593) : « [...] prius uiuendum est in spe, ut uiuere mereamur in re : quod promisit deus sine dubio daturus est. sed quia magnum est quod daturus est, differendo extendit desiderium ad hoc, ut capaces nos faciat tanti muneris ».

« De toutes façons, dans tous vos désirs, c'est la quiétude que vous cherchez : en effet, quand vous êtes en recherche vous êtes soucieux du repos que vous pourrez enfin trouver en atteignant le but que vous cherchiez ».¹⁰²

En tant que recherche du repos, la logique du désir semble s'appliquer à toutes sortes de désirs, qu'il s'agisse de celui qui s'origine dans l'insuffisance et la misère, donc dans l'expérience ordinaire de la vie, ou du désir davantage enraciné dans la cupidité et l'avidité. Cela étant, il est évident que la seule recherche du repos ne suffit pas. Pour l'homme, il est nécessaire également de se mettre à la recherche du véritable horizon de son désir, ce par quoi il peut être comblé et ce en quoi l'homme peut alors jouir du repos. En effet, lorsque l'homme s'oriente vers ce qui est mauvais ou bien provisoire comme les biens de ce monde, l'inquiétude qui le pousse ne diminue pas mais au contraire se renforce et le mène à la confusion.¹⁰³ Si le désir oriente vers le repos, c'est parce qu'il représente le contraire, à savoir une forme d'inquiétude, une notion qui demeure d'ailleurs ambiguë.¹⁰⁴ Lorsque l'inquiétude en effet se rapporte au désir de la béatitude, elle est comme telle recherche de repos, mais lorsqu'elle recouvre une mauvaise conduite de l'homme, elle est signe d'errance. À ce sujet, Augustin en appelle à l'exemple de l'homme qui utilise mal sa langue lorsqu'il s'exprime. Ce qui est mauvais alors, ce n'est pas la langue elle-même, mais l'inquiétude d'un cœur qui agite la langue dans un but mauvais. Ainsi en est-il de celui qui invoque le nom du Christ pour donner un caractère d'authenticité à une parole marquée par la duplicité.¹⁰⁵

¹⁰² s. 68, 12 (*MA* 1, 365) : « nam utique in omnibus desideriiis uestris requiem quaeritis : ad hoc enim inquieti estis, dum quaeritis, ut, inuenientes quod quaeritis, aliquando requiescatis » ; s. 345, 5 (*MA* 1, 206) : « diuitias ergo inuenisti, qui requiem inuenisti ».

¹⁰³ s. 68, 12 (*MA* 1, 365) : « [...] inueniendo quod male quaeritis, inquietiores eritis ».

¹⁰⁴ N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 28 : « Io credo che occorra distinguere [...] le due specie di inquietudine e la rispettiva causa prossima e remota. Certamente è il peccato, che allontanando l'uomo da Dio, gli causa l'inquietudine-angoscia, come all'opposto è la grazia che risveglia nell'uomo l'inquietudine positiva, che lo porta a cercare Dio. Ma l'inquietudine nell'uno e nell'altro senso è possibile solo perché l'uomo è un essere creato dal nulla, da un lato capace di Dio e dall'altro mutevole e defetibile. Intesa così, nella sua origine più profonda, l'inquietudine è la condizione costitutiva dell'uomo [...] ; è un dato positivo, non un difetto : è il segno che l'uomo è per natura chiamato ad aprirsi all'Assoluto ». L'inquiétude n'est pas uniquement une notion psychologique, elle est d'abord à comprendre au sens ontologique ; cf. O. CHAMPION, « L'homme de désir selon saint Augustin », p. 164 ; G. MADEC, *Petites études augustiniennes*, p. 140 : « L'homme pécheur est "dés-orienté" ; il a perdu son équilibre ("in-quietus"), parce qu'il s'est détourné de Dieu, en qui il a, de par le lien ontologique de la création, son point de gravité et en qui il doit retrouver son repos, c'est-à-dire son équilibre [...] ».

¹⁰⁵ s. *Denis* 20, 3 (*CCL* 41, 219–220) : « est enim quaedam uis, quae se et cetera ministeria sua mouet. opus est ut bonus sit ille qui regit, et quamlibet malam consuetudinem

L'inquiétude semble également faire appel à la réalité de la concupiscence qui, en tant que trouble de la chair, s'oppose à l'obéissance de l'âme.¹⁰⁶ C'est donc une réalité complexe, qui cependant tire son unité du fait qu'elle appartient à la nature actuelle de l'homme, soit comme désir de la béatitude (ce qui signifie que celle-ci n'est pas encore en lui), soit comme bouleversement de la chair et tout ce que cela peut comporter.¹⁰⁷ L'inquiétude cupide qui enflamme le désir conduit finalement à l'éparpillement de la volonté dans la multiplicité du monde créé.

C'est au contraire de la bonne conscience que provient le repos : ceci est exprimé clairement dans un sermon prononcé à Carthage¹⁰⁸, où en réponse à une demande, il explique la relation entre les dix plaies d'Égypte et les dix commandements.¹⁰⁹ À propos du troisième, il note :

« Troisième commandement : *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier*. Dans ce troisième commandement s'introduit l'idée d'une sorte d'inaction imposée, un repos du cœur, une tranquillité de l'esprit qui est le fruit de la bonne conscience. Là se trouve la sanctification parce que là se trouve l'Esprit de Dieu. Ainsi voyez cette inaction, c'est-à-dire ce repos, lorsque le Seigneur dit : *Sur qui mon esprit repose-t-il ? Sur celui qui est humble et tranquille et qui redoute mes paroles*. Donc les agités se débrosent à l'Esprit Saint : amateurs de disputes, semeurs de calomnies, plus désireux de chicane que de vérité, leur agitation les empêche d'accueillir en eux le repos du sabbat spirituel ».¹¹⁰

adiutus per gratiam uincit. bonus sit minister, et quiescit ministerium. miles habet arma, sed si non fecerit nihil faciunt arma. sic et lingua in membris nostris arma animae nostrae sunt. de ipsa dictum est : *inquietum malum* [Iac 3, 8]. o *inquietum* [Iac 3, 8] ! quis fecit istud malum, nisi inquietus ? tu noli esse inquietus, et non est hoc malum ; tu noli agitare, et non est quae se agitet. neque enim animus est ut moueatur. corpus est enim, iacet. noli mouere, et non mouetur. uide autem quomodo moues. ipsa est illa, de qua multi fraudibus studentes et auaritiae seruientes, cum coeperint de negotiis aliquid agere, eiciunt membrum factum ad laudem dei, et ibi blasphemant deum et dicunt : per Christum tantum emi, tantum uendo. quare ? interrogauit te. iura mihi, quantum uendis ? ego te interrogauit : quantum uendis ? decem follibus uendo, uiginti follibus. per Christum iuras. per oculos tuos iura, per filios tuos iura, et ipsa hora contremescit conscientia. o impietas linguae ! creatorem contempsisti, creaturam custodisti ».

¹⁰⁶ s. 145, 1 (PL 38, 791) : « hoc in nobis fidelis pietas, non carnis inquietudo, sed animi subiectio [...] ».

¹⁰⁷ I. BOCHET observe que « La permanence de cette inquiétude est le signe que l'homme ne peut renoncer à son désir, quels que soient les échecs et les désillusions. La soif de bonheur est en lui plus forte que tous les obstacles auxquels elle se heurte ; elle est une exigence incoercible du cœur humain » (I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 121) ; cf. J. PEGUEROLES, « Notas de antropología agustiniana », p. 44-46.

¹⁰⁸ Sermon prêché en 403 (cf. J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 267).

¹⁰⁹ Voir s. 8, 1 (CCL 41, 79-80) ; cf. en. Ps. 77, 27 (CCL 39, 1087-1088).

¹¹⁰ s. 8, 6 (CCL 41, 84-85), trad. A. BOUISO, NBA(P) 5, p. 166 : « tertium praeceptum : *memento diem sabbati sanctificare eum* [Ex 20,8]. in tertio isto praecepto insinuat quaedam uacationis indictio, quies cordis, tranquillitas mentis, quam facit bona

Le commandement concernant le jour du sabbat ne doit pas être entendu littéralement (matériellement) mais spirituellement car le repos et la sanctification du sabbat signifie d'abord le repos venant de la bonne conscience, ce qui constitue d'ailleurs la sanctification véritable requise par la Loi.¹¹¹ C'est ainsi que la signification de ce commandement s'attache bien à l'interprétation de la sanctification du septième jour dans le récit de la création.¹¹² Augustin rappelle pour autant que toute sanctification vient de l'Esprit Saint¹¹³ car la conscience bonne et la quiétude du cœur renvoient en définitive à l'auteur de toute sanctification : de même en effet, que la quiétude est un signe de la présence de l'Esprit Saint, l'agitation et l'inquiétude manifestent que l'Esprit ne repose pas en lui « comme en son sabbat ».¹¹⁴

conscentia. ibi sanctificatio, quia ibi spiritus dei. denique uidete uacationem, hoc est, quietem : *super quem*, inquit, *requiescit spiritus meus ? super humilem et quietum et timentem uerba mea* [Is 66,2]. inquieti ergo resiliunt ab spiritu sancto, rixarum amatores, calumniarum seminatores, contentionis quam ueritatis cupidores, inquietudine sua non ad se admittunt quietem sabbati spiritalis ».

¹¹¹ s. 270, 5 (PL 38, 1242) : « [...] sic data est Iudaeis observatio sabbati carnaliter, sicut cetera, significantibus sacramentis. uacatio enim quaedam imperata est : uacatio illa quod significat, tu age. uacatio enim spiritualis, tranquillitas est cordis : tranquillitas autem cordis prouenit de serenitate bonae conscientiae. ergo ille uere obseruat sabbatum, qui non peccat ».

¹¹² s. 8, 17 (CCL 41, 94) : « ibi enim dictum est : *memento diem sabbati sanctificare eum* [Ex 20, 8]. denique et in primis operibus mundi facit deus diem, facit caelum et terram, mare, luminaria, stellas, animalia ex aquis, ex terra hominem ad imaginem suam. facit haec omnia : nusquam sonat aliquid sanctificatum. peraguntur ista sex diebus, et sanctificatur dies septimus uacationis dei. opera non sanctificat, uacationem sanctificat » ; cf. s. 270, 5 (PL 38, 1242). La sanctification souligne la particularité de ce jour. Dieu sanctifie le jour où il se repose (cf. Gn 2, 3) : c'est donc par le devoir du repos que la sanctification s'exprime. Toutefois le repos du septième jour signifie aussi et, peut-être davantage, le repos éternel en Dieu. Le septième jour qui ne comporte pas de soir figure notre repos en lui, jour qui n'aura pas de fin (s. 270, 5 ; PL 38, 1242 : « ubi quies dei commemoratur, quies etiam nostra insinuatur » ; s. Dolbeau 17, 5 ; DOLBEAU 144 : « et illi omnes sex dies habent uesperam, quia *caelum et terra transibunt* [Mt 24, 35] ; septimus autem ille dies quietis non habet uesperam, quia, cum et nos post bona opera requieuerimus, finem in illa requie non habebimus »). Le repos du septième jour qui est l'annonce de notre repos en Dieu, est aussi l'indice qu'on ne peut trouver de repos, qu'après avoir accompli les œuvres bonnes, à l'instar de ce que Dieu fit en se reposant après l'œuvre créatrice (s. 270, 5 ; PL 38, 1242 : « insinuata est nobis quies post bona omnia opera nostra, sicut insinuata est dei quies post omnia bona opera sua. *fecit enim deus omnia, et ecce omnia bona ualde* [Gn 1, 31]. *et requieuit deus in die septima ab omnibus operibus suis quae fecit* [Gn 2, 3]. *requiescere uis et tu ? fac primo opera bona ualde* »).

¹¹³ s. 8, 17 (CCL 41, 95) : « quantum mihi uidetur, quantum et uos cognoscitis, quantum credimus, sanctificatio nulla diuina et uera est nisi ab spiritu sancto. non enim frustra dictus est proprie spiritus sanctus. cum sit et pater sanctus et filius sanctus, nomen tamen proprium hoc spiritus accepit, ut tertia in trinitate persona sanctus spiritus diceretur ».

¹¹⁴ s. 8, 17 (CCL 41, 95) : « ipse [sanctus spiritus] requiescit super humilem et quietum, tamquam in sabbato suo ».

Cette inquiétude renvoie également pour Augustin à la troisième plaie d'Égypte, celle des moustiques qui surgissent de la boue, qui sont caractérisés par une agitation désordonnée et obstinée ôtant à l'homme toute tranquillité, car même si on les chasse, ils reviennent sans cesse importuner :

« fais attention aussi à la troisième plaie d'Égypte qui s'oppose à ce troisième commandement : sur la terre d'Égypte des moustiques naquirent de la boue. Ce sont des espèces de mouches très petites, qui ne sont jamais en repos : elles volent en désordre, foncent dans les yeux, ne permettent à l'homme de prendre aucun repos. Quand on les chasse, elles foncent encore ; quand on les a chassées, elles reviennent à nouveau, tout à fait comme les vains fantômes que les habitués de la chicane ont leur cœur ». ¹¹⁵

À travers cette image, Augustin dévoile avec profondeur ce qu'il désigne habituellement par les notions de concupiscence, de cupidité ou encore d'avidité. Les désirs qui surgissent de la terre, c'est-à-dire les désirs qui concernent le monde, agissent de manière désordonnée, confuse et oppressante : ils *viennent* et *reviennent* vers les « amatores » du monde. ¹¹⁶ Pour y échapper, l'homme doit suivre le précepte de la sanctification du sabbat, signe de la présence de l'Esprit Saint reposant sur celui qui est humble : car la conscience bonne, c'est-à-dire qui vient de la volonté orientée vers Dieu, procure calme et repos.

Universelle, la recherche de la quiétude concerne donc tout homme : car d'une manière ou d'une autre, tous, mais de manière diversifiée, font l'expérience du poids de la vie et de la fatigue et désirent donc le bonheur. La fatigue atteint celui qui travaille mais aussi le pauvre qui désire ce que lui manque est accablé, et celui qui vit dans la surabondance n'est pas moins épuisé par ses préoccupations. ¹¹⁷ En ce sens, la richesse matérielle, loin d'apporter la quiétude, augmente au contraire l'inquiétude

¹¹⁵ s. 8, 6 (CCL 41, 85), trad. A. BOUISSOU, *NBA(P)* 5, p. 167 : « attente enim et contrarium tertiam plagam huic praecepto tertio : scinifes natae sunt in terra Aegypti de limo. muscae quaedam sunt minutissimae, inquietissimae, inordinate uolantes, in oculos irruentes, non permittentes hominem quiescere, dum abiguntur et irruunt, dum abactae rursus redeunt, sicut omnino uana fantasmata cordis contentiosorum ».

¹¹⁶ Pour les « amatores mundi », voir s. 46, 13 (CCL 41, 540) ; s. 81, 7 (PL 38, 503) ; s. 96, 5 (PL 38, 587) ; pour les « amatores saeculi », voir s. 9, 1 (CCL 41, 105) ; s. 286, 6 (PL 38, 1300) ; s. *Dolbeau* 17, 3 (DOLBEAU 143) ; s. *Mai* 14, 4 (MA 1, 295).

¹¹⁷ s. *Mai* 127, 1 (MA 1, 368) : « omnis qui laborat et oneratus est, refectionem quaerit, quietem desiderat. et quis non laborat in hoc saeculo ? dicatur mihi, quis non laborat uel operando uel cogitando ? laborat in operibus pauper, laborat in cogitationibus diues : pauper uult habere quod non habet, et laborat ; diues, timendo perdere quod habet, et uolendo augere quod non habet, plus laborat ».

parce qu'elle suscite la cupidité, l'avidité ou la crainte, comme Augustin l'explique dans ce sermon donné à la fin de sa vie :

« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués. D'où vient cette fatigue sinon du fait que tu désires ce qui n'est pas au pouvoir de celui qui désire ? Tu as désiré l'or, tu as aimé l'or. Est-ce qu'en aimant l'or, tu le possèdes ? Qu'est-ce que cela ? Qu'est-ce que tu aimes ? En aimant tu es assoiffé, quand tu es assoiffé tu cherches, quand tu as trouvé tu es tourmenté. Avant de trouver ce que tu désires, avant de t'en saisir, avant de l'avoir et de le posséder, tu brûles de cupidité ; le bourreau déchire ton cœur et la cupidité te met en pièces ».¹¹⁸

En se portant vers les choses de ce monde, le désir n'est jamais comblé, mais en accroissant l'avidité, il suscite une fatigue qui peut être comprise de deux manières. Dans un premier sens, c'est le désir lui-même en tant que cupidité, qui entraîne la fatigue parce qu'en s'éparpillant, le cœur de l'homme s'affaiblit. Dans un deuxième sens, la fatigue apparaît comme conséquence de la cupidité qui opprime l'homme en le contraignant à rechercher sans cesse l'objet désiré. Plus loin dans ce sermon, Augustin souligne : « Lorsque t'a été donné ce que tu désirais, ta cupidité n'en a pas été limitée pour autant. Ne vois-tu pas que plus tu possèdes, plus tu es habité par la cupidité ? »¹¹⁹ Si c'est la cupidité qui rend le cœur insatiable, la crainte de perdre provoque un autre trouble : au désir d'avoir davantage, s'ajoute alors la crainte de perdre ce qu'on possède déjà. Augustin fait ainsi comprendre que l'homme est d'autant plus incapable de trouver la vraie quiétude qu'il se tourne davantage vers les choses du monde. L'avidité n'est jamais comblée mais elle engendre au contraire l'inquiétude.

C'est dans ce contexte qu'émerge la question du sens de la véritable richesse et la réponse implique de souligner la condition indigente de l'homme. Pour Augustin ce qui importe, ce n'est pas ce que l'on possède, mais le degré de liberté par rapport à ce que l'on possède. En ce sens, il existe toujours une dépendance liée à la condition actuelle de l'homme qui est obligé de manger pour restaurer ses forces. La richesse n'atteint ni l'être, ni la nature du riche, car elle ne le libère pas de sa

¹¹⁸ s. 68, 10 (MA 1, 364) : « *uenite ad me omnes qui laboratis* [Mt 11, 28]. *ubi enim laboras, nisi cum desideras quod non est in potestate desiderantis ? desiderasti aurum, amasti aurum : numquid amando habes aurum ? quid est autem hoc ? quid est quod amas ? amando sitis, sitiendo quaeris, inueniendo torqueris. ecce enim ante quam inuenias quod habere desideras, ante quam capias, ante quam habeas, ante quam possideas, ardes cupiditate : iste tortor euiscerat cor, ipsa cupiditas laniat te* » ; sermon prêché entre 425–430 (cf. J. Añoz, « Cronología de la producción agustiniana », p. 271).

¹¹⁹ s. 68, 10 (MA 1, 364) : « *non enim, quia quod quaerebas accessit tibi, limes positus est cupiditati. non uides quia plus habendo plus cupis ?* »

misère congénitale. Bien au contraire, la richesse qui rend l'homme perturbé et dépendant, accroît souvent sa misère en le courbant de plus en plus vers la terre. La vraie richesse consiste dans le fait que l'homme ne ressent plus aucun besoin provoqué par l'indigence, c'est-à-dire quand il demeure dans la quiétude («quies»). Alors ce n'est pas la richesse matérielle qui importe et qui rend réellement riche, mais ce qui est l'abondance de la vie elle-même. C'est donc l'ange qui finalement vit dans la surabondance et dépasse l'homme, tandis que l'homme riche demeure dans l'indigence.¹²⁰

2.3. *La puissance du désir*

Le désir n'est pas seulement une tension vers son objet, il est aussi une puissance capable de porter celui qu'elle habite. Augustin fait appel à multiples exemples qui concernent souvent un désir cupide et une avidité insatiable. Il observe que le désir a une telle force qu'il rend plus supportable la peine qui accompagne le chemin conduisant à son objet.¹²¹ « Qu'y a-t-il de pénible pour celui qui aime ? »¹²² : en effet, pour des passionnés, les inconvénients de la chasse par exemple, sont adoucies par l'amour qu'ils lui vouent¹²³ : ils peuvent s'abstenir de manger, sup-

¹²⁰ s. 345, 5 (*MA* 1, 206) : « disce ueras diuitias. tu istas habere uis, ut habeas unde fauces mulceas, et uentrem impleas : ille te uere diuitem facit, qui donat tibi ne esurias. hoc est non egere omnino, non esurire : nam quantum uis habeas, cum uenerit hora qua prandeas, uel antequam ad mensam accedas, cum esuris egenus es. postremo remotis epulis anhelas superbus. non est expletio ista indigentiarum, sed fumus curarum. uide quid cogitas de diuitiis istis tuis augendis : uide si facile dormis, cum cogitas, uel ne perdas ubi seruasti, uel ut augeas quod seruasti. diuitias ergo inuenisti, qui requiem inuenisti. cum uigilas, augmentum diuitiarum cogitas ; cum dormis, latrones somnias : in die sollicitus, in nocte pauidus, semper mendicus » ; s. 77, 13 (*PL* 38, 489) : « tunc uere diues eris, quando nullius indigens eris. non enim tu diues, et angelus pauper, qui non habet iumenta et rhedas et familias. quare ? quia non indiget : quia quanto fortior, tanto minus indigus ».

¹²¹ s. 96, 1 (*PL* 38, 585) : « [...] quanta homines dura perpassi sunt, quanta indigna et intolerabilia pertulerunt, ut peruenirent ad id quod amauerunt ; siue sit amator pecuniae, qui uocatur avarus ; siue sit honoris amator, qui uocatur ambitiosus ; siue sit corporum pulchrorum amator, qui uocatur lasciuus ? et quis posset enumerare omnes amores ? considerate tamen, quantum laborent omnes amatores, nec sentiunt quod laborant : et tunc ab eis plus laboratur, quando a labore quisque prohibetur » ; cf. s. 38, 6 (*CCL* 41, 480).

¹²² s. 68, 12 (*MA* 1, 366) : « quid enim graue est amanti ? »

¹²³ s. 68, 12 (*MA* 1, 366) : « nonne uidemus – ut alia omittam innumerabilia, quibus aestuat et conteritur genus humanum – studiosus uenandi quantum laboret, quae perferat, quos calores aestate, quae frigora hieme, quae densa siluarum, quas itinerum difficultates, quas montium cliuositates ? amor tamen non solum facit haec omnia tolerabilia, sed etiam suauia : in tantum suauia, ut, si uenari prohibeas, tunc laboret, tunc patiar horrendum animi taedium ; non fert quietem. tanta tolerantur, ut perueniatur ad aprum ; et difficile sustinetur, ut perueniatur ad deum ! » ; cf. s. 70, 2 (*PL* 38, 443–444) ; Augustin fait également appel à d'autres exemples : les marchands auxquels le désir

porter le froid ou d'autres inconvénients pour jouir du plaisir que la chasse leur procure. En fait, c'est à la mesure de l'amour porté à l'objet que les contrariétés et les peines diminuent : l'amour rend facile ce qui est habituellement difficile et ainsi il soulage l'effort de l'homme pour acquérir l'objet du désir.¹²⁴ C'est par le poids de l'amour que chacun est porté.¹²⁵ L'amour incline vers l'objet aimé tandis qu'il l'éloigne de ce qui lui est contraire. De là vient que l'amour du monde devient un obstacle pour l'amour de Dieu parce que le désir s'oriente alors en sens contraire. L'amour du monde alourdit l'homme alors que l'amour de Dieu détache

des richesses fait supporter des inconvénients semblables à ceux des passionnés de chasse (voir s. 70, 2 ; *PL* 38,443–444) ou les avares qui deviennent comme des martyrs de l'or (voir s. 331, 5 ; *PL* 38, 1461 ; s. *Lambot* 9 ; *PLS* 2, 791).

¹²⁴ s. 70, 2 (*PL* 38, 444) : « omnia enim saeua et immania, prorsus facilia et prope nulla efficit amor » ; s. *Guelf.* 30, 1 (*MA* 1, 550) : « ipsa dilectio uirtus est : qui enim nouit amare, pro eo quod amat omnia perpeti potest ».

¹²⁵ s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 41) : « est unicuique ut feratur quo debet pondus proprium amor suus » ; s. 344, 1 (*PL* 39, 1512) : « amores duo in hac uita secum in omni tentatione luctantur, amor saeculi, et amor dei ; et horum duorum qui uicerit, illuc amantem tanquam pondere trahit ». La signification du « poids de l'amour » (*pondus amoris*) est à comprendre en lien avec « le lieu propre » de toute chose car tout objet, par son « poids », tend vers son lieu propre. Le sens de « poids » ne désigne pas d'abord la masse au sens physique du terme mais « sa place ». Augustin définit cette tension vers « le lieu propre » comme recherche de la quiétude ce qui correspond en fait au sens du désir comme recherche du repos. Dans ces citations, le terme « pondus » a une acception plus large et plus générale (« est unicuique ut feratur quo debet pondus proprium amor suus »), qui comprend toutes sortes d'amour, même si le véritable sens du mot n'a rien de subjectif. Il relève en réalité de la vérité de la charité : c'est en Dieu seul que l'homme peut trouver de la quiétude. Augustin l'explique de manière magistrale dans le treizième livre des *Confessions* : « in dono tuo requiescimus : ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus exultat humilitatem nostram *de portis mortis* [Ps 9, 14sq.]. in bona uoluntate pax nobis est. corpus pondere suo nititur ad locum suum. pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. ignis sursum tendit, deorsum lapis. ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur : ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt. pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. dono tuo accendimur et sursum ferimur ; inardescimus et imus » (*conf.* 13, 10 ; *CCL* 27, 246–247). Cf. D. O'BRIEN, « 'Pondus meum amor meus' (Conf. XIII 9.10) : saint Augustin et Jamblique », *StPatr* 16 (1985), p. 524–527 ; D. DOUCET, « Pondus meum amor meus. Confessions 13, 9, 10. Enjeux et enracinement philosophique », *BLE* 105 (2004), p. 147–168 ; F. VAN FLETEREN, « Place naturelle (*pondus*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1140–1141 ; J. PEGUEROLES, « Notas de antropología agustiniana », p. 41–46 ; O. CHAMPION, « L'homme de désir selon saint Augustin », p. 168–169 ; R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 265 ; I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 105–107 ; V. CARRAUD, « *Pondus meum amor meus*, ou l'amour de soi contradictoire », dans *Après la métaphysique : Augustin ? Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris, 25 juin 2010*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, J. Vrin, 2013, coll. *Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris*, p. 79–109.

le cœur des biens du monde et les rend même pénibles.¹²⁶ Parce que l'amour est la puissance qui attire vers l'objet aimé, lorsque l'homme aime la terre, il se réjouit mais il devient lui-même terre.¹²⁷ Par contre, quand c'est Dieu qu'il désire, cet amour le soulève et le libère de la terre. La puissance du désir qui concerne le monde possède en réalité un sens négatif : même s'il peut atténuer l'effort de l'homme pour acquérir les biens du monde, en fait il l'emprisonne et lui enlève sa liberté : l'homme dominé par la cupidité ne possède pas, il est possédé.¹²⁸

La même logique s'applique à la charité. En effet, de même que l'amour du monde, surtout l'amour cupide, rend capable de supporter les contrariétés et les peines, ainsi la charité rend fort celui dont elle est la vie, comme le montre le témoignage des martyrs.¹²⁹ Augustin précise que les martyrs ont rejetée la vie non parce qu'ils ne l'aimaient pas, mais parce qu'ils préféreraient une vie meilleure, la vie en Dieu. Lors de la persécution, c'est cet amour orienté vers Dieu et le désir de la vie éternelle qui, précisément, les a rendus forts. L'exemple des martyrs est d'autant meilleur qu'il montre la supériorité de la charité, force des martyrs, par rapport à l'amour cupide, qui lui aussi d'une certaine manière rend fort et endurant face aux obstacles. En réalité, la force de la charité ne peut être comparée à l'amour du monde parce qu'elle rend fort jusqu'à l'épreuve de la mort. Mais si la charité engendre des martyrs, l'amour cupide se limite à ce que promet le monde. La charité n'est pas seulement à l'origine de la force de l'homme qui aime Dieu, elle lui rend aussi la liberté ôtée par la cupidité.¹³⁰

¹²⁶ s. 301, 8 (PL 38, 1384) : « scienti laetari in domino, et intelligenti in nouissima, felicitas mundi non est honor, sed onus ».

¹²⁷ s. 91, 3 (PL 38, 568) : « terram dat, et gaudes, amator terrae, et factus terra ».

¹²⁸ s. *Lambot* 5 (PLS 2, 773–774) : « habe, sed sine cupiditate. sic enim habebis. si autem cupieris, habebis, non habebis. noli amare pecuniam, si uis habere pecuniam. si enim non amaueris, habebis pecuniam. si amaueris, habebit te pecunia. non enim eris dominus pecuniae, sed seruus, et quoniam seruus, quo traxerit, sequeris. non es seruus quando eius cupiditate traheris ? non te amor eius de somno excitat ? si seruus hominis esses, forte permetteret te dormire. si non habes pecuniam et sis auarus, ex ipsa cupiditate uigilas ut habeas. si habeas, timore uigilas ne perdas. times etiam ne per illam et tu pereas : puto, quando minus habebas, securus dormiebas ». H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, p. 43 : « La multitude des biens qui s'offrent à l'homme dans la création est à son service. Par la cupidité, le rapport s'inverse et c'est l'homme qui se met au service de ces biens pour finalement en devenir esclave ».

¹²⁹ s. 306, 10 (PL 38, 1405) : « ecce quod martyres amauerunt, ideo praesentia et transitoria contempserunt. nolite mirari fortitudinem, amor uicit dolorem » ; cf. s. 304, 4 (PL 38, 1397).

¹³⁰ s. 177, 3 (SPM 1, 66) : « cupiditas non sit, pietas non desit ; est quod facias de auro, si dominus es auri, non seruus. si dominus auri es, facis de illo quod bonum est : si seruus, facit de te quod malum est. si dominus auri es, uestitus de te dominum laudat : si seruus auri es, spoliatus de te deum blasphemat. seruus autem te facit cupiditas, liberum caritas ». Cf. J. CLÉMENTE, « Saint Augustin et le péché originel », p. 740 ; F.-J.

2.4. Le désir comme recherche de la vie heureuse

Régulièrement dans la prédication Augustin revient à l'expérience du désir de la vie heureuse : « On ne peut certainement pas trouver quelqu'un qui ne voudrait pas être heureux ».¹³¹ Tous les hommes recherchent une telle vie et y aspirent parce qu'il s'agit d'un bien reconnu indistinctement par les bons et par les méchants.¹³² « Être heureux c'est pour tous un bien ».¹³³ Tout ce que l'homme désire est en vue du bonheur : il ne veut pas, en fait, ce qui est mauvais, mais il aspire à ce qu'il juge lui-même comme étant bon.¹³⁴ Ceci suppose une certaine connaissance de l'objet désiré, car on ne désire que ce qui a été reconnu comme important et désirable :

« Lorsque l'homme a connu ce qui peut donner le bonheur, s'il ne le possède pas, il le recherche, le réclame, s'en empare s'il en a le pouvoir, il s'efforce de l'atteindre s'il y a difficulté, autrement il ne peut être heureux ».¹³⁵

Thonnard, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », *REAug* 16 (1970), p. 243–270.

¹³¹ s. 53, 1 (*RB* 104, 21) : « nemo quippe inueniri potest, qui beatus esse nolit ». Dans ce désir de béatitude deux notions s'unissent, celle de liberté et celle de vouloir. F.-J. THONNARD, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », p. 253 : « [...] pour saint Augustin, l'identité entre "liberté" et "vouloir" se réalisent vraiment dans le fait de "vouloir être heureux". Ce qui n'est pas libre, c'est de posséder actuellement la béatitude ; mais "vouloir être heureux", c'est un acte libre. Et c'est là une liberté liée nécessairement à la nature humaine : elle réside dans l'instinct le plus universel et le plus profond de notre âme spirituelle [...] ».

¹³² s. 150, 4 (*REAug* 45, 41) : « [...] uitam beatam appetere, uitam beatam uelle, uitam beatam concupiscere et desiderare sectari, omnium hominum esse arbitror. unde uideor parum dixisse hunc appetitum beatae uitae philosophis christianisque communem : debui enim dicere omnium hominum, prorsus omnium bonorum et malorum ». Cf. A. BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, p. 33–45 ; I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 107–110 ; A. DI GIOVANNI, « Autenticità e falsità dell'uomo », p. 215–216.

¹³³ s. 150, 4 (*REAug* 45, 42) : « bonum est enim omnibus beatum esse » ; s. 306, 3 (*PL* 38, 1401) : « beata ergo uita, omnium est communis possessio [...] ».

¹³⁴ s. 297, 8 (*PL* 38, 1362–1363) : « si uxorem uelles, nonnisi bonam uelles : amas uitam, et eligis malam ? dic mihi quid malum uelis. quidquid uolueris, quidquid amaueris, bonum uis. prorsus non uis iumentum malum, non seruum malum, non uestem malam, non uillam malam, non domum malam, non uxorem malam, non filios malos. omnia bona quaeris : esto bonus qui quaeris. quid te offendisti, ut inter omnia quae uis bona, solus uelis esse malus ? cara est tibi uilla, uxor tua, uestis tua, et, ut ad extremum ueniamus, caliga tua ; et uiluit tibi anima tua ? »

¹³⁵ s. 150, 5 (*REAug* 45, 43) : « quae res faciat beatam uitam cum cognouerit homo, nisi hanc teneat, hanc sequatur, hanc sibi uindicet, assumat si potestas est, petat si difficultas est, beatus esse non potest ».

Il faut par conséquent tenir compte des deux *moments* du désir. En tant que recherche de la quiétude qui comble le cœur de l'homme, le désir est comme la force sous-jacente qui découle du besoin, dont l'expérience concrète est la preuve : il aspire au repos de la béatitude. Mais c'est la connaissance de ce qui peut rendre heureux qui donne la force de le rechercher. On peut dire que l'horizon du désir, c'est-à-dire ce à quoi il s'adresse, est ce qui informe ce désir et lui confère tonalité spécifique et coloration distinctive. C'est dans ce contexte que la distinction de base entre le visible (le monde matériel) et l'invisible (la dimension spirituelle) peut être invoquée. Le désir orienté vers les biens du monde devient lui aussi visible et perceptible autant que son objet. Par contre, si le désir concerne Dieu lui-même, il reste, d'une certaine manière, caché parce que l'objet désiré demeure invisible.¹³⁶

Pourtant, la question du désir dévoile une certaine incohérence chez l'homme : tout en désirant posséder ce qui est bon, il accepte de mener une vie mauvaise.¹³⁷ En ce sens, il n'est pas seulement incohérent, mais aussi paradoxal. En effet, tout en reconnaissant la supériorité de la vie sur les biens matériels qu'il désire en tant que bons, c'est seulement sa propre vie dont il accepte qu'elle soit mauvaise.¹³⁸ Il y a là un signe de vie à l'*extérieur* comme celle du fils prodigue après avoir quitté son père. Le désir de la béatitude est si profondément implanté en l'homme, que ses choix en sont conditionnés. L'homme ne choisit pas ce par quoi il peut devenir malheureux, mais cela seul qui peut le rendre heureux. Il en résulte que sa quête du bonheur (*«beata vita»*) l'oriente dans la direction suggérée par l'horizon du désir.¹³⁹ Cependant, l'expérience montre que

¹³⁶ s. *frg. Lambot 2 (RB 79, 209)* : « [...] desideria saecularia, apparent. si quis desiderat pecuniam, mouetur ad ipsam pecuniam, uult illam adquirere ; quia uisibilis res est pecunia, apparet desiderium eius. qui autem desiderat deum, latet desiderium ipsius ; quia latet deus, quem desiderat : intus est, occulta res est ».

¹³⁷ s. 107, 6 (*PL 38, 630*) : « quid enim est iniquius homine, qui multa bona habere uult, et bonus ipse esse non uult ? Indignus es qui habeas, qui non uis esse quod uis habere. numquid enim uis habere uillam malam ? non utique, sed bonam. numquid uxorem malam ? non, sed bonam. numquid denique casulam malam ? numquid uel caligam malam ? quare animam solam malam ? » ; cf. s. 20, 4 (*CCL 41, 266*) ; s. *Dolbeau 16, 5* (*DOLBEAU 123-124*).

¹³⁸ s. 20, 4 (*CCL 41, 267*) : « et omnibus bonis tuis praeponis uitam, et inter omnia bona tua solam uis malam. nam illa omnia, quae bona requirebas, uestem domum uillam et cetera, paratus es dare pro uita tua. si tibi quisquam dixerit : aut da mihi omnia bona tua, aut aufero uitam tuam, paratus es omnia bona tua dare et illam etiam malam tenere. quare non uis ut tibi sit bona, pro qua et mala das omnia bona ? » ; cf. s. 16, 2 (*CCL 41, 214*).

¹³⁹ s. 306, 3 (*PL 38, 1401*) : « omnis autem homo, qualiscumque sit, beatus uult esse. hoc nemo est qui non uelit, atque ita uelit, ut prae ceteris uelit ; imo quicumque uult cetera, propter hoc unum uelit. diuersis cupiditatibus homines rapiuntur, et alius cupit hoc, alius illud : diuersa genera sunt uiuendi, in genere humano ; et in multitudine generum uiuendi alius aliud elegit et capessit : nemo est tamen quocumque genere uitae electo, qui non beatam uitam cupiat ».

les compréhensions du bonheur varient selon les personnes car chacune apprécie les choses de manière spécifique.

Si le désir de la vie heureuse est si fondamental, il doit concerner tous les hommes. Aussi Augustin note que même celui qui commet le mal – par exemple un crime – ne le fait pas pour être malheureux, mais paradoxalement en vue d'un certain bien, au moins pour lui-même.¹⁴⁰ Dans le sermon 231, prêché vraisemblablement la semaine de Pâques, il affirme ainsi :

« Vous voulez être heureux, je le sais. Citez-moi un homme quel qu'il soit : voleur, criminel, débauché, malfaisant, sacrilège, souillé de tous les vices, chargé de toutes les turpitudes et de tous les forfaits, qui ne veuille pas être heureux. Je le sais bien, vous voulez tous vivre heureux. Mais qu'est-ce qui fait le bonheur de l'homme ? Cela vous ne voulez pas le chercher. Tu cherches l'or, parce que tu penses que l'or te rendra heureux. Mais l'or ne rend pas heureux... Pourquoi chercher le mensonge ? Pourquoi veux-tu en ce monde une position élevée ? Parce que tu penses que l'estime des hommes et les fastes du monde te rendront heureux. Mais les fastes du monde ne rendent pas heureux... Pourquoi chercher le mensonge ? Et tout ce que tu peux chercher d'autre ici, quand tu cherches à la façon du monde, quand tu cherches en aimant la terre, quand tu cherches en léchant la terre, c'est pour être heureux que tu le cherches ; mais rien de terrestre ne pourra te rendre heureux ».¹⁴¹

Pour Augustin, l'homme est donc incapable de trouver la vraie quiétude dans les choses de ce monde, et ce d'autant moins que sa condition présente est caractérisée par l'instabilité de sa nature qui le rend inca-

¹⁴⁰ s. 150, 4 (*REAug* 45, 41–42) : « nam qui bonus est, ideo bonus est ut beatus sit, et qui malus est, malus non esset nisi inde se beatum esse posse speraret. de bonis facilis quaestio est : quod beatam uitam quaerant, ideo boni sint ; de malis forte aliqui dubitent utrum et ipsi beatam uitam quaerant. sed si separatos malos et a bonis discretos interrogare possem et dicere : uultis beati esse ?, nemo diceret : nolo. uerbi gratia pone aliquem furem : quaero ab illo : quare furtum facis ? respondet : ut habeam quod non habebam. quare uis habere quod non habebas ? quia miserum est non habere. si ergo miserum est non habere, beatum putat habere, sed in eo impudens est et errat, quia de malo uult beatus fieri ».

¹⁴¹ s. 231, 4 (*SC* 116, 252–253 ; trad. S. POQUE) : « beati esse uultis scio. da mihi hominem latronem, sceleratum, fornicatorem, maleficum, sacrilegum, omnibus uitis inquinatum, omnibus flagitiis seu facinoribus obrutum, qui non uelit beatam uitam uiuere. scio omnes uultis beate uiuere ; sed unde homo beate uiuit ? hoc non uultis quaerere. quaeris aurum quia putas te de auro beatum futurum ; sed aurum non facit beatum. quare quaeris mendacium ? quare uis esse in isto saeculo sublimatus ? quia honore hominum et pompa saeculi putas te futurum beatum, sed pompa saeculi non facit beatum. quare quaeris mendacium ? et quicquid hic aliud quaeris, cum saeculariter quaeris, cum amando terram quaeris, cum lingendo terram quaeris, propterea quaeris ut sis beatus ; sed nulla res terrena te faciet beatum ».

pable d'une expérience pleine et durable de la jouissance et de la paix. Il doit sans cesse affronter la fatigue et un certain ennui («fastidium»), car aucune activité humaine, quelle qu'en soit l'importance et la jouissance qu'elle procure, ne comble pour un temps illimité le cœur humain de joie et de quiétude. Joie et ennui se succèdent alternativement et ici-bas l'homme ne peut goûter pleinement ni la joie, ni la paix.

Pour Augustin, que l'homme soit incapable en ce monde de jouir pleinement de la quiétude n'est pas sans motif. En effet, l'expérience de l'inquiétude et, peut-on dire, de l'incomplétude, le confronte constamment avec son horizon véritable qui est le repos en Dieu. L'inquiétude acquiert donc une valeur positive voire nécessaire pour que l'homme se mette à la recherche de ce qui peut le combler vraiment.¹⁴² Grâce à cette recherche intime de la quiétude et du repos et, en même temps, à travers l'expérience de l'instabilité de la vie, l'homme découvre en effet que la seule vie véritable ne se trouve qu'en Dieu. L'inquiétude du cœur devient ainsi une sorte de boussole intérieure qui désigne la vraie vie.

2.5. *La notion philosophique de vie heureuse*

La notion de vie heureuse n'appartient pas uniquement aux chrétiens, elle a été également objet de la réflexion philosophique. C'est en particulier dans le sermon 150 prêché à Carthage que la question est abordée en commentant un passage des Actes des Apôtres où Paul s'adresse à des auditeurs grecs de l'Aréopage.¹⁴³ Augustin relève que l'Écriture ne cite que deux écoles philosophiques, les épicuriens et les stoïciens et il y voit un signe providentiel, car ce sont deux écoles radicalement opposées dans leurs approches du bonheur.¹⁴⁴ C'est la vie heureuse, note en premier lieu Augustin, et donc la recherche de ce qui peut rendre heureux, qui est l'objet de la philosophie.¹⁴⁵ Mais cette recherche est universelle :

¹⁴² s. *Mai* 12, 1 (*MA* 1, 285) : « nolu it enim deus alibi nobis esse quietem ueram nisi in illa patria : nam si et hic daret quietem, non delectaret redire ». I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 299 : « l'inquiétude [...] : c'est l'absence de repos de celui qui n'a pas trouvé son "lieu", c'est-à-dire le *télos* de son existence ».

¹⁴³ Augustin fait encore appel à des épicuriens et des stoïciens en d'autres occasions ; cf. s. 156, 7-8 et 10 (*PL* 38, 853-854 et 855) et s. 348, 3 (*PL* 39, 1528).

¹⁴⁴ s. 150, 5 (*REAug* 45, 42) : « non enim arbitror sine causa per nescientes actum esse aliquid magnum, dispensante diuina prouidentia, ut cum essent plurimae philosophorum sectae in ciuitate Atheniensi, non contulerint cum apostolo Paulo, nisi Stoici et Epicurei. cum enim audieritis quid sentiant in sectis suis, uidebitis quam non frustra factum sit ut, ex omnibus philosophis, soli cum Paulo conferrent. neque enim ille eligere sibi potuit quibus altercantibus responderet, sed diuina sapientia omnia gubernans hos ei apposuit in quibus dissensionis philosophorum tota prope causa consisteret ».

¹⁴⁵ s. 150, 4 (*REAug* 45, 41) : « [...] communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, uiuendo appetiuerunt apprehendere uitam beatam. haec una fuit causa philosophandi [...] ».

elle n'est pas propre aux philosophes, elle est aussi celle des chrétiens, qui en fait ne deviennent chrétiens que pour cette raison.¹⁴⁶ La question est alors de préciser l'origine, la source de cette vie heureuse à laquelle l'homme aspire, et pour Augustin, il est évident que c'est la bonté suprême qui assure la béatitude.¹⁴⁷

La réponse des épicuriens et des stoïciens prend ici deux directions opposées. Alors que pour les épicuriens, cette recherche concerne le plaisir corporel (« uoluptas corporis »)¹⁴⁸, pour les stoïciens, c'est la vertu de l'âme (« uirtus animi ») qui est en jeu.¹⁴⁹ Dans les deux cas, il apparaît que c'est l'homme lui-même qui est source de la vie heureuse et par conséquent, c'est en lui-même qu'il place tout son espoir. Il n'y a sur ce point aucun accord avec les Écritures¹⁵⁰ qui, au contraire, demandent à l'homme de mettre tout son espoir en Dieu, sa vraie patrie.¹⁵¹ Finalement, les épicuriens qui placent cet espoir dans le corps s'exposent, par amour du monde, à une plus grande corruption¹⁵², car c'est l'amour du monde (« mundus ») qui rend l'homme impur (« immundus »).¹⁵³ Quant aux stoïciens, ils deviennent une figure de l'orgueil¹⁵⁴, lorsqu'ils prétendent avoir par leur propre force le pouvoir d'atteindre à la vertu de l'âme¹⁵⁵, à savoir

¹⁴⁶ s. 150, 4 (REAug 45, 41) : « si enim a uobis quaeram quare in Christum credideritis, quare christiani facti fueritis, ueraciter mihi omnis homo respondet : propter uitam beatam. appetitio igitur beatæ uitæ philosophis christianisque communis est ». En définitive, le désir de la vie heureuse appartient à tout homme : s. 150, 4 (REAug 45, 41) : « nam uitam beatam appetere, uitam beatam uelle, uitam beatam concupiscere et desiderare sectari, omnium hominum esse arbitror ». Cf. H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, coll. *Le Point théologique* 60, p. 36–37.

¹⁴⁷ s. 150, 6 (REAug 45, 44) : « summum enim bonum est causa beatitudinis ».

¹⁴⁸ s. 150, 5 (REAug 45, 43) : « quid dicitis, Epicurei, quæ res facit uitam beatam ? respondent : uoluptas corporis » ; cf. s. 348, 3 (PL 39, 1528).

¹⁴⁹ s. 150, 5 (REAug 45, 43) : « quid dicitis, Stoici, quæ res facit uitam beatam ? respondent : uirtus animi » ; cf. s. 348, 3 (PL 39, 1528).

¹⁵⁰ s. 150, 8 (REAug 45, 46) : « Epicureus itaque in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. sed etiam Stoicus, in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit, sed etiam ipse in se spem posuit. homo est autem et Epicureus et Stoicus. *maledictus igitur omnis qui spem suam ponit in homine* [Ier 17, 5] ».

¹⁵¹ s. 150, 9 (REAug 45, 48) : « uirtutem quaerebas, dic : *domine, uirtus mea* [Ps 93, 12] ; beatam uitam quaerebas, dic : *beatus homo quem tu erudieris, domine* [Ps 93, 12]. beatus enim populus cuius non uoluptas carnis, cuius non uirtus propria, sed *beatus populus cuius est dominus deus ipsius* [Ps 143, 15]. haec est patria beatitudinis, quam omnes uolunt, sed non omnes recte quaerunt ».

¹⁵² s. 150, 10 (REAug 45, 49) : « [...] immunditiae Epicureorum [...] ».

¹⁵³ Voir le paragraphe *infra* « Monde et impureté du cœur ».

¹⁵⁴ s. 150, 10 (REAug 45, 49) : « [...] superbiae Stoicorum ». Sur l'orgueil des philosophes, voir P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », *RAM* 28 (1952), p. 211–212 ; J. C. CAVADINI, « Orgueil (*superbia*) », p. 1051.

¹⁵⁵ s. 348, 3 (PL 39, 1528) : « nam et Stoici se fortissimos praeferrunt, et non propter corporis uoluptatem, sed propter animi uirtutem, id ipsum non timere propter non timere

« [...] la prudence qui nous fait discerner le bien du mal, et la justice qui rend à chacun ce qui lui est dû, et la tempérance qui règle les passions, et la force qui nous donne l'égalité d'âme dans le malheur ». ¹⁵⁶

Cependant, pour Augustin, l'homme ne peut être en lui-même la source de sa vertu et de sa force, car c'est Dieu qui les lui donne. Si la cause de la béatitude est le bien suprême, l'homme, que ce soit dans sa partie inférieure (corps) ou supérieure (âme), ne peut devenir cette cause parce qu'il s'agit toujours d'un bien inférieur par rapport au bien suprême. ¹⁵⁷ L'horizon de la béatitude, c'est-à-dire de la vie heureuse, n'est pas alors en l'homme lui-même, mais en celui qui est au-dessus de l'homme et qui lui donne la force non seulement de vouloir, mais aussi de pouvoir ce qu'il veut. ¹⁵⁸ En faisant ainsi appel aux épicuriens et aux stoïciens, Augustin repère une manière inconciliable avec la foi de concevoir le bien suprême et la vie heureuse. ¹⁵⁹

2.6. *La vie heureuse*

Si Augustin tente d'exposer sa propre vision, il n'oublie pas qu'il prêche au peuple, et donc cherche à impliquer son auditoire dans la quête d'une approche de la vie heureuse acceptable par tous ¹⁶⁰ car il est conscient que sur ce point, il n'y a pas d'unanimité. Les manières de vivre et les valeurs varient selon les individus. Ce qui est important pour une personne ne l'est pas forcément pour une autre. Ce n'est donc pas la forme extérieure de vie, l'habitation ou la fonction sociale, qui conditionne la vie heureuse, car les opinions sont partagées. ¹⁶¹ Si les hommes apprécient

custodiunt, typho turgidi, et non sapientia sanati, sed errore durati. eo quippe minus minusque sani sunt, quo aegrotum animum a se ipsis sanari posse crediderunt ».

¹⁵⁶ s. 150, 9 (*REAug* 45, 46), trad. G. HUMÉAU, vol. 2, p. 292–293 : « [...] prudentia mala et bona discernens, iustitia sua cuique distribuens, temperantia libidines cohibens, fortitudo molestias aequanimiter sustinens ».

¹⁵⁷ Cf. s. 156, 6 (*PL* 38, 853).

¹⁵⁸ s. 150, 9 (*REAug* 45, 46) : « non uirtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi uirtutem dedit, qui tibi uelle inspirauit et posse donauit » ; voir aussi s. 193, 2 (*PL* 38, 1014–1015).

¹⁵⁹ s. 156, 10 (*PL* 38, 855) : « quid tibi prodest quia non eris Epicureus, et eris Stoicus ? siue Epicureus eris, siue Stoicus eris, inter filios dei non eris. *quotquot enim spiritu dei aguntur, hi filii sunt dei* [Rm 8, 14]. non qui secundum carnem suam uiuunt, non qui secundum spiritum suum uiuunt ; non qui carnis uoluptate ducuntur, non qui spiritu suo aguntur : sed, *quotquot spiritu dei aguntur, hi filii sunt dei* [Rm 8, 14] ».

¹⁶⁰ s. 306, 7 (*PL* 38, 1402) : « cum quaerem utrum uelletis uiuere, omnes respondebatis uelle uos ; utrum uelletis sani esse, omnes respondebatis uelle uos ».

¹⁶¹ s. 306, 3 (*PL* 38, 1401) : « ac per hoc si quaeramus beatam uitam in terris, nescio utrum inuenire possimus : non quia malum est quod quaerimus, sed quia non in loco suo quaerimus. alius dicit : beati qui militant. negat alius, et dicit : beati, sed qui agrum

des choses différentes, « la vie heureuse plaît pourtant à tous ».¹⁶² Et si tous désirent la posséder, alors il doit en exister une forme recevable de manière unanime¹⁶³ et c'est la vie elle-même qui devient alors l'objet de ce désir unanime : « Tous, en fait, par nature ont ancré en eux ce vouloir vivre et ne pas vouloir mourir ».¹⁶⁴ Dès lors, s'il s'agit des différents types de vie, les hommes peuvent être en désaccord, mais quand on vise la question la plus fondamentale de l'existence, c'est-à-dire la vie, alors tous se retrouvent. Il en va de même pour le désir de la santé car tous désirent non seulement vivre, mais vivre en bonne santé¹⁶⁵ : « Tous acceptent la vie et la santé ».¹⁶⁶

Cependant, même si tous la désirent, ce n'est pas la vie concrète qui peut être qualifiée d'*heureuse*, parce qu'elle est en fait remplie de malheurs et de peines.¹⁶⁷ Mais si la vie est malheureuse, peut-on la qualifier de *vie* dans la mesure où la vraie vie serait seulement la vie heureuse ?¹⁶⁸ Cela conduit à la question de savoir ce que signifie être heureux. La réponse d'Augustin est basée sur la relation entre le désir et la condition d'indigence. C'est parce qu'il est dans le manque que l'homme désire ce que lui manque. Le désir renvoie à l'indigence et à la pauvreté ; réelle ou fictive, quoi qu'il en soit, cette pauvreté suscite le désir. Lorsque

colunt. et hoc negat alius, et dicit : beati qui in foro populari claritate uersantur, causasque defendunt, uitam mortemque hominum lingua moderantur. et hoc alius negat, et dicit : beati, sed qui iudicant, qui potestatem habent audiendi et discernendi. negat hoc alius, et dicit : beati qui nauigant, multas regiones discunt, multa colligunt lucra. uidetis, carissimi, in omni ista multitudine generum uiuendi non placere unum omnibus : et tamen beata uita placet omnibus ».

¹⁶² s. 306, 3 (PL 38, 1401) : « [...] et tamen beata uita placet omnibus ».

¹⁶³ s. 306, 4 (PL 38, 1401) : « ergo definiamus, si possumus, beatam uitam, de qua omnes respondeant, hoc uolo. quia ergo nemo est, qui interrogatus utrum beatam uitam uelit, dicat, nolo, quaerimus autem quae sit ipsa uita beata ; tale aliquid definire debemus, cui sensus omnis consentiat, et quod nullus dicat, nolo ».

¹⁶⁴ s. 306, 4 (PL 38, 1401) : « omnes enim natura habent insitum, uiuere uelle, mori nolle ».

¹⁶⁵ s. 306, 4 (PL 38, 1401-1402) : « item si dicam, uis sanus esse ? puto nemo est qui dicat, nolo : nemo enim uult dolere. sanitas etiam in diuite pretiosa, certe in paupere est sola. sed quid prodest opulentia diuiti, si sanitas non sit ibi, quae patrimonium est pauperi ? ualde uellet diues lectum argenteum cum pauperis mutare cilicio, si posset aegritudo migrare cum lecto ».

¹⁶⁶ s. 306, 4 (PL 38, 1402) : « omnium ad uitam et sanitatem ».

¹⁶⁷ s. 297, 8 (PL 38, 1363) : « certe uita ista laboribus plena est, aerumnis, tentationibus, miseriis, doloribus, timoribus plena est ista uita : certe manifestum est quia his omnibus malis plena est. et tamen sic quomodo omnibus malis plena est, si quis illam nobis daret aeternam sic, talem qualis est, quantas gratias ageremus, ut semper miseri essemus ? »

¹⁶⁸ s. 306, 6 (PL 38, 1402) : « solum uitae nomen trahit beatitudinem. nisi enim consequenter haberet beatitudinem nomen uitae, non diceretur deo, *quoniam apud te est fons uitae* [Ps 35, 10]. non enim et ibi dictum est, quoniam apud te est fons beatae uitae. non addidit, beatae ; tantummodo dixit, *uitae* [Ps 35, 10], ut tu intellegas beatae. quare ? quia si miserae, iam nec uitae ».

l'homme accroît ses biens, il accroît en même temps son désir d'en avoir davantage. Le désir qui s'oriente vers les réalités du monde n'est donc jamais comblé, mais croît progressivement et par suite le dirige et le mène vers une indigence encore plus grande.¹⁶⁹ Au quotidien, cela se traduit très concrètement : celui qui vit dans l'abondance de nourriture ou de vêtement s'habitue à un niveau de vie qu'il lui est difficile d'abandonner. Possédant beaucoup, l'homme riche a besoin de beaucoup et les richesses de ce monde, loin de l'enrichir véritablement le plonge dans une misère plus grande.¹⁷⁰ Pourtant, la démesure du désir n'est pas seule à s'opposer à l'idée de la vie heureuse : il y a également la crainte qui accompagne l'avidité du désir. En effet, du fait que l'homme dans la condition temporelle, vit dans l'instabilité, il ne peut jamais être en sécurité par rapport à ce qu'il possède et ce qui lui est cher. Autrement dit, la vie heureuse ne l'est pas encore vraiment tant qu'elle comporte l'insécurité qui résulte de cette instabilité¹⁷¹, car si la vie heureuse « n'était pas éternelle, elle ne serait pas non plus heureuse ».¹⁷²

Augustin complète cette vision en ajoutant un lien à la vérité comprise comme connaissance réciproque des personnes. En effet, il observe que dans les relations humaines, l'ignorance des pensées du prochain, ou plutôt de ses intentions, suscite continuellement des incompréhensions et des suspicions.¹⁷³ C'est pourquoi la vie heureuse n'est pas seulement heureuse et éternelle, mais elle doit se vivre aussi dans la vérité provenant de la connaissance réciproque des hommes.¹⁷⁴

¹⁶⁹ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) : « si non eget, non cupit, si cupit eget. tu attendis facultatem, ego interrogo cupiditatem. quomodo non eget, cui parum est quod habet et habere plura desiderat ? »

¹⁷⁰ s. 231, 4 (*SC* 116, 254) : « uolentes beati esse, eas res quaeritis unde miseri sitis. fallit uos quod quaeritis : mendacium est quod quaeritis ».

¹⁷¹ s. 306, 7 (*PL* 38, 1404) : « cum autem peruenerimus ad uitam, quid addam aeternam ? quid addam beatam ? semel uitam, quia ipsa est uita, quae et aeterna et beata : cum peruenerimus ad uitam, certum nobis erit in ea nos semper futuros. nam si erimus ibi, et utrum ibi semper futuri simus, incerti erimus ; etiam ibi erit timor. et si erit timor, cruciatus erit, non carnis, sed, quod peius est, cordis. ubi autem cruciatus, quae beatitudo ? »

¹⁷² s. 306, 6 (*PL* 38, 1403) : « [...] nec beata esse potest, nisi fuerit aeterna ».

¹⁷³ Cf. s. 306, 8 (*PL* 38, 1404).

¹⁷⁴ s. 306, 9 (*PL* 38, 1405) : « iam enim intellegitis quam dicam uitam ; ne saepius commendando obtundam potius quam instruem. ergo uitae uellemus addi ueritatem, ut corda nostra inuicem nosceremus, ne nostris suspicionibus falleremur : ut de ipsa uita perpetua, quod ab ea non caderemus certi essemus. adde uitae ueritatem, et inuenis uitam beatam. nemo enim uult falli, quomodo non uult mori ». Le vrai bonheur (la vie heureuse) s'exprime donc en termes d'éternité et de vérité. Cependant il ne s'agit pas simplement de la *vérité relationnelle* (connaissance réciproque des pensées), mais de la vérité immuable. Il s'ensuit que « le bonheur ne peut être atteint qu'en Dieu et par Dieu [...] ». La volonté de bonheur apparaît donc comme la marque, en tout homme, de l'appel divin : l'homme est fait pour posséder Dieu ; en Dieu seul, il trouvera le repos. Néanmoins la volonté de bonheur est en elle-même ambiguë : l'homme, bien souvent,

D'après Augustin, la vie heureuse n'est donc pas celle de ce monde : celle-ci ne peut porter le nom de « vie » que de manière approximative¹⁷⁵ tandis que la vie véritable est dépourvue de misères, et en premier lieu de la mort. La vraie vie est donc une possession éternelle, non exposée au risque de l'instabilité des temps : « dans la vie d'ici, tu ne peux pas être heureux, personne ne le peut. Tu cherches une bonne chose, mais cette terre-ci n'est pas le pays de ce que tu cherches ». ¹⁷⁶

Alors que la vie heureuse est pour tous attirante et désirable, pour autant, tous les chemins n'y mènent pas¹⁷⁷ : c'est qu'il ne suffit pas de la désirer, encore faut-il choisir le chemin au bout duquel se trouve cette vie heureuse.

2.7. Les deux horizons du désir

Si le désir exprime l'horizon de la volonté humaine, au sens où l'homme recherche ce que le désir lui suggère et lui inspire, alors il existe essentiellement deux horizons pour la volonté et, par conséquent, deux objets principaux du désir et de l'amour : le monde ou le Créateur (du monde). Pour ce qui est du monde, on y trouve évidemment des objets multiples, qui renvoient à une multiplicité de désirs exprimant toujours l'orientation de la volonté vers le monde créé. Cependant, pour le mouvement essentiel de cette volonté, les deux horizons – Dieu et le monde – demeurent. Or l'orientation vers Dieu est incompatible avec celle vers le monde. Pour Augustin, les deux directions sont donc inconciliables parce que la volonté humaine ne peut en même temps et de la même manière vouloir et aimer deux *choses* si différentes, ce qu'il illustre en faisant appel à l'aptitude de la main :

ignore sa véritable fin ; il cherche le bonheur ailleurs qu'en Dieu. La volonté de bonheur n'est donc pas immédiatement « tendance à Dieu » (I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 110). Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 28–31.

¹⁷⁵ En réalité, la vie heureuse appartient au domaine de l'espérance. On l'espère sans pour autant déjà la voir. De là, il est impossible de parler de la vraie vie, c'est-à-dire de celle qui est véritablement heureuse, en termes positifs ou indicatifs. En effet, ce qu'on peut vraiment dire d'elle c'est ce qu'une telle vie ne sera pas. En d'autres termes, pour le moment il est possible d'accéder à la compréhension d'une telle vie par la voie négative, c'est-à-dire en excluant tout ce qui vient de la fragilité humaine. Pour ce qui est de la connaissance positive, elle nous reste pour l'instant inconnue. C'est l'éternité qui donne l'accès à la vérité de la vie heureuse (s. 362, 28 ; PL 39, 1631 : « dices, quomodo uiuunt angeli ? sufficit tibi scire hoc, quod non corruptibilter uiuunt. facilius enim tibi potest dici quid ibi non erit, quam quid ibi erit »).

¹⁷⁶ s. 231, 5 (SC 116, 254–257 ; trad. S. POQUE) : « in hac uita beatus esse non potes. nemo potest. bonam rem quaeris, sed terra ista non est regio eius rei quam quaeris ». Cf. H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, p. 39–40.

¹⁷⁷ s. 141, 1 (PL 38, 776) : « [...] ego sum uia, et ueritas, et uita [Io 14, 6]. ueritatem et uitam omnis homo cupit : sed uiam non omnis homo inuenit ».

« [L'homme] en fait ne peut pas aimer ce qui est éternel s'il ne met d'abord à part ce qui est temporel. Pensez à l'amour humain et entendez cela comme s'il s'agissait d'une main de l'âme. Lorsque la main tient une chose, elle ne peut pas en tenir une autre. Pour qu'elle puisse tenir ce qu'on lui donne, il faut qu'elle lâche ce qu'elle porte. C'est cela que je dis, regardez que je parle ouvertement : celui qui aime le monde, celui-là ne peut pas aimer Dieu ; sa main est occupée. Dieu lui dit : prends ce que je te donne. Il ne veut pas relâcher ce qu'il tenait et donc ne peut pas recevoir ce qui lui est offert. Ai-je dit : qu'il ne possède pas celui-là ? S'il le peut, si la perfection l'exige de lui, alors qu'il ne possède pas. S'il ne peut pas, s'il en est empêché par quelque nécessité, alors qu'il possède, mais sans être possédé, qu'il tienne sans être tenu ; qu'il soit le maître de sa propriété et non le serviteur [...] ». ¹⁷⁸

En conséquence, dans ce double mouvement de la volonté, les désirs ne peuvent se confondre : ou bien on aime et désire le monde, ou bien on aime et désire le Créateur du monde. L'homme ne peut posséder à la fois et de la même manière ces deux réalités. Cela ne signifie pas pour autant que l'amour de Dieu nécessite toujours le rejet absolu des biens du monde, mais une transformation radicale du rapport au monde : Augustin distingue entre ce qui doit être aimé (<frui>), à savoir Dieu, et ce dont l'homme doit se servir (<uti>), à savoir le monde. En définitive, pour accueillir et s'attacher à Dieu l'homme doit libérer *la main* de sa volonté qui, par le désir des biens, était attachée au monde. ¹⁷⁹

2.8. Les deux amours

Aux deux types de désir correspondent deux types d'amour, à savoir l'amour cupide (<cupiditas>) et la charité (<caritas>). ¹⁸⁰ Dans le premier type, il s'agit d'aimer pécher (<amor peccandi>) ¹⁸¹, dans le second, il s'agit d'aimer vivre de manière juste (<amor recte uiuendi>) ¹⁸² et donc d'aimer

¹⁷⁸ s. 125, 7 (PL 38, 694) : « non enim potest amare quod aeternum est, nisi destiterit amare quod temporale est. intendite amorem hominis : sic putate quasi manum animae. si aliquid tenet, tenere aliud non potest. ut autem possit tenere quod datur, dimittat quod tenet. hoc dico, uidete quia aperte dico : qui amat saeculum, amare deum non potest ; occupatam habet manum. dicit illi deus : tene quod do. non uult dimittere quod tenebat : non potest accipere quod offertur. numquid dixi, non possideat nescio quis ? si potest, si hoc de illo exigit perfectio, non possideat. si non potest, aliqua necessitate impeditus, possideat, non possideatur ; teneat, non teneatur : dominus sit rei suae, non seruus [...] ».

¹⁷⁹ s. 125, 7 (PL 38, 694) : « quid est, noli amare quod possides in hoc saeculo ? non teneat manum tuam, unde tenendus est deus. non occupetur amor tuus, quo potes ad deum tendere, et inhaerere ei qui te creauit ».

¹⁸⁰ Cf. S. J. DUFFY, « Anthropologie », p. 52–53.

¹⁸¹ s. Lambot 2 (PLS 2, 750) : « cupiditatem dico amorem peccandi [...] ».

¹⁸² s. Lambot 2 (PLS 2, 750) : « [...] caritatem dico amorem recte uiuendi [...] ».

ce qui est bon.¹⁸³ La charité est en fait équivalente à l'amour de Dieu. À la différence de l'amour de Dieu qui, sans partage, assemble et unifie le cœur, la cupidité qui se caractérise par la multiplicité de ses formes, disperse celui qui s'y adonne.¹⁸⁴ Puisque cet amour se porte vers les biens de ce monde, il se manifeste non seulement dans des expressions multiples mais aussi contradictoires comme c'est le cas dans l'avarice et l'exubérance (⟨luxuria⟩).¹⁸⁵ De multiples raisons font aimer le monde. D'une part, le monde s'impose naturellement à l'homme parce qu'il touche les sens corporels de l'homme qui ne voit plus Dieu. D'autre part, les conséquences du péché d'Adam sont l'aveuglement et la cupidité qui, à travers le désir, l'attachent aux biens du monde. Par contre, l'amour de Dieu est le fruit de la grâce qui enflamme du désir de Dieu. Ainsi si la convoitise vient spontanément de la nature déchue, la charité elle, découle de la grâce. Une autre divergence existe entre les deux amours : alors qu'en se manifestant la cupidité rend flagrant son objet, l'objet de la charité demeure caché parce que Dieu est invisible. Pour autant la charité se manifeste à sa manière, mais contrairement à la cupidité elle transforme surtout l'attitude de l'homme en commençant par lui donner le goût du ciel. Lorsqu'au cœur du désir surgit la charité, la cupidité ne disparaît pas totalement, mais diminue au fur et à mesure que l'homme croît dans l'amour de Dieu¹⁸⁶ : le passage de la cupidité à la charité, qui est l'œuvre de la grâce, se fait progressivement.¹⁸⁷

¹⁸³ s. *Lambot* 2 (*PLS* 2, 750) : « [...] amor boni [uocatur] caritas ».

¹⁸⁴ s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 42) : « speciosus est mundus, multiplicis speciei uarietate blanditur. numerari non possunt quanta cotidie suggerat amor illicitus. quam simplici amore multiplex superatur. ut multi amores superentur, unus amor est necessarius ; unus bonus contra omnes malos. unitas enim uincit uarietatem et caritas cupiditatem ». D. DIDEBERG, « Amor », 294 : « Le terme <amor> a chez Augustin un sens plus large et plus indéterminé que <caritas> et <dilectio>. Il peut désigner aussi bien l'amour bon que l'amour mauvais [...] ».

¹⁸⁵ Alors que dans l'avarice, il s'agit d'accumuler les biens, dans l'exubérance, il s'agit de vivre de manière démesurée : il y a ici deux mouvements opposés de la volonté (s. *Lambot* 2 ; *PLS* 2, 750 : « multa sunt quae amantur a cupidis aliquando ita diuersa, ut inter se etiam inueniantur contraria esse. auaritia pecuniam congregat, luxuria spargit. illa indiga est, illa prodiga, et quid tam inter se contrarium quam colligere et spargere » ; cf. s. 86, 6 ; *PL* 38, 526).

¹⁸⁶ s. 90, 6 (*PL* 38, 562–563) : « duae sunt in homine uno, caritas et cupiditas. caritas nascatur in te, si nondum nata est ; et si nata est, alatur, nutriatur, crescat. illa uero cupiditas, et si in hac uita exstingui penitus non potest ; quia si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est [1 Io 1, 8] : in quantum autem est in nobis cupiditas, in tantum sine peccato non sumus : caritas crescat, cupiditas decrescat ; ut aliquando illa perficiatur, hoc est caritas, cupiditas consumatur ».

¹⁸⁷ s. 34, 5 (*CCL* 41, 425–426) : « deus nobis de compendio se offert. clamat nobis : amate me, et habebitis me, quia nec potestis amare me, nisi habueritis me ».

Ces deux types d'amour (cupidité et charité) ne sont pas de la même espèce et on ne peut même pas les comparer. L'amour du monde est limité parce que son objet est provisoire et éphémère. En conséquence, s'attacher au monde par désir du monde signifie s'attacher à ce qui est fugace et qui passe au risque de s'en aller avec ce qui passe :

« [...] et où vont-ils, les malheureux, après s'être détournés du Créateur pour s'être trop attachés aux biens créés ? Que deviendra-t-il cet ami du temps, qui lui a sacrifié l'éternité ? »¹⁸⁸

En ce sens l'amour du monde ressemble à un fleuve qui s'empare de celui qui place en lui son cœur.¹⁸⁹ Alors que l'amour du monde ne peut être que limité, l'amour de Dieu est sans limite parce que Dieu est infini. Il en résulte que l'amour de Dieu est irréductible à l'amour du monde ; aimer le monde au lieu d'aimer Dieu, c'est pécher. D'ailleurs tout ce qui sépare l'homme de Dieu, ou qui l'en tient éloigné, doit être considéré comme un mal.¹⁹⁰ Cependant le péché se situe non dans les biens du monde, mais dans la manière de les aimer. En effet, les biens du monde ne sont pas sans valeur, à condition d'aimer Dieu avant tout. On aime le monde parce qu'il est bon et beau, mais on doit avant tout aimer Dieu parce qu'il est l'auteur du monde.¹⁹¹ Le péché n'est pas dans l'amour du monde en tant que tel, mais dans un amour désordonné¹⁹², qui s'exprime

¹⁸⁸ s. 38, 2 (CCL 41, 477), trad. G. HUMEAU, vol. 1, p. 163 : « et quo se miseri conuertunt, auertentes ab illo a quo facti sunt et inhaerentes illis quae facta sunt ? cum coeperit perire quod factum est, ubi erit amator temporis, qui perdidit aeternitatem ? »

¹⁸⁹ s. Morin 12, 2 (CCL 41, 343) : « sicut et Psalmus dicit : *diuitiae si pluant* [Ps 61, 11], quasi de fonte, unde haurias quantum uolueris sine labore, et quod hauseris continuo perituum : si fluant, ne adponas cor, ubi fluit. si fluit, fluuium facit : adponis cor, et rapit ». Cf. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 53.

¹⁹⁰ s. Lambot 4 (PLS 2, 769) : « [...] in malis habetur quidquid nos a deo nostro tenet ».

¹⁹¹ s. Lambot 2 (PLS 2, 754–755) : « [...] si enim pulchrum non esset, a te non diligeretur. et pulchrum unde esset, nisi ab illo inuisibiliter pulchro crearetur ? aurum diligis, deus creauit. corpora pulchra et carnem diligis, deus creauit. amoena praedia diligis, deus creauit. lucem istam pro magno diligis, deus creauit. si propter quod deus creauit neglegis deum, rogo te, dilige et ipsum deum. quantum enim diligi dignus est, quantum dignus est diligi quia creauit omne quod diligis. sic dilige ut illum plus diligas. nolo ut habeas nullum amare, sed ordinatum uolo. praepono caelestia terrenis, immortalia mortalibus, sempiterna temporalibus ».

¹⁹² s. 21, 3 (CCL 41, 278–279) : « amando ergo creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius creatoris legem et uoluntatem amando creaturam peccas ». I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 61 : « La hiérarchie des êtres est [...] la norme de la relation que l'homme doit avoir aux différents éléments du réel. La convoitise n'est un mal que parce qu'elle est un renversement de l'ordre. Le tort n'est jamais d'aimer un objet qui est bon en lui-même, mais de violer l'ordre en ne préférant pas un objet meilleur » ; cf. D. DIDEBERG, « Dilectio », *AL* 2, 437.

par l'oubli de Dieu et l'amour de ce qui lui est inférieur.¹⁹³ C'est là que s'inscrit la distinction entre l'usage (<uti>) et la jouissance (<frui>) :

« nous utilisons en cas de nécessité, nous jouissons quand nous sommes en joie. Les biens du monde ont été donnés [par Dieu] pour qu'on les utilise, et lui-même s'est donné pour qu'on jouisse de lui ».¹⁹⁴

On se sert du monde, mais on jouit de Dieu parce qu'on l'aime pour lui-même, alors qu'on aime les biens du monde en vue du bien suprême. Rien en fait ne peut être aimé à la place de Dieu.¹⁹⁵ Dans cette perspective, Augustin peut affirmer la bonté relative du monde : il est bon en tant que créé par Dieu, et il est bon *pour* l'homme lorsque celui-ci s'en sert pour atteindre Dieu.¹⁹⁶ On peut donc « aimer le monde », dans la

¹⁹³ s. 344, 2 (PL 39, 1512) : « amorem parentum, uxoris, filiorum, non abstulit, sed ordinavit : non dixit, qui amat ; sed, *qui amat super me* [Mt 10, 37]. hoc est quod ecclesia loquitur in canticis canticorum : *ordinavit in me caritatem* [Ct 2, 4]. ama patrem, sed noli super dominum : ama genitorem, sed noli super creatorem » ; cf. s. *Etaix* 1 (RB 86, 47).

¹⁹⁴ s. 177, 8 (SPM 1, 70) : « utimur enim pro necessitate fruimur pro iocunditate. ergo ista temporalia dedit ad utendum, se ad fruendum » ; *doctr. chr.* 1, 4 (SIMONETTI 22) : « frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. uti autem, quod in usum uenerit, ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est » ; voir aussi s. 36, 6 (CCL 41, 438). N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 245 : « [...] *frui* è volere una cosa per se stessa (*propter seipsam*), mentre *uti* è volerla in vista di un'altra (*propter aliud*). Sono distinzioni tratte dallo stoicismo, che distingueva ciò che è onesto, la virtù, da ciò che è utile. [...] Sant'Agostino applica tali nozioni alla concezione cristiana : Dio è l'unico che deve essere amato per se stesso e per goderne, mentre tutte le altre cose devono essere trattate (*uti*) in vista di Dio ». Cf. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle « Confessioni » di Sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, 1964, coll. *Itinerari critici* 2, p. 72-76 ; Id., *La dialettica dell'amore. « Uti-frui » nelle preconfessioni di Sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, 1965, coll. *Itinerari critici* 5.

¹⁹⁵ s. *Etaix* 1 (RB 86, 45) : « puto quod non audeant dicere nobis : praefer nos deo. non dicunt. nemo hoc dicit nec insanus. non dicit hoc filio suo nec ille qui dicit *in corde suo* : non est deus [Ps 13, 1]. nullo igitur modo uel pater uel mater hoc dicere audebit ut praeferatur deo. non dico ut praeferatur, sed nec ut conferatur. quid ergo dicunt ? deus tibi dixit. quid mihi dixit deus ? *honora patrem tuum et matrem tuam* [Ex 20, 12 ; Eph 6, 2]. agnosco, deus mihi dixit. tu noli irasci quando eum solum tibi praepono qui hoc dixit. amo, amo omnino, amo et te. sed qui me docuit ut amem te, melior te est ».

¹⁹⁶ Cf. l'image de celui qui, vivant hors de sa patrie, se sert de sa fortune pour y revenir : s. *Etaix* 1 (RB 86, 42) : « exempli gratia : amat aliquis patriam, habet pecuniam. pro amore patriae non amet pecuniam. si amaret pecuniam in peregrinatione, quae peregrinanti habundaret, ipsa forte pecunia detineret, reditum impediret. dic quidquid uis, reditum impedit. illud unum uero si adsit sufficit, cetera superflua deputantur quae non adiuuant ad perueniendum eo quod amatur. porro autem si ei diceretur : adiuuat te pecunia ut possis ad patriam remeare, assumeret, assisteret, appeteret, sed non propter ipsam. adiuuat te nauis, appeteret, sed non propter nauem. adiuuat nautae, adiuuat gubernator, adiuuat qui sitarciam imponit : assumuntur haec, appetuntur haec, sed non propter seipsa. cetera assumuntur, unum amatur. cetera ad hoc assumuntur ut ad hoc perueniatur ad id quod amatur ».

mesure où il ouvre la possibilité de revenir à Dieu, mais on ne doit pas l'aimer pour lui-même :

« L'amour des biens du monde, c'est de la glu pour les ailes spirituelles. Tu les as convoité ces biens : tu t'y es attaché. Qui va te donner les ailes de la colombe ? Quand vas-tu t'envoler là-haut où tu pourrais vraiment te reposer, puisque c'est un faux repos que tu as goûté dans tes mauvais attachements ? *N'aime pas le monde* : c'est la trompette céleste [qui te le dit] ». ¹⁹⁷

Lorsqu'on aime le monde pour lui-même, le monde ne se présente plus comme une chance, mais comme une menace pour les ailes spirituelles qui rend incapable l'homme de s'élever de la terre vers Dieu. ¹⁹⁸

2.9. *Les yeux ou la logique du désir*

Nous avons vu que par le désir, l'homme cherche la vie heureuse. On peut supposer que la force du désir qui se présente comme tension vers un bien, est dotée d'une certaine logique qui a pour but la vie heureuse. En effet, celui qui désire, reconnaît que son désir l'oriente vers le bien qui lui a été montré comme tel. Pourtant, le désir, en tant que tel, est incapable de montrer à l'homme ou de lui indiquer avec exactitude la *région* véritable de la vie heureuse. En fait, le désir est paradoxal : s'il indique la route à parcourir, c'est par cette tension intérieure vers la vie heureuse. L'inquiétude du cœur, si caractéristique du désir, contribue alors à la recherche de cette vie et chez l'homme, l'inquiétude du cœur au sein de son désir est par conséquent nécessaire et salutaire. En effet, ce désir en quête de repos, lui découvre que ce qui peut le combler réellement ne se trouve pas en lui-même, mais *devant* lui, en Dieu qui est la patrie. ¹⁹⁹ En même temps, si l'homme cherche la vie heureuse, cela ne

¹⁹⁷ s. 112, 6 (*RB* 76, 50–51) : « amor rerum terrenarum, uiscum est spiritualium pennarum. ecce concupisti : haesisti. quis dabit tibi pennas uelut columbae ? quando uolabis, ubi uere requiescas, quando hic, ubi male haesisti, peruerse requiescere uoluisti ? *nolite diligere mundum* [1 Io 2, 15] : tuba diuina est ».

¹⁹⁸ s. 311, 4 (*PL* 38, 1415) : « amate, et nolite amare : ad aliquid amate, et ad aliquid amare nolite. est enim quod ad profectum ametur, et est quod ad impedimentum ametur. noli amare impedimentum, si non uis inuenire tormentum. quod amas in terra, impedimentum est : uiscum est pennarum spiritualium, hoc est uirtutum, quibus uolatur ad deum » ; voir aussi s. 107, 8 (*PL* 38, 631) ; s. 255, 7 (*PL* 38, 1189). Cf. E. A. EGUIARTE, « El *viscum* y las alas del alma en san Agustín. Aplicaciones espirituales de una forma rudimentaria de cacería », *RAG* 52 (2011), p. 283–303 ; D. DIDEBERG, « Amor », 298.

¹⁹⁹ s. 125, 11 (*PL* 38, 698) : « tibi enim, o anima, non sufficit, nisi qui te creauit. quidquid aliud apprehendis, miserum est : quia tibi solus ille potest sufficere qui ad similitudinem suam te fecit » ; cf. s. *Mai* 12, 1 (*MA* 1, 285).

signifie pas qu'il la trouve car le désir non illuminé par la grâce, reste aveugle. D'une certaine manière, la force du désir est dotée de la capacité de voir ou plutôt de pressentir le bien, mais en même temps le désir reste aveugle sur la vraie vie, qui demande non seulement des yeux capables de voir, mais aussi la lumière qui permet la vision. Le désir aspire à ce bien de la vie heureuse qui lui reste finalement inconnu en raison du péché d'Adam et de ses conséquences, à savoir la mort et toutes sortes de misères, dont la convoitise est la première : il voit mais avec des yeux obscurcis par la nuit. En effet, c'est la convoitise en tant que *désir courbé* et malade qui rend impossible de retrouver le chemin vers la vraie vie. Et même si, comme chez certains philosophes²⁰⁰, l'évidence du monde créé peut faire admettre un Dieu créateur, la volonté humaine, par suite de la convoitise, reste finalement attachée au monde et aveuglée par lui. Le désir portant sur les choses du monde, c'est-à-dire la convoitise, rend impossible de percevoir Dieu, de voir intérieurement, et lorsque la volonté humaine est pervertie par cette cupidité avide, ce qu'elle désire en priorité, ce sont finalement les biens du monde.

C'est ici que se situe l'importance de l'incarnation du Verbe et la place de la foi en Christ. En effet, par la foi en Christ, l'homme peut comprendre ce qu'il doit désirer et aimer :

« Tout homme, qui ne croit pas en Christ, ce n'est pas qu'il se trouve en route parce qu'il se trompe ; car lui aussi c'est la patrie qu'il cherche, mais il ne sait pas par où y aller ni où la trouver. Que signifie ce que je dis : 'il cherche la patrie' ? Toute âme recherche la quiétude [le repos], c'est la béatitude que toute âme recherche. Nul homme à qui l'on demande s'il veut être heureux ne répond avec hésitation qu'il le veut. Tout homme proclame qu'il veut être heureux, mais par quelle route arriver à cette béatitude et où la trouver, on ne le sait pas et c'est pourquoi on se trompe de route. Personne en fait ne se trompe s'il n'avance pas, mais c'est quand on va sans savoir par où aller qu'apparaît toute erreur [toute déviance de la route]. C'est le Seigneur qui nous ramène à la route, et, quand nous nous faisons *fidèles* en croyant au Christ, ce n'est pas que nous soyons déjà arrivés dans la patrie, mais nous commençons à marcher sur sa route ». ²⁰¹

²⁰⁰ Cf. s. 141, 1-2 (PL 38, 776-777).

²⁰¹ s. *Mai* 12, 2 (MA 1, 285-286) : « omnis homo, qui nondum credit Christo, nec in uia est : errat enim ; et ipse patriam quaerit, sed nescit qua, nescit ubi. quid est quod dico, patriam quaerit ? requiem quaerit omnis anima, et beatitudinem quaerit ; nemo interrogatus, utrum beatus esse uelit, cum aliqua dubitatione se uelle respondet : omnis homo clamat, beatum se uelle esse ; sed qua eatur ad beatitudinem, et ubi inueniatur illa beatitudo, hoc nesciunt homines : ideo errant. nemo enim errat, qui nusquam it : eundo, et nesciendo qua eatur, omnis error oboritur. reuocat dominus ad uiam ; et, cum efficitur fideles, credentes Christo, non iam in patria sumus, sed tamen in uia iam coepimus ambulare ».

Si la recherche de la quiétude et du repos et, finalement de la vie heureuse, est le fait de tout homme, le désir demeure pourtant aveugle : l'homme ne sait pas *où* ni surtout *par où*, il doit aller pour trouver cette vie.²⁰² En définitive, c'est le Christ qui rassemble et focalise ce désir humain de la quiétude en lui ouvrant une route : il remet le désir sur le bon chemin, où c'est l'amour de Dieu et du prochain («*dilectio dei et proximi*») qui fait avancer.²⁰³

Conclusion

La condition humaine en tant qu'être de besoin est d'abord structurelle : l'homme ne se suffit pas à lui-même, il a besoin de Dieu.²⁰⁴ Avec le péché, ce besoin n'est pas seulement un signe de son statut de créature, mais aussi de son indigence, de la pauvreté qui le touche à la fois sur le plan corporel et spirituel. Ceci nous renvoie implicitement à la logique de la participation : en abandonnant Dieu l'homme devient pauvre, en s'approchant de lui, il s'enrichit. L'indigence de l'homme manifeste sa dépendance ontologique de Dieu et donc implique une relation sous le mode de la participation : sans Dieu l'homme est indigent, avec lui il devient riche.

Mais l'homme n'est pas seulement un être de besoin mais il est également un être de désir car vivre, c'est désirer. Besoin et désir sont souvent liés. L'objet fondamental du désir est la vie heureuse. Mais le désir est la force de la volonté qui peut s'orienter dans deux directions : si c'est vers la créature, l'homme se disperse dans la multitude, mais quand au contraire, il s'élève vers Dieu, l'homme s'unifie.

La question du désir est par conséquent au cœur de la notion de participation que nous essayons de préciser. Être enflammé de désir signifie être porté par ce désir. Dans cette dynamique, se manifeste la logique de la participation car, en désirant, l'homme devient participant

²⁰² Cf. s. 150, 10 (*REAug* 45, 48–49) ; s. *Mai* 12, 2 (*MA* 1, 285–286).

²⁰³ s. *Mai* 12, 2 (*MA* 1, 286) : « gressus enim nostri in hac uia dilectio dei et proximi. qui diligit, currit : et quanto quisque artius diligit, tanto currit alacrius ; quanto autem quisque minus diligit, tanto pigrius mouetur in uia. iam uero si non diligit, prorsus remansit in uia ; si uero saeculum desiderat, retro respexit de uia, non habet faciem ad patriam ».

²⁰⁴ F. REFOULÉ, « Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin », *RThom* 63 (1963), p. 355 : « Aux yeux d'Augustin, la nature humaine, même dans sa rectitude originelle, demeure ontologiquement déficiente vis-à-vis de sa fin dernière, au point qu'elle ne peut réaliser sa destinée et faire le bien, pourtant conforme à sa nature, qu'avec le secours de Dieu, l'*adiutorium sine quo non*. L'homme aspire bien naturellement à l'immortalité [...], et ce désir atteste qu'il est capable de devenir immortel, mais en recevant cette immortalité comme "un don de Dieu" (*Deo donante*) ».

de la réalité désirée, dont la présence non seulement l'attire mais aussi en quelque sorte le transforme. C'est en ce sens que l'homme qui aime la terre, devient lui-même terre, c'est-à-dire charnel. En désirant le monde, il est non seulement influencé, mais transformé et cela pour le mal («deformatio») : l'amour du monde rend l'homme semblable au monde. Au contraire, la participation proprement dite concerne le bien suprême : Dieu seul comble le désir de béatitude.

CHAPITRE 5

DE L'EXISTENCE ÉPARPILLÉE

À LA PARTICIPATION PAR LA GRÂCE

Introduction

L'homme est donc essentiellement un être de besoin et de désir. Il est dans le besoin parce qu'il n'est pas autosuffisant et il désire parce qu'il est loin de ce qui peut le combler. Ces deux dimensions de la vie accompagnent toute l'existence humaine, mais si l'indigence traduit un lien non voulu avec le monde, c'est la volonté qui est à la base du désir. Par cet attachement l'homme s'éloigne ou reste loin de Dieu. Dans ce chapitre nous étudierons certains motifs de l'attachement au monde ainsi que le passage de l'amour du monde à l'amour de Dieu.

1. La convoitise et la maladie de l'âme

1.1. La convoitise ou le désir courbé

Par le terme «concupiscentia», Augustin comprend essentiellement le désir portant sur le monde. C'est ce terme qui exprime de manière générale, les diverses conséquences du péché d'Adam, à savoir les désirs désordonnés de l'homme et ses convoitises. A partir de la première lettre de Jean (1 Io 2, 15–16), il souligne qu'à l'origine de tout mal, sont la concupiscentia de la chair («concupiscentia carnis»), la concupiscentia des yeux («concupiscentia oculorum») et l'ambition du siècle («ambitio saeculi»).¹ Dans le premier cas, il s'agit de multiples «uoluptates» qui excitent les sens et entraînent la «mens» par une sorte de suavité.² Cette notion de «concupiscentia carnis» implique à la fois le désir charnel au sens précis, mais également toute sorte de désirs qui entraînent et captent la volonté de l'homme. En réalité, tout désir d'une certaine ma-

¹ Cf. s. Denis 14, 2 (MA 1, 67)

² s. Denis 14, 2 (MA 1, 67) : « quanta mala habet, quanta mala facit carnalis uoluptatis appetitio. inde adulteria, fornicationes : inde luxuriae, ebrietates : inde quicquid titillat sensus inlicite, et mentem penetrat suauitate pestifera, addicit carni mentem, deturbat ex arce rectorem, subdit seruienti imperantem ».

nière, est charnel quand il découle de l'amour du monde.³ Cet amour attache l'âme à toute sorte de désirs de la chair.⁴ Au sens précis, ce désir charnel est dominant par sa vigueur parce qu'il capte la «mens» de telle manière que celle-ci semble être totalement assujettie à la chair.⁵ En ce sens la «concupiscentia carnis» correspond à la «libido».⁶ Les notions de «concupiscentia carnis» et de «mens» s'opposent : Augustin les présente comme deux lois, celle de la chair et celle de l'esprit. C'est d'ailleurs cette opposition qui définit la condition de l'homme après le péché d'Adam : dès lors la partie supérieure de l'homme («mens») est asservie à la partie inférieure, la chair, et dominée par elle.⁷

La concupiscence des yeux («concupiscentia oculorum») s'exprime par la curiosité qui va à la recherche des spectacles nocifs.⁸ L'ambition mondaine («ambitio saeculi») est en rapport avec l'orgueil qui fait oublier que, si les dignités sociales peuvent être diverses, la condition humaine demeure la même.⁹ Dans une autre occasion, Augustin rapproche ce

³ s. 162, 4 (PL 38, 888) : « si autem etiam generalem significare uoluit apostolus fornicationem, propter quam dixisse uideatur, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est* ; qui autem fornicatur, in corpus proprium peccat [1 Cor 6,18] : sic accipiendum est et intellegendum, ut quisque dum non adhaeret deo, qui adhaeret mundo, omnia temporalia diligens et concupiscens, merito in corpus proprium peccare dicatur, id est, uniuersae concupiscentiae carnali deditus et subditus factus [...] ».

⁴ s. 162, 4 (PL 38, 889) : « ista ergo dilectio mundi, quae uniuersalem in se concupiscentiam continet mundi, generalis est fornicatio, qua peccatur in corpus proprium ; eo quod omnibus corporalibus et uisibilibus et temporalibus desideriis et uoluptatibus humanus indesinenter seruit animus, ab ipso creatore uniuersorum desolatus atque derelictus ».

⁵ cf. s. 162, 2 (PL 38, 886-887).

⁶ s. 57, 9 (*Homo sp.*, 421) : « proponit tibi temptator pulcherrimam feminam : adsit intus castitas, uicta est foris iniquitas. ut ergo non te capiat proposita pulchritudine mulieris alienae, cum tua libidine intus pugna. non sentis hostem tuum, sed sentis concupiscentiam tuam » ; cf. s. *Lambot* 29, 2 (PLS 2, 839-840).

⁷ s. 30, 4 (CCL 41, 383-384) : « itane tu ita uiuis in hoc corruptibili corpore, quod adgrauat animam, ut caro non concupiscat aduersus spiritum tuum, et spiritus aduersus carnem ? ista rixa non est in te ? nulla est in te concupiscentia carnis, quae resistat legi mentis ? si nihil in te alteri resistit, uide totum ubi sit. si spiritus tuus a carne contra concupiscente non dissentit, uide ne forte carni mens tua tota consentiat, uide ne forte ideo non sit bellum, quia pax peruersa est. [...] si autem condelectaris legi dei secundum interiorem hominem, uides autem aliam legem in membris tuis repugnantem legi mentis tuae, si hac condelectaris, hac ligaris, liber in mente seruus in carne, si iam ita est, compatere potius homini dicenti : *non quod uolo ago* [Rm 7,15] » ; cf. s. 56, 8 (RB 68, 30-31).

⁸ s. *Denis* 14, 3 (MA 1, 67) : « quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia uana oculorum, auiditas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum. certant aurigae aliquo praemio : litigant pro aurigis populi quo praemio ? sed delectat auriga, delectat uenator, delectat scenicus » ; cf. s. 153, 10 (PL 38, 830).

⁹ s. *Denis* 14, 4 (MA 1, 69) : « dicta sint haec de concupiscentia oculorum. ambitio saeculi quantum mali habet. ibi omnis superbia [...]. frenetur elatio : hominem se esse cognoscat, qui de homine iudicat. dispar est dignitas, sed communis est ipsa fragilitas ».

passage johannique du récit de Luc (Lc 14, 18–20) sur les invités au repas.¹⁰ Le mot «concupiscentia» apparaît également au sens de voracité¹¹, de passion de boire¹², ou encore d'attrait pour la gloire.¹³

Augustin utilise d'autres termes comme «auaritia», «libido», «luxuria» et avant tout «cupiditas». Le sens de l'«auaritia» peut se traduire par cupidité ou avidité, et surtout par appétit inassouvi des biens matériels.¹⁴ Elle exprime la volonté de s'enrichir.¹⁵ La notion de «libido» exprime essentiellement le désir sensuel et charnel ; son contraire étant la chasteté et la continence.¹⁶ Elle peut encore définir un désir de vengeance¹⁷ ou bien la voracité.¹⁸

«Cupiditas» peut se traduire par convoitise¹⁹ ou bien par passion²⁰ mais le terme apparaît dans des contextes variés et prend donc des significations différentes. Ainsi il peut renvoyer à la notion de «libido»²¹

¹⁰ s. 112, 6 (RB 76, 51) : « *concupiscentia carnis* [1 Io 2, 16] : *uxorem duxi* [Lc 14, 20]. *concupiscentia oculorum* [1 Io 2, 16] : *quinque iuga boum emi* [Lc 14, 19]. *ambitio saeculi* [1 Io 2, 16] : *uillam emi* [Lc 14, 18] ».

¹¹ s. 51, 24 (RB 91, 38) : « *hos ad mensam non ducit nisi concupiscentia carnis, non indigentia refectionis. itaque isti cadunt in escam et potum* » ; cf. s. 208, 1 (PL 38, 1045).

¹² s. 151, 4 (PL 38, 816) : « *surgit ergo illa concupiscentia potandi, titillat animum, ingerit faucibus siccitatem, insidiatur sensibus [...]* ».

¹³ s. 75, 10 (PL 38, 478) : « [...] *luctatur animus aduersus concupiscentiam laudis humanae [...]* ».

¹⁴ s. 38, 6 (CCL 41, 481) : « *et cum feceris quod imperat auaritia, quid habebis ? plenam domum auro et argento* » ; s. 57, 9 (*Homo sp.*, 421) : « *si autem auaritia in te inuenta fuerit, uiso lucro inardescis, uitiosae escae caperis laqueo [...]* » ; s. 59, 8 (SC 116, 198) : « [...] *contemne auaritiam et non te corrumpat pecunia [...]* » ; s. 50, 6 (CCL 41, 628) : « *nam maior pecunia fauces auaritiae non claudit, sed extendit ; non irrigat, sed accendit* » ; s. 164, 5 (PL 38, 897) : « *expectas ergo satiare auaritiam ? illa te potest premere, tu illam non potest satiare* » ; s. 177, 6 (SPM 1, 68) : « *insatiabilis est quidem auaritia [...]* » ; s. *Lambot* 2 (PLS 2, 750) : « *auaritia pecuniam congregat [...]* ».

¹⁵ s. 85, 6 (PL 38, 523) : « *auaritia est, uelle esse diuitem [...]* ».

¹⁶ s. 9, 3 (CCL 41, 111–112) : « *et cum debeas in uirtute praecedere uxorem, quoniam castitas uirtus est, tu sub uno impetu libidinis cadis* » ; s. 8, 8 (CCL 41, 87) : « *et forte eligis tibi esse pecus et libera uagari libidine, nulla lege appetitum carnis ad continentiam refrenare ?* » ; s. 45, 8 (CCL 41, 523) : « *coinquinatio spiritus, quae est ? libido. coinquinatio carnis perpetrato adulterio* » ; s. *Dolbeau* 2, 11 (DOLBEAU 336) : « [...] *libido contra castitatem [...]* » ; s. *Morin* 10, 2 (MA 1, 625) : « *caro suggerit libidinem, spiritus imperet castitatem [...]* ».

¹⁷ s. 58, 8 (*EcOr* 1, 126) : « *quid est ira ? libido uindictae* ».

¹⁸ Cf. s. 51, 24 (RB 91, 38).

¹⁹ s. 280, 4 (PL 38, 1282) : « *omnium quippe uictor est cupiditatum, qui tanquam tyrannum subiugat amorem uitae huius, cuius satellites sunt omnes cupiditates* » ; voir aussi s. 306, 3 (PL 38, 1401) ; s. *Dolbeau* 17, 6 (DOLBEAU 145).

²⁰ s. 357, 2 (PL 39, 1582–1583) : « *considera cetera, quorum homines cupiditate conflagrant. uide alium amare fundos, argentum, aurum, filios numerosos, pretiosas et ornatas domos, amoenissima et pretiosissima praedia. [...]. amat honorem, amat potestatem. quanti homines potestatibus accipiendis priuati suspirant ?* »

²¹ s. 8, 8 (CCL 41, 86–87) : « *quod si contempseris te in te, et imaginem dei in qua fecit te*

ou celle, proche de « concupiscentia oculorum », c'est-à-dire le désir des spectacles.²² Souvent cette notion renvoie explicitement à une sorte de désir concernant les biens de ce monde²³ et parfois, elle est proche du terme « auiditas » au sens de désir inassouvi des biens²⁴, ou encore de désir excessif allant au-delà du raisonnable.²⁵

De plus, le terme apparaît fréquemment en couple avec d'autres mots : avec « timor » pour exprimer les deux sortes de tentations²⁶, avec « caritas » pour exprimer les deux désirs opposés.²⁷ Il peut toutefois avoir un sens positif, comme par exemple lorsqu'il concerne le bien et la vie éternelle.²⁸ Il est intéressant de noter qu'au début du sermon *Lambot 2*, Augustin se sent obligé de préciser ce que signifient « caritas » et « cupiditas ».²⁹ On peut donc affirmer que d'une manière générale, « cupiditas » englobe toutes sortes de convoitises.³⁰

Ici nous retiendrons le terme de « convoitise » sans pour autant se limiter à lui. La convoitise désigne l'amour du monde dans ses différentes formes. De là on peut dire que les notions de convoitise, cupidité ou avidité désignent le *désir courbé*³¹ :

neglexeris uictus cupiditate bestiarum, tamquam amisso homine eris pecus, non quasi conuersus in naturam pecoris sed in hominis forma habens similitudinem pecoris [...] » ; s. *Guelf* 31, 1 (*MA* 1, 558) : « [...] uenit ex uirgine, uenit sine libidine, uenit conceptus non cupiditate sed fide » ; cf. s. 51, 23 (*RB* 91, 37).

²² s. *Denis* 14, 3 (*MA* 1, 67) : « sed delectat auriga, delectat uenator, delectat scenicus. itane honestum delectat turpitudine ? muta etiam cupiditatem spectaculorum : exhibet ecclesia menti tuae honorabiliora et ueneranda spectacula ».

²³ s. 32, 13 (*CCL* 41, 405) : « [...] cupiditas rerum temporalium [...] » ; s. 32, 14 (*CCL* 41, 405) : « uincit te cupiditas ad pecuniam » ; cf. s. 77, 13 (*PL* 38, 489) ; s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) ; s. *Lambot* 5 (*PLS* 2, 773–774).

²⁴ s. 50, 6 (*CCL* 41, 627) : « quomodo ergo sunt diuitiae, quibus crescentibus crescit inopia, quae amatoribus suis quanto fuerint ampliores, non afferunt satietatem sed inflammant cupiditatem ? » ; cf. s. 68, 10 (*MA* 1, 364).

²⁵ Cf. s. 352, 7 (*PL* 39, 1557).

²⁶ Cf. s. 32, 11 (*CCL* 41, 404) ; s. *Caillau* 2, 6, 5 (*MA* 1, 254).

²⁷ s. 90, 6 (*PL* 38, 562) : « duae sunt in homine uno, caritas et cupiditas » ; s. 177, 3 (*SPM* 1, 66) : « seruum autem te facit cupiditas, liberum caritas » ; s. 265, 7 (*PL* 38, 1222) : « de terra est cupiditas, desuper caritas » ; s. 311, 7 (*PL* 38, 1416) : « cupiditas nihil boni potest generare : caritas nihil mali » ; cf. s. 350, 1 (*PL* 39, 1534).

²⁸ s. 32, 13 (*CCL* 41, 405) : « [...] sic cupiditas rerum aeternarum [...] facit locum in corde uerbo dei » ; s. 32, 12 (*CCL* 41, 408) : « cupiditas autem rerum aeternarum et felicitatis aeternae non debet misceri cupiditati rerum temporalium, id est, felicitatis praesentis et temporalis ».

²⁹ s. *Lambot* 2 (*PLS* 2, 750) : « cupiditatem dico amorem peccandi, quia est cupiditas nonnumquam quae appellatur in bono. item caritatem dico amorem recte uiuendi quia aliquando et caritas appellatur in malo. propterea uolui definire quid dixerim ».

³⁰ Cf. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima*, p. 76–88 ; I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 36–44 ; H. DEBBASCH, *L'homme de désir, icône de Dieu*, p. 40–47.

³¹ Augustin parle souvent de réalités intérieures à la lumière du monde extérieur : le désir ou l'amour *courbé* n'est pas simplement une sorte d'analogie, mais une forme d'arti-

« Elle est courbée l'âme opprimée par les choses du monde, elle est courbée l'âme alourdie par les désirs des biens, elle est courbée l'âme qui ment d'avoir son cœur tourné vers le Seigneur. Si tu as le cœur en haut, tu n'es pas courbé. Si tu cherches toujours les choses de la terre, si tu désires être heureux grâce aux choses de la terre, si tu considères inutile de servir Dieu quand cela ne t'assure le bonheur de la terre, alors tu es courbé : ton cœur n'est pas avec Dieu. Eh bien, ce châtement est tombé sur toi par le pouvoir du diable. C'était tout le genre humain qui, sous le pouvoir du diable, était détenu courbé ; c'était tout le genre humain qui était appesanti par les désirs terrestres ; [mais] il est venu celui qui aurait promis le Royaume des cieux ». ³²

Des deux horizons du désir et des deux objets d'amour, à savoir Dieu et le monde, lorsque l'un l'emporte sur l'autre, c'est toute l'existence qui est engagée. L'homme se tourne vers ce qu'il aime et ce qu'il espère. Quand l'amour du monde l'emporte sur l'amour de Dieu, l'homme redescend pour ainsi dire vers le monde, en inclinant vers lui sa volonté. Dès que l'homme reçoit la grâce d'aimer Dieu, cette volonté s'élève comme une flamme par le désir de Dieu. ³³ Mais la relation affective à l'objet aimé n'est pas seulement indicative : le désir oriente la volonté de l'homme et en même temps la retient. En effet, la marque caractéristique du désir est qu'il croît et s'amplifie, lorsqu'il tourne autour de l'objet aimé. Or les biens du monde ne comblent pas, mais augmentent l'avidité : lorsque

culatation et d'insistance sur la dimension verticale du désir en tant que tel et, par conséquent, l'inclination du désir vers le bas par amour du monde. Augustin interprète en ce sens l'épisode évangélique de la femme courbée depuis dix-huit ans : s. 110, 5 ; *MA* 1, 644 : « qui curuus est, et terram intuetur, terrena felicitate laetatur, istam solam putat esse uitam, ubi beatus esse possit, aliam non credit : quicumque tam curuus est, erigatur ; si per se non potest, inuocet deum. numquid enim et mulier illa per se ipsam erecta est ? uae illi esset, si manum ille non porrexisset ». Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 235–237. 299–302.

³² s. *Dolbeau* 17, 6 (*DOLBEAU* 145) : « curuata est enim anima quae terrenis deprimitur, curuata est anima quae rerum cupiditatibus adgrauatur, curuata est anima quae mentitur sursum se habere cor ad dominum. si enim cor sursum habes, curuus non es. si terrena semper quaeris, si de terrenis felix esse desideras, si non te putas fructuose colere deum, nisi tibi abundauerit terrena felicitas, curuus es : cor tuum non est cum domino. uenit autem ista poena a diaboli dominatu. totum genus humanum curuum sub diabolo tenebatur, totum genus humanum terrenis cupiditatibus grauabatur ; uenit qui promitteret regnum caelorum ». Cf. E. A. EGUIARTE BENDÍMEZ, « 'Spiritus rectus, spiritus sanctus, spiritus principalis' : la triple épiclesis de 'en. Ps.' 50 », *Augustinus* 50 (2005), p. 95–97.

³³ s. 234, 3 (*PL* 38, 1117) : « ardete igne caritatis, ut a daemonibus uos discernatis. ardor iste sursum uos rapit, sursum tollit, in caelum leuat. quidquid molestiarum passi fueritis in terra, quantumcumque christianum cor deorsum humiliatum premat inimicus ; summa petit ardor dilectionis. similitudinem accipite. si faculam teneas ardentem, recitam capite sursum teneas ; flammae crinis surgit in caelum : deprime faculam, flamma in caelum it : fac faculam capite deorsum, numquid et flammam deponis in terram ? quacumque ardens uergit, flamma aliam uiam nescit, caelum petit ».

l'homme les possède, ces biens alimentent le feu de la cupidité comme le bois alimente la flamme.³⁴

1.2. *Monde et impureté du cœur*

L'amour du monde pour Augustin c'est l'impureté du cœur, mais ceci ne doit pas pour autant conduire à l'idée qu'à ses yeux, le monde serait mauvais.³⁵ Il l'exprime en répondant aux plaintes de ses contemporains contre « les temps difficiles ». Il insiste sur le sens du mal présent dans le monde, mais il répète inlassablement que ce n'est pas le monde qui est mauvais, mais les gens qui rendent « les temps mauvais » par leur conduite. Pour Augustin, tout ce qui existe dans le monde, et le monde lui-même, tout cela a été créé par Dieu.³⁶ Dès lors en lui-même, le monde ne peut qu'être bon. Mais en même temps, paradoxalement, c'est le monde qui rend le cœur impur. Cette apparente contradiction s'explique par la relation de la volonté humaine au monde. Lorsqu'elle se tourne vers les biens du monde et se met à les désirer, la volonté s'alourdit du poids du monde et se laisse contaminer par lui.³⁷ L'impureté du cœur est le désir avide des biens du monde. C'est à cause d'elle que le regard intérieur de l'homme est gêné comme par la poussière qui entre dans les yeux et trouble la vision :

« Si de la terre tombait dans ton œil et si tu voulais que je te fasse voir la lumière, tes yeux auraient d'abord besoin d'un purificateur. Il y a beaucoup d'impuretés dans ton cœur : l'avarice en est une qui n'est pas petite. Tu amasses ce que tu ne pourras pas emporter avec toi. Ne sais-tu pas que, lorsque tu accumules, tu emplis ton cœur de fange ? Comment alors pourras-tu voir ce que tu cherches ? »³⁸

³⁴ s. *Lambot* 4 (*PLS* 2, 762) : « uides quia omnia quae congegissit ut habeat, ligna sunt ad flammam unde crescat non unde satietur ».

³⁵ s. 50, 5 (*CCL* 41, 627) : « ita ergo aurum et argentum distribuit hominibus conditor rerum et administrator deus, ut ipsum per se natura et genere suo bonum sit, quamuis non summum et magnum bonum, et pro gradu sui ordinis laudabilem conditorem uniuersitatis ostendat, copia uero eius non extollat bonos nec elidat inopia, malos autem et cum offertur excaecet, et cum aufertur excruciet ».

³⁶ s. 12, 12 (*CCL* 41, 173) : « nos quidem uniuersam naturam corporis ab omnipotente conditore deo esse profitemur ».

³⁷ s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 41) : « sunt enim quae male amantur in mundo, et cum male amantur in mundo amatorem faciunt immundum. magnum inquinamentum est animae amor illicitus et pondus premens uolare cupientem. nam quantum amor iustus et sanctus in superna animum rapit, tantum iniustus et immundus ad ima demergit ».

³⁸ s. 261, 4 (*SPM* 1, 91) : « si terra tibi in oculum caderet, et uelles ut ostenderem tibi lucem ; prius tui oculi quaererent mundatorem. tantum immunditiae est in corde tuo : ibi auaritia non parua immunditia est. congeris quod tecum non tollas. nescis quia cum congeris, ad cor tuum lutum trahis ? unde uidebis ergo quod quaeris ? ».

Mais cette cécité intérieure est soulevée par la foi qui purifie le cœur impur³⁹ :

« Crois pour que tu sois purifié. Veux-tu voir [Dieu] ? C'est une bonne chose ce que tu veux, c'est une grande chose, je t'encourage à le vouloir. Veux-tu voir ? *Heureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu.* Donc, pense d'abord à purifier ton cœur [...]. Ce que tu veux voir est pur, mais impur ce par quoi tu veux voir ».⁴⁰

Le cœur est purifié par la foi aimante, c'est-à-dire par la foi qui agit par amour. En effet, si l'impureté du cœur signifie l'attachement au monde de la volonté humaine, la foi ramène cette volonté vers Dieu. La foi agit de telle manière qu'elle donne non seulement la connaissance de ce qu'on doit aimer, mais elle agit à l'intérieur de la volonté en lui donnant de le vouloir. En d'autres termes, la volonté qui, à présent, reste courbée par l'amour du monde, se redresse vers l'amour de Dieu grâce à la foi. C'est dans la foi que l'homme commence à désirer non plus les biens du monde, mais Dieu lui-même. Dire que la foi rend pur, signifie que grâce à elle, on se détourne de l'amour du monde et on commence à aspirer à la vraie vie qui est Dieu. L'action de la grâce s'applique à la volonté humaine en la transformant de l'intérieur.

La question de l'impureté revient également dans la problématique de la présence des pécheurs au sein de la communauté, surtout à l'occasion du grand débat avec les donatistes. Ceux-ci refusaient en fait de communier avec les pécheurs pour ne pas *toucher* des impurs.⁴¹ Augustin donne une interprétation spirituelle du passage d'Isaïe (Is 52,11) auquel se référaient ses adversaires.⁴² D'après lui, il ne s'agit pas de la contamination matérielle, c'est-à-dire venant par le contact corporel, mais d'une contamination par le toucher du cœur : « Que signifie toucher ce qui est impur [immundus], sinon consentir au péché ? »⁴³

³⁹ s. 116, 3 (*PL* 38, 658) : « [...] qui non credidit, remansit immundus » ; cf. Act 15, 9 ; s. 53, 10 (*RB* 104, 27) ; s. *Dolbeau* 25, 13 (*DOLBEAU* 256) ; *en. Ps.* 44, 25 (*CCL* 38, 512).

⁴⁰ s. 261, 4 (*SPM* 1, 90–91) : « crede, ut munderis. uidere enim uis ? bonam rem, magnam rem uis : hortor ut uelis. uidere uis ? *beati mundi corde, quia ipsi deum uidebunt* [Mt 5, 8]. prius ergo cogita de corde mundando [...]. quod uis uidere mundum est, immundum est unde uis uidere ».

⁴¹ s. 88, 25 (*RB* 94, 100) : « [...] ut quando scriptura sonat recedere nos debere a malis, non aliud intellegere iubeamur nisi ut corde recedamus ; ne maius malum in separatione bonorum committamus, quam in malorum coniunctione fugiamus, sicut ipsi donatistae fecerunt ».

⁴² s. 88, 23 (*RB* 94, 97) : « ecce, inquiunt, dicit propheta : *recedite, exite inde, et immundum ne tetigeritis* [Is 52, 11] ; quomodo ergo malos pro pace tolerabimus, a quibus exire et recedere iubemur, ne tangamus inmundum ? »

⁴³ s. 88, 23 (*RB* 94, 97–98) : « nos istam recessionem spiritaliter intellegimus, illi corporaliter. nam et ego clamo cum propheta, et qualiacumque simus uasa, utitur nobis deus

Cet assentiment au péché concerne d'abord la volonté, en rapport avec ce qui est mal. Plus loin Augustin précise : « si tu te sens contrarié parce que quelqu'un a commis une faute, [alors] tu n'as pas touché l'impur ». ⁴⁴ En effet, les prophètes qui dénonçaient le péché de leurs contemporains ont continué à vivre parmi eux, mais sans cesser de leur reprocher leur faute, leur faisant ainsi comprendre que, par leur conduite, ils restaient séparés d'eux. ⁴⁵ Alors, toucher ce qui est impur et ce qui rend impur signifie consentir au mal et vouloir ce mal. Il en résulte que seule la volonté qui refuse le mal demeure pure, c'est-à-dire sans se compromettre avec le mal. Ce n'est pas le corps qui transmet l'impureté (du péché), mais le cœur qui communie au mal lorsque la volonté le choisit.

La contamination spirituelle, comprise comme *toucher intérieur*, évoque la logique de la participation. On peut même dire qu'entre participation et contamination existe une certaine ressemblance qui porte sur le lien entre la volonté et son objet. C'est par la volonté qu'on participe à la vie de Dieu quand on l'aime, de même que c'est par la volonté que l'homme se corrompt quand il désire le monde. Il n'est pas donc étonnant qu'Augustin puisse se servir du mot « participatio », même dans un contexte éloigné de la participation au sens strict. ⁴⁶

1.3. La convoitise comme maladie du désir

Le désir de l'homme n'est pas une force neutre parce qu'il est toujours désir de quelque chose, tension vers un objet, et il est toujours imprégné de ce qui lui donne une couleur ou une tonalité particulière qui lui imprime sa forme. C'est le désir cupide, l'avidité insatiable, c'est la convoitise – la maladie du désir. Cependant le désir lui-même comme tension vers son objet n'est pas un signe de maladie. Car en fait l'homme peut désirer Dieu, ce qui serait pour lui l'indice de la guérison. La véritable maladie du désir, c'est la convoitise qui est désir

in dispensationem uestram ; clamamus et nos, et dicimus uobis : *recedite, et exite inde, et immundum ne tetigeritis* [Is 52,11], sed contactu cordis, non corporis. quid est enim tangere immundum, nisi consentire peccatis ? »

⁴⁴ s. 88, 23 (RB 94, 98) : « displicuit tibi quod quisque peccauit : non tetigisti immundum ».

⁴⁵ s. 88, 24 (RB 94, 99) : « clamauit ista Moyses, clamauit Isaïas, clamauit Ieremias, clamauit Ezechiel. uidemus si hoc ipsi fecerunt, si dimiserunt populum dei, et se ad gentes alias transtulerunt. quam multa et quam uehementer Ieremias increpauit in peccatores et sceleratos populi sui ! inter eos tamen erat, unum cum illis templum intrabat, eadem sacramenta celebrabat, in ea hominum sceleratorum congregatione uiuebat ; sed clamando exibat inde. hoc est exire inde, hoc est immundum non tangere : et uoluntate non consentire, et ore non parcere ».

⁴⁶ s. 90, 6 (PL 38, 562) : « [...] plerumque uidentur se diligere etiam homines participes malae conscientiae ».

de ce qui affaiblit, désir avide et insatiable. Pour expliquer le sens de cette maladie Augustin se réfère aux symptômes de certaines maladies corporelles.⁴⁷ Ainsi, dans le cas de l'hydropisie, il souligne l'impossibilité d'étancher la soif provoquée par la maladie. Il voit là une image de l'avidité du désir insatiable :

« C'est vraiment chose insatiable que l'avarice ; même ceux qui possèdent beaucoup ont en eux le désir de ce qu'ils n'ont pas, mais voudraient avoir. Un tel possède une propriété, il désire en avoir une autre qu'il n'a pas ; mais quand même il aurait cette dernière, il en désirerait une autre encore ; en fait il va désirer non ce qu'il a déjà eu, mais ce qu'il n'a pas eu. Dans son désir d'être riche il s'agit, il est assoiffé, mais, comme un hydropique, plus il boit, plus il a soif. Cette ressemblance avec la maladie du corps est étonnante, car pour tout dire, le cœur de l'avare souffre d'hydropisie. De même que le corps de l'hydropique est plein de liquide, ce qui le met en danger, mais que boire ne l'apaise pas, ainsi celui qui souffre de l'hydropisie du cœur, plus il possède, plus il ressent le besoin de posséder. Quand il possédait moins, il voulait moins, il se réjouissait de peu, il se contentait de modestes logements ; mais voilà qu'il s'est rempli, s'est gonflé jusqu'à l'hypertrophie – tous les jours lui arrivent des héritages – il boit et souffre de la soif ».⁴⁸

Ce qu'Augustin souligne dans ce passage, ce n'est pas seulement la ressemblance entre l'hydropisie et la maladie du désir, mais aussi la dynamique de la maladie : plus le désir s'accroît, moins il est comblé, et plus il devient insatiable : « Ne vois-tu pas qu'en ayant davantage tu désires davantage encore ? »⁴⁹ Comme toute maladie qui menace la vie – et

⁴⁷ Augustin manifeste à plusieurs reprises son intérêt pour l'art médical dont il parle souvent. Ses connaissances à ce sujet viennent peut-être de ses lectures, mais plus encore des relations qu'il entretenait avec certains médecins et avant tout d'une observation personnelle de la pratique médicale. Dans la prédication, il s'en sert pour parler des éléments de la foi ; la notion-clé de sa christologie est : « Christ Médecin ». Cf. G. BARDY, « Saint Augustin et les médecins », *AThA* 13 (1953), p. 327–346 ; M.-F. BERROUARD, « Le Christ Médecin », *BA* 71, *Note complémentaire* 15, p. 854–855.

⁴⁸ s. 177, 6 (*SPM* 1, 68) : « insatiabilis est quidem auaritia ; et tamen etiam in ipsis qui multum habent, desiderium est dicendum eius rei non quam habent, sed quam uolunt habere. habet istam uillam, desiderat habere aliam quam non habet ; sed cum et hanc habuerit, aliam desiderabit ; non tamen desiderabit quod habuit, sed quod non habuit. uolendo ergo diues esse, desiderat, aestuat, sitit, et tamquam hydropisis morbo, plus bibendo plus sitit. mira ista similitudo est in corporis morbo, omnino auarus in corde hydrops est. nam hydrops in carne, humore plenus est, humore periclitatur, et humore non satiatur : sic hydrops in corde, quanto plus habet, tanto plus eget. quando minus habebat, minora uolebat, paucioribus gaudebat, exiguis locellis exhilarabatur : quia uero impletus est, distentus est, abundantissimus factus est – hereditates cotidie ueniunt – bibit et sitit ».

⁴⁹ s. 68, 10 (*MA* 1, 364) : « non uides quia plus habendo plus cupis ? » ; cf. s. 61, 3 (*PL* 38,

l'hydropisie était perçue comme telle – l'avidité ou la cupidité qui est la maladie du désir, constitue la véritable menace pour la vie de l'âme.

L'image de la fièvre est semblable. Elle provoque en effet une sensation de soif démesurée. Mais ce n'est pas seulement une question de soif, mais celle du rapport à l'objet de la soif. En effet, quand il souffre de fièvre, l'homme désire ce qui aggrave son état, à savoir de l'eau froide. D'un côté la maladie enflamme et suscite en lui la sensation de soif, d'un autre côté, ce par quoi il veut étancher sa soif lui devient nuisible. Évidemment, ce n'est pas le phénomène physique qui intéresse Augustin, mais ses affinités avec la maladie de l'âme.

Tout d'abord, il observe que le désir malade ne porte pas sur la maladie elle-même, mais sur ce que telle maladie peut provoquer. En effet, personne n'aime la maladie et on la fuit naturellement. Il en va autrement pour les désirs que la fièvre peut susciter dans l'homme, comme par exemple le désir de ce qui ne peut que lui nuire dans son état. La maladie comporte donc deux aspects qui restent cependant intimement liés : la maladie en tant que telle et ce qu'elle provoque. Alors que le malade désire retrouver la santé, la maladie lui suggère ce qui est contraire à cette santé, et s'il veut suivre les conseils de ses désirs, il ne fait qu'aggraver son état. Il faut alors qu'il suive les conseils du médecin qui lui prescrit ce médicament : *la juste mesure des choses*.⁵⁰ Ceci est d'autant plus important que non seulement son état lui suggère ce qui lui est nuisible, mais le fait désirer ce qui le rend malade. Il est évident qu'une telle maladie ne peut que s'aggraver si elle n'est pas soignée et si le malade ne suit pas les conseils salutaires :

« Tu me répondras, je le sais, tu me répondras en disant : Peut-il y avoir quelqu'un qui aime sa fièvre ? Je sais, moi aussi, que le malade n'aime pas sa fièvre, mais il aime ce qui l'entretient. Que t'a dit le médecin en entrant chez toi, armé de son art pour combattre ta fièvre ? Il t'a dit par exemple : Ne bois pas glacé. De ne pas boire glacé, tu l'as entendu dire au médecin, lui qui n'aime pas ta fièvre. Mais à peine le médecin est-il parti, que la fièvre te suggère : Bois glacé. Quand la fièvre te suggère cela, tu dois te dire : C'est un accès de fièvre. Elle te parle sans paroles, elle te rend la gorge sèche, elle te donne envie de boire froid. Souviens-toi alors de la recommandation du médecin : Ne bois pas glacé ».⁵¹

410) ; l'hydropisie était perçue semble-t-il comme une maladie inguérissable et mortelle (s. 77, 14 ; PL 38, 489 : « uerbi gratia, hydrops est iste, moritur : hic morbus non potest curari »).

⁵⁰ Voir le paragraphe *infra* « L'Écriture comme remède ».

⁵¹ s. *Guelf.* 9, 3 (*MA* 1, 469–470), trad. V. SAXER, *CPF* 17, p. 91 : « respondebis mihi, scio, respondebis mihi et dices : quis est, qui amet febrem ? scio et ego, aegrotus non amat febrem, sed amat quod petit febris. quid est quod dixit medicus, cum ingressus ad te fuerit, arte armatus aduersus febrem tuam ? dicit tibi, uerbi gratia : frigida noli bibere. ne bibas frigida, a medico audisti, inimico febris tuae. cum discesserit medicus, febris dicit : bibe frigida. quando tibi dixerit febris, dicere habes : illa aestuatio febris est. ser-

Lorsqu'il veut suivre les suggestions de ses désirs, il ne fera rien d'autre que suivre des conseils aveugles venant de désirs malades. Il en ressort qu'ici, c'est l'infirmité de la volonté qui est en question, la volonté qui, en elle-même et par elle-même, ne sait que tendre vers ce qui la rend malade. Cette maladie de la volonté qui s'exprime par le désir inassouvi et faussé, c'est la convoitise qui dans la vie quotidienne s'exprime par des désirs cupides. Tout désir qui s'incline vers le monde relève de la fièvre de l'âme, fièvre qui s'accroît lorsque l'âme se met à convoiter le monde en oubliant Dieu.⁵² Le désir malade s'adresse à ce qui n'a rien à voir avec la santé et lui est même contraire. Il est comme le malade, qui trouve détestable le pain qui peut le nourrir et lui redonner des forces, et choisit ce qui lui est nuisible. Augustin pense à deux domaines en particulier, à savoir le péché et la justice :

« Le péché est attirant, s'il ne l'était pas, on ne le commettrait pas. La justice attire moins, ou n'attire pas, ou attire moins qu'elle le mérite. D'où cela vient-il, sinon de la faiblesse de l'âme ? Le pain provoque de la répu-gnance, alors que le poison attire ».⁵³

A l'inverse de la maladie, la santé se manifeste par la disparition de ce qui cause la maladie, la disparition des désirs désordonnés. En effet, lorsque l'homme retrouve la santé, ce qu'il désirait avec avidité lui devient souvent non seulement indifférent, mais même insupportable. Comme la maladie provoque et suscite le désir de ce qui est nocif, dès que l'homme est guéri, il est comme libéré de la fièvre et de tout ce qu'elle peut provoquer, à savoir les désirs désordonnés. Ainsi la santé de l'âme signifie la liberté par rapport aux biens de ce monde : la volonté de l'homme grâce à la foi et par amour de Dieu s'élève des biens temporels aux biens éternels. Même si la foi commence à guérir l'âme, et cela tout au long de la vie en la libérant de la fièvre de la convoitise, seule l'éter-

mocinatio tacita tibi loquitur, ingerit faucibus siccitatem, facit frigida delectationem : memento quid dixerit medicus, noli bibere ».

⁵² s. 9, 10 (CCL 41, 126) : « sic auaritia, sic libido, sic odium, concupiscentia, luxuria, sic nugacitas spectaculorum, febres sunt animae tuae ». Il est intéressant de noter qu'Augustin au mot «luxuria» donne une autre explication encore, celle de la perte de sang, en faisant ainsi appel à la figure évangélique de la femme qui souffrait de cette infirmité (Lc 8, 43). Or, comme l'avarice est une sorte d'hydropisie de l'âme, la «luxuria» ressemble à une perte de sang : « fluxus itaque sanguinis in animo luxuria est : quomodo auari hydropicis similes sunt – appetunt enim bibere – sic luxuriosi fluxui sanguinis similes sunt. auari enim appetendo laborant, luxuriosi erogando : illic appetitus, hic fluxus ; sed utrumque occidit » (s. *Mai* 25, 2 ; *MA* 1, 318).

⁵³ s. 160, 7 (PL 38, 877) : « delectat enim peccare : nam si non delectaret, non fieret. minus autem delectat iustitia, aut non delectat, aut minus quam dignum est, delectat. unde hoc, nisi de languoribus animae ? panis in fastidio est, et delectat uenenum ».

nité apporte la pleine santé. Car la vraie santé est l'immortalité lorsque tous les symptômes de la maladie s'évanouissent et que ce qui les cause disparaît définitivement.⁵⁴

1.4. Convoitise, crainte et société

Quand on parle de la convoitise qui infecte la volonté de l'homme en le rendant esclave du monde, ce n'est pas seulement à titre personnel. En réalité, toute convoitise qui s'installe dans le cœur de l'homme concerne également les relations sociales. De fait le désir cupide, lorsqu'on lui accorde plus de place, et qu'il enflamme et gonfle le cœur, s'extériorise en actes. Augustin est très conscient de cette réalité et sa prédication comporte de nombreux développements sur ce point. Il sait que la convoitise effrénée engendre le péché et trouble la société.⁵⁵ Sa prédication n'est pas seulement un témoignage sur la société de son temps, elle met aussi en évidence sa volonté de repérer les racines de l'injustice sociale et en même temps de lutter contre elle. À l'origine du mal social se trouve un amour pervers (« amor peruersus ») qui est à la fois abandon de Dieu et abandon de l'homme. En effet, lorsqu'il a abandonné Dieu, l'homme n'est même plus capable de rester en lui-même parce qu'il s'est mis à aimer ce qui demeure à l'extérieur :

« Où es-tu toi qui t'aimais ? Tu es dehors, évidemment. Je te demande : es-tu vraiment l'argent ? En fait, ayant négligé Dieu, tu t'es aimé toi-même, et en aimant l'argent tu as abandonné aussi toi-même. D'abord tu as abandonné, puis tu as perdu. Car l'amour de l'argent t'a fait te perdre toi-même. Tu mens à cause de l'argent : *la bouche qui ment tue l'âme*. Voilà, quand tu recherches l'argent, c'est que tu as perdu ton âme ».⁵⁶

⁵⁴ s. 255, 7 (PL 38, 1190) : « uenit sanitas, et perit cupiditas. quod desiderabat, fastidit : quia hoc in illo febris quaerebat. et qualis est ista sanitas, in qua conualescit aegrotus ? sanitas ista qua dicimur sani, quid est ? sed tamen hinc capite exemplum. quia cum multa sint aegrotantium desideria, quae ista sanitas tollit ; quomodo illa tollit ista sanitas, sic omnia tollit immortalitas : quia sanitas nostra immortalitas est ».

⁵⁵ Voir H. RONDET, « Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin », dans *Saint Augustin parmi nous* (avec la collab. de H. RONDET), p. 121.

⁵⁶ s. 330, 3 (PL 38, 1457) : « ubi es qui te amabas ? nempe foris es. rogo te, pecunia numquid tu es ? nempe qui neglecto deo amasti te, amando pecuniam deseruisti et te. prius deseruisti, postea perdidisti. fecit enim amor pecuniae ut perderes te. mentiris propter pecuniam : *os quod mentitur, occidit animam* [Sap 1, 11]. ecce cum quaeris pecuniam, perdidisti animam tuam ».

Augustin observe qu'à l'origine de tout mal, et donc de l'injustice sociale, il y a abandon de Dieu, parce que seul Dieu peut garder l'homme en sécurité. En s'éloignant de Dieu, il s'est abandonné lui-même. Empêché par les passions charnelles de rester en lui-même, il s'est assujéti au monde qui désormais l'attire, le charme et l'enferme. Mais le désir cupide n'est pas seul en question, la crainte, elle aussi, peut devenir cause du mal. En fait, l'homme est confronté essentiellement aux deux portes de la tentation : la cupidité et la crainte.⁵⁷

Le trait spécifique de la cupidité et de la crainte est qu'à l'origine des deux se trouve la convoitise. Qu'il s'agisse de la cupidité ou de la crainte, c'est toujours la convoitise qui se trouve à l'arrière-plan. Dans la cupidité, la convoitise s'exprime par le désir cupide et avide portant sur un bien. Dans la crainte, on craint d'être privé de ce bien. Comme la cupidité porte sur le bien absent qui devient objet du désir, la crainte, elle, concerne un objet déjà possédé. La crainte vient avec la menace de perdre ce qui est cher : « La porte de la cupidité incite en faisant des promesses, la porte de la crainte tente en menaçant ».⁵⁸ Séduit par la convoitise, l'homme est menacé par la crainte : dans le premier cas, il s'agit d'une attraction, dans le second d'une aversion.⁵⁹

Pour autant, ce ne sont pas les biens temporels en eux-mêmes qui sont mauvais, car c'est parce qu'ils sont bons et beaux que les biens de ce monde réjouissent et attirent (« delectare »). Le mal consiste à choisir les biens inférieurs au lieu du bien suprême qui est Dieu.⁶⁰ Le mal se situe non dans les biens mais dans l'inclination du cœur vers le monde :

⁵⁷ s. *Caillau* 2, 6, 5 (*MA* 1, 254) : « duas denique ianuas habet diabolus, per quas pulsatur intret : primo per cupiditatem, postea per timorem » ; cf. s. 32, 11 (*CCL* 41, 404).

⁵⁸ s. *Denis* 14, 2 (*MA* 1, 66) : « ianua cupiditatis promittendo temptat : ianua timoris minando temptat ».

⁵⁹ s. *Dolbeau* 15, 1 (*DOLBEAU* 196) : « duo sunt enim quae in peccata homines aut illiciunt aut impellunt : uoluptas et dolor. uoluptas illicit, dolor impellit ».

⁶⁰ Augustin distingue entre les « biens communs » et les « biens propres ». Lorsqu'il parle des « biens communs », il entend les biens temporels en tant que tels. Il s'agit des biens que tous les hommes peuvent posséder, c'est-à-dire à la fois les bons et mauvais. Par les « biens propres » Augustin comprend les biens auxquels seuls les bons participent comme la justice, la foi, la vérité (s. 311, 11 ; *PL* 38, 1418 : « alia enim sunt bona, quae non sunt nisi in bonis, et alia sunt bona quae sunt communia bonis et malis. bona quae non sunt nisi in bonis, pietas, fides, iustitia, castitas, prudentia, modestia, caritas, et cetera huiusmodi. bona quae sunt communia bonis et malis, pecunia, honor, huius saeculi potestas, administratio, salus ipsa corporis. et haec bona sunt, sed bonos quae-runt »). A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima*, p. 63 : « [...] qualsiasi cosa io ami, essa è un bene, perché appunto un qualcosa. E la sua entità stessa, la sua perfezione e validità di essere, a renderla amabile, capace di attrarmi. Ma se il bene amato, bene in se stesso, non conviene all'amante, l'ordine ontologico resta turbato e, di conseguenza, quello morale ».

« C'est toi que l'or doit suivre et non pas toi l'or. Certes, l'or est une chose bonne. Dieu en fait n'a rien créé qui serait mauvais. Refuse d'être mauvais. L'or est une chose bonne. Je pose l'or entre l'homme bon et le mauvais. Que le mauvais se l'approprie et alors les pauvres sont opprimés, les juges corrompus, les lois détournées et la vie sociale bouleversée. Pourquoi ? Parce que c'est le mauvais qui s'est emparé de l'or. Que l'homme bon prenne cet or, et alors les pauvres sont secourus, les dépouillés vêtus, les opprimés libérés et les captifs rachetés. Combien de choses bonnes ne viennent-elles pas de l'or quand c'est l'homme bon qui le possède ? Combien de malheurs en découlent, quand c'est le mauvais qui se l'approprie ». ⁶¹

Ce qui caractérise les biens du monde, c'est leur *plasticité*. En tant que créés, ils sont bons, mais c'est la volonté humaine et surtout la manière dont elle s'en sert qui leur imprime leur valeur relationnelle et sociale. Ce qui est bon en soi peut devenir instrument du mal quand l'homme mauvais s'en empare.

Si la cupidité et la crainte sont comme les deux portes de la tentation, c'est en raison de leur lien aux biens temporels. Ainsi la cupidité conduit à la violence, à la fourberie, à la trahison, mais aussi à l'adultère. ⁶² Si la porte de la cupidité peut être fermée, celle de la crainte présente souvent une fissure permettant de la franchir. ⁶³ Augustin donne plusieurs exemples ⁶⁴, notamment la sentence injuste ou le faux témoignage qui semblent très probants. À l'arrière-plan apparaissent de réels problèmes

⁶¹ s. 311, 9 (PL 38, 1417) : « post te debet ire aurum, non tu post aurum. nam bonum est aurum. non enim aliquid mali creavit deus. tu noli esse malus ; et bonum est aurum. ecce aurum pono inter bonum hominem et malum. tollat malus ; inopes opprimuntur ; iudices corrumpuntur, leges pervertuntur, res humanae perturbantur. quare hoc ? quia aurum tulit malus. tollat bonus ; pauperes pascuntur, nudi uestiuntur, oppressi liberantur, captivi redimuntur. quanta bona de auro quod habet bonus ? quanta mala de auro quod habet malus ? »

⁶² s. 367, 1 (PL 39, 1651) : « inexplabilis est sola avaritia diuitum. semper rapit, et nunquam satiatur : nec deum timet, nec hominem reueretur : nec patri parcat, nec matrem agnoscit : nec fratri obtemperat, nec amico fidem seruat : uiduam opprimit, pupilli rem inuadit : libertos in seruitium reuocat, testamentum falsum profert. res mortui occupantur ; quasi non et ipsi qui hoc faciunt moriantur. quare est ergo ista animarum insania, amittere uitam, appetere mortem ? acquirere aurum, et perdere caelum ? sed quia nemo cogitat deum, ideo manet in morte iudicium ».

⁶³ s. Mai 12, 4 (MA 1, 287) : « temptat enim aut per timorem aut per cupiditatem ; sed primo per cupiditatem, per promissiones et pollicitationes aliquas, aut per seductiones delectamentorum. cum inuenerit hominem contempsisse ista, et quasi clausisse aduersum se ianuam cupiditatis, incipit temptare per ianuam timoris ; ut si iam nihil uolebas acquirere in isto saeculo, et propterea clauseras ianuam cupiditatis, nondum clausisti ianuam timoris, si times quod adquisieras perdere ».

⁶⁴ s. 4, 36 (CCL 41, 47) : « numquid quia non te urget hostis manifestus corporis, non te urget persecutor occultus illecebris carnis ? quanta suggerit mala, quanta per cupiditatem, quanta per timorem ! quibus illecebris persuadet ut eas ad sortiligos, ad

au sein de la société au temps d'Augustin. En effet, l'évêque est bien conscient que la cupidité n'est pas le seul motif qui fait dévier les sentences des juges ou les dépositions des témoins lors d'un procès⁶⁵, mais c'est aussi la crainte de perdre un avantage lorsqu'il s'agit d'une personne influente et puissante.⁶⁶ L'homme habité par le désir de posséder se laisse acheter, tout comme celui qui s'attache à ses biens se laisse intimider par les menaces.

2. De la transformation du désir à la conversion du cœur

Le désir se présente à la fois comme signe et expérience d'une certaine incomplétude : l'homme ne peut se suffire à lui-même. Dès lors qu'il a abandonné Dieu, l'homme a commencé à vivre à l'extérieur de lui-même à cause de la convoitise qui l'entraîne vers le monde et l'attache aux biens temporels. La convoitise, c'est le désir courbé sur le monde et par conséquent aveuglé par celui-ci.⁶⁷ D'un côté, l'expérience du désir aide à comprendre que le monde est incapable de procurer la quiétude que recherche le désir de l'homme. La quiétude est en effet l'horizon du désir. D'un autre côté, le désir est à la fois aveuglé et infecté parce qu'il est courbé vers le monde. En effet, en s'inclinant vers le monde, il s'enferme dans son horizon. La capacité ou l'ouverture à Dieu reste suspendue tant qu'elle n'est pas atteinte par la grâce qui saisit le cœur de l'homme à travers la Parole.

mathematicos, quando dolet caput. qui dimittunt deum et eunt ad ligamenta diabolica uicti sunt a diabolo ».

⁶⁵ s. 75, 5 (PL 38, 476) : « dicit enim tibi lex, uerbi gratia, *ne falsum testimonium dicas* [Ex 20, 16]. si intellegas testimonii ueritatem, lucem habes in mente : si autem turpis lucri cupiditate superatus, statueris animo falsum dicere testimonium, iam incipies absente Christo tempestate turbari ; fluctuabis fluctibus auaritiae tuae, periclitaberis tempestate concupiscentiarum tuarum, et quasi absente Christo paene submergeris ».

⁶⁶ s. 107, 8 (PL 38, 631) : « ecce contigit, uerbi gratia, ut fieres iudex. non corrumperis, quia non quaeris aliena : nemo tibi dat praemium, et dicit, iudica contra aduersarium meum. absit ; homo qui non quaeris aliena, quando tibi hoc persuaderi potest ? uide quid mali facturus sis propter tua. ille qui uult ut male iudices, et pro ipso feras sententiam contra aduersarium ipsius, forte potens homo est, et potest tibi calumniam facere, ut perdas tua. attendis potentiam ipsius, cogitas illam, cogitas tua quae seruas, quae amas : non quae possedisti, sed quibus male inhaesisti. attendis uiscum tuum, propter quod liberas uirtutis non habes pennas : et dicis apud te ipsum, offendo hominem istum, multum potest ad tempus ; suggeret de me mala, et proscribor, et perdo quod habeo. iudicaturus es male, non cum quaeris aliena, sed cum seruas tua ».

⁶⁷ Cf. *Io. eu. tr.* 2, 16 (CCL 36, 19), voir 239, note 14.

2.1. Le désir et la Parole

La transformation du désir est inséparable de la Parole, car c'est elle qui est à l'origine de la conversion du cœur. La question est de savoir de quelle parole il s'agit. Ce n'est pas de la parole humaine en tant que telle, mais la parole qui communique la foi et enflamme du désir de Dieu. C'est la Parole de l'Écriture. La question est immense et nous n'aborderons ici que deux aspects essentiels : la distinction entre la Loi et la grâce, d'une part, la charité en tant que cœur des Écritures, d'autre part.

La parole de l'Écriture révèle l'impuissance de l'homme et l'ouvre à la grâce. Il y a en effet, dans l'Écriture une distinction entre prescription et grâce. Les prescriptions ou commandements montrent la voie à suivre, et sont de caractère à la fois démonstratif et impératif : ils présentent et ordonnent ce qu'on doit faire. Néanmoins, de lui-même l'homme est incapable d'accomplir les préceptes de la Loi ; alors que, vu de l'extérieur, il pourrait s'abstenir des péchés, il est en fait incapable de maîtriser pleinement ses désirs. En effet, la prescription de ne pas convoiter (« non concupisces »), va au-delà des faits et interroge sur le fond, à savoir l'objet sur lequel se porte l'amour de l'homme.⁶⁸ Augustin explique qu'il ne suffit pas de s'abstenir du mal par crainte, quand notre être intérieur est imprégné de cupidité. Ce ne sont pas seulement les actes de l'homme qui le rendent coupable vis-à-vis de la Loi, mais aussi ses convoitises. On peut dire que la convoitise est une dimension de la vie de l'homme qui lui échappe continuellement.⁶⁹ De lui-même, il est incapable de maîtriser ses convoitises, c'est-à-dire de s'abstenir du moindre mouvement de la volonté qui l'entraîne vers le monde. À la suite de saint Paul, Augustin explique alors que la Loi, lorsqu'elle ordonne, ne donne pas la force d'accomplir ce qu'elle prescrit. La Loi en elle-même n'apporte pas le salut parce qu'elle ne libère pas de la cupidité ; elle submerge même dans la crainte de la punition liée à la désobéissance quand l'homme reconnaît son impuissance devant la Loi. La crainte n'exprime pas encore l'amour de la justice.⁷⁰ Alors que la Loi émet des

⁶⁸ s. 250, 3 (SC 116, 322) : « qui dicit : *non concupisces* [Ex 20, 17] interna pulsatur, interiora percutitur ubi concupiscentia negotium agit » ; cf. s. Wilm. 13, 6 (MA 1, 714–715).

⁶⁹ s. 210, 8 (PL 38, 1051) : « quis enim perfecte implet, *non concupisces* [Ex 20, 17] ? »

⁷⁰ s. 145, 3 (PL 38, 792) : « quid te iactabas superbus ? ecce armis tuis te uicit inimicus. tu certe mandatum quaerebas ad monitionem : ecce per mandatum inuenit hostis intrandi occasionem. *occasione enim accepta, peccatum per mandatum fefellit*, inquit, *me, et per eum occidit* [Rm 7, 11]. quid est quod dixi, armis tuis te uicit inimicus ? audi eundem apostolum sequentem et dicentem : *itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum* [Rm 7, 12]. iam responde reprehensoribus legis : apostoli auctoritate responde, *mandatum sanctum, lex sancta, mandatum iustum et bonum. quod ergo bonum est, mihi factum est mors ? absit : sed peccatum ut appareat, per bonum mihi*

prescriptions et inculque la crainte de la punition, c'est la grâce qui rend libre en faisant aimer ce que la Loi prescrit et espérer la vie éternelle. « La crainte appartient à la Loi, l'espérance à la grâce ».⁷¹ Malgré cela, la place de la Loi n'est pas dépourvue d'importance. Lorsqu'elle ordonne, elle permet de comprendre ce que l'homme doit faire et ce qu'il est (*in-*) *capable* de faire par lui-même. La Loi met en évidence l'impuissance et la fragilité de la volonté humaine⁷² pour orienter l'homme vers le Christ, source de la grâce qui le libère et le guérit.⁷³ La Loi ne s'oppose pas à la grâce, mais elle la précède comme le pédagogue qui prépare à la réception de la grâce.⁷⁴ En elle-même la Loi a une grande valeur. Elle montre en effet le chemin, même si celui-ci reste impossible à suivre hors de la grâce, elle qui, par la charité, réalise ce que la Loi prescrit.

La charité est pour Augustin le cœur des Écritures.⁷⁵ En effet, tout ce que la Bible contient et ce qu'elle enseigne doit être vu et interprété en perspective de la charité. Elle est déjà présente dans l'Ancien Testament,

operatum est mortem [Rm 7, 12sq.]. quare hoc, nisi quia mandato accepto timuisti, non dilexisti ? timuisti poenam, non amasti iustitiam. qui timet poenam, optat si fieri potest, facere quod libeat, et non habere quod timeat ».

⁷¹ s. 145, 3 (PL 38, 791) : « lex timorem habet, gratia spem ».

⁷² s. 145, 3 (PL 38, 792) : « quid dicit lex ? multa, et quis enumerat ? unum praeceptum paruum et modicum inde commemoro, quod commemoravit apostolus, ualde paruum : uideamus quis supportat. *non concupisces* [Rm 7, 7]. quid est, fratres ? audiuius legem ; si gratia non sit, poenam tuam audisti. quid mihi iactas, quisquis audiens hoc de te praesumis, quid mihi iactas innocentiam ? quid tibi de illa blandiris ? potes dicere, non rapui res alienas : audio, credo, fortassis et uideo ; non rapis res alienas, *non concupisces* [Rm 7, 7], audisti. non accedo ad uxorem alienam : et hoc audio, credo, uideo. *non concupisces* [Rm 7, 7], audisti. quid te foris circumspecis, et non intus inspicias ? inspicere, et uidebis aliam legem in membris tuis. intus inspicere, quid transis te ? descende in te. uidebis aliam legem in membris tuis repugnantem legi mentis tuae, et captiuam te in lege peccati, quae est in membris tuis. merito tibi absconditur dulcedo dei. captiuat te lex posita in membris tuis, repugnans legi mentis tuae. de dulcedine illa quae tibi absconditur, sancti angeli bibunt : non potes dulcedinem pati et gustare captiuus. *concupiscentiam nesciebas, nisi lex diceret, non concupisces* [Rm 7, 7]. audisti, timuisti ; tentasti pugnare, non potuisti superare ». Cf. R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 114.

⁷³ s. 156, 2 (PL 38, 850) : « [lex] data est ut inueniret se homo, non ut morbus sanaretur, sed ut praeuicatione morbo crescente medicus quaereretur. [...] si ergo non est data lex quae posset uiuificare, quare data est ? sequitur, et ostendit quare sit data : quia etiam sic in adiutorium data est, ne te sanum putares ».

⁷⁴ s. Dolbeau 15, 2 (DOLBEAU 197) : « ad hoc terret lex, ut compellat adiutorium postulare. *lex*, ut ait ipse apostolus, tamquam *paedagogus* [Gal 3, 24] est. paedagogus non instruit, sed ad magistrum ducit. instructus munitusque a magistro, iam non erit sub paedagogo ».

⁷⁵ Cf. *doctr. chr.* 1, 39 (SIMONETTI 64–66).

mais c'est avant tout dans le Nouveau qu'elle se révèle.⁷⁶ Ce que l'on comprend de l'Écriture, c'est la charité qui se fait alors manifeste, mais c'est encore elle qui demeure cachée lorsqu'un texte de la Bible nous reste impénétrable ou énigmatique.⁷⁷ L'Écriture s'appuie sur la charité et c'est vers la charité qu'elle conduit, car la charité est à la fois « l'âme des saintes lettres, la vertu de la prophétie, le salut des sacrements, le support de la science, le fruit de la foi, la richesse des pauvres, la vie des mourants ». ⁷⁸ Le rôle des Écritures est de susciter le désir dans l'homme et de l'enflammer de l'amour de Dieu.⁷⁹ C'est par elles qu'on apprend à renoncer aux biens de ce monde et à aimer le bien suprême.⁸⁰ Et c'est également par elles, qu'on alimente la flamme de l'espérance chrétienne qui permet de s'attacher à la promesse de la vie éternelle.⁸¹

En définitive, l'Écriture, qui découle de la charité et y conduit, demeure au centre de la conversion de l'homme. C'est en écoutant qu'on commence à croire et à aimer Dieu, et ce qu'on entend, c'est la Parole du Christ⁸² qui parle dans les Écritures.

⁷⁶ s. *Mai* 14, 2 (*MA* 1, 293) : « erat ergo adnuntiator ueteris testamenti Moyses ; sed qui erat adnuntiator ueteris, intellectus erat noui : populo carnali uetus adnuntiabat, ipse spiritalis nouum intellegebat. apostoli uero adnuntiatores erant et ministri noui testamenti, non quia tunc illud non erat, quod postea per apostolos manifestaretur. caritas ergo ibi, caritas hic : sed ibi occultior caritas, apertior timor ; hic autem manifestior caritas, minor timor ».

⁷⁷ s. 350, 2 (*PL* 39, 1534) : « totam magnitudinem et latitudinem diuinorum eloquiorum secreta possidet caritas, qua deum proximumque diligimus. docet enim nos caelestis unus magister, et dicit : *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua* [Mt 22, 37] : *et diliges proximum tuum sicut te ipsum. in his duobus praeceptis uniuersa lex pendet, et prophetae* [Mt 22, 39sq.]. si ergo non uacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia inuolucra sermonum euoluere, omnia scripturarum secreta penetrare ; tene caritatem, ubi pendent omnia : ita tenebis quod ibi didicisti ; tenebis etiam quod nondum didicisti. si enim nosti caritatem, aliquid nosti unde et illud pendet quod forte non nosti : et in eo quod in scripturis intellegis, caritas patet ; in eo quod non intellegis, caritas latet ».

⁷⁸ s. 350, 3 (*PL* 39, 1535) : « [caritas] anima litterarum, prophetiae uirtus, sacramentorum salus, scientiae solidamentum, fidei fructus, diuitiae pauperum, uita morientium ».

⁷⁹ s. *Mai* 14, 3 (*MA* 1, 294) : « uidete, si aliud faciunt diuina eloquia, nisi ut amemus : uidete, si aliud agunt, nisi ut accendamus, ut flagremus, ut desideremus, ut gemamus, ut suspiremus, quousque perueniamus ».

⁸⁰ s. 45, 3 (*CCL* 41, 518) : « quare ista dixi, fratres ? quia cotidie non tacet scriptura mone-re ut temporalia contemnentis aeterna diligamus. non tacet omnis pagina diuina loqui nobis, aliquando aperte, aliquando in mysterio obscure ».

⁸¹ s. 37, 11 (*CCL* 41, 456-457) : « lucerna eius, spes eius. ad illam operatur omnis homo, quidquid boni ad spem facit. et in nocte ardet lucerna ista. si enim quod non uidemus speramus, ideo nox est. si autem et non uidemus et non speramus, et nox est et lucerna non ardet. [...] qui enim nobis quotidie loquitur uerbum tamquam oleum infundit ne lucerna extinguatur ».

⁸² Cf. s. 122, 3 (*PL* 38, 682) ; voir le paragraphe *infra* « Parole de Dieu et foi ».

2.2. À l'écoute des événements

Ce n'est pas seulement la Parole qui enseigne d'aimer Dieu, ce sont aussi paradoxalement les événements quotidiens, y compris les plus difficiles. Pour Augustin, les troubles et bouleversements de l'époque n'étaient pas sans signification⁸³, mais représentaient une sorte de parole. Il s'agit surtout dans son esprit, de la chute de Rome (410), un événement qui semble avoir troublé profondément les contemporains et suscité parmi les païens la critique des chrétiens et des temps chrétiens.⁸⁴ Mais ceci s'étend à d'autres situations, par exemple une spoliation de biens ou des rapines.⁸⁵ Précisons cependant que cette idée apparaît avant même la chute de Rome.⁸⁶ Évidemment, Augustin n'entend pas justifier l'injustice ou l'injustifiable⁸⁷, mais invite à lire ces événements, à saisir l'opportunité qu'ils représentent. Ces événements favorisent en effet le discernement de l'amour, c'est-à-dire la mesure avec laquelle l'homme aime Dieu. En même temps, les événements tristes et douloureux qui

⁸³ Par exemple, Augustin parle des tremblements de terre (cf. s. 19, 6 ; CCL 41, 258).

⁸⁴ s. *Denis* 24, 11 (MA 1, 151) : « inuenimus homines inter istas pressuras murmurare, et dicere : ecce temporibus christianis quanta mala sunt » ; s. 81, 9 (PL 38, 505) : « ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. forte Roma non perit : forte flagellata est, non interempta : forte castigata est, non deleta. forte Roma non perit, si Romani non pereant. non enim peribunt, si deum laudabunt : peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani ? » ; cf. s. 105 (PL 38, 618–625) ; s. 296 (MA 1, 401–412). Ces sermons sont étudiés dans l'article de J.-C. FREDOUILLE, « Les *Sermons* d'Augustin sur la chute de Rome », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 439–448. Dans cet article l'auteur examine les sermons augustiniens qui abordent le thème de la chute de Rome, ses répercussions sociales et les réponses que donne Augustin à cet événement. En fait, il a dû se confronter non seulement aux accusations des païens mais aussi au trouble et au traumatisme qu'a provoqué cet événement dans l'esprit des gens. Pris de manière chronologique, les sermons en question présentent une sorte de progrès, à la fois dans les questions abordées et les réponses données. Voir aussi R. J. DOUGHERTY, « Chute de Rome », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 234–236. Outre la question de la chute de Rome, de sa résonance dans la société et de la réponse d'Augustin à ce sujet, l'auteur signale l'importance de cette réponse pour les générations ultérieures.

⁸⁵ Cf. s. 297, 9 (PL 38, 1363) ; s. 311, 8 (PL 38, 1416).

⁸⁶ Le caractère pédagogique des malheurs est déjà présent dans le sermon 311, 14 (PL 38, 1419) qu'on situe dans l'année 405 (cf. J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 288).

⁸⁷ Augustin fait remarquer que les malheurs du monde viennent le plus souvent de la mauvaise conduite des hommes. Il précisera alors que ce ne sont pas les temps qui sont mauvais, mais les hommes qui les font tels (s. 80, 8 ; PL 38, 498 : « mala tempora, laboriosa tempora, hoc dicunt homines. bene uiuamus, et bona sunt tempora. nos sumus tempora : quales sumus, talia sunt tempora. [...] quid est autem malus mundus ? non enim malum est caelum, et terra, et aquae, et ea quae sunt in eis, pisces, uolatilia, arbores. omnia ista bona sunt : sed malum mundum mali homines faciunt » ; cf. s. 297, 9 ; PL 38, 1363 ; s. 311, 8 ; PL 38, 1416).

s'abattent sur l'homme lui sont en quelque sorte propices, parce qu'ils l'aident à se détacher du monde et à placer son espoir en Dieu⁸⁸ :

« Il est nécessaire que les temps actuels soient difficiles. Pourquoi ? Pour que le bonheur temporel ne soit pas aimé. Il est absolument nécessaire – un véritable médicament – que cette vie soit troublée pour que l'autre vie soit aimée ». ⁸⁹

En ce sens, les troubles et les malheurs constituent une sorte d'opportunité pour expérimenter l'insécurité invitant l'homme à se détacher plus volontiers de ce monde et à s'adresser plus facilement à Dieu. Si les malheurs bouleversent l'homme si profondément, ce n'est pas simplement parce qu'ils arrivent, mais parce qu'ils dévoilent l'attachement des hommes au monde. Augustin va jusqu'à dire que le malheur « serait moindre, s'il n'était pas aimé ; mais il est d'autant pire parce qu'il est plus aimé ». ⁹⁰

2.3. *Le besoin, le désir et la grâce*

L'action de la grâce se situe dans l'interaction entre besoin et désir. La grâce ne s'impose pas à la nature humaine, mais entre en dialogue avec elle en l'attirant de l'intérieur. Que signifie alors que la grâce se situe au croisement du besoin et du désir ? Dans le sermon 131, en faisant appel au passage de l'évangile de Jean, où le Christ affirme que personne ne vient à lui si le Père ne l'a pas d'abord attiré (‹traxerit›), Augustin s'arrête sur le sens du verbe ‹trahere› :

⁸⁸ s. 311, 14 (PL 38, 1419) : « sed mala, inquis, fiunt in mundo, aspera, immunda, odiosa. foedus est, non ametur. ecce talis est, et sic amatur. ruinosus est domus, et piget migrare. matres siue nutrices, ne pueri multum sugant, ubi eos grandescere uiderint, et non iam decere ut lacte nutriantur, illos tamen moleste mammis inhiare, circumlinunt papillas suas aliqua amaritudine, qua offensus paruulus, lac ulterius non requirat. quid ergo adhuc tam delectabiliter sugitur, si amarus tibi factus est mundus ? impleuit deus amaritudinibus mundum [...] » ; voir aussi s. 60, 6 (RB 58, 41) ; s. 345, 7 (MA 1, 208). Cf. J. OROZ RETA, « La esperanza cristiana en la ciudad de Dios. Ultima lección académica », *Augustinus* 38 (1993), p. 54–56.

⁸⁹ s. *Dolbeau* 5, 15 (DOLBEAU 449) : « necesse est ut aspera sint tempora. quare ? ne ametur terrena felicitas. prorsus oportet – medicinale est – ut turbetur ista uita, ut ametur alia uita » ; de manière semblable en d'autres passages : « abundant mala in mundo, ut non ametur mundus » (s. 80, 8 ; PL 38, 498) ; s. 105, 8 (PL 38, 621) : « ideo enim deus felicitatibus terrenis amaritudines miscet, ut alia quaeratur felicitas, cuius dulcedo non est fallax [...] ».

⁹⁰ s. 311, 14 (PL 38, 1419) : « [infelicitas] minor esset, si non amaretur : tanto peior est, quanto plus amatur ».

« [Le Christ] n'a pas dit *aura conduit* mais *aura attiré*. Cette violence se fait non pas au corps, mais au cœur. Pourquoi alors t'étonnes-tu ? Crois et viens, aime et tu seras attiré. Ne la juge ni rude ni pénible cette violence : elle est douce et elle est suave ; c'est la suavité elle-même qui t'attire. Est-ce que la brebis n'est pas attirée quand elle est affamée et qu'on lui montre de l'herbe ? Et je pense que ce n'est pas parce qu'elle est poussée par son corps, mais parce qu'elle est contrainte par le désir [*<desiderio colligatur>*]. C'est de la même manière que tu viens au Christ. Ne t'imaginer pas de longs voyages ; là où tu crois, c'est là que tu viens. De celui qui est présent partout on s'approche en l'aimant et non pas en voyageant par mer ».⁹¹

⁹¹ s. 131, 2 (PL 38, 730) : « non dixit, duxerit ; sed, *traxerit* [Io 6, 44]. *ista uiolentia cordi fit, non carni. quid ergo miraris ? crede, et uenis ; ama, et traheris. ne arbitreris istam asperam molestamque uiolentiam : dulcis est, suauis est ; ipsa suauitas te trahit. nonne ouis trahitur, cum esurienti herba monstratur ? et puto quia non corpore impellitur, sed desiderio colligatur. sic et tu ueni ad Christum : noli longa itinera meditari ; ubi credis, ibi uenis. ad illum enim qui ubique est, amando uenitur, non nauigando » ; sermon prêché en 417 (cf. J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 275). L'explication d'Augustin de Io 6, 44 va encore dans la même direction dans *Io. eu. tr.* 26, 4 (CCL 36, 261–262) : « [...] *nemo uenit ad me, nisi quem pater attraxerit* [Io 6, 44]. *noli te cogitare inuitum trahi ; trahitur animus et amore. nec timere debemus ne ab hominibus qui uerba perpendunt, et a rebus maxime diuinis intellegendis longe remoti sunt, in hoc scripturarum sanctarum euangelico uerbo forsitan reprehendamus, et dicatur nobis : quomodo uoluntate credo, si trahor ? ego dico : parum est uoluntate, etiam uoluptate traheris. quid est trahi uoluptate ? delectare in domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* [Ps 36, 4]. *est quaedam uoluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. porro si poetae dicere licuit : trahit sua quemque uoluptas, non necessitas, sed uoluptas ; non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur ueritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna uita, quod totum Christus est ? an uero habent corporis sensus uoluptates suas, et animus deseritur a uoluptatibus suis ? si animus non habet uoluptates suas, unde dicitur : filii autem hominum, sub tegmine alarum tuarum sperabunt ; inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente uoluptatis tuae potabis eos ; quoniam apud te est fons uitae, et in lumine tuo uidebimus lumen* [Ps 35, 8–10] ? da amantem, et sentit quod dico. da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem, da talem, et scit quid dicam. si autem frigidus loquor, nescit quid loquor » ; l'homélie a été prêchée autour de l'année 414 (cf. M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, p. 99). Cf. R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 53–56. Selon M.-F. Berrouard, l'exégèse augustinienne de Io 6, 44 dans le sermon 131 présente pourtant « un changement de perspective » par rapport à l'homélie 26 (cf. « La foi, don de Dieu et acte libre de l'homme », BA 72, *Note complémentaire* 55, p. 804–809). Cette opinion est cependant refusée par I. BOCHET, « L'exégèse de Jn 6, 44 et la théologie augustinienne de la grâce : la 26^{ème} Homélie sur l'Évangile de Jean et le Sermon 131 », dans *Tractatio scripturarum*, A. DUPONT (éd.), p. 138 : « [...] en réalité, Augustin pense, bien avant le développement de la controverse antipélagienne, donc bien avant le Sermon 131, que Dieu agit directement sur la volonté de l'homme ». Alors qu'on peut voir en fait « une formulation nouvelle », « il serait excessif néanmoins de voir là un changement de perspective » (*ibid.*, p. 142).*

L'action de la grâce, qui donne de croire, concerne à la fois le besoin et le désir. En effet, Augustin parle d'une brebis affamée qui ayant vu l'herbe se met à la désirer. Ce n'est pas donc le désir comme force neutre qui est en question, mais le désir qui s'appuie sur le besoin et s'y ressource. Ainsi la grâce qui agit dans le désir répond également à ce qui est nécessaire. On peut dire que c'est la faim qui conditionne le désir, elle le suscite et lui donne de la vigueur.

Dans un passage du sermon 160⁹², Augustin met en relation trois aspects, à savoir être altéré, avoir soif et boire :

« En promettant de donner son Esprit, le Seigneur a dit : *si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi. Celui qui croit en moi, de son sein couleront des fleuves d'eau vive*. D'où vient en toi ce fleuve ? Souviens-toi de ta sécheresse d'autrefois. Si tu n'avais pas été desséché tu n'aurais pas eu soif ; si tu n'avais pas eu soif, tu n'aurais pas bu. Que veut dire que si tu n'avais pas eu soif tu n'aurais pas bu ? Si tu ne t'étais pas trouvé à vide tu n'aurais pas cru en Christ ».⁹³

Ce texte est capital pour comprendre la relation entre le besoin, le désir et la participation qui s'exprime à travers le verbe boire (<bibere>). On peut repérer une dynamique ascendante. On part de l'aridité (<siccus>), on passe par l'expérience de la soif (<sitire>), qui fait allusion au désir, et on aboutit à boire (<bibere>). La soif unit le cœur aride et la grâce qui l'arrose. D'où, paradoxalement, c'est l'aridité qui dispose, pour ainsi dire, à la recherche de la source capable de combler le cœur humain. Même si l'aridité dispose par le désir à la recherche de la source, cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une recherche naturelle, c'est-à-dire de la disposition naturelle (dans sa condition actuelle) à la grâce de Dieu. La

⁹² Sermon prêché en 415 ou 416 (cf. J. Añoz, « Cronología de la producción agustiniana », p. 277).

⁹³ s. 160, 2 (PL 38, 873–874) : « spiritum suum se daturum cum promitteret dominus : *si quis sitit*, inquit, *ueniat ad me, et bibat. qui credit in me, flumina aquae uiuae fluent de uentre eius* [Io 7, 37sq.]. unde in te hoc flumen ? recordare tuam pristinam siccitatem. nisi enim siccus fuisses, non sitisses : si non sitisses, non bibisses. quid est, si non sitisses, non bibisses ? nisi tu te inanem inuenisses, in Christum non credidisses » ; il est intéressant de noter que, dans le paragraphe 4 du sermon 131 dont il s'agissait auparavant, Augustin s'exprime dans des termes semblables. Il dit : « *domine, in uoluntate tua praestitisti decori meo uirtutem. auertisti autem faciem tuam a me, et factus sum conturbatus* [Ps 29, 8]. ostendisti, inquit, mihi quia illud quo abundabam, de tuo erat. ostendisti mihi unde peterem, cui tribuerem quod acceperam, cui gratias agere deberem, ad quem currem sitiens, unde implerer, et quo impletus essem ad quem custodirem. *fortitudinem enim meam ad te custodiam* [Ps 68, 10], quo te largitore implear, te seruatore non perdam. *fortitudinem meam ad te custodiam* [Ps 68, 10]. hoc ut ostenderes mihi, *auertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus* [Ps 29, 8]. *conturbatus* [Ps 29, 8], quia siccatus ; siccatus, quia exaltatus » (PL 38, 731).

prédisposition n'est pas encore la réalisation. Il faut que l'homme soit aidé par la grâce pour qu'il découvre cette aridité et qu'il se mette en route vers la source.

2.4. La transformation du désir

Lorsqu'on parle de la transformation du désir comme ouverture au nouvel horizon de la volonté humaine, cette transformation concerne à la fois le désir et la crainte. La grâce qui affecte la volonté humaine ne supprime pas ces deux forces (le désir et la crainte), mais les transforme de l'intérieur. On passe de la convoitise à la charité, de l'amour injuste et impur à l'amour de la vérité et de la justice.⁹⁴ Il ne s'agit pas d'une annulation du désir, mais de sa transformation.⁹⁵ Quand le désir change d'objet et devient désir de Dieu, c'est aussi le comportement de l'homme qui change. La perspective augustinienne n'est pas *volontariste*, mais *caritative* ; c'est l'amour de Dieu (charité) qui rend capable de transformer le comportement de l'homme en le détournant du mal et en l'orientant vers l'amour de Dieu.⁹⁶ Il en va de même pour la crainte. À l'origine de la crainte se situent l'amour des biens temporels et la menace de s'en voir privé.⁹⁷ Puisque l'homme est attaché au monde,

⁹⁴ Ce passage ne se réalise pas d'un seul coup mais progressivement. Lorsque l'amour de Dieu l'emporte sur l'amour du monde, celui-ci perd son poids et devient moins puissant sans pour autant disparaître complètement. En d'autres termes, lorsque la charité s'accroît, la cupidité diminue, mais elle ne disparaîtra définitivement que dans l'éternité.

⁹⁵ Cette logique ne porte pas seulement sur le désir comme tel mais aussi sur les consignes que donne le Christ. En effet, Augustin observe que le Christ ne supprime pas les paroles qui expriment par exemple l'avarice (conserver, amasser, garder) ou l'exubérance («luxuria») en les suggérant intérieurement, mais il leur enlève leur force et change de l'objet (s. 86, 7 ; *PL* 38, 526 : « has duas dico iubentes contraria, in diuersa rapientes, auaritiam et luxuriam. eripe te ab his, ueni ad deum tuum. si seruus eras iniquitatis, esto seruus iustitiae. uerba quae tibi dicebant, et contraria iubebant, ipsa audis a domino tuo, et non contraria iubet. uerba earum non tollit : sed potestatem tollit. quid tibi dicebat auaritia ? serua tibi, consule in posterum. uerbum non mutatur, homo mutatur. iam si placet, compara consulentes. illa auaritia est, ista iustitia »). Cf. A. SOLIGNAC, « L'existentialisme de saint Augustin », p. 18–19 ; E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 409.

⁹⁶ s. *Denis* 14, 2 (*MA* 1, 67) : « amor tuus migret : rumpe funes a creatura, alliga ad creatorem. muta amorem, muta timorem : non enim faciunt bonos et malos mores nisi boni uel mali amores. magnus iste uir, dicit aliquis, bonus est, magnus est. unde, quaeso ? multa nouit. quid diligat quaero, non quid sciat » ; voir aussi s. *Mai* 14, 3 (*MA* 1, 294). Cf. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 77 ; O. CHAMPION, « L'homme de désir selon saint Augustin », p. 169.

⁹⁷ s. 177, 8 (*SPM* 1, 70) : « sed quae sequantur uide : non superbe sapere, neque sperare in incerto diuitiarum [1 Tm 6, 17]. amas aurum ; fac, si potes, certum, ut non timeas amittere. congregasti facultatem ; da tibi, si potes, securitatem. neque sperare in incerto diuitiarum [1 Tm 6, 17]. uenit, abiit ; modo erat, modo perit, modo timetur ne pereat.

tout ce qui peut lui enlever ce qu'il aime suscite en lui de la crainte. Cette angoisse peut concerner non seulement les biens matériels, mais aussi et peut-être surtout, la vie même du corps. En effet, plus que la perte des biens matériels, l'homme craint la mort au point d'oublier la vie de l'âme. Tels sont par exemple, ceux qui pour conserver la vie du corps, s'adonnent à des pratiques magiques qui les séduisent par une promesse de santé.⁹⁸ Mais la question est plus large. Chaque fois que l'homme renonce au Christ à cause d'une chose, aussi nécessaire soit-elle que la santé, il fait fausse route parce qu'il se prive de la vraie vie qui est le Christ.⁹⁹ Il ne suffit pas d'aimer la vie, il faut également savoir la choisir. La vie des martyrs est l'exemple d'un tel choix.¹⁰⁰ En effet, les martyrs tout en aimant la vie du corps ont choisi la vie de l'âme même si cela comportait la mort de leur corps.¹⁰¹ La valeur de la vie corporelle n'est pas absolue ; c'est la vie de l'âme qui est première et l'âme peut vivre quand elle renonce à toute autosuffisance et s'ouvre à Dieu, qui est cette vie de l'âme.

La grâce qui surgit au cœur du désir et de la crainte ne les abolit pas, mais leur donne un nouveau sens. Alors, ce qui rendait l'homme faible et fragile à l'égard des suggestions de la tentation, devient au contraire une *force*¹⁰² : « que la cupidité ne soit pas supprimée, mais changée, que

non ergo sperent in incerto diuitiarum ». Cf. F.-J. THONNARD, « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », p. 42–43.

⁹⁸ s. 286, 7 (PL 38, 1300–1301) : « iacet fidelis in lecto, torquetur doloribus, orat, non exauditur : imo exauditur, sed probatur, sed exercetur, sed ut recipiatur filius, flagellatur. ergo cum torquetur doloribus, uenit linguae tentatio, accedit ad lectum aut muliercula aliqua, aut uir, si uir dicendus est ; et dicit aegrotto, fac illam ligaturam, et sanus eris : adhibeatur illa praecantatio, et sanus eris. ille et ille et ille, interroga, sani inde facti sunt ».

⁹⁹ s. Denis 16, 6 (MA 1, 79) : « ergo, fratres mei, non negetur Christus propter superflua, non negetur propter necessaria : nullus ipso est magis necessarius. necessaria dicebam salutem et amicum. peccas propter salutem, et negas Christum : amando salutem non habebis salutem. peccas propter amicum tuum, et, ne illum offendas, negas Christum ».

¹⁰⁰ s. 297, 4 (PL 38, 1360) : « sic tamen uita ista ametur, ne in eius amore peccetur. ametur uita, sed eligatur uita ».

¹⁰¹ s. Lambot 7 (PLS 2, 782–783) : « [...] multi martyres uitam uitam contemnendo cum fine, uitam consequuti sunt sine fine. quomodo qui amat pecuniam, saepe amando pecuniam, negligit pecuniam, ut negligendo pecuniam lucretur maiorem pecuniam. unde nota est cuiusdam noti sententia : in loco pecuniam contemnere maximum interdum est lucrum. et hoc faciunt feneratores. pecuniam, dando, acquirunt, quasi seminant paruum ut metant multam. sic et martyres, amando uitam contempserunt uitam. timendo mortem, mortui sunt ; uolendo uiuere, uiuere noluerunt » ; cf. s. 299, 8 (PL 38, 1373) ; s. Guelf. 31, 2 (MA 1, 560) ; s. frg. Verbr. 40 (RB 84, 265).

¹⁰² s. Dolbeau 15, 1 (DOLBEAU 196) : « ut ergo habeant homines uoluptates, uel non patiantur dolorem, peccant. et ideo deus contra ista duo, quorum unum est in blanda promissione, alterum in terribili comminatione, et promittere dignatus est, et terrere suppliciis inferorum. dulcis est uoluptas, sed dulcior deus. malus est temporalis dolor, sed peior est ignis aeternus. habes quod ames pro mundi amoribus, immo pro immundis amoribus ; habes quod timeas pro mundi terroribus » ; cf. s. 32, 13 (CCL 41, 405).

la crainte ne soit pas éteinte, mais qu'elle soit transférée ». ¹⁰³ Le désir cupide se transforme ainsi en désir de Dieu, la crainte de la privation des biens terrestres se transforme en cette crainte de Dieu qui ouvre un chemin de conversion. ¹⁰⁴ Au cœur de la conversion du désir et de la crainte ¹⁰⁵, la grâce rend désirables et attrayantes les réalités du ciel. ¹⁰⁶ Autrement dit, ce sont la beauté et la puissance de la foi ¹⁰⁷ et de la charité ¹⁰⁸ qui rendent agréables et captivantes les réalités du ciel. En effet, Dieu agit de telle manière qu'il met en mouvement la volonté quand il suscite l'émotion. ¹⁰⁹ Puisque ce qui met en mouvement l'homme est avant tout ce qu'il aime (ou éventuellement ce qu'il craint, mais la crainte est en rapport avec l'amour), Dieu intervient au cœur du désir en l'enflammant de la charité. ¹¹⁰

¹⁰³ s. *Denis* 14, 2 (*MA* 1, 66) : « non auferatur cupiditas, sed mutetur ; timor non extinguatur, sed in aliud transferatur ». Augustin dira ailleurs : par la grâce, le désir de Dieu supplée au désir du monde alors que la patience supplée à la crainte. Quant à la patience (Augustin fait appel aux trois mots principalement : «patientia», «sustinentia», «tolerantia» ; cf. s. *Lambot* 4 ; *PLS* 2, 759), elle relève de la conscience d'être encore loin de la Patrie où on espère arriver (s. *Lambot* 4 ; *PLS* 2, 759 : « qui nouit se peregrinam agere in hoc mundo uitam ubicumque terrarum secundum corpus fuerit constitutus, qui scit se habere patriam aeternam in caelis, qui fident ibi esse regionem beatae uitae, quam hic concupiscere licet, habere non licet, tam bono, tam sancto, tam casto flagrans desiderio, patienter hic uiuit »). La patience est indispensable au temps d'adversités et d'épreuves (s. *Lambot* 4 ; *PLS* 2, 759 : « patientia non uidetur necessaria esse in rebus prosperis, sed in rebus aduersis. nemo patienter tolerat quod delectat ») et comme telle elle vient de Dieu ; la patience est le don de Dieu (s. *Lambot* 4 ; *PLS* 2, 759 : « de hac patientia quod dominus donat [...] ») ; cf. s. 38, 1 (*CCL* 41, 476).

¹⁰⁴ *doctr. chr.* 2, 9 (SIMONETTI 82) : « ante omnia igitur opus est dei timore conuerti ad cognoscendam eius uoluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat ». J. PEGUEROLES, « Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín », *Espíritu* 30 (1981), p. 7 : « La puerta de entrada del amor es el temor [...] ». La crainte de Dieu a pour Augustin un caractère pédagogique, elle conduit à l'amour de Dieu (voir *ibid.*, p. 15).

¹⁰⁵ Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, p. 265–267.

¹⁰⁶ Cette transformation du désir ou conversion du cœur doit être envisagée sous deux angles différents et complémentaires. D'un côté c'est Dieu qui, à l'aide de la grâce, meut la volonté de l'homme, l'enflamme et l'excite vers les réalités du ciel (cf. s. 128, 4 ; *PL* 38, 715, voir p. 215, note 121), de l'autre, le désir de Dieu s'accroît à la mesure où l'on progresse pour plaire à Dieu (s. *Etaix* 1 ; *RB* 86, 48 : « place deo et placebit tibi deus »). Cf. I. BOCHET, « Désir », p. 441.

¹⁰⁷ s. 159, 7 (*PL* 38, 871) : « da mihi pulchram iustitiam, da mihi fidei pulchritudinem : procedat in medium, ostendat se oculis cordis, inspiret feruorem amatoribus suis ».

¹⁰⁸ s. *Lambot* 2 (*PLS* 2, 750) : « non ergo mirum est, carissimi, si et caritas habet fortitudinem amoris sui. hanc martyres habuerunt, in ipsa omnia dura tolerauerunt » ; s. *Denis* 18, 5 (*MA* 1, 96) : « tu autem, homo dei, si habes oculos cordis, unde uideas pulchritudinem caritatis, unde uideas pulchritudinem pietatis [...] ».

¹⁰⁹ s. 169, 8 (*PL* 38, 919) : « donabit enim effectum, si donabit affectum ».

¹¹⁰ Dieu motive l'homme de telle manière qu'il le fait désirer (s. *Dolbeau* 22, 7 ; *DOLBEAU* 560 : « ut ametur suauiissima et excellentissima et ineffabilis trinitas, supereminens

La question du sentiment (<affectus>) est capitale. Elle explique à la fois la provenance de l'attachement au monde et la manière de s'approcher de Dieu.¹¹¹ Augustin explique que c'est par les sentiments que l'homme s'attache au monde, de même que c'est grâce au désir de Dieu, qu'il s'approche de lui.¹¹² Il y a ici un point essentiel de la pensée augustinienne : on s'approche de Dieu par la foi¹¹³ et par l'amour.¹¹⁴ Évidemment, la foi au sens augustinien est inséparable de la charité, même s'il faut prendre en compte la question du degré de cet amour. C'est également au sentiment (<affectus>) qu'Augustin fait appel lorsqu'il parle du langage intérieur. En effet, l'homme parle à Dieu par le sentiment, c'est-à-dire par l'amour¹¹⁵ : le mouvement de la volonté est la langue de l'âme.¹¹⁶ Pour Augustin, au cœur de la prière, il y a le désir de Dieu ; en le désirant, on prie Dieu.¹¹⁷

Étant donné que le désir oriente la volonté autour de l'objet en attachant la volonté à l'objet qui l'attire, la transformation du désir consiste dans le changement de son orientation. Il s'agit du *passage* de ce qui est matériel et temporel à ce qui est spirituel et éternel. La transformation du désir est l'effet de la grâce qui rend plus désirables les réalités du ciel et rend ainsi l'homme capable de se détacher de ce qui est temporel et transitoire¹¹⁸ : « Veux-tu fouler aux pieds tous les désirs de la convoitise ?

uniuersae creaturae quam inchoauit, perfecit, ordinauit, supereminens omnino, amantium corda desiderat. sed desiderat recte dicitur, quia desiderare facit ». S. J. DUFFY, « Anthropologie », p. 52 : « La *caritas* n'est pas un amour desséché, manquant d'intensité et de force émotive ; il est passionné dans sa recherche de Dieu et dans son union à lui ».

¹¹¹ s. Denis 18, 1 (MA 1, 91) : « ambulans enim, qui amat : non enim ad deum passibus, sed affectibus currimus ».

¹¹² s. 344, 1 (PL 39, 1512) : « non enim pennis aut pedibus, sed affectibus uenimus ad deum. et rursum non corporeis nodis et uinculis, sed contrariis affectibus terrae inhaeremus ».

¹¹³ Voir la question du « toucher par la foi », voir p. 107, note 147, et p. 282, note 234.

¹¹⁴ s. 91, 7 (PL 38, 570) : « ambulandum ergo est, nec pedes ungendi, nec iumenta quaerenda, nec nauis prouidenda. affectu curre, amore ambula, caritate ascende. quid quaeris uiam ? inhaere Christo, qui descendendo et ascendendo se ipsum fecit uiam. uis ascendere ? ascendentem tene ».

¹¹⁵ s. 257, 1 (SC 116, 338) : « laudamus ergo dominum deum nostrum, non tantum uoce sed etiam corde, quoniam qui corde laudat, interioris hominis uoce laudat. uox ad homines sonus est, uox ad deum affectus est ».

¹¹⁶ s. Denis 20, 9 (CCL 41, 225) : « est enim lingua animae motus ipsius uoluntatis. quemadmodum enim lingua motus est in corpore, sic uoluntas motus est in anima. ibi est prima lingua ; inde est, inde loquitur deo. [...] ipsa est uera lingua ».

¹¹⁷ s. 80, 7 (PL 38, 498) : « desiderium semper orat, etsi lingua taceat. si semper desideras, semper oras. quando dormitat oratio ? quando frigerit desiderium ».

¹¹⁸ s. 169, 8 (PL 38, 920) : « ergo, fratres mei, habet delicias suas iniquitas, et iustitia non habet ? delectat malum, et non delectat bonum ? delectat omnino : sed, *dominus dabit suauitatem, et terra nostra dabit fructum suum* [Ps 84, 13]. ille nisi prior det suauitatem, terra nostra non habebit nisi sterilitatem. hanc ergo iustitiam concupiuit apostolus, delectatus est : memor fuit dei, et delectatus est : concupiuit anima eius, et aes-

Désire la vie éternelle que Dieu promet ! »¹¹⁹ Pour se détacher des biens temporels, il est nécessaire que Dieu intervienne par son amour au cœur de la volonté humaine.¹²⁰ L'homme en effet est incapable par lui-même d'aimer Dieu :

« Par conséquent, pour que tu aimes Dieu, il faut que Dieu demeure en toi et qu'il s'aime en toi, c'est-à-dire qu'il te meuve à son amour, qu'il t'enflamme et t'illumine et te soulève ».¹²¹

C'est Dieu qui donne à l'homme la grâce de l'aimer en lui donnant la foi et la charité : « Aimer Dieu c'est en effet le don de Dieu ».¹²² Il en résulte que le désir de la béatitude ne coïncide pas automatiquement avec le désir de Dieu. On peut en effet désirer la vie heureuse, ce qui appartient à la nature même de l'homme, sans vraiment connaître et encore moins aimer Dieu. C'est la foi qui dévoile l'horizon du désir de l'homme et l'enflamme par la charité en faisant que la puissance d'attraction du monde perde de plus en plus sa vigueur. En effet, ce n'est pas par sa propre force que la volonté se libère du monde et qu'elle s'élève de la terre vers le ciel, mais seulement par la grâce de la foi et de la charité qui la soulève et l'attire vers Dieu.¹²³ Par ailleurs ce sont la foi et la charité qui

tuauit in atria domini, et uiluerunt omnia quae pro magno habebat, facta sunt damna, detrimenta, stercora » ; cf. *exp. Gal.* 49 (CSEL 84, 126). N. CIPRIANI, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum. Due teologie a confronto*, Rome, Augustinianum, 1992, p. LVIII : « Con la *delectatio* della carità viene superata la *delectatio* del peccato, che altrimenti continuerebbe a prevalere e a tenere soggetto il suo servo. La grazia è dunque necessaria non solo perché il reato del peccato commesso sia cancellato, ma anche perché l'amore per il peccato sia superato dall'amore della giustizia ».

¹¹⁹ s. *Mai* 12, 4 (*MA* 1, 287) : « uis calcare omnes cupiditates concupiscentiae ? uitam aeternam desidera, quam promittit deus ».

¹²⁰ Augustin enseigne que la charité agit de telle manière qu'elle soustrait à la pesanteur et rend léger ce qui était lourd. Il la compare aussi à des ailes qui permettent de voler vers le haut. Les deux ailes de la charité sont les deux préceptes de l'amour (cf. s. 68, 13 ; *MA* 1, 367). R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 163 : « Dieu, en donnant son amour à l'homme, le recrée. La charité ré-orienté son amour vers Dieu, même si des vestiges de son péché le trouble » ; cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 336-338.

¹²¹ s. 128, 4 (*PL* 38, 715) : « ut ergo ames deum, habitet in te deus, et amet se de te ; id est, ad amorem suum moueat te, accendat te, illuminet te, excitet te ».

¹²² s. 297, 1 (*PL* 38, 1359) : « amare enim deum, donum dei est » ; s. 34, 2 (*CCL* 41, 424) : « dedit se ipsum quem dileximus, dedit unde diligeremus. quid enim dedit unde diligeremus apertius audite per apostolum Paulum : *caritas*, inquit, *dei diffusa est in cordibus nostris* [Rm 5,5]. unde ? ne forte a nobis ? non. ergo unde ? *per spiritum sanctum, qui datus est nobis* [Rm 5,5] » ; cf. s. 71, 18 (*RB* 75, 82-83).

¹²³ A. SAGE, « Pêché originel. Naissance d'un dogme », p. 243 : « Par le fait du péché, l'homme a perdu la présence de Dieu et avec cette présence la connaissance pratique que Dieu est le seul bien qui béatifie. Dès lors notre libre arbitre, sans perdre son pouvoir de choisir entre divers biens, ne peut porter son choix que sur des biens qui

garantissent que les actes de l'homme sont moralement bons : « Ainsi que la cupidité est à la racine de tout mal, la charité est à la racine de toutes les œuvres bonnes ».¹²⁴

Augustin pose une distinction entre l'attitude extérieure de l'homme et sa conscience. Il observe que l'homme peut s'abstenir du péché pour des raisons différentes : il peut éviter de commettre un délit par amour de la justice, mais aussi par crainte des conséquences du délit. Il est insuffisant de s'abstenir d'une conduite mauvaise alors qu'intérieurement on conserve un attachement au mal. Autrement dit, il ne suffit pas de s'abstenir du péché, il faut surtout aimer ne pas le commettre.¹²⁵ Augustin ne se limite pas à l'extériorité des actes, mais s'attache à leur source, l'objet d'amour qui guide l'homme. En effet celui-ci peut se comporter de manière honnête sans pour autant être vraiment bon :

« le fait que tu vis bien n'a pas autant d'importance que ce que tu désires, parce que ton désir fait que tu ne vis pas de bonne manière. Si tu veux changer ta vie, change ton désir ».¹²⁶

De ce point de vue ce n'est pas l'acte lui-même qui compte, mais le fait de savoir dans quelle perspective et avec quelle intention, il est accompli. C'est ici que se situe toute l'importance de la charité ; c'est elle qui en définitive confère aux actes de l'homme leur valeur.¹²⁷ C'est grâce

trompent sa soif de béatitude. S'il est parlé d'impuissance morale, cette impuissance ne provient pas de ce que la volonté ne peut pas faire le bien qu'elle veut, alors même qu'elle le veut ; mais de ce que, surtout, elle n'est pas attiré par ce bien. Si Dieu lui restitue sa présence, si l'Esprit-Saint distille dans le cœur la foi qui opère par la charité, alors Dieu de nouveau rentre dans les perspectives du libre arbitre ; de mauvais qu'elle était, la volonté de l'homme est rénovée, remise en son orbite » ; cf. A. SAGE, « Praeparatur voluntas a Domino », *REAug* 10 (1964), p. 1–20.

¹²⁴ s. 350, 1 (*PL* 39, 1534) : « sicut enim radix omnium malorum est cupiditas ; ita et radix omnium bonorum est caritas » ; cf. s. *Dolbeau* 16, 4 (DOLBEAU 123). Cf. J. CLÉMENCE, « Saint Augustin et le péché originel », p. 739 ; D. DIDEBERG, « Dilectio », 441.

¹²⁵ s. *Dolbeau* 11, 13 (DOLBEAU 66) : « ergo non adulterabis, non homicidium facies, non concupiscis [Rm 13, 9], ubi totum est, ibi te reuocat ad te. nam non adulterare potes timore poenae, non amore iustitiae. non homicidium facies [Rm 13, 9] : potes et uelle occidere, se poenam timere. in manu tua non erit homicidium, sed in corde tuo teneberis reus. uis enim hominem occidere, sed times ; uis occidere : nondum amas non occidere ».

¹²⁶ s. 345, 7 (*MA* 1, 208) : « [...] non tanti ualet quod hic bene uiuis, quanti ualet quod hic concupiscis, quamuis talia concupiscendo nec bene uiuis. si uis mutare uitam, muta concupiscentiam ».

¹²⁷ s. *Dolbeau* 16, 4 (DOLBEAU 123) : « sit ergo unusquisque arbor bona. non se arbitretur habere posse fructus bonos, si manet arbor mala. non erit fructus bonus, nisi arboris bonae. muta cor, et mutabitur opus. extirpa cupiditatem, planta caritatem. sicut enim est radix omnium malorum cupiditas, sic est radix omnium bonorum caritas ». I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 75 : « [...] »

à la charité que tout acte est rapporté à sa juste mesure et à sa finalité éternelle.¹²⁸ Il en résulte aussi qu'un acte n'est bon que par sa relation à une conscience droite et une volonté bonne.¹²⁹ La bonté apparente ne signifie pas d'emblée la bonté morale de la personne. C'est la volonté bonne qui participe à la bonté divine qui seule rend les actes bons.¹³⁰ Il en résulte que ce n'est pas l'action elle-même qui rend bon, mais l'intention de l'homme qui agit en perspective de l'amour de Dieu et de l'espérance chrétienne, ce qui découle en lui de la grâce. Lorsqu'il agit à la lumière de la foi, tout acte humain vise son nouvel horizon qui lui confère son sens et sa valeur. Si l'homme n'est pas aidé par Dieu, il ne peut pas bien agir¹³¹ parce que sans Dieu, ses actes restent toujours attachés au monde, alors que le bien et la justice découlent de la vie orientée vers Dieu et plaçant en lui son espoir.¹³² La foi et la charité non seulement transforment l'homme de l'intérieur en lui donnant la capacité d'aimer Dieu et le prochain et d'espérer la vie éternelle, mais elles

les bonnes œuvres ne sont telles que par participation à Dieu, plus précisément par le don de l'Esprit qui meut l'homme intérieurement par l'amour ».

¹²⁸ Il faut préciser cependant que l'acte devient également moralement bon, c'est-à-dire référé à Dieu, par la crainte de Dieu, qui normalement précède l'amour de Dieu. J. PEGUEROLES, « Timor Dei », p. 6 : « El bien y el mal de los actos humanos se miden por su referencia al fin del hombre, que es Dios. Ser bueno por amor del Bien (Felicidad) es moral, porque el Bien es el Fin del hombre. Ser bueno por temor del mal (eterno) es moral, porque tal temor ordena y orienta al hombre a su verdadero Fin ».

¹²⁹ s. *Denis* 19, 3 (*MA* 1, 101) : « non magna habere magnum est, sed bene uti magnis magnum est ; non autem utitur bene, qui non habet caritatem. etenim non utitur bene aliqua re, nisi uoluntas bona ; uoluntas bona esse non potest, ubi caritas non est ».

¹³⁰ La bonté de la volonté, principe de l'acte moralement bon, n'est jamais *naturelle*, en fait elle est toujours la bonté participée. A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », p. 364 : « [...] selon la métaphysique d'Augustin, le vouloir de l'homme ne peut absolument pas réaliser le bien par les seules ressources ontologiques de sa nature. Le bien en effet, tout comme le vrai, n'est pas quelque chose de *naturel*. Il ne peut se définir à partir de la nature comme l'objet d'un désir ou la réalisation d'une fin immanente : le bien, c'est Dieu et ce qui participe directement la bonté divine. [...] Faire le bien, c'est donc en quelque manière *se diviniser* ».

¹³¹ s. 156, 12 (*PL* 38, 856) : « prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris. agis quidem illo non adiuuante libera uoluntate, sed male. ad hoc idonea est uoluntas tua, quae uocatur libera, et male agendo fit damnabilis ancilla. cum dico tibi, sine adiutorio dei nihil agis, nihil boni dico ». De plus, l'homme ne reçoit pas la grâce de bien agir d'un même coup et en masse, mais graduellement pour qu'il comprenne la source de la grâce qui est Dieu. Cf. A. SAGE, « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », *REAug* 7 (1961), p. 27.

¹³² C'est en ce sens qu'on peut interpréter les paroles d'Augustin quand il s'interroge : « et quid poterit homo facere rectum in se ipso peruersus ? » (s. *Denis* 14, 2 ; *MA* 1, 67). Il joue ici sur les mots qu'il comprend de manière à la fois spirituelle et spatiale. La perversité s'oppose à ce qui est droit, les deux sont inconciliables. Ce qui est pervers ne peut pas faire ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire rendre *droit*. Autrement dit, l'homme bouleversé et abattu en lui-même est incapable de faire ce qui est juste et droit.

restituent à l'homme la vraie liberté, c'est-à-dire celle qui est capable de faire ce qui est bon et juste.¹³³ La notion de justice ne se réduit pas à un concept théologique, elle est avant tout l'expérience venant de la foi. L'homme juste est l'homme transformé par la grâce qui, à travers la charité, retrouve sa vraie liberté.¹³⁴

La notion augustinienne de justice est une grande question.¹³⁵ Elle peut signifier l'état de l'homme (l'homme juste) et aussi son attitude vis-à-vis de Dieu. Il en résulte qu'on peut parler de deux choses distinctes : *être juste* et *vivre dans la justice* sans pour autant les séparer véritablement. En effet, pour vivre dans la justice, il ne suffit pas d'accomplir ce qui est bon, il faut avoir le cœur bon, c'est-à-dire tourné vers Dieu. D'où l'importance d'être juste, ce que l'homme ne peut être que par le don de Dieu. En expliquant que la justice appartient à Dieu et la volonté à l'homme, Augustin met en relation la justice et la volonté : on ne peut pas avoir la justice sans la vouloir.¹³⁶ Ce que l'homme fait de bon n'est pas bon par le fait même, mais par l'intention qui le motive. De l'autre côté, la justice est inséparable des actes de la justice. Celui qui vit dans la justice est appelé à accomplir les œuvres de la justice (par exemple, les œuvres de miséricorde). C'est Dieu qui est la source de la justice, c'est-à-dire c'est lui qui justifie l'homme. De quelle manière ? En lui donnant la foi. En effet, comme dit saint Paul,

¹³³ s. 156, 12 (PL 38, 856) : « sed hic fortiter uigilate, ne forte dicat spiritus uester : si subtraxerit se cooperatio dei et adiutorium dei, spiritus meus facit hoc : etsi cum labore, etsi cum aliqua difficultate potest, tamen implere potest. quomodo si aliquis dicat : remis quidem peruenimus, sed cum aliquo labore, o si uentum habeamus, facilius peruenimus. non sic est adiutorium dei, non sic est adiutorium Christi, non sic est adiutorium spiritus sancti. prorsus si defuerit, nihil boni agere poteris. agis quidem illo non adiuuante libera uoluntate, sed male. ad hoc idonea est uoluntas tua, quae uocatur libera, et male agendo fit damnabilis ancilla. cum dico tibi, sine adiutorio dei nihil agis, nihil boni dico. nam ad male agendum habes sine adiutorio dei liberam uoluntatem : quanquam non est illa libera. a quo enim quis deuictus est, huic et seruus addictus est [2 Pt 2, 19] ; et, *omnis qui facit peccatum, seruus est peccati* [Io 8, 34] ; et, *si uos filius liberauerit, tunc uere liberi eritis* [Io 8, 36] ».

¹³⁴ s. 177, 3 (SPM 1, 66) : « seruum [...] te facit cupiditas, liberum caritas » ; cette idée de la liberté retrouvée à travers la charité, peut être rapprochée de l'idée d'ampleur et d'élargissement venant de la grâce. En effet, lorsque Dieu remplit le cœur de l'homme, il l'élargit et il le libère de ses étroitesse. On peut penser ici effectivement que l'étroitesse suggère un resserrement, alors que largesse suggère une liberté ; cf. s. 23, 7 (CCL 41, 313) ; s. 169, 15 (PL 38, 924). Cf. F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, coll. *Bibliothèque augustinienne*, p. 215–218 ; A. SOLIGNAC, « L'existentialisme de saint Augustin », p. 12. Cf. B. STUDER, « Jésus-Christ, notre justice, selon saint Augustin », *StPatr* 17/3 (1993), p. 1317–1324.

¹³⁶ s. 169, 13 (PL 38, 922–923) : « sine uoluntate tua non erit in te iustitia dei. uoluntas quidem non est nisi tua, iustitia non est nisi dei. esse potest iustitia dei sine uoluntate tua, sed in te esse non potest praeter uoluntatem tuam ».

iustus ex fide uiuit (Rm 1, 17).¹³⁷ Étant donné que la foi véritable est celle qui s'exprime par l'amour, la justice est le fruit d'une telle foi. Elle est en effet, une adhésion à Dieu. Or, quand on dit que l'homme est justifié par la foi, c'est parce qu'en donnant à croire et à aimer Dieu, elle réalise que l'homme peut vivre pour Dieu, orienté vers Lui et détaché du monde.¹³⁸ C'est également cet attachement au Christ qui libère l'homme de la prédominance de l'amour du monde qui tend à enfoncer l'homme dans les choses du monde.¹³⁹ La justice s'identifie avec la charité.¹⁴⁰ À la justice s'oppose la cupidité. Alors que celle-là enflamme du désir de Dieu, la cupidité détourne de Dieu. Pourtant, la justice dans la foi n'est que partielle. La plénitude de la justice est réservée à l'éternité.¹⁴¹ Elle signifie une pleine obéissance de la chair à l'âme et par elle à Dieu.¹⁴² La foi n'est pas encore la vision face à face, mais une purification et une préparation à cette vision. Elle donne à voir, mais de manière énigmatique et confuse. Pourtant, quand elle sera transformée en vision, la charité va l'emporter sur la cupidité en supprimant tout mouvement contraignant de la volonté. La plénitude de la justice est la vie éternelle parce qu'elle enlève toute cupidité.

¹³⁷ s. 189, 2 (MA 1, 210) : « unde potest homo esse iustus ? a semetipso ? quis pauper sibi dat panem ? quis nudus cooperitur, nisi acceperit uestem ? iustitiam non habebamus ; peccata hic sola erant. unde iustitia ? quae iustitia sine fide ? *iustus enim ex fide uiuit* [Rm 1,17]. qui sine fide se dicit iustum, mentitur » ; s. *Dolbeau* 14, 2 (DOLBEAU 108) : « [...] fides incipit, ut bona opera consequantur ».

¹³⁸ s. *Denis* 25, 2 (MA 1, 156) : « ille [c.à.d. spiritus sanctus] ergo cum fuerit habitator, implet, regit, agit, frenat a malis, ad bona excitat, suauem facit iustitiam, ut homo bene faciat amore recti, non timore supplicii. hoc, quod dixi, agere per semetipsum homo minus idoneus est ; sanctum autem spiritum si habuerit habitatorem, ipsum in omnibus bonis inuenit et adiutorem » ; cf. *pecc. mer.* 2, 5 (CSEL 60, 75) ; *Io. eu. tr.* 19, 11 (CCL 36, 194).

¹³⁹ s. *Etaix* 1 (RB 86, 41) : « nam quantum amor iustus et sanctus in superna animum rapit, tantum iniustus et immundus ad ima demergit. [...] uis esse ubi Christus est ? ama Christum et hoc pondere raperis ad locum Christi. nec te ad ima permittit res quae sursum trahit uel rapit ».

¹⁴⁰ *nat. et gr.* 84 (CSEL 60, 298) : « caritas ergo inchoata inchoata iustitia est ; caritas proeecta proeecta iustitia est ; caritas magna magna iustitia est ; caritas perfecta perfecta iustitia est [...] ».

¹⁴¹ s. 151, 3 (PL 38, 816) : « ergo *concupiscentias carnis ne perfeceritis* [Gal 5,16]. melius quidem erat implere quod lex dixit, *ne concupiscas* [Rm 7,7]. plenitudo est ista uirtutis, perfectio iustitiae, palma uictoriae, *ne concupiscas* [Rm 7,7]. hoc quia modo impleri non potest, uel illud impleatur quod sancta scriptura item dicit : *post concupiscentias tuas non eas* [Ecli 18,30]. melius est eas non habere : sed quia sunt, noli post eas ire ».

¹⁴² s. *Dolbeau* 21, 8 (DOLBEAU 287) : « [...] nondum est perfecta in te iustitia : propterea nondum est perfecta oboedientia in seruo tuo [...] ».

2.5. Foi, espérance et charité

Au cœur de la conversion de l'homme il y a le don de la foi, de l'espérance et de la charité.¹⁴³ C'est grâce à elles que s'opère la transformation du cœur, le changement d'objet de son amour.¹⁴⁴ Chacune de ces trois vertus accomplit sa fonction propre, mais en même temps elles sont inséparables.¹⁴⁵ C'est le lien entre ces vertus qui est essentiel. Toute réduction de l'une à l'autre ôte leur vérité, car la vérité de la foi, de l'espérance et de la charité est la fois polyphonique et unitive. La foi, l'espérance et la charité se renvoient toujours de l'une à l'autre. La suppression de l'une des trois vertus est toujours un effacement de la foi chrétienne en tant que telle.¹⁴⁶ Ainsi la foi dépourvue de la charité ou de l'espérance n'est pas chrétienne et s'apparente à la foi des démons qui croient sans aimer ou espérer.

Si la charité transforme le cœur en le faisant jouir des réalités célestes, c'est la foi qui ouvre le cœur et précède d'une certaine manière la charité. La foi répond à la situation de l'homme après le péché d'Adam qui, à cause de la cupidité et de l'orgueil, est devenu *terre*, c'est-à-dire attaché au monde.¹⁴⁷ Cet attachement à la terre provient de l'amour du monde et comporte un aveuglement intérieur. À cause de la convoitise l'homme

¹⁴³ Notons ici le mot « don » ; la foi, l'espérance et la charité sont en fait les dons de Dieu : c'est Dieu qui donne de croire en lui, de l'espérer et de l'aimer (s. 168, 1 ; *PL* 38, 911 : « fides in te donum dei est » ; cf. s. *Guelf.* 10, 1 ; *MA* 1, 472 ; s. 297, 1 ; *PL* 38, 1359). Pour autant le *don primordial* qui est à l'origine de la conversion du cœur, c'est l'Esprit Saint qui enflamme du désir de Dieu, de ce désir qui opère le renouvellement de l'homme intérieur en le faisant aimer Dieu et tendre vers lui (s. 143, 3 ; *PL* 38, 786 : « spiritus ergo sanctus hoc magnum munus attulit credituris, ut eum quem carnalibus oculis non uiderent, a carnalibus cupiditatibus mente sobria et spiritualibus desideriiis ebria suspirarent » ; cf. s. 4, 1 ; *CCL* 41, 20). Cf. M. G. ST. A. JACKSON, « Faith, Hope, Charity and Prayer in St. Augustine », *StPatr* 22 (1987), p. 265–270.

¹⁴⁴ J. OROZ RETA, « Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas », *Augustinus* 31 (1986), p. 236 : « Fe, esperanza y caridad constituyen la expresión de la vida nueva ; con ellas cambia la vida afectiva del hombre, que se resume en el amor de Dios y de los hombres, y mediante ellas el hombre carnal se asemeja y se transforma en Cristo, ejemplar y modelo del nuevo tipo humano, que desde ahora puede también cantar el nuevo canto de la libertad », et plus loin : « [...] las tres virtudes teologales son fuerzas elevadoras y transformadoras del corazón humano. Las tres son inseparables y obran conjuntamente y de consuno » (p. 243).

¹⁴⁵ N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 183 : « Queste tre virtù, quando sono autentiche, sono necessariamente inseparabili l'una dall'altra ».

¹⁴⁶ Cf. J. OROZ RETA, « La esperanza cristiana en la ciudad de Dios », p. 67.

¹⁴⁷ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 86 : « L'orgueil introduit [...] une contradiction à l'intérieur de l'homme : une contradiction entre sa nature d'être-fait-pour Dieu et l'acte de liberté qu'il pose et par lequel il se détourne de Dieu. Une insatisfaction en résulte nécessairement, car son désir est plus grand que son être : lui à qui Dieu seul suffit ne peut se suffire. L'infini de son désir le conduit alors à chercher auprès des créatures ce qui pourrait le combler ».

est enténébré, c'est-à-dire incapable de percevoir Dieu intérieurement et encore moins capable de l'aimer parce qu'on aime seulement celui qu'on connaît au moins partiellement. Dans ce sens, la foi donne à l'homme l'objet de son amour en l'illuminant. Il en résulte que la foi précède l'intelligence : sans elle, l'homme est incapable de comprendre la réalité du ciel. En effet, puisqu'il a été aveuglé quant aux réalités du ciel, l'homme ne peut pas comprendre ce qu'il ne voit pas. Comment pourrait-il en fait pénétrer la signification de ce qui lui reste caché et que la foi seulement fait connaître ?

On peut voir ici le principe augustinien de la perception et de la raison : l'homme ne peut raisonner qu'à partir de ce qu'il a perçu à travers les sens du corps. Ce qui s'applique aussi, au moins en partie, à la question de la foi. Aussi quand Augustin souligne la précédence et la primauté de la foi par rapport à l'intelligence, ce n'est pas en raison de la subjectivité de la foi comme acte de croire, mais à cause de la condition de l'homme après le péché ; l'homme attaché au monde et aveuglé par le péché ne voit plus Dieu, c'est la foi qui le lui révèle lorsqu'elle le détache de la terre par la charité. En réalité, la primauté de la foi par rapport à la connaissance concerne la foi qui aime. Celui qui est attaché au monde est incapable de connaître ce qui n'est perceptible qu'intérieurement. C'est pour cela que la connaissance intellectuelle du contenu de la foi n'est pas encore la compréhension du mystère. Pour comprendre il faut croire, mais par une foi qui aime, d'autant plus que c'est la charité qui pénètre les profondeurs du mystère¹⁴⁸ dont la foi ouvre les portes.¹⁴⁹ Ainsi la foi est en rapport étroit avec la Parole de la

¹⁴⁸ Augustin précise que la seule connaissance du mystère de Dieu ne suffit pas. Afin qu'une telle connaissance soit utile à l'homme il est nécessaire d'y adhérer par l'amour qui à son tour approfondit l'intelligence du mystère (s. 71, 18 ; *RB* 75, 83 : « sicut autem ueritate discimus, ita caritate diligimus, ut et plenius cognoscamus et beati cognito perfruamur »). Augustin souligne aussi que l'homme grandit dans la compréhension du mystère à mesure qu'il se renouveau intérieurement. En ce sens, on peut dire que l'homme ne possède pas la vérité, mais qu'il s'ouvre à elle (s. 267, 2 ; *PL* 38, 1230 : « [...] spiritualia non capit carnalis. carnalitas uetusta est, gratia nouitas est. quantocumque homo in melius fuerit innouatus, tanto amplius capit, quod uerum sapit »). Évidemment, ce renouvellement est en rapport à la charité (s. *Mai* 14, 1 ; *MA* 1, 292 : « caritas [...] innouat hominem [...] »). Pourtant la connaissance intellectuelle du mystère ne peut être à présent que partielle d'où le rôle du désir et l'importance de l'amour de Dieu (s. 236, 3 ; *PL* 38, 1121 : « amare possumus, desiderare possumus, in hac peregrinatione tanto bono suspirare possumus : digne hoc cogitare et uerbis explicare non possumus » ; cf. s. 28, 5 ; *CCL* 41, 371). On peut dire que le désir de Dieu qui s'enracine dans la parole, quand il progresse dans la charité excède la parole ; le désir va au-delà des paroles.

¹⁴⁹ s. 177, 4 (*SPM* 1, 67) : « amate has diuitias, et modo implemini : fons earum non latet, si cor patet : aperit cor clauis fidei, et aperit et mundat ubi ponas. noli tibi angustus uideri : diuitiae tuae, deus tuus, quando intrabit, ipse dilatabit ».

foi par laquelle Dieu parle à l'homme et se fait connaître de lui. Pour autant, il ne suffit pas d'entendre la Parole de Dieu dans les Écritures pour la comprendre ; il faut que celui qui parle au cœur donne l'intelligence de la Parole. Ainsi le don de la foi s'appuie à la fois sur la Parole extérieure des Écritures et sur la Parole intérieure qui, en illuminant, donne l'intelligence du mystère.

La foi est comme une lumière¹⁵⁰ : non seulement elle illumine, mais elle attire et de là vient aussi son rapport à l'amour. Dieu donne à l'homme la grâce de la foi en l'illuminant et lorsqu'il l'illumine il l'attire vers lui. Mais ce n'est qu'en grandissant dans la charité que la foi s'accroît véritablement, car la foi authentique est indissociable de la charité. Pourtant, croire ne signifie pas nécessairement aimer parce qu'on peut croire sans aimer, ce qui est le cas des démons.¹⁵¹ En effet, Augustin explique, en suivant le Nouveau Testament (cf. Iac 2, 19), que même les démons croient Dieu et le Christ, mais leur foi est dépourvue de la charité. La foi des démons, c'est la foi de la crainte : tout en croyant que Dieu existe, ils le craignent et le rejettent. C'est dans ce contexte qu'Augustin introduit la distinction entre « credere illi, credere illum et credere in illum ». ¹⁵² Il explique que « croire à lui, c'est croire vrai ce qu'il a dit, le croire c'est croire qu'il est le Christ, croire en lui, c'est l'aimer ». ¹⁵³ Pour ce qui est de « credere illi » Augustin explique qu'on croit à la fois au Christ, mais aussi à tous ceux qui annoncent le Christ. Dans ce sens on croit aux prophètes, aux Apôtres et même à un prédicateur. ¹⁵⁴ Croire signifie alors, et ceci vaut aussi dans le langage habituel, reconnaître comme vrai ce qui est dit. Alors qu'on croit à l'homme, on ne croit pas en lui parce que ce n'est pas l'homme qui est la source de la justice qui le justifie. ¹⁵⁵ La justice vient de Dieu qui, pour l'homme, s'est fait chair.

¹⁵⁰ s. frg. Lambot 5 (RB 79, 212) : « quaeris in homine lucem ? inuenis fidem » ; cf. s. 53, 6 (RB 104, 24) ; s. 216, 7 (PL 38, 1080) ; s. 379, 5 (RB 59, 65) ; s. Wilm. 5, 1 (MA 1, 686).

¹⁵¹ Cf. s. 90, 8 (PL 38, 564) ; s. 168, 2 (PL 38, 912).

¹⁵² s. Dolbeau 19, 5 (DOLBEAU 159).

¹⁵³ s. Dolbeau 19, 5 (DOLBEAU 159) : « [...] credere illi est credere uera esse illa quae loquitur, credere illum est credere quod ipse sit Christus, credere in illum diligere illum [...] ».

¹⁵⁴ s. Dolbeau 19, 3 (DOLBEAU 157) : « audiuius eloquia prophetarum : credimus eis, sed non credimus in eos. audiuius praedicantes apostolos : credimus praedicationi eorum, sed in eos non credimus. non credimus in Paulum, sed credimus Paulo. nam ille quosdam uolentes in se spem ponere et quasi credere in eum repellit a se, ut non illi in illo, sed ille cum illis in Christo ».

¹⁵⁵ s. Dolbeau 19, 3 (DOLBEAU 157–158) : « denique non solum apostoli doctoresque sancti, sed etiam nos ipsi, minimis uestigiis non comparandi, cottidie dicimus : crede mihi ; numquam audemus dicere : crede in me. crede mihi : quis non dicit ? crede in me : quis dicit aut quis non insanit qui dicit ? in quem ergo credendum est ? de quo idem Paulus ait : credenti in eum qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam [Rm 4, 5]. non ergo Paulus iustificat impium [Rm 4, 5], nam crederes in eum et deputaretur fides

La foi véritable est celle qui n'est pas seulement une reconnaissance de Jésus en tant que Christ, mais une foi qui s'exprime par l'amour.¹⁵⁶ En effet, croire en Christ c'est l'aimer :

« Alors, quand tu entends : crois en Christ, c'est trop peu pour toi de croire au Christ, c'est-à-dire que soit vrai ce qu'il est dit du Christ ; c'est trop peu aussi de croire le Christ, c'est-à-dire de reconnaître en lui celui que Dieu a annoncé par les prophètes, mais crois en Christ, c'est-à-dire, aime le Christ ».¹⁵⁷

Il en résulte qu'on peut parler de la foi sans l'amour et c'est la foi des démons qui tout en reconnaissant le Christ, ne croient pas en lui. En effet, croire en Dieu et en Christ, c'est poser Dieu comme terme du désir, c'est l'aimer et tendre vers lui.¹⁵⁸ Ainsi la foi qui s'exprime par l'amour n'est pas seulement la reconnaissance du mystère du Christ. Croire en

tua *ad iustitiam* : in eum [Rm 4, 5] enim crederes, qui iustificat impium [Rm 4, 5]. cum enim in eum non credis – non enim iustificat impium [Rm 4, 5] Paulus, non Elias, non quisquam angelus, sed iustus iustorum, sanctus sanctorum de quo dictum est : *ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est* [Rm 3, 26]. de te dici potest ut sis iustus, numquam auditur ut sis et iustificans ».

¹⁵⁶ s. 156, 5 (PL 38, 852) : « quia fides bene operari non potest, nisi per dilectionem. ipsa est enim fidelium fides, ne sit daemonum fides : quia et daemones credunt, et contremiscunt. illa est ergo laudabilis fides, ipsa est uera gratiae fides, quae per dilectionem operatur ».

¹⁵⁷ s. Dolbeau 19, 5 (DOLBEAU 159) : « cum ergo audis : crede in Christum, parum sit tibi credere Christo, id est uera esse quae loquitur Christus, parum sit tibi credere Christum, id est ipsum esse quem deus per prophetas praenuntiavit, sed crede in Christum, id est dilige Christum ». Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 186–187.

¹⁵⁸ s. 144, 2 (PL 38, 788) : « sed multum interest, utrum quisque credat ipsum Christum, et utrum credat in Christum. nam ipsum esse Christum, et daemones crediderunt, nec tamen in Christum daemones crediderunt. ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. nam si fidem habet sine spe ac sine dilectione, Christum esse credit, non in Christum credit » ; voir aussi s. Dolbeau 20, 3 (DOLBEAU 169). Sur les origines et les nuances de ces formules, voir P.-Th. CAMELOT, « *Credere deo, credere deum, credere in deum*. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle », *RSPbTh* 30 (1941/1942), p. 149–155 ; CH. MOHRMANN, « *Credere in Deum*. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue », dans EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 1, Roma², Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, coll. *Storia et Letteratura. Raccolta di studi e testi* 65, p. 195–203 ; M.-F. BERROUARD, « « *Credere Christo, credere in Christum* » », *BA* 72, *Note complémentaire* 80, p. 842–845 ; E. TESELLE, « *Foi* », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 628–631 ; ID., « *Credere* », *AL* 2, 121–129. Dans ce rapprochement entre « *credere in Christum* » et la charité P.-Th. Camelot voit une sorte de « gauchissement de l'orientation du texte augustinien ». Il observe en fait que la scolastique qui a puisé dans les écrits d'Augustin arrive à mieux définir l'acte de croire qui n'est pas forcément liée à la charité ; la foi en elle-même (« *credere in Deum* »), est une tension (« *tensio* ») vers Dieu (p. 153–154). Selon Augustin ce mouvement (cheminement) vers Dieu est liée à la charité.

aimant, c'est placer le Christ comme horizon du désir et comme terme de l'amour. Croire en Christ, c'est le désirer et désirer aller vers lui pour faire partie de son corps.¹⁵⁹

Augustin précise également que ce n'est pas la foi en tant que telle qui purifie, mais la foi qui agit par la charité.¹⁶⁰ C'est par la charité que l'homme est élevé de l'amour du monde, qui rend impur, à l'amour de Dieu qui purifie. Autrement dit, puisque l'amour du monde rend l'âme humaine impure, la purification de l'âme advient comme détachement de l'amour du monde par l'amour de Dieu, à savoir la charité. C'est aussi la charité qui agrandit et élargit *l'espace* du cœur en le libérant des étroitures nées de l'amour du monde et de la crainte.¹⁶¹ Augustin souligne : « ce que je ne vois pas, je le crois, en croyant je l'aime et en aimant je le vois ».¹⁶² Ainsi pour voir Dieu, il ne suffit pas de croire, il faut aimer parce que c'est la charité qui purifie et chasse toute crainte servile. En effet, la foi qui s'exprime par la charité non seulement guérit les yeux du cœur, mais aussi libère de la crainte servile. D'ailleurs, de même que la crainte est liée au péché, de même la quiétude est le fruit d'une conscience bonne et la conscience ne peut être bonne si elle s'attache au monde par l'amour cupide. La foi des démons est donc celle de la crainte, parce qu'elle est dépourvue de la charité, qui non seulement libère de la crainte, mais fait aimer Dieu. Cela ne veut pas dire que la charité soit totalement dépourvue de crainte. Il y a en effet deux types de crainte, celle qui découle de la mauvaise conscience et celle qui accompagne la charité. Alors que la première est servile, l'autre est chaste. La crainte servile qui provient de la mauvaise conscience concerne le

¹⁵⁹ s. Dolbeau 19, 6 (DOLBEAU 160) : « non diligo Christum, nisi credidero in Christum. diligo enim Paulum, sed non – diligendo – eo in Paulum : cum Paulo ero, non in Paulo ero. *quid est enim Apollo, quid Paulus ? ministri per quos credidistis* [1 Cor 3, 5], non in quos credidistis. ergo, fratres, credere in deum opus est, credendo et diligendo ire in Christum. *credite in deum* [Io 14, 1], ait ipse Christus, *et in me credite* [Io 14, 1]. quis hoc propheta ausus est dicere, quis hoc patriarcha, quis hoc apostolus, quis hoc martyr, quis hoc angelus ? ergo credamus in eum, diligamus eum, sed diligendo incorporemur ei » ; cf. M.-F. BERROUARD, « “Credere Christo, credere in Christum” », p. 844.

¹⁶⁰ s. 53, 11 (RB 104, 28) : « discernamus ergo fidem nostram, nec credere sufficiat. non est talis fides quae mundat cor. *fide*, inquit, *mundans corda eorum* [Act 15, 9]. sed qua fide, quali fide, nisi quam definit Paulus apostolus, ubi ait : *fides quae per dilectionem operatur* [Gal 5, 6] ? ista fides discernit a fide daemonum, discernit ab omnium hominum flagitiosis ac perditis moribus ».

¹⁶¹ s. 23, 7 (CCL 41, 313) : « noli timere aduentum dei tui, noli timere affectum dei tui. non te angustat, cum uenerit ; immo ueniendo dilatabit te. nam ut scias, quoniam dilatabit te, non solum aduentum suum promisit : *habitabo in eis* [2 Cor 6, 16], sed etiam ipsam latitudinem, addendo : *et deambulabo* [2 Cor 6, 16]. latitudinem istam, si diligis, uides. *timor tormentum habet* [1 Io 4, 18], ergo angustias habet ; ac per hoc amor latitudinem habet. uide latitudinem caritatis : *quoniam caritas dei diffusa est*, inquit, *in cordibus nostris* [Rm 5, 5] » ; cf. s. 169, 15 (PL 38, 924).

¹⁶² s. *Etaix* 1 (RB 86, 43) : « quod non uideo credo, credendo amo, et amando uideo ».

châtiment lié au péché, la crainte chaste qui découle de l'amour de Dieu est crainte de ne pas l'abandonner.¹⁶³ C'est lorsqu'il aime le Christ, et quand il croit en lui, que l'homme s'approche de Dieu, et que par la charité qui fait aimer Dieu, il retrouve la pureté du cœur et se libère de la crainte du châtiment. La foi en tant que telle n'implique donc pas immédiatement l'adhésion au Christ : c'est par la foi aimante qu'on s'approche de Dieu. La foi véritable est accompagnée par la charité par laquelle l'homme s'approche de Dieu et, en adhérant à lui, se libère de l'amour du monde qui le rend impur. Il n'y a pas ici de survalorisation de la charité au détriment de la foi, parce que précisément, la charité découle de la foi. Alors que l'on peut avoir la foi sans l'amour, pour Augustin il est impossible d'avoir la charité sans la foi, car pour aimer il faut connaître celui qu'on aime.¹⁶⁴ L'amour dépourvu de son objet n'est qu'une absurdité. Augustin interroge : « Comment aime-t-il Dieu celui qui ne croit pas que Dieu existe ? »¹⁶⁵ De ce fait, la foi se montre comme le fondement de la charité parce que c'est elle qui lui donne son objet d'amour.¹⁶⁶ En même temps, c'est par la charité que la foi progresse parce qu'on s'approche de Dieu en le désirant.

¹⁶³ s. *Dolbeau* 19, 5 (DOLBEAU 159) : « aliud est timere ne ueniat, aliud timere ne deserat. nam timere ne ueniat in illis erat qui dicebant : *scimus qui sis. quid uenisti ante tempus perdere nos ?* [Mc 1, 24] timor autem ne deserat in illo erat qui dixerat : *tecum ero usque ad mortem* [Lc 22, 33] » ; voir aussi s. 270, 4 (PL 38, 1241). On trouve une autre explication dans le sermon 161 : la crainte qui accompagne l'amour de Dieu consiste à ne pas déplaire à celui qui nous aime ; cf. s. 161, 9 (PL 38, 883). Cf. J. PEGUEROLES, « Timor Dei », p. 8–13 ; F. CAYRÉ, « Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin », *Ath* 10 (1949), p. 116–132 ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, p. 149–151 ; L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 56–59 ; D. DIDEBERG, « Dilectio », 436–437.

¹⁶⁴ s. 168, 2 (PL 38, 912) : « si enim non credis, non amas » ; *doctr. chr.* 1, 41 (SIMONETTI 68) : « porro, fide titubante, caritas etiam ipsa languescit. nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat : non enim potest diligere quod esse non credit » ; *trin.* 8, 6 (CCL 50, 275) : « sed quis diligit quod ignorat ? » ; cf. A. DI GIOVANNI, *L'inquietudine dell'anima*, p. 107–113 ; ID., *La dialettica dell'amore*, p. 123–127. On peut parler du rapport entre la connaissance et la charité en sens inverse c'est-à-dire que l'on ne peut pas posséder la charité sans savoir d'où elle vient effectivement. Avoir la charité est connaître sa source (s. 145, 4 ; PL 38, 793 : « habes caritatem ? habeo, inquis. unde ? a me ipso. longe es a dulcedine, si a te ipso habes. te ipsum amabis ; quia unde habes amabis. sed conuinco quod non habes. quod enim putas a te ipso habere rem tantam, inde non credo quod habeas. si enim haberes, scires unde haberes »).

¹⁶⁵ s. 90, 8 (PL 38, 564) : « quomodo amat deum, qui non credit in deum ? »

¹⁶⁶ s. 90, 8 (PL 38, 564) : « habete fidem cum dilectione : nam dilectionem non potestis habere sine fide. hoc moneo, hoc exhortor, hoc in nomine domini doceo caritatem uestram, ut habeatis fidem cum dilectione : quia potestis habere fidem sine dilectione. nam non uos exhortor ut habeatis fidem, sed caritatem. non potestis enim habere caritatem sine fide ; caritatem enim dico dei et proximi : unde potest ista esse sine fide ? »

La foi n'est pas seulement à la base de la charité, elle donne son fondement aussi à l'espérance.¹⁶⁷ En effet, de même que la charité provient de la foi, ainsi en va-t-il de l'espérance.¹⁶⁸ En effet, l'espérance suit la foi parce qu'elle découle de la promesse. C'est par sa relation à la foi qu'elle se distingue des espoirs ordinaires qui accompagnent la vie quotidienne de l'homme. Augustin remarque que, de lui-même, l'homme n'ose pas espérer la résurrection et la vie éternelle, et cela même s'il les désire. C'est la promesse de Dieu qui fonde l'espérance.¹⁶⁹ Désormais l'homme peut non seulement désirer la vie éternelle, mais aussi l'espérer. Comme la foi est nécessaire pour qu'on puisse aimer Dieu parce qu'elle donne de croire, et comme la charité est au cœur de la foi en lui donnant la force qui soulève l'âme humaine de la terre, ainsi l'espérance est nécessaire pour que la foi qui aime puisse avancer. C'est elle en fait qui, en vivant de la promesse, est une aspiration continuelle aux biens promis¹⁷⁰ qui encourage sur le chemin vers Dieu. Lorsqu'on sépare l'espérance de la foi et de la charité, l'homme est comme paralysé sur sa route.¹⁷¹ La grâce de l'espérance n'enlève pas à l'homme la capacité d'aspirer à ce

¹⁶⁷ J. H. NICOLAS, « Espérance », 1220 : « [...] l'espérance présuppose la foi d'abord, comme le vouloir de la fin suppose la connaissance de la fin » ; cf. J. OROZ RETA, « La esperanza cristiana en la ciudad de Dios », p. 72.

¹⁶⁸ L'espérance est également liée à la charité (s. Lambot 4 ; PLS 2, 760 : « amor enim accendit spem, spes fulgit amore »).

¹⁶⁹ s. Morin 16, 7 (MA 1, 657) : « [...] hoc est, quod docet dominica oratio : *sanctificetur nomen tuum, adueniat regnum tuum, fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra* [Mt 6, 9sq.], ut simus aequales angelis tuis. o desiderium ! quis auderet homo desiderare, si deus non esset dignatus promittere ? ora : magnum est quod oras, sed maior est qui promisit. difficile est quod promisit, ut homo fiat angelus, nihil difficilius : sed omnia deo possibilia » ; cf. s. Guelf. 20, 2 (MA 1, 506) ; s. Lambot 26, 1 (PLS 2, 830-831). N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, p. 204 : « La speranza cristiana si distingue dalle speranze puramente umane non solo per il contenuto, ma anche per il fondamento, che la rende incrollabile : essa non poggia sulle capacità dell'uomo, ma unicamente sulla promessa di Dio, che è onnipotente e pieno di amore ». Cf. B. STUDER, « Espérance », DECA, 1, p. 863-864 ; F.-J. THONNARD, « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », p. 41-42 ; E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 407-408 ; L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 64-66. 69-72.

¹⁷⁰ J. OROZ RETA, « Bautismo y conversión », p. 240 : « Si la fe provoca un movimiento hacia la interioridad, la esperanza significa la extensión a lo eterno, a lo futuro, al reino de la paz y de la seguridad [...] » ; E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 408 : « [...] la esperanza es considerada no una virtud pasiva e inerte, sino más bien dinámica e impulsiva, una realidad que, a la par de las otras dos virtudes teologales, dinamiza todo nuestro ser ».

¹⁷¹ s. Lambot 4 (PLS 2, 760) : « sed non deficit fides, quoniam subest spes. tolle spem, et deficit fides. quomodo enim ambulando uel pedes mouet, qui se non sperat posse peruenire ? » ; s. 158, 8 ; PL 38, 866) : « uiator enim quando laborat ambulando, ideo laborem tolerat, quia peruenire sperat. tolle illi spem perueniendi, continuo franguntur uires ambulandi. ergo et spes quae hic est, ad iustitiam pertinet peregrinationis nostrae ».

qu'il aime, mais en lui donnant la foi, Dieu ouvre le nouvel horizon qui vient de la promesse et enflamme le désir qui résulte de la charité. Pour autant, comme la foi véritable est celle qui s'exprime par l'amour, ainsi l'espérance chrétienne est celle qui s'appuie sur la foi aimante. Cependant toute espérance n'est pas véritablement chrétienne ou authentique. Comme la foi véritable est celle qui s'exprime par l'amour, ainsi l'espérance vraie est celle qui non seulement attend la réalisation des promesses, mais qui réalise ce qui est nécessaire pour y parvenir.¹⁷² On ne peut voir Dieu sans s'engager véritablement sur le chemin de la pureté du cœur. Si la foi qui s'exprime par l'amour est la seule à purifier le cœur et à le rendre capable de voir Dieu, l'espérance qui ne se ressourcement pas dans la charité est dépourvue de son fondement.¹⁷³

Pour le pécheur, il en résulte que l'espérance de vivre éternellement et de voir Dieu est dépourvue de fondement parce qu'il fait ce qui le rend incapable de voir. La foi seule n'est pas suffisante, c'est la charité qui autorise l'espérance.

2.6. La grâce et le désir de Dieu

La transformation du cœur se réalise par l'œuvre de la grâce. En effet, la conversion qui consiste à se détacher de l'amour du monde se réalise par la foi qui ouvre au désir un nouvel horizon. Cette foi n'est pas une simple reconnaissance du mystère, mais ce qui s'exprime par une adhésion. Ainsi, la vraie foi s'exprime par l'amour. Cette grâce de la foi qui aime vise et stimule une transformation de l'homme. Elle déplace l'homme au plus profond de son existence. L'homme se détache de ce qui est instable et périssable comme le monde matériel, pour s'attacher à Dieu qui demeure depuis toujours. Cette transformation apporte un changement de l'horizon du désir. Alors que le désir est accompagné par le besoin, et que l'homme expérimente le manque, la transformation par la grâce s'opère à l'intérieur du désir et du besoin. Sans la grâce, l'expérience du désir et du besoin demeure essentiellement horizontale : l'homme a besoin de ce qui lui est nécessaire pour la vie en ce monde et même quand il aspire à la vie éternelle, parce qu'il craint spontanément la mort, il reste attaché au monde. À ce désir, il manque les ailes : il vise

¹⁷² s. *Dolbeau* 14, 5 (DOLBEAU 110) : « homo malus primo ipse sibi non contradicit ut bona speret, qui bonus non est. bonum speras : esto quod speras. prius audi iubentem, et tunc exige pollicentem ».

¹⁷³ En effet, l'espérance est inséparable de la bonne conscience et celle-ci de la charité (*en. Ps.* 31, 2, 5 ; *CCL* 38, 228 : « cupiditas refrenetur, caritas excitetur. ipsa enim caritas bene operantis dat ei spem bonae conscientiae. spem enim gerit bona conscientia ; quomodo mala conscientia tota in desperatione est, sic bona conscientia tota in spe » ; cf. s. 158, 6 ; *PL* 38, 865). Cf. L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 67.

là-haut, mais il n'a pas la capacité d'atteindre cette hauteur. De lui-même l'homme ne peut pas désirer vraiment Dieu. C'est Dieu qui suscite en lui ce désir en lui donnant le gage de l'Esprit Saint.¹⁷⁴

La grâce non seulement conduit au désir de Dieu, mais elle concrétise le besoin de Dieu. On peut dire que la grâce redresse le cœur courbé et attaché au monde et lui découvre son besoin véritable, c'est-à-dire ce qui lui est vraiment essentiel. On peut même penser que l'homme se met à désirer Dieu parce que dans la foi il découvre que Dieu seul peut combler son cœur. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre la *faim de Dieu*, qui surgit par l'œuvre de la grâce. La faim exprime le désir et renvoie au besoin. Avoir faim ne signifie pas seulement désirer, mais aussi être dans le besoin. C'est la foi qui fait saisir de manière existentielle le besoin de Dieu. On voit ainsi que la foi n'est pas seulement la connaissance du mystère, mais peut-être avant tout, une expérience intérieure qui touche les racines de la nature humaine : l'homme se reconnaît dans une indigence que Dieu seul peut combler.

Même si la faim de Dieu surgit dans le cœur par la grâce, cela ne signifie pas que le besoin de Dieu lui soit imposé à la manière de la cupidité qui élargit toujours la gamme de ce qui est ressenti comme indispensable. Le désir démesuré peut en fait augmenter le champ du besoin. Quant il s'agit du besoin de Dieu, la question se présente différemment. Le besoin de Dieu qui surgit de la grâce n'est pas imposé, mais s'enracine dans la nature humaine. En effet, l'homme par sa nature a besoin de Dieu, même quand il l'ignore. En d'autres termes, le défaut chez l'homme de la faim de Dieu (une faim qui est à la fois désir et besoin), ne signifie pas l'absence totale du besoin de Dieu, mais son asservissement au monde. Le besoin reste frustré, car, en dehors de Dieu, rien n'est capable de répondre aux besoins et désirs humains de manière vraiment satisfaisante et définitive.¹⁷⁵ L'aveuglement qui résulte du péché, concerne donc non seulement l'objet de l'amour, mais aussi le besoin. L'homme non seulement ignore celui qu'il doit aimer, mais aussi ce qui lui est nécessaire. La grâce, qui fait croire et aimer, agit de telle manière qu'elle touche le cœur en ses racines : le besoin et le désir. Le désir se déplace et se redresse alors que le besoin s'éclaircit et se concrétise. En fait, c'est dans la foi et par le désir venant de la charité que l'homme comprend sa véritable indigence : sans Dieu, il est dépourvu de tout.¹⁷⁶ En ce sens, le désir de Dieu baigne

¹⁷⁴ s. 23, 10 (CCL 41, 314) : « in rore isto natum est desiderium, in fonte satiaberis » ; s. 23, 16 (CCL 41, 318) : « uerus affectus noster, noster amor, nostra dilectio de illo pignore in id aestuet, in quod aestuabat et Moyses, qui ei quem uidebat, dicebat. *ostende mihi temetipsum* [Ex 33,13] ».

¹⁷⁵ s. Dolbeau 11, 14 (DOLBEAU 67) : « omnino nihil te satiat, nisi deus ; nihil tibi sufficit, nisi deus ».

¹⁷⁶ Cette indigence porte sur tous les aspects de la vie au sens que tout ce que l'homme

l'homme dans le besoin véritable. De plus, c'est à la mesure de l'amour et du désir de Dieu qu'il découvre la profondeur de faim et de soif. À l'origine de la faim et de la soif de Dieu, c'est la charité qui suscite le désir de Dieu¹⁷⁷ que lui seul peut combler. Ce désir est également l'indice de la guérison intérieure qui se réalise progressivement.¹⁷⁸ En effet, en donnant la grâce, Dieu suscite en l'homme le désir du ciel, et en le faisant désirer, il le guérit.

Dans le sermon 298, Augustin présente l'amour de Dieu à la manière d'un amour passionné, comme une flèche qui touche l'âme et la blesse. La flèche d'amour désigne la Parole de Dieu, elle ouvre la blessure du désir. Cette blessure d'amour est une sorte de nostalgie de Dieu, le désir ardent de celui qui se trouve loin de l'amant. En d'autres termes, la charité, qui grâce à la Parole touche le cœur, provoque une blessure salutaire ; elle ouvre le cœur au désir de Dieu qui n'est comblé que par la pleine possession. Dans ce sens, le désir est une sorte de douleur intérieure qui disparaît une fois que l'homme atteint son but.¹⁷⁹ La Parole de Dieu est à

possède ou bien tout ce qu'il fait reste finalement éphémère et insignifiant si lui-même n'est pas attaché avant tout à celui qui demeure toujours. La vie de l'homme s'oriente vers Dieu par ce qui l'unit à lui, à savoir la charité. L'homme devient participant de la justice seulement en Dieu. La justice ne lui appartient pas au moins par nature, c'est pour cette raison qu'il la désire et qu'en la désirant il se voit mendiant de Dieu (s. *Morin* 11, 10 ; *MA* 1, 632 : « esuris enim et sitis iustitiam. si esuris et sitis, mendicus es dei »). Il s'agit d'une sorte d'indigence primordiale et universelle, qui englobe tout homme indépendamment de son statut social : l'homme ne peut pas être juste en lui-même, mais en Dieu (s. *Morin* 11, 9 ; *MA* 1, 631 : « *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [Mt 5, 6]. hoc est in hac terra nostra, esurire iustitiam. saturitas iustitiae in alio loco erit, ubi nemo peccabit, qualis est iustitiae saturitas in angelis sanctis. sed nos, qui esurimus et sitimus iustitiam, dicamus deo : *fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra* [Mt 6, 10] »).

¹⁷⁷ s. 53, 11 (*RB* 104, 28) : « contristat nos quia non uidemus ; sed consolatur nos quia uisuros nos speramus. adest ergo spes, et fit comes fidei. deinde et caritas, qua desideramus, qua pertinere conamur, qua inardescimus, qua sitimus et esurimus » ; cf. s. *Dolbeau* 22, 7 (*DOLBEAU* 560).

¹⁷⁸ Cette progressivité concerne également le désir même. En effet le désir de Dieu s'accroît au fur et à mesure que l'homme grandit dans la vie chrétienne et cela en vue de la contemplation à laquelle ce désir prépare (s. 68, 9 ; *MA* 1, 363 : « sed quoniam inter haec omnia uehementer uolumus et desideramus uidere ipsum deum, et hoc desideramus quanto meliores sumus, quanto magis pii, quanto magis fideles, quanto in profectum mentis instructiores atque firmi, hoc desiderium uincit omnia desideria ; [...] ; ut praeparandi ad illam uisionem, medicinalem perferant dilationem »). Voir le paragraphe *infra* « Le pain du désir ».

¹⁷⁹ s. 298, 2 (*SPM* 1, 96) : « et potest animus cuiusque christiani non amare Petrum et Paulum ? si adhuc frigidus est, legat et amet : si adhuc non amat, sagittam uerbi in cor accipiat. de ipsis enim apostolis dictum est : *sagittae tuae acutae, potentissimae* [Ps 44,6]. quibus sagittis factum est quod sequitur : *populi sub te cadent* [Ps 44,6]. bona sunt talia uulnera. uulnus amoris salubre est. sponsa Christi cantat in canticis canticorum : *uulnerata caritate ego sum* [Ct 5,2]. uulnus hoc quando sanatur ? quando satiabitur in

l'origine de l'amour et de la douleur. Elle enflamme d'amour, mais provoque aussi la douleur parce qu'elle enflamme de l'amour de ce qu'on ne possède pas encore.¹⁸⁰ En réalité, c'est seulement le cœur blessé d'amour qui peut parvenir au salut.¹⁸¹

Le désir guérit l'homme parce qu'il oriente toute son existence vers Dieu qui est pour lui lumière et nourriture, et parce qu'il prépare l'homme à le recevoir.¹⁸² La relation entre boire et voir, entre source et lumière est frappante.¹⁸³ Augustin la tire des Écritures. En effet, en commentant le psaume 35, il observe que, pour l'homme, Dieu est la source de la lumière : en tant que lumière, elle illumine celui qui gît dans les ténèbres et en tant que source, elle abreuve l'homme assoiffé. La lumière fait voir la source qui est la lumière même, mais elle abreuve également l'âme assoiffée en l'illuminant.

En définitive, la transformation intérieure qui s'opère par la charité, produit le désir de Dieu qui s'exprime principalement dans le désir de voir Dieu et dans la faim et la soif¹⁸⁴, ce qui renvoie d'ailleurs au baptême et à l'eucharistie. En effet, en remettant les péchés, le baptême purifie le

bonis desiderium nostrum. uulnus dicitur, quamdiu desideramus, et nondum tenemus. sic enim est amor, ut sit illic et dolor. cum peruenerimus, cum tenuerimus, tunc transit dolor, non deficit amor » ; cf. *en. Ps.* 44, 16 (*CCL* 38, 504).

¹⁸⁰ *en. Ps.* 37, 5 (*CCL* 38, 385–386) : « uerba dei tamquam sagittae excitant amorem, non dolorem. an quia et ipse amor non potest esse sine dolore ? quiddam enim amamus et non habemus, necesse est ut doleamus. nam ille et amat et non dolet, qui habet quod amat ; qui autem amat, ut dixi, et nondum habet quod amat, necesse est ut in dolore gemat ».

¹⁸¹ *en. Ps.* 37, 5 (*CCL* 38, 386) : « qui hoc uulnere non fuerit uulneratus, ad ueram sanitatem non potest peruenire ».

¹⁸² Dieu, en promettant, ne donne pas tout de suite la récompense, mais la retarde pour que l'homme en désirant Dieu se prépare et se rende plus apte à l'accueillir (*s.* 61, 6 ; *PL* 38, 411 : « petendo et quaerendo crescis, ut capias. seruat tibi deus, quod non uult cito dare ; ut et tu discas magna magne desiderare. inde oportet semper orare, et non deficere [*Lc* 18, 1] »).

¹⁸³ Dans le sermon 225, Augustin note que l'Esprit est à la fois source et lumière. Pour arriver à la source, on n'a pas besoin d'allumer la lumière parce que la source même est la lumière. C'est la source qui illumine l'homme et conduit vers elle. Boire signifie en fait être illuminé. En s'approchant pour boire on est illuminé (cf. *s.* 225, 4 ; *PL* 38, 1098). Ajoutons pour autant que les commentaires qu'Augustin donne par rapport à la question de boire intérieurement, sont parfois différents. En effet, outre quand il souligne le lien entre boire et voir, il en parle également en vue du rapport entre entendre, comprendre et boire (*s.* 23, 12 ; *CCL* 41, 316 : « conscientiam para non gulam, mentem non uentrem. si audisti, si intellexisti, si dilexisti, quantum potuisti, iam inde bibisti »).

¹⁸⁴ Pour Augustin la vision de Dieu est la finalité de l'amour de l'homme (*s.* 53, 6 ; *RB* 104, 23 : « adtende quod sequitur : *beati mundicordes* – hoc est, qui mundi sunt corde, – *quoniam ipsi deum uidebunt* [*Mt* 5, 8]. hic est finis amoris nostri ; finis quo perficiamur, non quo consumamur »). Mais pour voir, Dieu il faut apprendre à le désirer (*s.* 53, 7 ; *RB* 104, 25 : « audi ergo nunc, et disc deum desiderare, disc eundem deum uidere praeparare. *beati*, inquit, *mundicordes*, *quoniam ipsi deum uidebunt* [*Mt* 5, 8] »).

cœur en préparant à la vision de Dieu, et l'eucharistie nourrit la vie de l'homme intérieur purifié par la foi et le baptême.

Conclusion

La notion de participation englobe par conséquent toute existence de l'homme. Ce n'est pas une notion intellectuelle sans rapport avec l'expérience humaine ordinaire. Tout au contraire, elle découle de la vie concrète. Au point de départ, c'est une expérience de l'insuffisance et de la finitude de l'homme. Si l'homme s'ouvre à l'espérance et cherche la vie qui ne finit pas, c'est parce que, d'une manière ou d'une autre, la vie présente ne le comble pas. Au temps du pèlerinage sur la terre la participation est inséparable de l'expérience. Participer à la vie divine, c'est reconnaître d'abord que la vie ici-bas ne suffit pas. On s'ouvre à la vie divine et on y participe dans la mesure où on espère et on aime Dieu. À celui qui s'attache à l'amour du monde, la participation demeure fermée et incompréhensible dès le départ. La participation signifie avant tout s'ouvrir à la conscience de l'insuffisance qui résulte de l'expérience de la finitude : elle reste donc cachée aux orgueilleux et aux pécheurs, les premiers parce qu'ils s'enferment dans l'autosuffisance, les seconds parce qu'ils sont prisonniers de leurs passions.

L'expérience humaine dans sa globalité constitue donc une forme paradoxale d'ouverture à la participation. Cette ouverture n'est pas encore une participation, mais une capacité à l'instar de la corporéité comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. D'un côté, cette expérience surgit de la condition actuelle de l'homme qui relève plutôt, aux yeux d'Augustin, de l'état de maladie. Mais en même temps, cette expérience présente une possibilité quand elle ouvre à la recherche de la vraie vie.

La participation demeure incompréhensible pour celui qui se complait dans le monde, c'est-à-dire celui dont tous les espoirs portent sur les affaires de ce monde. Mais elle surgit au cœur de l'insuffisance de l'homme, qui concerne à la fois sa vie extérieure et sa vie intérieure. Pour ce qui est de la vie extérieure, l'insuffisance se manifeste particulièrement à travers le besoin et la nécessité : fondamentalement l'homme ne peut se suffire à lui-même, car tout ce qui lui est nécessaire, il doit le recevoir. En même temps, c'est le désir qui rappelle à l'homme son insuffisance en mettant en lumière une sorte de manque originaire. Cette expérience d'insuffisance et de manque s'accroît par désir cupide qui en éloignant l'homme de sa source, le plonge dans la misère en le privant de ce qui le fait vivre. Cette insuffisance est surtout d'ordre spirituel, car en lui-même, l'homme est ténèbres, dépourvu de la lumière divine et de la justice.

Pourtant la participation à la vie de Dieu ne s'impose pas à l'homme. Elle se propose, en le touchant et l'attirant au plus profond de son existence. Elle le transforme en parlant au cœur de son expérience humaine et par l'expérience qui a pour source la foi, l'espérance et la charité. À propos des formes de la participation, Augustin insiste sur le fait que c'est toujours dans le même Esprit qu'on participe, même si la forme diffère : l'une est donnée comme gage, l'autre dans la pleine possession.

« Nous participons maintenant d'une certaine façon, nous participerons alors autrement. Maintenant par la foi, par l'espérance, dans le même Esprit ; là-bas ce sera la vision, ce sera la vérité ; mais le même Esprit, le même Dieu, la même plénitude ». ¹⁸⁵

L'importance de ce passage est à nos yeux capitale. Tout d'abord, pour Augustin la participation se réalise dans l'Esprit Saint : c'est lui qui fait participer à la vie de Dieu, c'est-à-dire c'est lui qui communique cette vie, et cela même si ce n'est encore que sous la forme du gage et non de la plénitude. De plus, cette participation se réalise par la foi, l'espérance et la charité. Même si la charité est absente de cette citation, l'expression « dans le même Esprit » peut être comprise comme *dans la charité*. ¹⁸⁶

Cette participation n'est pas une simple réception, mais une transformation intérieure opérée par les trois vertus théologiques qui, sont à la fois la cause de la participation (elles la rendent possible), mais également sa forme (la vie de Dieu se communique en elles). En d'autres termes, les trois vertus sont des *instruments* de la participation ¹⁸⁷ : elles

¹⁸⁵ s. 170, 10 (PL 38, 932) : « aliter modo participamus, aliter tunc participabimus. modo per fidem, per spem, in eodem spiritu : tunc autem species erit, res erit ; idem autem spiritus, idem deus, eadem plenitudo ».

¹⁸⁶ L'Esprit Saint est, en fait, l'Esprit de charité. La charité, selon Augustin, est le nom propre de l'Esprit Saint (*trin.* 15, 31 ; CCL 50, 506 : « deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo »). Cf. D. DIDEBERG, « Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4, 8 et 16 », *NRT* 97 (1975), p. 105–109 ; N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Roma, Città Nuova, 2011, coll. *In pluribus unitas* 4, p. 74–77. Sur l'enseignement d'Augustin dans les sermons concernant l'Esprit Saint, voir l'article de G. FERRARO, « Lo Spirito Santo nei discorsi di Sant'Agostino per i tempi liturgici », *Teresianum* 55 (2004), p. 3–36.325–363. Comme indique son titre, l'article se concentre sur les sermons liturgiques ; son auteur donne de nombreuses références augustinienes avec commentaires, mais il reste plutôt à faire une étude théologique plus approfondie.

¹⁸⁷ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 235 : « Foi, espérance et charité sont la caractéristique du « cœur chrétien » : elles marquent le passage de la vie ancienne à la vie nouvelle ; elles sont la manière dont l'homme participe à la Pâque du Christ, à son passage du monde au Père ».

ouvrent à la vie divine mais aussi elles la contiennent et la transmettent. En effet, Dieu communique la vie par la foi, l'espérance et la charité. Ces trois vertus sont les principes de l'existence chrétienne.¹⁸⁸ La participation engage donc toute l'existence humaine parce qu'en lui donnant à croire, à espérer et à aimer Dieu, elle la transforme de l'intérieur, et en l'ouvrant, elle lui communique la vie.

La participation qui s'appuie sur l'expérience concrète de l'homme et qui se réalise par la foi, l'espérance et la charité est inséparable des sacrements.

¹⁸⁸ E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 409 : « [...] para Agustín, la fe, la esperanza y la caridad configuran de tal modo la personalidad del cristiano que, sin ellas, no tendría razón de ser hablar de existencia cristiana ».

DEUXIÈME PARTIE

L'homme revient à la vie par la grâce de la foi, de l'espérance et de la charité. Ces trois vertus ouvrent à la participation et elles en sont la forme. Cependant la vie théologale est indissociable de la vie sacramentelle. Foi, espérance et charité sont le seul mode de vie en Dieu, mais on ne peut croire sans le *sacrement* de la Parole, on ne peut espérer sans la rémission des péchés que procure le baptême et on ne peut vivre la charité sans l'eucharistie.

CHAPITRE I

SACREMENT DE LA PAROLE ET FOI

Introduction

Pour Augustin la foi, qui ouvre à l'espérance et à la charité, naît essentiellement de la parole de l'Écriture qui est la Parole de Dieu.¹ Cette parole appartient par essence à l'Église, parce qu'elle est la Parole de celui qui est la Tête du Corps (l'Église), mais elle peut également résonner dans le schisme (comme d'ailleurs les sacrements). Le lieu par excellence de la Parole de Dieu est la liturgie de l'Église où la Parole se fait audible. Elle est avant tout donnée, c'est-à-dire qu'on la reçoit ; c'est toute l'Église qui est à l'écoute, en commençant par celui qui est chargé de la parole (prédicateur). Il ne s'agit pas seulement d'entendre la Parole de Dieu, mais avant tout de l'accueillir dans l'humilité, attitude indispensable pour la comprendre. L'histoire personnelle d'Augustin est ici particulièrement éloquente et significative.² Tout le monde peut assister à la liturgie de la Parole, tout le monde peut l'entendre. Cette liturgie est faite de plusieurs lectures et souvent suivie d'un sermon qui les éclaire.³ Mais le lectionnaire, au temps d'Augustin, n'est pas encore pleinement établi⁴ ; il l'est surtout pour les temps forts de l'année liturgique et pour

¹ Lorsqu'on parle de l'Écriture dans la vie et dans la pastorale d'Augustin, on ne doit pas oublier qu'il se sert de « plusieurs bibles », c'est-à-dire de plusieurs versions de la bible : celle qu'il a apporté d'Italie, celles qui existaient dans l'Église d'Afrique, celle également de ses adversaires (donatistes), ainsi que du texte biblique traduit par saint Jérôme. Ce qui caractérise l'attitude d'Augustin vis-à-vis du texte de l'Écriture, c'est qu'il est toujours à la recherche d'un meilleur texte (version/traduction). Voir à ce sujet P.-M. BOGAERT, « Les bibles d'Augustin », *RTL* 37 (2006), p. 513–531.

² Cf. *conf.* 3, 9 (*CCL* 27, 30–31) ; s. 51, 6 (*RB* 91, 27).

³ Le commentaire d'Augustin du texte biblique est variable, il peut concerner une ou plusieurs lectures faites au cours de la célébration. À ce sujet, voir M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », *Riv Bibl* 27 (1979), p. 9–16.

⁴ Nous ne parlons pas ici du lectionnaire en tant que livre liturgique, mais comme répertoire des lectures établies. Cf. M. MARGONI-KÖGLER, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2010, coll. *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse* 810 ; *Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter* 29 ; ID., « Lectio », *AL* 3, 914–922 ; M. KLÖCKNER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*)

les fêtes des saints⁵ ; pour la semaine, c'est Augustin lui-même qui choisit les lectures.⁶ Malgré leur diversité, ces lectures sont finalement une seule Parole, Parole de Dieu, qui suscite la foi et conduit à la conversion.⁷ Cette dynamique de l'Écriture, et de la Parole qu'elle contient, est en relation avec la vision augustinienne de l'homme.⁸ Dans ce chapitre nous étudierons donc le sens et la valeur de l'Écriture dans les *Sermons au Peuple*, pour le cheminement de l'homme vers et dans la foi.⁹

1. La condition de l'homme et l'Écriture

Pour comprendre le rôle et l'importance de l'Écriture, il faut remonter à la création de l'homme dont le trait spécifique est la vocation à la vision de Dieu («capax illuminationis»). En effet, l'homme a été créé en tant qu'image de Dieu pour qu'il puisse voir Dieu comme sa vérité ultime.¹⁰ Si la vérité de l'homme réside tout entière dans cette vision de Dieu, le péché s'impose comme une rupture vitale de la source de la vérité et de la vie. L'âme en s'éloignant de Dieu s'est privée de la vie, elle est morte, car Dieu était sa vie.¹¹ La rupture signifie à la fois l'orientation opposée de l'être et la distance de la *dissemblance* qui le sépare de Dieu. Pour l'homme, l'éloignement de Dieu est immédiatement détournement de l'être, mais aussi écart existentiel ; son éloignement n'est plus seulement sur le plan ontologique, c'est-à-dire celui de l'être créé, il traduit aussi la divergence de sa volonté.¹² À cause du péché, l'homme devient esclave

für die liturgiegeschichtliche Forschung », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 137–144.

⁵ Voir, à ce sujet, A.-M. LA BONNARDIÈRE, « La Bible "liturgique" de saint Augustin », dans *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22–24 septembre 1974*, CH. KANNENGISSER (éd.), Paris, Beauchesne, 1975, coll. *Théologie historique* 35, p. 147–160 ; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980, coll. *Théologie historique* 55, p. 197–229. Il faut ajouter que la liturgie de la commémoration des martyrs, outre les lectures bibliques, comportait également les lectures hagiographiques.

⁶ Voir M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », p. 9–10.

⁷ I. BOCHET, « L'exégèse de Jn 6, 44 et la théologie augustinienne de la grâce, p. 131 : « Le principe de la conversion du cœur est [...] la foi [...] ».

⁸ Cf. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 326.

⁹ Voir M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur* ; M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », p. 23–39 ; I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne* ;

¹⁰ Voir le paragraphe *supra* « L'«imago dei» et la vérité de l'homme ».

¹¹ s. 65, 7 (PL 38, 430) : « [...] animam mortuam esse sine deo. omnis homo sine deo mortuam habet animam ».

¹² Même si l'homme a été créé à la ressemblance de Dieu, c'est la ressemblance d'une

du monde et aveugle dans son cœur, c'est-à-dire incapable de percevoir intérieurement la lumière de la Vérité et de la Sagesse éternelle. Il en résulte que ce qui le constitue, lui devient inaccessible. Augustin l'expliquera en mettant l'accent sur la vérité de la lumière. L'homme n'est pas la source de la lumière : il la reçoit. Il peut, soit rester dans la lumière, soit se fermer à elle. Mais une fois qu'il a fermé les yeux de son cœur, il l'a perdue. Désormais, il ne lui suffit pas d'ouvrir les yeux puisqu'il s'est privé de la lumière. Les yeux restent une sorte d'aptitude anthropologique à la vie divine, mais suspendue.¹³ La vie de l'homme est désormais entourée d'obscurité, il est comme dans la nuit, incapable de voir intérieurement ce qui ne peut être vu que par le cœur. Il s'agit d'un détournement de l'amour, en préférant le bien inférieur au bien suprême. C'est l'amour du monde, compris de manière globale, qui prive les yeux de la lumière en les blessant, comme la poussière irrite les yeux de la chair.¹⁴ L'amour du monde est en fait une cécité intérieure. Ce n'est pas le monde qui est mauvais, mais la volonté qui privilégie le bien inférieur au bien suprême qu'est Dieu.¹⁵

nature créée et par conséquent distante malgré la similitude (s. 24, 3 ; CCL 41, 328 : « [...] si longe est a similitudine dei homo factus ad similitudinem dei, si ipsa similitudo sic distat ut eam comparare non deceat [...] »). Tributaire de la pensée plotinienne, Augustin explique également qu'une telle distance est graduelle ; moins importante quant à l'âme, mais plus grande quant au corps (s. *Dolbeau* 21, 7 ; DOLBEAU 285 : « [...] longe enim aliud deus quam mens, et longe aliud mens quam corpus »). L'adoption filiale et la déification de l'homme n'abrogent pas une telle distance ; Dieu déifie, l'homme est déifié (s. *Dolbeau* 6, 2 ; DOLBEAU 460 : « multum interest inter deum existentem, deum semper deum, uerum deum, non solum deum, sed etiam deificatorem deum, hoc est, ut ita dicam, deificum deum, deum non factum deos facientem, et deos qui fiunt, sed non a fabro »). Le péché introduit un autre type de distance et donc de dissemblance. Augustin parle en fait du péché comme détournement et éloignement (s. 162, 4 ; PL 38, 889 : « [...] incuruatur mundo, et alienatur a deo [...] » ; cf. *Io. eu. tr.* 20, 11 ; CCL 36, 209 ; voir le paragraphe *supra* « Le fils prodigue »). Ce n'est pas seulement l'homme qui s'éloigne de Dieu à travers le péché, mais aussi Dieu de l'homme à cause du péché (s. 21, 2 ; CCL 41, 278 : « si extollis te, longe secedit a te [...] » ; cf. s. *Dolbeau* 11, 5 ; DOLBEAU 61) ; cf. p. 39, note 32. Quand il pécha, l'homme, par sa volonté, s'était éloigné de Dieu avec pour conséquence une atteinte dans l'image. Lui qui était créé à l'image de Dieu a défiguré l'image et il est devenu laid (s. 177, 9 ; SPM 1, 71 : « o anima peccatrix et impleta fornicationibus, facta turpis, facta decolor, facta immunda [...] » ; cf. s. 49, 5 ; CCL 41, 617) ; cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, p. 256 ; S. J. DUFFY, « Anthropologie », p. 51.

¹³ Voir le paragraphe *supra* « La lumière et la vue ».

¹⁴ *Io. eu. tr.* 2, 16 (CCL 36, 19) : « de puluere caecatus es, de puluere sanaris ; ergo caro te caecauerat, caro te sanat. carnalis enim anima facta erat consentiendo affectibus carnalibus, inde fuerat oculus cordis caecatus » ; cf. s. 88, 5 (RB 94, 79-80) ; s. *Dolbeau* 25, 3 (DOLBEAU 249).

¹⁵ Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 176.

1.1. L'emprise de la nuit

À l'idée de cécité intérieure, d'autres se joignent et d'abord celle de la nuit, une notion particulièrement présente chez Augustin. Elle définit la condition de l'homme, loin de Dieu, incapable de percevoir la splendeur de la lumière du Jour, à savoir la Sagesse éternelle.¹⁶ Cette nuit entoure tout homme qui vient en ce monde. Personne en fait n'est plus capable de percevoir le Dieu invisible.¹⁷ Augustin, parlant de Jean-Baptiste, précise que les ténèbres et la cécité de l'homme étaient alors si denses que pour voir la Lumière, il fallait une lampe.¹⁸ La nuit commence par le péché d'Adam qui constitue l'origine de cette nuit.¹⁹ La nuit s'identifie en effet avec le péché.²⁰ Augustin dira aussi que la nuit est l'infidélité de l'homme²¹, l'absence de la foi ; aussi l'obscurité se dissipe lorsque surgit la foi.²² Ce n'est pas par hasard qu'Augustin parle de

¹⁶ s. frg. *Lambot* 3 (RB 79, 209) : « quamdiu carnales sunt homines, et non possunt illam sapientiam, per quam facta sunt omnia, cogitare, in nocte sunt [...] ».

¹⁷ s. *Dolbeau* 30, 3 (*RechAug* 28, 54) : « ubi uisibilitas et tractabilitas in uerbo, ubi passio uel mors in deo ? mente sola uideri potest, quod uideri non potest. sed etiam ipsa mens oblecta tenebris, excaecata peccatis, totum hominem infirmum, totum languidum, totum sauciatum, audeo dicere totum mortuum et exstinctum, unde uideret ubique praesentem, non habens oculum interiorem sanum, unde uiderentur inuisibilia ? »

¹⁸ s. 289, 5 (PL 38, 1311) : « magna infirmitas hominum : per lucernam quaeritur dies » ; cf. s. *Denis* 11, 1 (MA 1, 43). L'image des luminaires, des lampes etc. n'est pas une abstraction dans la prédication augustinienne. En parlant à ses auditeurs des luminaires, Augustin utilise des images de la vie quotidienne, dont celles que l'on voyait habituellement dans les basiliques ; voir s. 221, 2 (SC 116, 212) ; s. *Denis* 11, 7 (MA 1, 49) ; *Io. eu. tr.* 22, 10 (CCL 36, 228). Voir S. POQUE, « "Lucerna" et "candelabrum". La référence au luminaire liturgique dans la prédication d'Augustin d'Hippone », dans *Mens concordet voci, pour Mgr. Aimé G. Martimort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum Concilium »* (avec la collab. de C. ROGUET, C. BRAGA, C. J. C. ISBARD... (et al.)), Paris, Desclée, 1983, p. 458-464.

¹⁹ s. 135, 1 (PL 38, 746) : « omnes caecos nasci fecit, qui primum hominem decepit » ; s. *Wilm.* 17 (MA 1, 718) : « proculdubio non est ista nox cuius initium est solis occasus, sed hominis casus [...] » ; cf. s. *Dolbeau* 25, 4 (DOLBEAU 250).

²⁰ s. 10, 7 (CCL 41, 158) : « quando ergo simulatio ita regnabit, nisi cum abundabit iniquitas, id est, tenebrae peccatorum quasi caeca nocte praeualebunt [...] » ; s. 258, 2 (SC 116, 348) : « [...] pulsae sunt tenebrae peccatorum [...] » ; s. *Dolbeau* 25, 17 (DOLBEAU 259) : « oculum cordis tui premit iniquitas [...] » ; cf. s. 117, 15 (PL 38, 670) ; s. 223, 1 (PL 38, 1092) ; s. 5, 7 (CCL 41, 58). Voir R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 95-98.

²¹ s. 49, 3 (CCL 41, 616) : « [...] propter ipsam fidem qua credimus in deum, in comparatione infidelium dies sumus. in infidelitate nox cum ipsis fuimus, modo lux, dicente apostolo : *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* [Eph 5, 8] » ; cf. s. 342, 1 (PL 39, 1501) ; *Io. eu. tr.* 44, 1 (CCL 36, 381) ; *trin.* 4, 4 (CCL 50, 163).

²² s. 190, 1 (PL 38, 1007) : « nox enim eramus, cum infideliter uiuebamur. et quoniam ipsa infidelitas quae totum mundum uice noctis obtexerat, minuenda fuerat fide crescente ; ideo die natalis domini nostri Iesu Christi, et nox incipit perpeti detrimenta, et dies sumere augmenta ».

la foi comme d'une sorte de lumière, une lumière dans la nuit.²³ Quand l'iniquité engendre la nuit et que celui qui s'y livre se perd dans l'obscurité croissante, car les péchés augmentent l'obscurcissement intérieur²⁴, l'Écriture éveille la foi qui se présente comme une sorte de lumière dans la nuit. Augustin parle aussi de la nuit comme temps de l'espérance.²⁵ À l'opposé se trouve l'éclat du jour, la vision de Dieu. On peut dire que nuit ou ténèbres définissent le péché de l'homme²⁶ et ses conséquences, par exemple la mortalité.²⁷

1.2. Le froid du péché

Mais la nuit ne prive pas seulement de la lumière, mais aussi de la chaleur de la charité.²⁸ En faisant appel à l'expérience ordinaire de la lumière, Augustin présente Dieu comme source d'un feu d'où rayonnent à la fois lumière et chaleur.²⁹ Alors que la lumière fait penser à la vérité, la chaleur renvoie à la flamme de l'Esprit Saint. Mais nul ne profite de la lumière, ni d'ailleurs de la chaleur, que celui qui se tient près du feu.³⁰ Si bien qu'en abandonnant Dieu, on s'éloigne de la lumière, on s'enfonce dans les ténèbres et dans le froid de l'éloignement.³¹

²³ s. *frg. Lambot* 3 (RB 79, 210) : « fides temporaliter dispensata lucet nocti, sapientia semper manens lucet diei » ; cf. s. *Mai* 94, 7 (MA 1, 338) ; s. *Wilm.* 5, 1 (MA 1, 686). Voir R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 144–154.

²⁴ s. 50, 8 (CCL 41, 629) : « siquidem fieri potest, ut quanto maiore auiditate frui quisque hac luce uoluerit, tanto maiore caecitate a iustitiae luce deficiat ».

²⁵ s. 259, 3 (PL 38, 1198) : « sed interim modo, donec ueniamus ad illam requiem, isto tempore quo laboramus, et in nocte sumus, quamdiu non uidemus quod speramus [...] ».

²⁶ s. 182, 5 (PL 38, 987) : « quid est, libera nos a malo [Mt 6, 13] ? nonne possemus et possumus haec uerba dicere, libera nos a tenebris ? a quibus tenebris ? a nobis ipsis, si quae in nobis sunt reliquiae tenebrarum [...] » ; s. *Guelf.* 18, 2 (MA 1, 500) : « fugauit a cordibus uestris tenebras peccatorum [...] ».

²⁷ s. 49, 3 (CCL 41, 616) : « nunc autem adhuc tenebras mortalitatis huius circumferimus [...] ». S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 261 : « Être dans les ténèbres est le fait de la condition humaine et de sa finitude ».

²⁸ Cf. s. 298, 2 (SPM 1, 96).

²⁹ La lumière et le feu sont deux images de participation et de déification. Ces « [...] deux métaphores font référence aussi à deux prérogatives de la créature rationnelle : la connaissance et l'amour. La capacité de connaître et d'aimer arrive jusque la sublime profondeur où l'homme devient *capax dei*, capable de connaître et de recevoir et de posséder Dieu, ce que nulle autre créature inférieure ne peut avoir. Ainsi la participation divine se fait actuelle avec la possession de Dieu par une connaissance et un amour supérieurs, qui élèvent les facultés respectives jusqu'à un niveau divin, pour accéder à Dieu en sa propre réalité divine » (J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », p. 379).

³⁰ s. 170, 11 (PL 38, 932) : « [...] quomodo qui uult recedere ab igne, ignis calidus remanet, sed ille frigescit : quomodo qui uult recedere a lumine, si recesserit, lumen in se lucidum remanet, sed ille tenebratur. non recedamus a calore spiritus, a lumine ueritatis ».

³¹ *en. Ps.* 70, 2, 6 (CCL 39, 965) : « ut autem homo sit aliquid, conuertit se ad illum a quo

Pour préciser ce rapport entre lumière et chaleur, Augustin fait appel à une autre image de type spatial ou géographique. Il combine ici des citations bibliques³² pour désigner le midi comme le pays du soleil et de la chaleur, et le nord, l'Aquilon, comme le pays austère, sombre et dépourvu de soleil.³³ De là vient que le midi signifie le Royaume de Dieu tandis que le nord, loin de la lumière, symbolise l'empire du diable, pays où le souffle glacé du vent glace les habitants.³⁴ Pour Augustin « [...] l'âme détournée de Dieu est comme détournée de la lumière de la vérité et du Midi, et passée du côté de l'Aquilon ». ³⁵ C'est l'empire du diable qui fait éteindre la flamme de la charité et geler l'âme de froideur.³⁶ Pour Augustin, la froideur est en rapport avec l'amour du monde ; aimer le monde signifie se tenir loin de Dieu. Autrement dit, celui qui est pénétré de l'amour du monde est dépourvu de charité. Aussi il ne suffit pas de brûler d'amour si celui qu'on aime n'est pas Dieu mais le monde, et dans ce cas, l'amour n'est que froideur du cœur : « Tout amour est feu, mais tout dépend de ce qu'on aime. Quand le cœur brûle pour le siècle, il est glacial pour Dieu. Qu'il soit donc glacial pour le siècle et qu'il brûle pour Dieu ». ³⁷

L'allégorie du froid caractérise aussi le temps présent comme période des semailles, alors que la chaleur signifie la venue du Christ : « La venue du Seigneur Jésus Christ sera comme le souffle chaud de l'année, alors

creatus est. recedendo enim frigescit ; accedendo feruescit ; recedendo tenebrescit ; accedendo clarescit ».

³² Cf. Ct 1, 6 ; Is 14, 13-14.

³³ Indépendamment des lieux communs possibles de l'époque, on peut voir ici une allusion à une expérience personnelle d'Augustin. Lui qui probablement souffrait du froid (cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 76.), il a dû juger le climat de Milan plutôt rude par rapport à celui de l'Afrique du Nord.

³⁴ s. *Dolbeau* 26, 14 (DOLBEAU 377) : « meridianae quippe parti contraria est aquilonia : ideo significat frigidos et obscuros. meridies autem significat illuminatos et feruentes. qui ergo boni sunt, tamquam in meridie, feruent et lucent ; qui autem mali sunt, tamquam in aquilone, frigidi obscura caligine obtenebrantur » ; s. *Dolbeau* 26, 27 (DOLBEAU 386) : « regnum autem aquilonis regnum diaboli est dicentis : *ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo* [Is 14, 13sq.] ; frigescent ibi corda hominum, et frigida facta » ; voir aussi *en. Ps.* 47, 3 (CCL 38, 540-541) ; *ep.* 140, 55 (CSEL 44, 201-202) ; *conf.* 10, 59 (CCL 27, 187).

³⁵ s. *Dolbeau* 26, 27 (DOLBEAU 386), trad. E. REBILLARD, p. 83 : « [...] anima auersa a deo tamquam a lumine ueritatis et tamquam a meridie fit in aquilone ».

³⁶ s. 273, 4 (PL 38, 1250) : « aquilonia enim pars mundi frigida est. sub diabolo tanquam sub aquilone animae frigerunt, et caritatis calore perduto gelauerunt. sed quid ei dicitur ? *exsurge, aquilo* [Ct 4, 16]. sufficit quod incubuisti, sufficit quod possedisti, sufficit quod super prostratos recubuisti : *exsurge, ueni, auster* [Ct 4, 16], uentus de parte lucis atque feruoris : *et perfla hortum meum, et fluent aromata* [Ct 4, 16] ».

³⁷ s. *Dolbeau* 26, 8 (DOLBEAU 372), trad. E. REBILLARD, p. 58 : « omnis amor ardor est. sed interest quid ametur. cum ardet cor saeculo, frigidum est deo. ergo frigescat saeculo, ardeat deo ».

que le temps présent en est comme le souffle froid ».³⁸ C'est en hiver, quand il fait encore froid, que l'agriculteur sème le grain des bonnes œuvres en attendant, dans l'espérance, les récoltes abondantes de l'été, c'est-à-dire la venue du Seigneur.³⁹ Or, au milieu de cette nuit austère, Dieu lui-même embrase l'Écriture qui rayonne de lumière et de chaleur.⁴⁰ En effet, non seulement les Écritures resplendent dans les obscurités de l'homme, mais elles l'enflamment de charité.⁴¹

1.3. L'homme égaré

Dans l'économie du salut⁴², plus qu'une parole quelconque, l'Écriture est une sorte de lumière et donc de vie qui s'abaisse au niveau de

³⁸ s. *Mai* 14, 3 (*MA* 1, 294) : « calidus quasi aer anni aduentus domini Iesu Christi erit ; quasi frigidus aer anni hoc tempus est [...] ».

³⁹ s. *Guelf.* 27, 3 (*MA* 1, 534) : « quod cantauimus faciamus : seminemus animas nostras hoc tempore, sicut frumentum in hieme, ut metamus eas in aeternum tempus, sicut frumentum in tempus aestiuum » ; voir aussi s. 330, 2 (*PL* 38, 1456–1457) ; s. *Morin* 5, 2 (*MA* 1, 607).

⁴⁰ s. 22, 3 (*CCL* 41, 293) : « impletur quod est dictum in Psalmo : *nec est qui se abscondat a calore eius* [Ps 18, 7]. modo ergo calor eius in uerbo eius est ».

⁴¹ On peut dire que la raison pour laquelle l'Écriture illumine et enflamme en même temps, c'est parce qu'elle vient de Dieu qui est source à la fois de la lumière et de la charité. Dans ce sens on peut rappeler la lettre à Honoratus où Augustin explique : « an forte lux caritas non est ? audi apostolum Iohannem ; ipse quippe dixit, quod modo commemorauit : *quoniam deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae* [1 Io 1, 5], qui rursus dicit : *deus caritas est* [1 Io 4, 8]. ac per hoc, si *deus lux est* [1 Io 1, 5] et *deus caritas est* [1 Io 4, 8], profecto caritas [1 Io 4, 8] lux ipsa est, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis [Rm 5, 5]. item dicit : *qui odit fratrem suum, in tenebris est usque adhuc* [1 Io 2, 11]. istae sunt tenebrae, in quas diabolus et angeli eius multum superbiendo progressi sunt » (*ep.* 140, 54 ; *CSEL* 44, 201).

⁴² Cette idée d'économie, traduisant le terme latin « dispensatio » et l'appliquant ici à l'Écriture signifie « l'intera storia della salvezza, nel suo essere predisposta da Dio e nel suo essere attuata in Cristo a beneficio degli uomini » (B. UVINI, « *Dispensatio* nel *De Trinitate* di Agostino di Ippona », *Aug* 39 (1999), p. 459). Augustin, par exemple, dit « totam istam dispensationem salutis nostrae quod factus est homo pro inueniendo homine qui deus fecerat hominem, totum hoc quod Christus in remissionem peccatorum nostrorum uerum [...] sanguinem fudit [...] » (s. 237, 1 ; *SC* 116, 282). Cette idée de l'économie s'applique donc naturellement à l'Écriture qui non seulement prophétise le Christ (l'Ancien Testament), ou le révèle déjà présent (Nouveau Testament), mais permet aussi d'étendre l'histoire du salut aux temps de l'Église, cf. s. 51, 14 (*RB* 91, 32) ; s. 88, 14 (*RB* 94, 88) ; s. 252, 10 (*PL* 38, 1177) ; s. *Lambot* 21, 5 (*PLS* 2, 820). Si bien que la notion de « dispensatio » s'inscrit dans le temps, c'est-à-dire concerne les œuvres accomplies dans le temps, mais elle vise au fond, l'éternité ; cf. s. 264, 5 (*PL* 38, 1216). Cette notion porte aussi un caractère cognitif, la « dispensatio » est en fait la révélation de Dieu invisible à travers ce qui est visible, notamment à travers la chair du Christ ; cf. s. 293, 5 (*PL* 38, 1330) ; s. 352, 4 (*PL* 39, 1553) ; s. *Etaix* 2 (*ETAIX* 70) ; cf. B. Uvini, p. 425–447 ; H. MÜLLER et K.-H. SCHWARTE, « *Dispensatio* », *AL* 2, 487–498 ; voir p. 247, note 62.

l'homme⁴³, qui le cherche dans ses obscurités et l'éclaire. Pour Augustin, il est clair que le rôle de l'Écriture – comme d'ailleurs l'incarnation – est en lien avec la condition humaine après le péché originel. En s'éloignant de Dieu, l'homme s'est égaré loin de celui qui était sa lumière et sa nourriture.⁴⁴ Désormais il demeure dans les ténèbres du péché qui, en le privant du regard intérieur, le rendent incapable de percevoir Dieu. Cette absence de lumière divine est également à l'origine du dénuement de l'être humain ; l'homme devenu misérable est affecté d'une indigence qui touche son âme et son corps. Il est mort dans son âme parce qu'il a abandonné Dieu, et il est destiné à mourir parce que, dans son corps, il porte la mort (la mortalité).⁴⁵

Si le péché conduit à la cécité du cœur, à un aveuglement intérieur, il provoque en l'homme, une sorte d'obscurcissement concernant à la fois Dieu et l'homme. En effet, lorsqu'il abandonne Dieu, l'homme s'éloigne de la source de la vérité et sombre dans les ténèbres⁴⁶, abandonné à lui-même. D'une certaine manière, il oublie qui il est, il se dérobe à la source de cette vérité qui le constitue en tant qu'être créé à l'image de Dieu. Pour connaître l'homme, c'est donc Dieu qu'il faut connaître.⁴⁷ D'autre part pour chercher et trouver en Dieu sa richesse, l'homme doit reconnaître sa misère. Quand le péché fait naître en l'homme la conviction

⁴³ *Io. eu. tr.* 107, 6 (CCL 36, 615) : « sed scriptura nos non leuat, nisi descendat ad nos, sicut uerbum caro factum descendit ut leuaret, non cecidit ut iaceret ». I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 43 : « [...] l'Écriture est, tout comme l'Incarnation, une kénose du Verbe [...] » ; cf. D. PIROVANO, « La parola di Dio come "Incarnazione" del Verbo in Sant'Agostino », *Aug* 4 (1964), p. 94.

⁴⁴ Voir le paragraphe *infra* « Le Pain descendu du ciel (cf. *Io* 6, 51) ».

⁴⁵ Augustin parle aussi de la condition humaine en termes d'ignorance et de fragilité (cf. *s. Lambot* 21, 6 ; *PLS* 2, 820 ; *pecc. mer.* 2, 26 ; *CSEL* 60, 98–99). Il s'agit avant tout de l'ignorance et de la fragilité morale, c'est-à-dire de l'incapacité de distinguer le bien à accomplir et de pouvoir l'accomplir ; l'homme est faible moralement, c'est-à-dire qu'il est plus facilement attiré vers le mal. Cette ignorance et cette faiblesse se rencontrent en tout homme à l'exception du Christ qui en est libre ; cf. T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1954, coll. *Paradosis* 10, p. 91. L'ignorance et la faiblesse n'apparaissent donc pas qu'à la suite du péché ; elles sont des conséquences de la faute d'Adam, comme d'ailleurs, la concupiscence ; cf. A. TRAPÈ, « Un celebre testo di Sant'Agostino sull' "ignoranza e la difficoltà" » (*Retract.*, I, 9, 6) e l'« Opus imperfectum contra Iulianum » », *Aug. Mag.* 2, p. 795–803 ; A. SOLIGNAC, « L'existentialisme de saint Augustin », p. 15–16 ; J. CLÉMENT, « Saint Augustin et le péché originel », p. 739 ; A. SAGE, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », p. 92.

⁴⁶ *s. Dolbeau* 22, 18 (DOLBEAU 569) : « ergo omnis anima quae illuminatur, ut luceat, dicitur lucifer ; si se auerterit a luce illuminante, contenebratur ».

⁴⁷ I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, p. 220 : « La finalité de l'image est de renvoyer à ce dont elle est l'image : c'est pourquoi, lorsque l'âme ignore la relation à Dieu qui la constitue dans son être, elle ne se connaît pas vraiment, car elle ne se connaît pas signifiante ».

mensongère de son autosuffisance, quand il devient sa propre référence, l'Écriture l'invite à reconnaître sa faiblesse et sa mortalité.

2. À la Lumière de l'Écriture

2.1. *Le firmament de l'Écriture*

C'est en contexte pascal que le thème du « firmament » se retrouve fréquemment dans les *Sermons au Peuple*.⁴⁸ L'image évoque le caractère inaccessible de la divinité autrement qu'à travers les Écritures qui sont comme le firmament qui se déploie au dessus de l'homme. Sans ce firmament, l'homme resterait dans une obscurité totale, et le firmament joue alors un rôle d'intermédiaire qui médiatise la Parole, la rend audible, perceptible à l'homme pour qu'il puisse chercher Dieu.⁴⁹

Même éloigné de Dieu, l'homme n'est pas abandonné à lui-même : Dieu lui adresse sa Parole à travers ceux qu'il a placé comme des luminaires dans la nuit.⁵⁰ En effet, bien que tout homme soit pécheur et donc dépourvu de la lumière divine, Dieu s'est fait connaître à quelques-uns qu'il a justifiés pour qu'ils annoncent sa Parole. Le récit de la création illustre l'œuvre de salut que Dieu réalise dans le temps. C'est au deuxième jour seulement que Dieu crée le firmament (cf. Gn 1, 6–8). Que la création de la lumière soit antérieure à celle du firmament n'est pas sans valeur figurative. La création de la lumière fait appel à l'expérience spirituelle de la vision intérieure des auteurs de l'Écriture : ils sont la

⁴⁸ Augustin parle de l'Écriture comme firmament dans le sermon *Dolbeau* 10, 15 (DOLBEAU 56) prêché hors d'Hippone (cf. s. *Dolbeau* 10, 13 ; DOLBEAU 54). Dans ce sermon, il met en garde de ne pas considérer ses paroles écrites ou dites comme équivalant à l'Écriture (cf. s. *Dolbeau* 10, 15 ; DOLBEAU 55). Alors que dans l'Écriture c'est Dieu qui parle (cf. s. *Dolbeau* 10, 15 ; DOLBEAU 56 ; voir p. 297, note 306), les écrits d'Augustin reflètent ses progrès : il se sent constamment obligé d'avancer dans la compréhension du mystère qui se révèle dans l'Écriture (s. *Dolbeau* 10, 15 ; DOLBEAU 55 : « omnia quae scripta sunt in sanctis canonicis libris nos qui disputamus et libros scribimus, longe aliter scribimus, proficiendo scribimus, cottidie discimus, scrutando dictamus, pulsando loquimur »). Parce qu'il cherche et avance dans la vérité, il ne refuse pas la critique (cf. s. *Dolbeau* 10, 15 ; DOLBEAU 56). Cf. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* », *L'herméneutique augustinienne*, p. 25–31.

⁴⁹ s. frg. *Lambot* 5 (RB 79, 211–212) : « [...] fecit firmamentum in ecclesia, auctoritatem scripturarum inter populos angelorum, quibus hoc non est necessarium, et populos hominum, qui ibi quaerent deum [...] ».

⁵⁰ s. frg. *Lambot* 3 (RB 79, 209) : « quamdiu carnales sunt homines, et non possunt illam sapientiam, per quam facta sunt omnia, cogitare, in nocte sunt : sed non deseruit noctem ; praestitit fidem. non enim noctem deseruit deus ; dedit illi luminaria sua. dies solem quaerit, sol ei sufficit : luna et stellae nocti datae sunt, inluminant illam ; et quando luna non lucet super terram, lux illa quae est in aere de stellis est ».

lumière qui a été faite et c'est leur expérience qui précède l'Écriture comme telle.⁵¹ De même que la création de la lumière précède celle du firmament, ainsi l'expérience d'une illumination personnelle précède la lumière de l'Écriture. Avant l'illumination, les auteurs scripturaires demeuraient eux aussi dans les ténèbres, mais par le don de Dieu qui les a justifiés, ils ont perçu la vérité et en ont parlé.⁵² Ainsi Dieu manifeste sa volonté à travers des hommes, certes mortels mais ayant bénéficié d'une illumination. Cette dimension humaine de l'Écriture, Augustin la met en évidence avant tout quand il parle de l'Écriture comme d'une sorte de peau que Dieu a déployée au-dessus des hommes. Le firmament de l'Écriture est cette peau parce qu'elle vient par le ministère d'hommes mortels où la peau est comme un signe de leur mortalité.⁵³

Le firmament, qui se situe entre les anges et les peuples de la terre, concerne seulement ces derniers. Les anges, eux, n'ont pas besoin de l'Écriture, car ils se nourrissent de la Sagesse en la contemplant.⁵⁴ Le firmament, par contre, en s'étendant au-dessus des hommes, s'adresse à ceux-ci comme parole de l'Écriture ; il signifie l'autorité de l'Écriture dans l'Église⁵⁵, et en même temps ce qui se déploie au-dessus de l'homme et renvoie à la spécificité de l'Écriture, sa stabilité, sa solidité et sa fiabilité⁵⁶ : « Si la lumière [lux] a été faite par le Dieu qui illumine [a lucente deo], le firmament lui a été fait par le Dieu immuable [a firmo deo] ».⁵⁷

⁵¹ s. frg. *Lambot* 1 (RB 79, 208) : « lucis nomine per allegoriam omnes iustos atque fideles appellatos intellegimus, sicut dicit apostolus : *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* [Eph 5, 8]. sed lux ista facta est » ; même si la citation de l'Eph 5, 8 s'applique habituellement au baptême, Augustin s'en sert dans ce passage pour parler des auteurs de l'Écriture. Ceux-ci sont « lumières » dans le Seigneur et ont donc été faits.

⁵² s. frg. *Lambot* 1 (RB 79, 208) : « [...] prius lux, postea firmamentum ; quia scriptura per homines iustos facta est, et nisi prius iustificarentur, ut lux essent, scriptura propagari non posset [...] ».

⁵³ en. Ps. 103, 1, 8 (CCL 40, 1480) : « [...] sed per quid nobis dispensavit id quod legimus ? per id quod moriturum erat, per os, per linguam, dentes, manus. omnia ista quibus operatus est apostolus totum quod legimus, corporis officia sunt, sed iubente anima cui iubebat deus ; propterea extantum est caelum sicut pellis » ; voir aussi *conf.* 13, 16 (CCL 27, 250–251). Quant à l'interprétation de la peau comme figure de la mortalité de l'homme, voir s. 362, 11 (PL 39, 1618). Cf. J. PÉPIN, « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », *Aug. Mag.* 1, p. 293–306 (notamment pages 301–306. L'auteur de l'article suggère que sur ce point Augustin pourrait avoir été influencé par l'interprétation alexandrine (Origène).

⁵⁴ s. frg. *Lambot* 1 (RB 79, 208) : « [...] angeli non desiderant de scripturis proficere, ideo non sunt sub firmamento, sub auctoritate scripturarum ; quia illi speciem diuinitatis et sapientiae contemplantur ».

⁵⁵ s. frg. *Lambot* 1 (RB 79, 208) : « et inuenimus firmamentum in ecclesia oportere intellegi auctoritatem diuinarum scripturarum [...] » ; cf. s. frg. *Lambot* 2 (RB 79, 209) ; s. frg. *Lambot* 3 (RB 79, 209) ; s. frg. *Lambot* 5 (RB 79, 211).

⁵⁶ s. frg. *Lambot* 4 (RB 79, 210) : « firmamentum caeli, solidamentum scripturarum ».

⁵⁷ s. frg. *Lambot* 1 (RB 79, 208) : « [...] quomodo a lucente deo facta est lux, sic a firmo deo

Il s'ensuit que le firmament rend stable et solide celui qui s'appuie sur l'Écriture parce qu'en s'appuyant sur elle, l'homme s'appuie sur Dieu qui a fait le firmament. La nécessité du firmament résulte de la situation de l'homme après le péché. En effet, parce qu'il est devenu charnel, l'homme est incapable de penser correctement la Sagesse de Dieu, il est dans la nuit. Alors que dans la lumière de l'Écriture, l'homme peut chercher Dieu⁵⁸, car elle brille dans *la nuit de ce monde*, il peut aussi apprendre dans les Écritures, quelle est la volonté de Dieu.⁵⁹ Le firmament, c'est aussi la présence des luminaires, qui sont les prédicateurs de la Parole (« uerbum »), les évangélistes, les apôtres, les dons spirituels.⁶⁰ Augustin distingue entre les luminaires mineurs et le luminaire majeur : alors que les premiers (les étoiles) parlent selon la science, le deuxième (le soleil) parle selon la sagesse.⁶¹ Parler selon la science signifie comprendre l'économie du salut, c'est-à-dire la présence et l'action de Dieu dans l'histoire de l'humanité, alors que parler selon la sagesse signifie saisir les mystères cachés et surtout le mystère de la Trinité.⁶² Augustin

factum est firmamentum ». I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 28 : « La symbolique spatiale – la divine Écriture est “un firmament d'autorité au-dessus de nous” – exprime sa transcendance et l'attitude de soumission qu'elle requiert. À cette symbolique, s'ajoute le contraste entre l'infirmité des hommes et la fermeté du firmament, fermeté qui lui vient de la fermeté même de Dieu ».

⁵⁸ s. frg. Lambot 5 (RB 79, 211–212) : « [...] fecit firmamentum in ecclesia, auctoritatem scripturarum inter populos angelorum, quibus hoc non est necessarium, et populos hominum, qui ibi quaerent deum [...] ».

⁵⁹ s. frg. Lambot 1 (RB 79, 208) : « nos autem merito sub firmamento sumus, quibus uoluntas dei per auctoritatem scripturarum aperitur ».

⁶⁰ s. frg. Lambot 3 (RB 79, 209) : « euangelistae luminaria sunt [...] » ; s. frg. Lambot 5 (RB 79, 213) : « quaeris luminaria caeli ? inuenis euangelistas » ; s. frg. Lambot 4 (RB 79, 210) : « luminaria in firmamento caeli, praedicatores uerbi, euangelistae et apostoli, dona spiritalia ».

⁶¹ s. frg. Lambot 3 (RB 79, 210) : « qui intellegit quid intersit inter sermonem sapientiae et sermonem scientiae, intellexit quid intersit inter luminare maius et luminare minus ».

⁶² s. frg. Lambot 3 (RB 79, 210) : « audiamus sermonem sapientiae : in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum ; hoc erat in principio [Io 1, 1sq.], et cetera. qui comprehendunt, dies est, sol illis lucet [...]. sed dicunt mihi : non intelleximus quid est : in principio erat uerbum [Io 1, 1]. si ergo adhuc nox est, adtende quia assumpsit carnem uerbum, et fecit tibi quasi lumen nocturnum : uerbum enim caro factum est, et habitauit in nobis [Io 1, 14]. et in rubo loquitur deus per angelum Moysi. audi ubi est sermo sapientiae. quid uocaris, dixit Moyses ? quomodo te nuntio populo ? si dictum fuerit : quis te misit ? quid dicam ? audi sermonem sapientiae : dices filiis Israel : qui est misit me ad uos [Ex 3, 14]. quis potest capere : qui est ? cetera uero non sunt. quis uere est ? qui non transit, qui semper manet incommutabilis. sed iste cibus grandium est, iste sol diei est. et quasi diceret Moyses illi : adhuc nox sum, noctem inluma, aliquid dicam quod potest nox capere, aliquid dicam quod possunt paruuli retinere : ego sum deus Abraham et deus Isaac et deus Iacob [Ex 3, 15]. ergo, ego sum qui sum [Ex 3, 14] ad potestatem diei, ego sum deus Abraham [Ex 3, 15] ad potestatem noctis. fides temporaliter dispensata lucet nocti, sapientia semper manens lucet diei ».

peut en déduire que le firmament de l'Écriture opère pendant la nuit comme luminaire inférieur, qui conduit à la lumière du jour, au luminaire majeur.⁶³

Cette notion de firmament, désigne l'importance du rôle de l'Écriture : on ne peut connaître que grâce à elle la volonté de Dieu. Le fait qu'à l'instar du firmament, elle se déploie au-dessus de l'homme, signifie que toute existence humaine est sous l'autorité de l'Écriture, qui est pour l'homme un appui, une base solide, enracinée dans la solidité même de Dieu. Le sens de l'Écriture-firmament correspond à la situation de l'homme de deux manières : essentielle et fonctionnelle. Quant à la première, l'Écriture en tant que Lumière restitue à l'homme la vérité essentielle qu'il a perdue en s'éloignant de Dieu, et sans laquelle il tombe dans les ténèbres du mensonge. La Parole de Dieu permet de participer à cette vérité. Quant à la deuxième, la raison pour laquelle Dieu s'adresse à l'homme au moyen de la voix humaine, c'est que l'homme est devenu insensible dans son cœur à la lumière de la vérité. L'Écriture est la parole audible adressée à celui qui ne peut connaître Dieu et sa volonté, autrement qu'à partir de ce qu'il perçoit en son corps.

Alors que «sermo sapientiae» indique les vérités éternelles, le mystère de Dieu, «sermo scientiae» « aura pour matière ce qui se manifeste dans le temps empirique, ce qui vient s'insérer dans l'expérience de l'histoire humaine (...) » (H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Editions de Boccard, 1983, p. 373). Dans le *de Trinitate* 14, 3 (CCL 50, 424) Augustin explique cependant qu'il ne s'agit pas de toute la science humaine « sed illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad ueram beatitudinem ducit gignitur, nutritur, defenditur, roboratur ». En effet, il s'agit de la «scientia» qui a pour l'objet l'ensemble de l'économie du salut en vue de la béatitude (vision de la «sapientia») grâce à la foi dans les vérités révélées dans l'histoire. Ces deux idées, «scientia» et «sapientia», s'unissent dans la personne du Christ (cf. Col 2, 1-3 ; 1 Cor 12, 7sq.). Il est «sapientia» comme Dieu, et il devient «scientia» dans l'incarnation par laquelle l'homme peut parvenir à la «sapientia» ; cf. G. MADEC, «Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne », *RechAug* 10 (1975), p. 77-85. Selon Goulven Madec, la distinction n'est pas occasionnelle, elle reflète « la structure de la théologie augustiniennne : au rapport ontologique : *éternité-temps*, correspond le rapport épistémologique : *sagesse-science* ; et le tout s'unifie dans la personne du Christ » (*ibid.*, p. 79). Tandis que dans *s. frg. Lambot* 3 la distinction est seulement esquissée, elle est abordée plus amplement dans le *de Trinitate*, par exemple 13, 24 (CCL 50, 415) ; voir P. AGAËSSE, « Sapientia et scientia », *BA* 16, *Note complémentaire* 37, p. 620-623 ; S. KOWALCZYK, « Mądrość a wiedza w świetle wypowiedzi św. Augustyna (La sagesse et la science selon saint Augustin) », *RFil* 15 (1967), p. 111-118 ; sur les différents sens des mots «scientia» et «sapientia» chez Augustin, voir F. CAYRÉ, « La notion de Sagesse chez saint Augustin », *ATHA* 4 (1943), p. 433-456 ; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 561-569 (Appendice, note B : « *Scientia* et *sapientia* dans la langue de saint Augustin »).

⁶³ Cf. *s. frg. Lambot* 3 (RB 79, 209-210).

2.2. L'Écriture comme lumière et voix

L'Écriture est présentée encore comme lumière et voix. Quoique formellement différentes, ces deux notions s'unissent dans la figure de Jean-Baptiste : c'est une figure emblématique pour d'autres personnages de l'Écriture également.

2.2.1. La lumière

Lorsqu'il parle du Précurseur, l'évêque d'Hippone cherche à éviter l'ambiguïté concernant la lumière que représente Jean-Baptiste : il est une lumière qui ne puise pas en elle-même, c'est-à-dire qui ne s'allume pas d'elle-même, mais se reçoit de la source de la lumière véritable.⁶⁴ La différence entre Jean-Baptiste et le Christ est comparable à celle qui existe entre la lumière d'une lampe dans la nuit et la lumière du jour.⁶⁵ Jean-Baptiste est la lumière en tant que lampe, mais incomparablement inférieure à la lumière immuable et éternelle, celle qui illumine tout homme.⁶⁶ Alors que « Jean est la lumière illuminée, le Christ est la lumière qui illumine ». ⁶⁷ Il s'agit d'une capacité et non d'une qualité possédée en propre. L'homme est capable d'être illuminé, mais la lumière n'appartient pas à sa nature, ce qu'explique l'image de la lampe.⁶⁸ Celle-ci ne rayonne pas d'une lumière permanente, elle est d'abord une capacité d'illumination

⁶⁴ s. Denis 11, 1 (MA 1, 43) : « lucernam ergo dixit Iohannem, accensam de fonte luminis, ut testimonium perhiberet ueritati » ; s. 342, 2 (PL 39, 1502) : « qui nondum se uolebat ostendere diem, ipse sibi suam accenderai testem lucernam. sed talis erat lucerna, quae de die posset accendi » ; s. 126, 12 (RB 69, 189) : « [...] conuertamus nos ad ipsum uerbum, ad fontem luminis [...] ».

⁶⁵ Cf. s. 342, 2 (PL 39, 1502).

⁶⁶ s. 380, 7 (PL 39, 1681) : « erat enim lumen uerum distinctum a Ioanne, ne prorsus non lumen Ioannes, sed ut in comparatione huius luminis dictum intellegatur, *non erat ille lumen* [Io 1, 8] ; secundum quod dixit, quia *erat lumen uerum* [Io 1, 9]. quomodo discernis hoc uerum ? *quod illuminat*, inquit, *omnem hominem uenientem in hunc mundum* [Io 1, 9]. si omnem hominem, ergo et Ioannem ».

⁶⁷ s. 380, 7 (PL 39, 1681) : « Ioannes lumen illuminatum, Christus lumen illuminans ».

⁶⁸ La lampe peut être allumée ou éteinte (s. 289, 4 ; PL 38, 1310 : « lucerna et accendi, et exstingui potest »). A une autre occasion, Augustin formule une distinction entre «lumen» et «lucerna». Tandis que «lumen» est de caractère global, et donc peut signifier aussi bien la lumière véritable que la lumière participée, le mot «lucerna» met en évidence l'origine extérieure d'une lumière. Autrement dit, la lumière de la lampe est la lumière reçue ; cf. s. 379, 6 (RB 59, 66). Par ailleurs Augustin commente le terme «lucifer» : le mot désigne celui qui porte la lumière (cf. s. Dolbeau 22, 18 ; DOLBEAU 569). Il ne s'agit pas ici de la lumière véritable, qui est éternelle et immuable, mais de la lumière créée qui a son commencement dans le temps (cf. s. 135, 4 ; PL 38, 747 ; trin. 1, 24 ; CCL 50, 62). Augustin dit aussi que toute âme peut devenir finalement une telle lumière («lucifer») c'est-à-dire la recevoir en s'approchant de la lumière véritable (cf. s. Dolbeau 22, 18 ; DOLBEAU 569).

et de rayonnement : « *il était la lampe*, c'est-à-dire une chose illuminée, allumée pour qu'elle rayonne ». ⁶⁹

L'image de la lampe est liée à l'humilité comprise au sens moral et ontologique. Car c'est dans l'humilité que l'homme s'ouvre à la plénitude de Dieu et à la lumière de la sagesse. ⁷⁰ En revanche, l'orgueil est comme un souffle de vent contraire qui fait éteindre la flamme embrasée par Dieu au cœur de l'homme. ⁷¹ En ce sens la figure de Jean-Baptiste n'est pas seulement l'image de la lampe qui brille dans les ténèbres, elle est aussi un modèle d'humilité. ⁷² C'est d'ailleurs cette attitude qui fait de lui une lampe toute particulière. Car une lampe nécessite d'être alimentée constamment. ⁷³ Sa qualité dépend donc de celui qui l'allume et alimente sa flamme, c'est-à-dire Dieu. Sans lui, elle demeure une simple possibilité, une capacité dans l'obscurité. Augustin applique l'image de la lampe notamment à Jean-Baptiste en se référant à la parole du Christ concernant le Précurseur (cf. Io 5, 35). En même temps, l'Évangile l'applique également aux disciples en les désignant comme *lumière du monde*. La lumière ne doit pas être cachée, mais rayonner comme une lampe pour ceux qui sont dans la maison (cf. Mt 5, 14-15). ⁷⁴ Comme Jean-Baptiste, les disciples sont des lampes dans la

⁶⁹ s. 67, 9 (PL 38, 437) : « *ille lucerna* [Io 5, 35], hoc est, res illuminata, accensa ut luceret ».

⁷⁰ s. 380, 6 (PL 39, 1681) : « confiteatur ergo se homo hominem ; decrescat prius, ut crescat. dicat Ioannes decrescendo ad humilitatem, non se esse dignum, qui soluat corrigiam calceamenti, et intellegat se participando illuminatum fieri ».

⁷¹ Voir p. 70, note 158.

⁷² Pour Augustin la figure de Jean-Baptiste ne représente pas seulement un exemple d'humilité (s. 293, 3 ; PL 38, 1329 : « ab ipso accipite humilitatis exemplum » ; cf. s. 289, 5 ; PL 38, 1311), il vient même pour l'enseigner (s. *Dolbeau* 3, 4 ; *DOLBEAU* 487 : « uenit ergo docere superbos humilitatem, adnuntiare uiam paenitentiae »). Augustin donne beaucoup d'importance à l'attitude d'humilité de Jean-Baptiste. Deux idées qui reviennent d'ailleurs souvent nous semblent pourtant plus significatives. Elles concernent l'interprétation figurative des moments de la naissance et de la mort de Jean-Baptiste. Augustin relève le fait que la naissance de Jean-Baptiste (le 24 juin) se passe lors de la période où les jours commencent à diminuer alors que la nativité du Seigneur a lieu quand les jours commencent à se prolonger. Quant à la mort, Augustin en compare les deux modes : Jean-Baptiste meurt décapité, le Christ élevé sur la croix. Cf. s. *Dolbeau* 3, 12 (*DOLBEAU* 491-492) ; s. 288, 5 (PL 38, 1308) ; s. 289, 5 (PL 38, 1311) ; s. *Frangip.* 8, 3 (*MA* 1, 229) ; s. *Mai* 101, 2 (*MA* 1, 352) ; s. *Guelf.* 22, 5 (*MA* 1, 515). Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 386-387 ; M. KLÖCKNER, « Iohannes baptista », *AL* 3, 689-690.

⁷³ Cf. s. 37, 11 (CCL 41, 457).

⁷⁴ s. 289, 6 (PL 38, 1311) : « sed et apostoli, fratres mei, lucernae sunt dici. nolite putare quia Ioannes solus est lucerna, et apostoli non sunt. ait illis dominus : *uos estis lux mundi* [Mt 5, 14]. et ne putarent quia talis lux erant, qualis dictus est lux, de quo dictum est, *erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* [Io 1, 9] ; continuo docuit illos ueram ipsam lucem. cum dixisset, *uos estis lux mundi* [Mt 5, 14] ; adiunxit, et ait, *nemo accendit lucernam, et ponit eam sub modio* [Mt 4, 15]. quod uos dixi lucem, lucernam uos dixi : nolite exsultare in superbia uestra,

nuit.⁷⁵ En réalité, l'image s'étend à tous ceux qui puisent à la plénitude du Christ, c'est-à-dire qui boivent à la source inépuisable de Dieu.⁷⁶ En définitive, le terme « lampe » s'applique aussi bien à la figure de Jean-Baptiste qu'aux disciples, mais aussi à tout homme qui puise à la source de la lumière.⁷⁷

Le rayonnement de la lampe est lié à la nuit, tandis que le jour a sa propre lumière. L'intérêt d'Augustin ne porte pas sur l'aspect matériel de la lumière, mais sur sa capacité à expliquer les réalités spirituelles. Plongé dans une nuit qui signifie à la fois le péché et la mortalité, l'homme est incapable de voir intérieurement.⁷⁸ La lampe sert alors à illuminer ses obscurités⁷⁹ et à le conduire vers Dieu.⁸⁰ La question est de comment comprendre le rayonnement de la lampe. La réponse se trouve dans le sermon 380 : « Or, la lampe est allumée pour qu'elle brille (lucet) et Jean a été illuminé pour qu'il parle ». ⁸¹ Augustin semble identifier deux verbes : briller et parler. Il en résulte que rayonner signifie parler selon la vérité. Dans le sermon 4, il explique aussi :

ne flammula exstinguatur. non uos pono sub modio : sed ut luceatis, in candelabro eritis » ; cf. s. 379, 6 (RB 59, 66) ; s. 380, 7 (PL 39, 1681-1682).

⁷⁵ s. 379, 6 (RB 59, 66) : « lucerna apostoli, lucerna Iohannes » ; cf. s. 4, 6 (CCL 41, 22).

⁷⁶ s. Dolbeau 22, 18 (DOLBEAU 570) : « [...] lumen quod illuminatur erat Iohannes, quia de plenitudine eius acceperat. unde ait ipse dominus : et uos uoluistis exsultare ad horam in lucem eius [Io 5, 35]. et suis discipulis ait : uos estis lumen mundi [Mt 5, 14]. illuminati sunt enim ut lumen essent, sed ille erat lumen uerum quod illuminat omnem hominem [Io 1, 9], aliud est factum lumen quod illuminatur. lumen ergo uerum quod illuminat [Io 1, 9], hoc dominus noster Iesus Christus ; lumen autem factum quod illuminatur, hoc Iohannes, hoc apostoli, hoc omnes sanctae animae et beatissimi spiritus intellectuales, qui accipiendo lucem luciferi fiunt ».

⁷⁷ s. 289, 5 (PL 38, 1311) : « lucerna in nocte fontem tibi ostendit, inde et ipse bibit : nos enim, inquit, de plenitudine eius omnes accepimus [Io 1,16]. nos omnes [Io 1,16] : ille fons, nos uasa : ille dies, nos lucernae ». L'illumination intérieure qui précède la rédaction de l'Écriture ne se réduit pas exclusivement à des auteurs de l'Écriture ; en fait, la même illumination est toujours possible grâce à la parole de l'Écriture et la voix du maître intérieur. I. BOCHET, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 53 : « Il y a de la sorte une correspondance entre l'inspiration de l'auteur du texte biblique et celle du lecteur : le lecteur est invité à faire l'expérience qui a été celle du prophète ou de l'évangéliste ; s'il prend appui sur le texte, c'est pour pouvoir se laisser illuminer directement par Dieu ; c'est donc sans s'y arrêter. L'Écriture n'est qu'une médiation, nécessaire, il est vrai, mais provisoire. Elle est au service de cet enseignement intérieur, qui, en retour, donne une fécondité inépuisable à la lecture ».

⁷⁸ Cf. s. 379, 5 (RB 59, 65).

⁷⁹ s. Denis 11, 1 (MA 1, 43) : « lucerna ergo infirmis in nocte accensa est ».

⁸⁰ s. 379, 7 (RB 59, 68) : « uenite per me, sed nolite remanere in me. transite ad illum qui creauit et uos et me, quia ipse uiuificat : nos omnes, inquit, de plenitudine eius accepimus [Io 1, 16]. unde nos, inde et uos ; simul bibamus, ne superbia pereamus ».

⁸¹ s. 380, 7 (PL 39, 1681) : « ergo lucerna accenditur ut luceat, et Ioannes illuminatus est ut loqueretur ».

« Ainsi tous les saints ont été illuminés, pour qu'ils voient et qu'ils proclament ce qu'ils voient. Voilà pourquoi on leur a dit : *Vous êtes une lumière pour le monde*. Mais une lumière, non la vraie lumière. Pourquoi cela ? Parce que : *Lui était la vraie lumière qui illumine tout homme* ». ⁸²

Les hommes sont des lampes parce qu'ils sont illuminés par Dieu ; ils brillent comme des lampes quand ils puisent à la vérité.

2.2.2. La voix

Chez Augustin, voix et parole sont habituellement jumelées. Ces deux notions sur lesquelles repose sa théorie du langage, servent de cadre pour penser le rapport entre Jean-Baptiste et le Christ.⁸³ Alors que la parole relève de l'intériorité, la voix porte sur l'extériorité. Ce rapprochement ne vient pas uniquement de la théorie augustinienne du langage, il s'appuie en fait aussi sur le témoignage de l'Écriture. Jean-Baptiste se présente lui-même comme la voix dans le désert (cf. Io 1, 23) assumant ainsi une continuité avec la prophétie d'Isaïe (cf. Is 40, 3–8) et surtout manifestant son accomplissement : la Parole dont il est la voix, c'est le Verbe du Prologue johannique.⁸⁴ Dans l'Écriture donc, la voix n'exprime pas seulement une fonction de Jean-Baptiste, elle est comme un surnom. En se définissant une voix, il reconnaît la grandeur et la primauté de la Parole qui est le Christ. Cette reconnaissance exprime du même coup sa foi et son attitude de profonde humilité. C'est d'ailleurs cette humilité qui fait que Jean-Baptiste dépasse les autres prophètes et reçoit le témoignage du Christ qui met en évidence sa plus grande dignité (cf. Mt 11, 11).⁸⁵ Jean-Baptiste devient une sorte de personnification de toutes les voix prophétiques de l'histoire d'Israël⁸⁶ ; il est *la voix* par

⁸² s. 4, 6 (CCL 41, 23), trad. A. BOUISSOU, *NBA(P)* 5, p. 81–82 : « sic omnes sancti illuminati sunt ut uiderent, et ut quod uidebant praedicarent. ideo illis dictum est : *uos estis lumen mundi* [Mt 5,14]. sed lumen, non uerum lumen. quare ? quia erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem [Io 1,9] ».

⁸³ Cf. s. 293, 3 (PL 38, 1328) ; voir T. KATÔ, « La voix chez Origène et saint Augustin », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING, M. LAMBERIGTS, J. VAN HOUTEM (éd.), Leuven, University Press/Peeters, 1990, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 92 a, p. 247–258.

⁸⁴ s. *Frangip.* 8, 2 (MA 1, 227) : « uerbum Christus est, uox Iohannes, quoniam de Christo scriptum est, *in principio erat uerbum* [Io 1, 1]. Iohannes autem cum de se ipso loqueretur : *ego sum*, inquit, *uox clamantis in deserto* [Io 1, 23]. uerbum ad cor pertinet, uox ad aurem [...] » ; cf. s. 288, 2 (PL 38, 1303–1304).

⁸⁵ Cf. s. 288, 2 (PL 38, 1302–1303).

⁸⁶ s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « collige ergo tanquam in unum omnes uoces, quae praecesserunt uerbum, et eas omnes constitue in persona Ioannis. harum omnium sacramentum ille gestabat, harum omnium persona sacrata et mystica ille unus erat. ideo proprie dictus est uox, tanquam omnium uocum signaculum atque mysterium ».

excellence.⁸⁷ Ceci met en évidence les caractéristiques de la relation entre Jean-Baptiste et le Christ : comme la voix est conditionnée par la parole qu'elle transmet à travers le son, ainsi Jean-Baptiste dépend du Christ qu'il annonce. Le rôle de la voix n'est que ministériel («minister») : elle au service de la Parole. La voix n'a pas de valeur en elle-même, mais la tire de la parole qu'elle transmet. Sans cette parole, il ne reste qu'un bruit⁸⁸ : la voix devient un vase vide, privée de sens.⁸⁹ On peut dire que la parole donne une forme à la voix : elle fait que le son devient *signifiant*.⁹⁰ Il en résulte que la valeur de la parole prophétique de Jean-Baptiste, et plus généralement celle de la prophétie, réside dans la Parole immuable qui suscite des voix et interrompt ainsi le *silence* à travers leur ministère.⁹¹ Augustin cependant ne vise pas ici uniquement des voix prophétiques. Il semble dire qu'indépendamment de la Parole éternelle, aucune parole humaine n'a de véritable valeur. Elle est comme le silence malgré toute l'éloquence humaine.⁹² On peut effectivement proférer de multiples paroles, mais si elles ne proviennent pas de la source de la vérité, elles restent comme une voix sans parole, une espèce de bruit.⁹³

Alors que la parole est une réalité intérieure, la voix engage le corps. C'est par le corps qu'elle se manifeste et qu'elle est perçue. La parole comme telle n'est pas perceptible, contrairement à la voix qui est une

⁸⁷ s. 288, 5 (PL 38, 1306) : « attendite personam uocis, in qua persona erant sacramenta omnium uocum [...] ».

⁸⁸ s. 293, 3 (PL 38, 1328) : « uox Ioannes, dominus autem *in principio erat uerbum* [Io 1, 1]. Ioannes uox ad tempus, Christus uerbum in principio aeternum. tolle uerbum, quid est uox ? ubi nullus est intellectus, inanis est strepitus. uox sine uerbo aurem pulsant, cor non aedificat ».

⁸⁹ s. 288, 3 (PL 38, 1304) : « si ergo iam distinxistis inter uocem et uerbum, audite quod miremini in his duobus, Ioanne et Christo. uerbum ualet plurimum et sine uoce : uox inanis est sine uerbo ».

⁹⁰ Cf. s. 288, 3 (PL 38, 1304).

⁹¹ s. 293, 3 (PL 38, 1329) : « uox uerbum putata est : sed agnouit se uox, ne offenderet uerbum. non sum, inquit, Christus, nec Elias, nec propheta. responsum est, *tu ergo quis es ? ego sum*, inquit, *uox clamantis in eremo, parate uiam domino* [Io 1, 22sq.]. *uox clamantis in eremo* [Io 1, 23], uox rumpentis silentium ».

⁹² s. 188, 2 (PL 38, 1004) : « [...] in praesepe muta uagiret infantia uerbum, sine quo muta est humana eloquentia ».

⁹³ Dans le sermon 289, 3 (PL 38, 1309) Augustin explique : « uerbum concipitur in utero uirginis ; clamat in eremo uox uerbum. uox si uerbum non sit, strepitus est aurium forte ; nam nec hoc forte dici posset. omne uerbum uox, non omnis uox uerbum » ; cf. s. 293, 3 (PL 38, 1328). Étant donné que le contexte ne met pas l'accent sur la théorie du langage, mais sur la figure de Jean-Baptiste, la voix dépourvue de la parole dont parle Augustin n'est pas à comprendre simplement comme une sorte de bruit, de son qui ne signifie rien, mais comme une voix qui, bien qu'elle puisse porter une signification, reste finalement un simple bavardage («strepitus») si elle n'est pas messagère de la Parole de Dieu, c'est-à-dire une parole sans consistance, au fond destinée à passer comme tout ce qui est charnel (en tant que voix). Cf. T. KATÔ, « La voix chez Origène et saint Augustin », p. 256.

réalité sensible. La connaissance de la parole n'est donc possible que grâce à la voix qui la *traduit* à travers le son, c'est-à-dire qui la transmet de manière perceptible. La voix est le moyen de l'extériorisation et donc de la communication et de la connaissance. Cette invisibilité de la parole signifie qu'elle demeure impénétrable en l'absence de la voix. La vie ordinaire montre effectivement que l'homme demeure dans l'ignorance concernant les pensées d'autrui indépendamment de la voix. Si cet enseignement se vérifie dans les relations humaines, il se montre encore plus pertinent dans les réalités spirituelles. Quand la voix fait défaut, l'homme est incapable de connaître la Parole de Dieu.⁹⁴ Autrement dit, sans la voix, la Parole de Dieu reste inaccessible et impénétrable. Sans la voix de l'Écriture, l'homme est enfermé dans une sorte de silence.⁹⁵ C'est grâce à l'Écriture comme voix que l'homme a accès à la Parole de Dieu et que la Parole immuable devient audible. Or comme la parole cherche la voix pour s'exprimer et se manifester extérieurement, ainsi la Parole immuable éclaire Jean-Baptiste pour qu'il parle selon la vérité. En effet, Jean-Baptiste est véridique c'est-à-dire il parle selon la vérité parce qu'il participe à la vérité même.⁹⁶

Même si l'Écriture le définit comme voix par excellence, il n'est pas pour autant l'unique voix de la Parole immuable : cette notion s'applique aussi à tous les auteurs de l'Écriture et à tous ceux qui ont prêché la Parole de Dieu au long de l'histoire.⁹⁷ Tous ceux qui ont parlé au nom du Seigneur ont annoncé la vérité parce qu'ils avaient été remplis de la Parole. Il en résulte que les Écritures ne peuvent pas être en contradiction entre elles, malgré les différentes voix qui s'y font entendre : elles proviennent en fait d'une seule et même source qui est Dieu. Cette unicité de source assure la vérité et la cohérence malgré la variété des voix.

Un autre élément découlant du rapport entre parole et voix concerne la durée et la permanence. En effet, ce qui caractérise la voix, c'est qu'ayant manifesté la parole à travers le son, elle disparaît aussi vite

⁹⁴ s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « nosse enim non posses quod in me fuerat ante uocem, nisi in te fuerit post uocem. ergo si uox Ioannes, uerbum Christus : ante Ioannem Christus, sed apud deum ; post Ioannem Christus, sed apud nos ».

⁹⁵ En réalité ce silence n'est pas total parce que la création en tant que telle constitue une sorte de livre qui parle constamment de son Créateur même s'il demande un apprentissage pour le déchiffrer. La prédication augustinienne présente de ce point de vue un bel exemple d'initiation à la lecture de ce livre quand Augustin conduit ses auditeurs de la création au Créateur comme cause de tout ce qui existe ; voir p. 275, note 206.

⁹⁶ s. Caillau 1, 57, 3 (MA 1, 247) : « audi illum de ipso homine : non sum dignus soluere corrigiam calciamenti eius [Io 1, 27]. duos ergo homines intellege : sed unum hominem deum, alterum hominem bonum propter deum ; unum hominem ueritatem, alterum hominem ex ueritate ueracem » ; cf. s. 289, 5 (PL 38, 1311).

⁹⁷ s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « quanta uerba, imo quantas uoces facit uerbum corde conceptum. quantos praedicatores fecit uerbum apud patrem manens. misit patriarchas, misit prophetas, misit tot et tantos praenuntiatores suos. uerbum manens uoces misit [...] ».

qu'elle est apparue. Ce qui importe, c'est le sens qu'elle contient et qu'elle communique. Quand la voix disparaît, la parole qu'elle a portée subsiste dans l'auditeur. C'est dans cette perspective qu'Augustin présente la figure de Jean-Baptiste.⁹⁸ Il n'était que la voix dans le désert, son rôle a donc inévitablement pris fin lors de l'arrivée de la Parole même. Pour la même raison, à la différence du baptême du Christ, la valeur du baptême de Jean-Baptiste n'est que transitoire comme une voix qui passe pour disparaître.⁹⁹

Cependant, si l'Écriture a la structure de la voix, son rôle ne peut être, malgré son importance, que transitoire : il s'inscrit et s'épuise dans le temps. Cette diminution du rôle de l'Écriture est liée à la compréhension grandissante de la Parole. Autrement dit, le rôle de la voix diminue quand l'intelligence de la Parole s'amplifie.¹⁰⁰ Ce perfectionnement graduel signifie en fait une progressive amélioration de la vue intérieure qui ouvre l'homme de plus en plus à la présence de la lumière immuable.¹⁰¹ Même si l'importance de l'Écriture, en tant que voix, diminue à la mesure du progrès dans l'intelligence des Écritures, elle ne disparaît pas pour autant complètement parce que la véritable vision ne peut être obtenue que dans l'éternité où il n'y aura plus besoin de paroles humaines parce que c'est la Parole même que l'on contempera.¹⁰² Ainsi l'Écriture accompagne l'homme pour l'illuminer de la foi, et pour l'inciter à la conversion.

⁹⁸ s. *Frangip.* 8, 2 (MA 1, 228–229) : « nostis enim, dilectissimi, quotiano uerbum quando adiumento uocis adrepto per semitas aurium in regionem cordis influxerit, uerbum illud in corde crescit, in aure uox deficit. non enim permanet sonus, qui percussit aurem, quam permaneant infinitus, quia descendit ad mentem. hoc quare ? quia illum oportet crescere, me autem minui ».

⁹⁹ s. 293, 3 (PL 38, 1329) : « uis uidere uocem transeuntem, et uerbi diuinitatem manentem ? baptismus Ioannis modo ubi est ? ministravit, et abiit. Christi nunc baptismus frequentatur » ; cf. s. *Dolbeau* 3, 11 (DOLBEAU 491).

¹⁰⁰ s. *Dolbeau* 3, 12 (DOLBEAU 491) : « [...] quantum proficimus ad intellegentiam, tanto minus opus erit uocibus per quas perducimur ad intellegentiam, ideo dixit et ipse Ioannes : *illum oportet crescere, me autem minui* [Io 3, 30]. crescente uerbo, minuitur uox » ; cf. s. 288, 5 (PL 38, 1307).

¹⁰¹ s. 288, 5 (PL 38, 1307–1308) : « et uerbum quidem per se ipsum nec crescit, nec deficit in se. in nobis autem crescere dicitur, cum proficiendo in illum crescimus : sicut crescit in oculis lux, cum acie conualescente uidetur amplius, quae acie languente minus utique uidebatur. et minor erat oculis aegris, maior est oculis sanis : cum ipsa per se ipsam nec ante imminuta sit, nec postmodum creuerit. minuitur ergo ministerium uocis, cum fit mentis profectus ad uerbum. ita oportet Christum crescere, Ioannem autem minui ».

¹⁰² s. 59, 6 (SC 116, 192) : « cum autem uita ista transierit [...] nec uerba ista nobis dici habent quae dicimus uobis nec codex legendus est quando ipsum uidebimus quod est uerbum dei [...] » ; cf. s. *Dolbeau* 3, 12 (DOLBEAU 491).

2.3. *La chaleur de la Parole de Dieu*

Proche de la lumière, se trouve la notion de chaleur. La lumière et la flamme sont liées : la lumière vient de la flamme qui rayonne et de celle-ci émane la chaleur. L'Écriture est une lampe qui luit dans les ténèbres du péché, et de même elle est une flamme rayonnante de chaleur.¹⁰³ Ceci implique plusieurs aspects.

Tout d'abord, la flamme est une image de l'expansion de la Bonne Nouvelle. Augustin associe ici un passage des Actes des Apôtres concernant la persécution des chrétiens, à la suite du martyre d'Étienne, et les objets ardents (charbons) représentant les chrétiens qui, rejetés, embrasent et enflamment toute la forêt.¹⁰⁴ Cette flamme dont ils brûlaient, c'était l'Esprit Saint¹⁰⁵ :

« Après la passion de saint Étienne, les frères qui étaient à Jérusalem furent dispersés. Comme ils étaient des lumières, ils brûlaient de l'Esprit de Dieu ; partout où ils venaient, ils communiquaient leur feu ».¹⁰⁶

C'est grâce à cette persécution et à la dispersion des frères de la communauté de Jérusalem que l'évangile s'est fait connaître, en passant des juifs aux païens pour finalement enflammer le monde entier de la lumière de la bonne nouvelle.¹⁰⁷ Ainsi, de même que la flamme a la propriété d'embraser, l'Écriture qui, en définitive, renvoie à la charité, possède la même

¹⁰³ s. 32, 23 (CCL 41, 409) : « [...] et ubique uerbum dei praedicatur, et uere dictum est : *in omnem terram exiit sonus illorum* [Ps 18, 5], et calor uerbi dei ubique diffunditur, *nec est qui se abscondat a calore eius* [Ps 18, 7] [...] ».

¹⁰⁴ s. 316, 4 (PL 38, 1434) : « fugati sunt fratres qui ibi erant : soli apostoli remanserunt ; ceteri fugabantur. sed tanquam ardentes faces, quocumque ueniebant, accendebant. stulti Iudaei, quando illos de Ierosolymis fugabant, carbones ignis in siluam mittebant ».

¹⁰⁵ s. 116, 6 (PL 38, 660) : « occidatur Stephanus, perturbetur ecclesia Ierosolymitana : discedant inde ligna ardentia, accendant et incendant. ligna enim quodam modo in ecclesia Ierosolymitana ardebant spiritu sancto, quando erat illis in deum anima una, et cor unum. lapidato Stephano passa est illa congeries persecutionem : sparsa sunt ligna, et accensus est mundus ».

¹⁰⁶ s. *Guelf*. 23, 4 (MA 1, 519), trad. (légèrement modifiée) V. SAXER, *CPF* 17, p. 122 : « post passionem beatissimi Stephani dispersi sunt fratres, qui erant in Ierosolimis ; et quia lumina erant, spiritu dei ardebant ; quocumque uenerant, accendebant ». Cf. E. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, Ed. de l'Univ. Saint-Paul et Ed. de l'Univ. d'Ottawa, 1969, p. 114–117.

¹⁰⁷ s. *Mai* 86, 4 (MA 1, 326–327) : « secundum promissionem ergo domini incipiebant ab Hierusalem fundamenta ecclesiae subleuari : et facta est persecutio, et dispersi sunt fratres ; quia de una congerie ignis ligna ardentia dispersa per terram quocumque uenerant accendebant. sic impleta est Iudaea euangelio, impleta est Samaria ; et itum est ad gentes, et peruenit ad terminos mundi : non migrando a radice, sed crescendo per mundum impletum euangelium intuemur ».

qualité : elle enflamme le cœur de l'homme.¹⁰⁸ Cependant, si l'évangile est une flamme qui embrase le cœur, c'est au sens où il suscite la foi en Christ qui ensuite enflamme du désir de Dieu.¹⁰⁹

Au début de ce chapitre, nous avons relevé qu'Augustin associe la condition actuelle de l'homme à une sorte de froideur traduisant une privation de la charité. En effet, comme la charité renvoie à l'Esprit-Saint dont le feu est une image¹¹⁰, le péché, qui comporte l'absence de l'Esprit de Dieu, provoque une sorte de froideur du cœur par défaut de la flamme de la charité. Le cœur dépourvu de charité reste alors attaché au monde, car c'est par la charité (dont la flamme tend tout naturellement vers le haut) que l'homme est soulevé de terre vers les réalités du ciel. Parce qu'il s'est fait « amator mundi », l'homme a fait éteindre la flamme de la charité qui l'habitait. L'Écriture n'est donc pas seulement une lumière, mais tout autant une flamme qui réchauffe les cœurs livrés à la froideur du péché. De même que la charité est liée à la chaleur, le péché l'est au froid.¹¹¹

L'Écriture est chaleur, flamme de la charité. La question est de savoir comment Augustin définit cette ardeur de la charité dans l'Écriture. On peut distinguer deux activités principales. La première est liée au moment de la conversion, la seconde à ce qui la suit. Pour la première, Augustin fait appel à l'image de la cire qu'une flamme fait fondre.¹¹² De même que la flamme fait couler la cire à cause de l'émanation de la chaleur, de même la Parole fait fondre la dureté du cœur et la transforme en larmes de repentance. Ces larmes sont comme une cire qui fond en

¹⁰⁸ La prédication peut avoir la même capacité d'embraser. Ainsi dans le sermon *Dolbeau* 26, Augustin s'exprime de manière à enflammer ses auditeurs, d'autant plus qu'à la sortie de l'église, ils allaient rencontrer la *froidueur* du monde à savoir les festivités d'origine païenne (s. *Dolbeau* 26, 7 ; DOLBEAU 371 : « accendimus aliquid in animis uestris : uidemus, agnoscimus, sed flamma ista robur apprehendat. ex hoc enim loco post paululum finito sermone ad tempestates exituri estis et ad frigus mundi »). La capacité d'embraser concerne également les chrétiens. Augustin pense effectivement que la foi fervente d'un chrétien peut enflammer celui dont l'amour s'était refroidi (s. 234, 3 ; *PL* 38, 1117 : « alter calidus, alter frigidus : calidus frigidum accendat [...] » ; cf. s. 357, 3 ; *PL* 39, 1583).

¹⁰⁹ s. 50, 10 (*CCL* 41, 631) : « quando enim primo in carne mortali per Mariam uirginem uenit, nondum desiderabatur a cunctis gentibus, quia nondum crediderant. disseminato autem euangelio per omnes gentes, in omnibus gentibus desiderium eius accenditur. per omnes enim gentes et sunt et erunt electi eius, qui toto corde in oratione dicant : *adueniat regnum tuum* [Mt 6, 10] ».

¹¹⁰ s. 71, 19 (*RB* 75, 85) : « [...] eundem spiritum sanctum etiam nomine ignis significatum uideri » ; cf. s. 227 (*SC* 116, 236–238) ; *Io. eu. tr.* 6, 24 (*CCL* 36, 65).

¹¹¹ En parlant au sens allégorique du froid de la région septentrionale Augustin dit : « [...] caritatis calore perditio gelauerunt » (s. 273, 4 ; *PL* 38, 1250), ce qui fait voir le lien étroit entre charité et chaleur.

¹¹² Image qu'Augustin développe largement dans le sermon 22.

présence de la flamme de la Parole¹¹³ : c'est pourquoi l'appel à la conversion et à la pénitence est un motif fréquent dans l'Écriture.

La deuxième fonction concerne le désir de Dieu :

« Voyez : que réalisent les paroles divines sinon que nous aimions ? Voyez : que font-elles d'autre que nous allumer, nous faire brûler et désirer, gémir et soupirer, jusqu'à ce que nous parvenions [au but] ». ¹¹⁴

L'Écriture enflamme l'homme du désir de Dieu, c'est elle aussi qui alimente cette flamme lorsqu'elle lui parle. Augustin en parle comme du lieu où se ressource le désir de Dieu et l'espérance de la vie éternelle. Elle est indispensable pour que la flamme de cette espérance puisse luire malgré les intempéries de la vie présente.¹¹⁵

¹¹³ Avant de recourir à l'image de la cire, Augustin explique le sens et l'importance des souffrances actuelles en tant que pédagogie divine visant à corriger l'homme. Ce qui est d'autant plus important que la pénitence n'est possible que lors de la vie sur terre ; après la mort, la pénitence ne sert à rien (cf. s. 22, 3 ; CCL 41, 292–293). Or, Dieu ne cache pas sa volonté, mais la fait connaître à l'homme dans sa Parole (l'Écriture) qui renferme une sorte de chaleur. Ce qui est important, c'est que le rayonnement de l'Écriture amène l'homme à changer sa conduite pour ne pas finir dans le feu éternel (s. 22, 3 ; CCL 41, 293 : « uidete quia non tacet, uidete quia differt, uidete quia blanditur, hortatur, minatur. [...] modo ergo calor eius in uerbo eius est. mutare modo a calore eius, et non deflues sicut cera ab igne eius »). Alors que dans le troisième paragraphe Augustin identifiait la chaleur (« calor ») avec l'Écriture, un peu plus loin, il l'applique à l'Esprit Saint. Il incite ses auditeurs à fondre en larmes de repentance devant l'Écriture, comme la cire devant la chaleur de la flamme (s. 22, 7 ; CCL 41, 297 : « et modo ardet ignis in calore uerbi, res est in feruore spiritus sancti, sicut diximus iam dudum, quia scriptum est in alio Psalmo : *nec est qui se abscondat a calore eius* [Ps 18, 7]. spiritus autem sancti esse calorem dicit apostolus : *spiritu feruentes* [Rm 12, 11]. ergo pro facie dei, tibi pone interim scripturam dei. liquesce ab illa. paeniteat te, cum audis haec de peccatis tuis. cum autem te paenitet, et cum te ipsum excrucias sub calore uerbi, cum etiam lacrimae currunt, nonne cerae tabescenti et tamquam in lacrimas currenti similis inueniris ? modo ergo fac quod in posterum times, et non habebis quod in posterum timeas ») ; voir aussi *en. Ps.* 67, 3 ; CCL 39, 870. Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 362–363.

¹¹⁴ s. *Mai* 14, 3 (*MA* 1, 294) : « uidete, si aliud faciunt diuina eloquia, nisi ut amemus : uidete, si aliud agunt, nisi ut accendamus, ut flagremus, ut desideremus, ut gemamus, ut suspiremus, quousque perueniamus ».

¹¹⁵ s. 37, 11 (CCL 41, 457) : « ut autem non deficiamus in tenebris et per patientiam expectemus quod non uisum speramus, tota nocte ardeat lucerna nostra. qui enim nobis quotidie loquitur uerbum tamquam oleum infondi ne lucerna extinguatur ».

2.4. La «ructatio» et l'Écriture

Augustin parle de l'Écriture aussi en terme de «ructatio».¹¹⁶ La notion de «ructatio» s'applique souvent à la figure de Jean l'Évangéliste. La référence à la dernière Cène est ici importante parce qu'elle montre la source de l'intelligence johannique, tout spécialement révélée dans le Prologue. En effet, lors de la dernière Cène, saint Jean en reposant sur la poitrine du Christ *buvait intérieurement* les mystères du Seigneur pour les transmettre («ructare») dans son évangile et ses lettres.¹¹⁷ Augustin interroge : « Qu'a-t-il vu [saint Jean] quand il reposait sur la poitrine du Seigneur ? Qu'a-t-il bu ? Qu'était-ce, sinon ce qu'il a émis [«ructauit»] ? *Au commencement était le Verbe [...]* » etc.¹¹⁸ Ce texte d'Augustin présente deux éléments importants de la notion de «ructatio» : l'action de boire et une sorte d'extériorisation, la «ructatio» étant alors à comprendre comme manifestation d'une réalité.¹¹⁹ Cependant, la réalité qui s'exprime dans la «ructatio» n'est pas seulement celle de la Parole de Dieu, car Augustin utilise également ce terme pour décrire l'attitude d'orgueil d'un pharisien priant au Temple (cf. Lc 18, 10–12). Ce qui se manifeste chez le pharisien et le fait prier, ce n'est pas la grâce, mais son orgueil : au lieu de louer Dieu il se loue lui-même.¹²⁰

¹¹⁶ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 59–64. Il est difficile de trouver une traduction pour ce mot qui renvoie à l'image de rôti de l'enfant après avoir bu. L'image évoque aussi bien l'accueil de la nourriture que la satisfaction d'avoir mangé. J.-L. Chrétien traduit ce mot par « éructer ». Pour notre part, nous avons préféré de rester avec le terme latin «ructare».

¹¹⁷ s. 34, 2 (CCL 41, 424) : « Iohannem apostolum audite. ille est apostolus, qui super pectus domini discumbat et in eo conuiuio caelestia secreta bibebat. ex illo potu et ex illa felici ebrietate ructauit : *in principio erat uerbum* [Io 1, 1]. humilitas excelsa et ebrietas sobria. ille ergo magnus ructator, hoc est, praedicator, inter cetera quae bibit de dominico pectore, etiam hoc dixit : *nos diligimus quia ipse prior dilexit nos* [1 Io 4, 10] » ; cf. s. 119, 1 (PL 38, 673) ; s. 120, 1 (PL 38, 676) ; s. 135, 8 (PL 38, 750) ; s. Denis 14, 2 (MA 1, 66) ; s. Lambot 24, 8 (CCL 41, 272) ; s. Dolbeau 26, 55 (DOLBEAU 409–410) ; cf. I. BOCHET et G. MADEC, « Place de l'Écriture dans l'économie du salut », BA 11/2, *Note complémentaire* 7, p. 478.

¹¹⁸ s. 133, 6 (PL 38, 740) : « quid uidit super pectus domini discumbens ? quid bibit ? quid, nisi quod ructauit ? *in principio erat uerbum [...]* [Io 1, 1] ».

¹¹⁹ Bien que Augustin associe particulièrement la «ructatio» au prologue johannique, il l'applique en définitive à tout l'évangile : s. Dolbeau 22, 5 (DOLBEAU 558) : « quid igitur mirum, si ex eius pectore bibebat quod de eius diuinitate dicebat ? non enim sineret conuiuui dominus et dominus conuiuantium discipulum suum de illa mensa implere uentrem, et de suo pectore non implere mentem. ita sane fecit : paut atque saturauit discipulum de pectore suo. ille autem saturatus ructauit, et ipsa ructatio euangelium est. uidistis itaque oculis fidei in euangelio piscatorem epulantem ; audite ructantem : *in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. hoc erat in principio apud deum* [Io 1, 1sq.] ».

¹²⁰ s. 290, 6 (PL 38, 1315) : « *ascenderunt duo in templum orare ; unus Pharisaeus, et alter publicanus. Pharisaeus dicebat* [Lc 18, 10sq.]. quid dicebat ? attende diuitem indigesta

Chez Augustin la notion de «ructatio» renvoie également à la parole de louange venant d'un cœur rempli de joie à l'image de l'estomac saturé de nourriture.¹²¹ La même image apparaît aussi en contexte eschatologique : la louange éternelle est «ructatio» de Dieu constamment contemplé.¹²² La «ructatio» est aussi à comprendre comme l'action de grâce :

« Ne te moque pas du rocher, reconnais la croix, cette autre verge, le Christ, cette vraie Fontaine, et si tu as soif, bois-en la force. Désaltère-toi à cette Fontaine, et peut-être s'échappera [«ructare»] de toi comme un torrent d'actions de grâces ; ce que tu tiens de lui, tu ne t'en feras plus honneur ; mais dans les épanchements [«ructuatio»] de ta foi, tu t'écrieras : *Que je vous aime, ô mon Seigneur, ô ma force !* »¹²³

Augustin recourt aussi à cette notion pour parler du témoignage des martyrs et de tous les chrétiens : le verbe «ructare» est à comprendre ici comme « témoigner » ou « confesser le Christ ».¹²⁴

Outre l'idée d'extériorisation, la «ructatio» apparaît en lien avec le boire ou le manger, ce qui renvoie à l'idée de l'illumination qui résulte

ructantem, crapulam exhalantem, sed superbiae, non iustitiae : *deus*, inquit, *gratias tibi ago, quia non sum sicut ceteri homines, raptores, iniusti, adulteri, sicut publicanus iste. ieiuo bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo* [Lc 18, 11sq.] ». On peut ajouter ici un autre exemple où le sens du verbe «ructare» apparaît comme négatif. Ainsi, dans le sermon 28 Augustin s'en sert pour parler d'une sorte d'indigestion de ceux qui après avoir écouté la parole de Dieu ne la mettent pas en pratique (s. 28, 2 ; CCL 41, 369 : « bene enim manducat et male digerit, qui audit uerbum dei et non facit. non enim ducit utilem sucum, sed crudum ructat indigestione fastidium »).

¹²¹ s. 255, 5 (PL 38, 1188) : « ecce modo uerbum auditis, et in audiendo delectamini, et in delectatione laudatis. si rorem sic amatis, fontem ipsum quomodo amabitis ? quod est enim stomacho ructanti ructatio, hoc est cordi saginato laudatio ».

¹²² s. 59, 6 (SC 116, 192) : « [...] quando ipsum uidebimus quod est uerbum dei, per quem facta sunt omnia, quo pascuntur angeli, quo inluminantur angeli, quo sapientes fiunt angeli, non quaerentes uerba locutionis anfractuosa sed bibentes unicum uerbum et inde impleti ructant laudes et non deficiunt in laudibus ».

¹²³ s. 150, 9 (REAug 45, 47), trad. G. Humeau, vol. 2, p. 293-294 : « iam non irrides rupem, agnosce uirgam crucem, Christum fontem, et si sitis, bibe uirtutem. isto fonte saginatus, gratiarum actiones fortasse ructabis, et quod ab illo habes, iam non tibi dabis, sed in ructuatione exclamabis : *diligam te, domine, uirtus mea* [Ps 17,2] ». On peut ici trouver une certaine analogie avec s. 216, 11 (PL 38, 1082) : « ut pauperes manducate, et tunc saturabimini : ut et uos de illis sitis, de quibus dicitur, *manducabunt pauperes, et saturabuntur* [Ps 21, 27] : ac saturati salubriter eius panem gloriamque ructate » ; Augustin y étend «ructare» au pain eucharistique et à la louange. On peut penser que dans ce cas «ructare» signifie vivre et exprimer le mystère à travers sa vie. L'idée n'est pas insolite chez Augustin : s. 272 (PL 38, 1247-1248) : « estote quod uidetis, et accipite quod estis ».

¹²⁴ s. *Guelf.* 19, 2 (MA 1, 503) : « securi enim praedicatis, quia non mentimini de fonte ueritatis : accepistis, quod in lingua ructatis. nam si de uestro dicere uolueritis, mendaces eritis [...] » ; s. 284, 2 (PL 38, 1289) : « sed illi qui de fonte, qui est apud deum, sitientes biberant, et inebriati erant, Christum confitendo ructuabant [...] ».

de l'écoute de la parole du Christ ou de sa compréhension.¹²⁵ Ainsi, les auteurs de l'Écriture ont pu annoncer (‹ructare›) le Christ parce qu'ils ont bu de sa plénitude.¹²⁶ Dans le sermon 112 sur les invités (cf. Lc 14, 16–24), Augustin explique que les prédicateurs néotestamentaires (‹praedicatores›) ont invité par leur prédication (‹ructando inuitabant›) à la cène à laquelle eux-mêmes ont pris part.¹²⁷ Enfin dans le sermon 350, Augustin explique que la charité dont parlent saint Paul et saint Jean, renvoie à l'enseignement du Christ que ces deux apôtres ont reçu (‹comedere›).¹²⁸ Ainsi, manger signifie écouter et comprendre la Parole du Christ, alors que ‹ructare› signifie la transmettre.¹²⁹

Pour conclure, on peut dire que même si ‹ructatio› ou ‹ructare› peuvent apparaître dans des contextes différents, le plus important est celui qui concerne l'Écriture. Celle-ci est présentée comme une sorte de ‹ructatio› de la Parole reçue, soit par une sorte d'illumination, soit à la suite de l'écoute de la parole du Christ. La ‹ructatio› signifie donc la proclamation ou la manifestation de la Parole de Dieu. Si ‹ructatio› ou ‹ructare› apparaissent souvent en compagnie des verbes « manger »

¹²⁵ Il faut noter que le même couple ‹bibere› et ‹ructare›, apparaît chez Augustin traitant des païens qui ont pu accéder à certains des mystères de Dieu. Ils ont rendu (‹ructauerunt›) ce qu'ils ont pu boire (‹biberunt›) intérieurement venant de l'Esprit Saint. Cependant, il est évident pour Augustin qu'on ne peut pas comparer véritablement ces païens avec les auteurs de l'Écriture. Leur parole est inférieure à celle de Moïse ou des prophètes (s. 68, 6 ; MA 1, 360 : « fuerunt ergo quidam, non sicut Moyses famulus dei, non sicut prophetae multi ista intuentes et intellegentes, adiuti spiritu dei ; quem spiritum fide hauserunt, faucibus pietatis biberunt, ore interioris hominis ructauerunt. non ergo tales. sed fuerunt alii dissimiles, qui per istam creaturam potuerunt peruenire ad intellegendum creatorem, et dicere de his quae fecit deus : ecce quae fecit, gubernat et continet ; ille ipse, qui fecit, inplet sua praesentia ista quae fecit. potuerunt hoc dicere : nam ipsos et in actibus apostolorum commemorauit apostolus Paulus, ubi, cum dixisset de deo, *in illo enim uiuimus et mouemur et sumus* [Act 17, 28], quoniam apud Athenienses loquebatur, ubi isti doctissimi extiterant, adiunxit continuo : *sicut et quidam secundum uos dixerunt* [Act 17, 28] »).

¹²⁶ s. Guelf. 22, 3 (MA 1, 513) : « [...] *nos omnes de plenitudine eius accepimus* [Io 1, 16]. quid est, nos omnes ? patriarcha erat, propheta erat, iustus quicumque erat, quilibet praedicator erat, ipse Iohannes erat, quo nemo maior surrexit in natis mulierum : omnes de illo fonte biberunt, ideo talia ructauerunt ». Ainsi que dans le sermon 143 le verbe ‹ructare› s'applique clairement à la figure de saint Paul. En effet, après avoir cité 2 Cor 5, 16 et Rm 10, 6–10 Augustin conclut : « haec, fratres, apostoli uerba sunt, ipsius sancti spiritus sancta ebrietate ructantis » (s. 143, 3 ; PL 38, 786).

¹²⁷ s. 112, 7 (RB 76, 52) : « nos nihil istis exterioribus sensibus a domino percepimus : auditu audiuiimus, corde credidimus ; et ipsum auditum non ab illius ore, sed ab ore praedicatorum eius, ab ore illorum qui iam cenabant et nos ructando inuitabant ».

¹²⁸ Cf. Rm 13, 10 ; 1 Tm 1, 5 ; 1 Io 4, 8 ; Io 13, 34–35.

¹²⁹ s. 350, 1 (PL 39, 1533) : « haec autem dicentes apostoli et nobis caritatis excellentiam commendantes, non utique aliud, nisi quod comederant, ructare potuerunt. ipse quippe dominus pascens eos uerbo ueritatis, uerbo caritatis, quod est ipse panis uiuus, qui de caelo descendit [...] ».

et « boire », il semble pour autant que leur sens gravite spécialement autour de ce qu'on peut définir comme remplir ou saturer. En effet, c'est en recevant leur nourriture qui est la Parole de Dieu, le Christ, que les saints auteurs ont pu le transmettre et l'annoncer. La Parole qu'ils communiquent permet d'ailleurs aux auditeurs de participer à la même source où ils l'ont puisée.¹³⁰

2.5. *L'Écriture et la vérité*

Si dans l'économie du salut, l'Écriture occupe une place centrale, c'est parce qu'elle est la Parole de la vérité. Comment Augustin interprète la relation entre l'Écriture et la vérité ? Tout homme est menteur parce qu'il demeure dans les ténèbres¹³¹, et la question de la vérité de l'Écriture concerne donc principalement sa source. Et si l'homme ne peut dire que mensonges, alors, « celui qui dit la vérité, ce n'est pas de lui-même qu'il la dit, mais de Dieu ».¹³² En effet, l'Écriture est la Parole de vérité¹³³ parce qu'elle découle de la source de vérité¹³⁴, c'est-à-dire de la bouche unique du Seigneur.¹³⁵ L'Écriture en tant que Parole de vérité doit être envisagée au point de vue de sa valeur et de son importance pour l'homme. La participation à la vie divine et à la lumière éternelle, bien qu'elle se situe du côté du *possible* (comme capacité), reste en même temps indispensable pour l'homme. Le *pécheur* ne désigne pas seulement l'homme éloigné de Dieu, mais aussi l'homme éloigné de lui-même. En perdant Dieu, il s'est perdu lui-même. Tout ce que l'homme possède lui est donné. Mais lorsqu'il a abandonné Dieu, lumière véritable, l'homme sombre dans les ténèbres de l'erreur qu'est le péché. C'est ici que se situe l'importance de l'Écriture qui, Parole de vérité, éclaire l'homme et le libère de ses ténèbres. Tout homme est menteur parce que dépourvu de la lumière de la vérité, mais l'Écriture qui, elle, rayonne de cette lumière, le délivre

¹³⁰ s. *Dolbeau* 22, 5 (DOLBEAU 559) : « et quomodo intellegam deum et uerbum ? faciat te bibere, qui saturauit piscatorem. interim modo audi ructantem, crede ructanti, ut et tu possis ascendens per gradum fidei uiuacitate intellegentiae saturari » ; cf. s. 119, 1 (*PL* 38, 673–674).

¹³¹ s. 166, 3 (*SPM* 1, 62) : « nam si spoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, et non poteris nisi mendacia loqui. ait enim ipse dominus : *qui loquitur mendacium, de suo loquitur* [Io 8, 44] : quia *omnis homo mendax* [Ps 115, 11] ».

¹³² s. 166, 3 (*SPM* 1, 62) : « qui ergo loquitur ueritatem, non de suo loquitur, sed de dei ».

¹³³ s. *Dolbeau* 17, 3 (DOLBEAU 142–143) : « scriptura diuina non potest mentiri, os ueritatis non potest mentiri ».

¹³⁴ s. 179, 1 (*PL* 38, 966) : « ex hac ergo sententia manante de fonte ueritatis, per os apostolicum ueracissimum, audemus [...] » ; cf. s. 245, 1 (*PL* 38, 1151) ; s. *Guelf.* 19, 2 (*MA* 1, 503).

¹³⁵ s. 170, 1 (*PL* 38, 927) : « multa sunt ora ministerium sermonis gerentium : sed unum est os ministros implentis » ; cf. s. *Denis* 15, 4 (*MA* 1, 74) ; s. *Guelf.* 10, 1 (*MA* 1, 471) ; s. *Mai* 26, 3 (*MA* 1, 322).

du mensonge. Autrement dit, ce qui libère et sauve l'homme pécheur, c'est la vérité donnée par l'Écriture. En effet, en dévoilant qui est Dieu et qui est l'homme, l'Écriture libère l'homme du mensonge et l'ouvre à la vérité.¹³⁶

Il est évident que cette qualité de l'Écriture n'est pas secondaire mais essentielle. C'est pour cette raison qu'Augustin insiste à plusieurs reprises sur sa vérité. En tant qu'inspirée, elle ne peut pas contenir d'erreurs.¹³⁷ La vérité appartient à son essence même. Elle ne contient pas simplement *des vérités*, elle-même est la Parole de la vérité et comme telle, elle ne peut mentir. Si l'Écriture contenait la plus minime fausseté, il n'y aurait plus de certitude quant à l'ensemble de la Parole de Dieu.¹³⁸ De là vient que l'on doit regarder l'Écriture comme « oracle ».¹³⁹

L'Écriture requiert une démarche de foi. On peut distinguer deux éléments. Il s'agit d'abord d'avoir foi en l'auteur humain de l'Écriture, et ensuite dans la parole qu'il transmet. En effet, croire à l'auteur de l'Écriture signifie accepter par la confiance que ce qu'il communique à travers ses paroles, est fidèle à ce qu'il a vu et entendu.¹⁴⁰ Il serait difficile d'affirmer la vérité de l'Écriture sans croire à celui qui la transmet. Si l'auteur n'est pas fidèle à la Parole de Dieu vue ou entendue, comment ce qu'il transmet peut-il être finalement fiable ? C'est dans la confiance accordée aux auteurs de l'Écriture que s'établit en fait la foi au Christ. Si l'auteur transmet en toute fidélité la Parole de Dieu, celle-ci ne peut pas

¹³⁶ s. *Lambot* 24, 2 (CCL 41, 269) : « duo autem proposita sunt homini, ut et deum agnoscat et se, deum in quo confidat, se ne in se confidat » ; s. 32, 10 (CCL 41, 403) : « quare quid sit hominis proprium, peccatum inuenies. quare quid sit hominis proprium, mendacium inuenies. tolle peccatum, et quidquid consideraueris in homine, dei est » ; cf. s. 30, 9 (CCL 41, 388) ; s. 32, 9 (CCL 41, 403).

¹³⁷ s. 23, 3 (CCL 41, 310) : « scripturae sanctae sunt, ueraces sunt, inculpatae sunt. *omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad exhortationem, ad doctrinam* [2 Tm 3, 16] ».

¹³⁸ s. *Dolbeau* 10, 13 (DOLBEAU 54) : « cum enim tibi ista dixerint : simulate hoc egit Petrus, simulate cum corripuit Paulus ; non uerum scripsit in epistula sua Paulus *quia reprehensibilis erat* [Gal 2, 11] Petrus ; non uerum scripsit in epistula sua Paulus quia uidit eos non recte ingredientes ad ueritatem euangelii ; non uerum scripsit in epistula sua Paulus quia Petrus gentes cogeabat iudaizare, sed omnia simulata sunt, quid ueri retinebimus, quam paginam suspectam de mendacio non habebimus ? »

¹³⁹ s. *Dolbeau* 10, 14 (DOLBEAU 55) : « aliud agebat, aliud praetendebat. si haec ita sunt, quo ibimus, quae oracula sciscitabimur ? sic enim nobis debent esse eloquia diuina in scripturis canonicis mandata, sicut uere sunt oracula. metuitur ibi fallacia, ubi ueritas inuenitur, ubi de ueritate praesumitur ? » ; L. J. VAN DER LOF écrit : « Doubt about the truth of what is written in the Bible is not allowed [...]. If the authority of Holy Scripture becomes doubtful, faith is undermined : and when faith is undermined, charity weakens [...] » (« Regula apostolica in the Liber de unico baptismo », *Augustiniana* 21 [1971], p. 450).

¹⁴⁰ s. *Denis* 25, 5 (MA 1, 161) : « iam si credis euangelistae – quia nihil dicis, si non credideris euangelistae – lege superius quid dixit ipse euangelista ».

comporter de mensonge parce que de la source de la vérité ne vient que ce qui est vrai.¹⁴¹

Mais alors comment comprendre les apparentes contradictions de l'Écriture concernant non seulement les images (ou figures), mais aussi les formulations ? Pour comprendre la variété des images et de leur emploi, Augustin fait appel à la relation entre alphabet et parole. Alors que le nombre des lettres est restreint, les paroles formées par ces lettres sont innombrables¹⁴² : « Quand on pose une lettre en des endroits différents, sa valeur suit le contexte, elle n'a pas toujours la même signification ».¹⁴³ Il s'ensuit que pour connaître la vérité d'une image de l'Écriture, il faut suivre son contexte, car en fait c'est le contexte qui prime. En même temps on peut parler de la diversité des images et figures appliquées à une seule et même réalité.¹⁴⁴ C'est dans l'interprétation typologique de la Bible que cette approche trouvera sa place la plus importante¹⁴⁵ : Augustin applique des images diverses à la figure du Christ ou à celle de l'Église.¹⁴⁶

¹⁴¹ s. 133, 6 (PL 38, 740) : « si mentitus est, non est unde probes Christum illa dixisse. si uerum dixit, de fonte falsitatis ueritas non fluit. quis est fons ? Christus : riuulus sit Ioannes. uenit ad me riuulus, et dicis mihi, bibe securus : et cum de ipso fonte me terreas, cum in fonte esse falsitatem dicas, dicis mihi, bibe securus. quid bibo ? quid dixit Ioannes ? Christum esse mentitum ? unde uenit Ioannes ? a Christo. uera mihi dicturus est qui ab illo uenit, cum mentiebatur ille a quo uenit ? legi plane in euangelio, *Ioannes super pectus domini discumbebat* [Io 13, 23] : sed puto quia ueritatem bibebat ».

¹⁴² s. 32, 6 (CCL 41, 400–401) : « non enim semper in scripturis eadem significantur rebus certis. et hoc nosse debet sanctitas uestra propter ceteras regulas, ut etiam dociles lectorem audiatis. ea quae ponuntur allegorice in scripturis non semper hoc significant. non semper mons dominum significat, non semper lapis dominum significat, non semper leo dominum significat, non semper bonum, non semper malum, sed pro locis scripturarum, quo pertinent cetera circumstantia ipsius lectionis. quemadmodum litterae in tot milibus uerborum atque sermonum ipsae repetuntur, non augentur. uerba infinita sunt, finitae sunt tamen litterae. uerba numerare nemo potest ; litteras quiuius potest, unde multitudo uerborum est ».

¹⁴³ s. 32, 6 (CCL 41, 401) : « cum una littera uariis in locis ponitur, et pro loco ualet, non unam rem ualet ».

¹⁴⁴ s. *Mai* 94, 2 (MA 1, 335) : « facta enim aliquid significantia sonis oris nostri comparantur : sicut ergo una eademque res multiplicibus uerbis et linguis uarie dici potest, ita una eademque res non tantum uocibus sed et figuratis factis multis et uariis sine ulla supermutatione significari solet. quam ob rem non, quia ibi octo sunt homines, hic autem octo dies, aliud atque aliud, sed id ipsum aliter atque aliter, dissimilitudine signorum, quasi litterarum diuersitate, nuntiatur ».

¹⁴⁵ Voir le paragraphe *infra* « Rémission des péchés dans les figures bibliques ».

¹⁴⁶ s. 4, 25 (CCL 41, 38–39) : « multis enim modis significatur una res. id est, ecclesiam quam significant illi duo haedi, ipsam significat uestis ista, quia una res multis modis significatur, quae nihil horum est per euidenciam, omnia per figuram. agnus non potest esse leo ; leo non potest esse agnus. dominus autem noster Iesus Christus et leo potuit esse, et agnus. sed quia nec leo nec agnus per euidenciam, et leo et agnus per figuram. sic haedi non possunt esse uestis, et uestis non potest esse haedi. ecclesia uero, quia nec

Pour Augustin la vraie question n'est pas de savoir si l'Écriture dit la vérité, ce qui est une question de foi, mais comment on doit la comprendre lorsqu'elle s'exprime d'une manière contradictoire pouvant conduire à douter de cette vérité. Autrement dit, il ne s'agit pas de savoir si l'Écriture contient des erreurs, mais comment comprendre les divergences qui s'y rencontrent, étant donné qu'elle ne peut pas mentir en tant que Parole de la vérité.¹⁴⁷ La méthode d'interprétation est donc essentielle. Les divergences possibles de l'Écriture concernent *les paroles* et non pas *la Parole*, c'est-à-dire qu'elles portent sur les formulations, mais non sur l'intelligence de l'Écriture.¹⁴⁸ Celui qui parle à travers les Écritures ne peut pas en fait se contredire.¹⁴⁹ Fréquemment Augustin explique des passages obscurs à la lumière des passages clairs, qu'il sollicite comme une clé. En effet, c'est à travers ce qui est clair et manifeste qu'on parvient à saisir le sens de ce qui est caché.¹⁵⁰ C'est l'Écriture qui donne accès à elle-même. Ce qu'elle a d'obscur exerce l'homme à la recherche des mystères de Dieu¹⁵¹, tandis que ce qui est manifeste, constitue un médicament et une nourriture.¹⁵²

haedi nec uestis per euidentiam et haedi et uestis est per figuram. et quidquid aliud dici potest ».

¹⁴⁷ s. *Dolbeau* 17, 3 (DOLBEAU 143) : « scriptura diuina non potest mentiri, os ueritatis non potest mentiri ».

¹⁴⁸ s. 149, 11 (*PL* 38, 803–804) : « quomodo lucebunt opera nostra coram hominibus, ut uideant bona facta nostra ; et quomodo rursus erit eleemosyna nostra in abscondito ? si hoc obseruare uoluero, in illud offendo : si illud obseruauero, hinc pecco. ergo uterque scripturae locus ita temperandus est, ut ostendantur diuina praecepta aduersa sibi esse non posse. nam ista quae uidetur pugna in uerbis, pacem intellectoris inquit. habeat quisque cum dei uerbo in corde concordiam, et scripturae nulla discordia est » ; voir aussi s. 166, 2 (*SPM* 1, 61).

¹⁴⁹ s. *Dolbeau* 22, 13 (DOLBEAU 565–566) : « nam mecum utrumque legisti. ecce *pater maior me est* [Io 14, 28] accipio, non a te, sed ab euangelio ; et tu esse aequalem deo accipe ab apostolo. coniunge utrumque : utrumque concordet, quia qui locutus est per Iohannem in euangelio, ipse locutus est per Paulum in epistula. non potest secum ipse discordare, sed tu concordiam scripturarum non uis intellegere, cum amas ipse litigare. [...] minor est pater, in quantum filius hominis est ; aequalis patri, in quantum filius dei, quia *deus erat uerbum* [Io 1, 1]. mediator et deus et homo : deus aequalis patri, homo minor patre ».

¹⁵⁰ s. 156, 1 (*PL* 38, 849) : « uerbi dei altitudo exercet studium, non denegat intellectum. si enim omnia clausa essent, nihil esset unde reuelarentur obscura. rursus si omnia tecta essent, non esset unde alimentum perciperet anima, et haberet uires quibus posset ad clausa pulsare » ; cf. *doctr. chr.* 3, 37 (SIMONETTI 216).

¹⁵¹ s. *Mai* 26, 1 (*MA* 1, 320) : « [...] mysteria dei non ad hoc celari, quia inuidentur discen- tibus, sed ut non aperiantur nisi quaerentibus. ad hoc autem de scribentibus sanctis clausa recitantur, ut ad quaerendum erigant animum ».

¹⁵² s. 71, 11 (*RB* 75, 75) : « in omni quippe copia scripturarum sanctarum pascimur apertis, exercemur obscuris : illic fames pellitur, hic fastidium » ; cf. s. 32, 1 (*CCL* 41, 398).

L'interprétation doit envisager également les différentes modalités d'expression de l'Écriture. Augustin en distingue essentiellement trois : le sens propre, le sens figuré et, enfin ce qui est dit dans ces deux sens à la fois.¹⁵³ En effet, certaines images ne comportent qu'un sens propre : elles racontent des événements et concernent des faits.¹⁵⁴ D'autres se situent seulement au niveau des paroles : même si elles sont en quelque sorte inventées, elles transmettent pourtant la vérité.¹⁵⁵ D'autres enfin contiennent un sens figuré qui s'appuie sur des faits.¹⁵⁶ On peut penser par exemple à la libération d'Égypte ou bien à la figure de Moïse ou celle d'Élie : ce qui importe ici c'est que ce sont des faits (événements ou personnages) qui ont une valeur figurative. Les faits constituent le fondement du sens figuré et Augustin insiste, en soulignant la vérité des faits¹⁵⁷ : refuser la vérité des événements rapportés dans la Bible met en cause leur sens figuré.

¹⁵³ s. 89, 4 (*PL* 38, 556) : « dicendum ergo, fratres, et insinuandum uobis pro mediocribus uiribus nostris, quas dominus pro uobis donat nobis, et commendandum est uobis quod in omnibus scripturis regulariter teneatis. omne quod dicitur siue fit, aut per suam proprietatem cognoscitur, aut significat aliquid figurate ; aut certe habet utrumque, et propriam cognitionem, et figuratam significationem ».

¹⁵⁴ s. 89, 4 (*PL* 38, 556–557) : « dictum quod proprie accipiamus, quia passus est dominus, quia resurrexit et ascendit in caelum, quia resurrecturi sumus in fine saeculi, quia cum illo in aeternum, si eum non contemnimus, regnaturi. hoc dictum proprie accipe, noli figuras inquirere : sicut est dictum, ita et est. sic etiam facta. ascendit apostolus Ierosolymam uidere Petrum, fecit hoc apostolus, factum est, ipsius proprium est. narrat tibi rem gestam : gestum ipsum secundum proprietatem ».

¹⁵⁵ s. 89, 6 (*PL* 38, 558) : « quod ergo figurate dicitur, quodam modo fingitur. sed quoniam debet exitum significationis, et ipsa significatio teneret fidem ueritatis, uitat crimen falsitatis. ecce exiit seminans seminare ; et seminando cecidit in uia, cecidit super petrosa loca, cecidit inter spinas, cecidit in terram bonam ».

¹⁵⁶ s. 89, 6 (*PL* 38, 558) : « deletur expectationi uestrae quod ex utroque sit, et proprie gestum est et significat figuratum. nouimus Abraham duos filios habuisse, unum ex ancilla, alium ex libera ; proprie gestum, non solum narratum, sed et factum : figuratum ibi exspectas ? *haec sunt duo testamenta* [Gal 4, 24] » ; cf. s. 2, 7 (*CCL* 41, 14–15).

¹⁵⁷ s. 2, 7 (*CCL* 41, 14) : « ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine domini et admonemus quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae, quasi in aere quaeratis aedificare » ; cf. s. 8, 2 (*CCL* 41, 80–81).

2.6. La Parole comme « spectacle »

Quand Augustin considère les spectacles¹⁵⁸, il en parle dans un sens négatif¹⁵⁹ mais également dans un sens positif.¹⁶⁰ Dans le second cas, il s'agit de « spectacles de vérité », et dans le premier de « spectacles charnels »¹⁶¹ qu'Augustin critique continuellement dans sa prédication, mais dont la vogue continuera encore longtemps.¹⁶² À ses yeux les fréquenter est inconciliable avec la vie chrétienne et devient même un indicateur de l'amour du monde.¹⁶³ Autrement dit, celui qui participe à ces spectacles manifeste son attachement à des plaisirs inconciliables avec l'amour de Dieu. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre une certaine insistance d'Augustin à parler de la foi chrétienne comme de « spectacle des chrétiens ». Ce caractère, à la fois polémique et pédagogique, est surtout marqué lors des fêtes de martyrs.¹⁶⁴ Les chrétiens ne manquent

¹⁵⁸ Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication de saint Augustin d'Hippone. Images héroïques*, vol. 1, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 84–97 ; E. A. EGUIARTE, « *Quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum*. Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales », *Augustinus* 57 (2012), p. 75–97.

¹⁵⁹ Voir par exemple s. 9, 10 (CCL 41, 126) ; s. 46, 8 (CCL 41, 534) ; s. 153, 10 (PL 38, 830) ; s. 171, 4 (PL 38, 935) ; s. 179, 8 (PL 38, 971) ; s. 351, 5 (PL 39, 1540) ; s. 178, 11 (PL 38, 965) ; s. *Denis* 14, 3 (MA 1, 67) ; s. *Dolbeau* 11, 9 (DOLBEAU 64) ; s. *frg. Lambot* 2 (RB 79, 209).

¹⁶⁰ Par le sens positif nous entendons ce qui concerne la foi directement ou bien implicitement ; voir par exemple s. 9, 13 (CCL 41, 132–133) ; s. 49, 11 (CCL 41, 622) ; s. 51, 2 (RB 91, 24) ; s. 168, 4 (PL 38, 913) ; s. 274 (PL 38, 1252) ; s. 275, 1 (PL 38, 1254) ; s. 280, 2 (PL 38, 1281) ; s. 281, 2 (PL 38, 1284) ; s. 301, 1 (PL 38, 1380) ; s. 373, 5 (PL 39, 1665) ; s. *Denis* 14, 3 (MA 1, 67–68) ; s. *Dolbeau* 2, 20 (DOLBEAU 342) ; s. 315, 7 (PL 38, 1429) ; s. 315, 5 (PL 38, 1428) ; s. *Caillau* 1, 47, 1 (MA 1, 243) ; s. 52, 1 (RB 74, 15–16) ; s. *Mai* 125, 1 (MA 1, 353) ; s. *Mai* 130, 3 (MA 1, 379). On peut ajouter ici l'emploi neutre de ce vocabulaire, à savoir le « spectacle de la nature » qu'Augustin définit comme licite à la différence des spectacles des théâtres qui sont illicites (s. 159, 2 ; PL 38, 868 : « delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturae : sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. haec licita, illa illicita »).

¹⁶¹ s. 51, 1 (RB 91, 23) : « [...] quantum satagimus, tantum, fratres, ut satagatis hortamur, et pro his qui nondum intenti sunt spectaculis ueritatis sed dediti sunt spectaculis carnis, intenta mente deprecemini deum ».

¹⁶² La question de fréquenter des théâtres pour participer aux spectacles revient relativement souvent chez Augustin ; voir p. 267, note 159 et tout spécialement s. *Denis* 17, 7 (MA 1, 87–88).

¹⁶³ s. 153, 10 (PL 38, 830) : « theatrum, spectaculum, meretrix lasciuia, turpissima cantilena, dulcia sunt ista concupiscentiae [...] » ; cf. s. 9, 10 (CCL 41, 126) ; s. 171, 4 (PL 38, 935) ; s. 178, 11 (PL 38, 965) ; s. 351, 5 (PL 39, 1540) ; s. *Denis* 14, 3 (MA 1, 67) ; s. *frg. Lambot* 2 (RB 79, 209).

¹⁶⁴ Cependant, il ne s'agit pas de la polémique avec le seul monde païen, mais aussi avec des chrétiens. En fait, au culte des martyrs en Afrique se sont associées pratiques et coutumes (par exemple, les banquets) que les évêques seront obligés de supprimer avec une véritable résistance du peuple (des chrétiens). La prédication d'Augustin au cours des fêtes des martyrs comporte des traits à la fois théologiques et pédagogiques ; il doit (comme d'autres évêques d'ailleurs) se confronter à de mauvaises habitudes des

pas de spectacles (<spectacula christianorum>)¹⁶⁵, note Augustin, mais la différence avec les spectacles mondains demeure considérable.¹⁶⁶ Alors que les spectacles ordinaires souillent celui qui y assiste, les spectacles des chrétiens possèdent la faculté de purifier les cœurs.¹⁶⁷ En effet, les spectacles habituels s'adressent à la concupiscence et contaminent l'âme, en suscitant en elle le désir du monde¹⁶⁸ ; les spectacles des chrétiens suscitent la charité dans l'âme¹⁶⁹, ce qui donne à l'âme la capacité de se libérer de son penchant vers le monde. Ainsi le spectacle chrétien purifie parce qu'il suscite l'amour de Dieu qui détache du monde.

Augustin fait appel aussi à une autre différence entre ces deux sortes de spectacles. S'il est naturel d'imiter la vie d'un martyr, il serait déraisonnable d'adopter les attitudes d'un acteur.¹⁷⁰ Il en résulte que les spec-

chrétiens en les conduisant de plus en plus à la modération et à une vénération des martyrs plus en harmonie avec la foi chrétienne et l'exemple des martyrs. Sur la base d'un témoignage d'Augustin, Suzanne Poque suppose un progrès : « Entraîné par ses pasteurs, le public africain adopte une hiérarchie des valeurs plus judicieuses » (« Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », *AFLT* 4/2 (1968), p. 125). À ce sujet, voir, notamment, V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, p. 133–149.

¹⁶⁵ S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 92 : « [...] les *spectacula christianorum* sont spectacles offerts par Dieu aux chrétiens, mais aussi offerts à Dieu par les chrétiens », et plus loin : « Bénéficiaires des munera de Dieu, les chrétiens à leur tour se donnent eux-mêmes en spectacle à leurs frères et à Dieu » (p. 93).

¹⁶⁶ Cf. s. *Denis* 14, 3 (*MA* 1, 67–68).

¹⁶⁷ s. *Denis* 17, 7 (*MA* 1, 87) : « *comparate huic sancto spectaculo uoluptates et delicias theatrorum. ibi oculi inquinantur, hic corda mundantur : hic laudabilis est spectator, si fuerit imitator ; ibi autem et spectator turpis est, et imitator infamis. denique amo martyres, spectro martyres : quando leguntur passiones martyrum, spectro* ».

¹⁶⁸ s. 153, 10 (*PL* 38, 830) : « *dulcis est quidem uoluptas concupiscentiae : uerum est, nec eam homines sequerentur, nisi dulcis esset. theatrum, spectaculum, meretrix lasciuia, turpissima cantilena, dulcia sunt ista concupiscentiae ; dulcia plane, suauius, delectabilia [...]* » ; cf. s. 45, 8 (*CCL* 41, 523).

¹⁶⁹ s. *Caillau* 1, 47, 1 (*MA* 1, 243) : « *uidimus animo, et cogitatione conspeximus, quanta pertulerit, quae audierit, quae responderit, et quodammodo ante oculos nostros mirandum spectaculum constitutum est : iudex iniquus, tortor cruentus, martyr inuictus, crudelitatis pietatisque certamen ; et hinc insania, inde uictoria. lectione personante in auribus nostris exarsit caritas in cordibus nostris [...]* » ; cf. s. 275, 1 (*PL* 38, 1254) ; s. *Dolbeau* 2, 20 (*DOLBEAU* 342).

¹⁷⁰ s. *Denis* 14, 3 (*MA* 1, 67–68) : « *muta etiam cupiditatem spectaculorum : exhibet ecclesia menti tuae honorabiliora et ueneranda spectacula. modo legebatur passio beati Cypriani : aure audiebamus, mente spectabamus, certantem uidebamus, periclitanti quodammodo timebamus, sed dei adiutorium sperabamus. denique uultis nosse cito, quid intersit inter spectacula nostra et theatra ? nos, quantum in nobis uiget sana mens, martyres, quos spectamus, cupimus imitari ; nos, inquam, sanctos martyres, quos certantes spectamus, cupimus imitari. honeste spectator, in theatris cum spectas, insanis, si audes imitari quem diligis* ». Il s'ensuit que le théâtre avec des mimes est incapable de créer la vraie communauté d'amour et de réciprocité ; il enflamme d'un amour mais c'est l'amour qui divise. Il est autrement pour les spectacles chrétiens : ils

tacles ordinaires constituent pour les fidèles un vrai danger, alors que les spectacles de la foi sont un encouragement à la charité : en voyant, par exemple, les supplices des martyrs, ils contemplent le Christ, source de leur vaillance et de leur foi. La différence entre ces deux types de spectacles ne se réduit pas à la distinction entre *extérieur* et *intérieur*, mais concerne leur finalité, qui reste inconciliable car il s'agit de deux formes d'amour opposées.¹⁷¹

La notion de spectacle ne se réduit pas à la lecture des Actes des martyrs, mais concerne aussi plus globalement la Parole de Dieu annoncée et prêchée. C'est en termes de «spectaculum» qu'Augustin parle fréquemment de l'écoute de la Parole de Dieu proclamée lors de la célébration.¹⁷² Assister au spectacle signifie écouter la Parole ; c'est regarder intérieurement en l'écoutant. On peut penser que la notion de spectacle ne doit pas être interprétée seulement dans un sens polémique à l'égard des pratiques mondaines. Si Augustin lui donne parfois un sens chrétien, conforme à la foi, c'est parce que cette notion correspond aussi à son anthropologie. En effet, la vue est le sens le plus universel parce qu'il s'applique implicitement à tous les autres sens. Or, si tous les sens s'unissent dans celui de la vue, on peut penser que la même logique concerne aussi l'ouïe dont Augustin parle comme le sens le plus proche de la vue.¹⁷³ Or écouter implique regarder. Il est évident que cette règle s'applique à la Parole lors de la célébration. Ainsi lors de la fête du martyr de saint Étienne, Augustin relève : « Vous avez entendu et vous avez vu les spectacles du cœur. Le son était dans les oreilles, la vision dans l'intelligence ». ¹⁷⁴ D'une manière semblable, il note dans le sermon 301 : « Un grand spectacle a été dressé devant les yeux de notre foi. Avec l'oreille nous avons entendu, avec le cœur nous avons vu [...] ». ¹⁷⁵ Ce qui importe, c'est le lien entre la parole lue ou annoncée et son effet sur la vision intérieure, sur l'intelligence de la

unissent les hommes grâce à l'idéal qui y est présent et « qui fait naître la *concordia* » (A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Le théâtre chez saint Augustin : communauté de signes, communauté d'amour », dans *StPatr* 43 (2006), p. 22).

¹⁷¹ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Le théâtre chez saint Augustin : communauté de signes, communauté d'amour », p. 22 : « L'enceinte du théâtre, du cirque, de l'amphithéâtre devient [...] le lieu symbolique de représentation et de confrontation de deux systèmes de valeurs, ce qu'Augustin appelle deux amours ».

¹⁷² s. *Mai* 125, 1 (*MA* 1, 353) : « sic est ista euangelica lectio tanto miraculo diffamata, ut nemo etiam infidelium non audierit a Christo Lazarum resuscitatum : quanto magis erga fideles notum est, quod infideles ignorare non potuerunt ? et tamen, quando legitur, tamquam nouo spectaculo animus innouatur » ; cf. s. 52, 1 (*RB* 74, 15-16) ; s. 51, 2 (*RB* 91, 24) ; s. 168, 4 (*PL* 38, 913) ; s. 307, 1 (*PL* 38, 1406) ; s. 373, 5 (*PL* 39, 1665).

¹⁷³ Voir p. 95, note 94.

¹⁷⁴ s. 315, 5 (*PL* 38, 1428) : « audistis, et spectacula cordis uidistis. sonus erat in auribus, uisio in mentibus ».

¹⁷⁵ s. 301, 1 (*PL* 38, 1380) : « magnum spectaculum positum est ante oculos fidei nostrae. aure audiuius, corde uidimus [...] ». Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 93.

parole entendue. Autrement dit, si «audire» signifie «spectare», la lecture de l'Écriture lors de la célébration constitue une sorte de «spectaculum» de la Parole.¹⁷⁶ Il serait pour autant inexact de réduire cette notion de spectacle à certains passages de l'Écriture ou bien aux seuls Actes des martyrs. Parce que si le spectacle évoque le regard posé par l'intelligence sur ce qui est lu ou entendu, ce regard intérieur porte nécessairement sur l'ensemble de l'Écriture. C'est en écoutant que l'on voit ce qu'on entend.¹⁷⁷ L'idée de spectacle s'étend à l'ensemble de la proclamation de la Parole et concerne aussi bien la lecture de l'Écriture que le donné de la prédication.¹⁷⁸

Il semble pour autant qu'il faille insérer cette notion dans la question plus globale de la vision intérieure suscitée par la parole : l'audition fait voir intérieurement.¹⁷⁹ Cependant il ne s'agit pas ici d'un regard neutre, d'une sorte de représentation créée par l'imagination à partir de la parole entendue, mais il s'agit du regard de la foi qui *en voyant* des faits racontés saisit leur sens.¹⁸⁰ Ainsi, c'est la foi qui sépare le regard des persécuteurs et celui des chrétiens, et rend capable de saisir la source du courage des martyrs, de leur fidélité au Christ¹⁸¹ et de leur espérance.¹⁸² Qu'un tel regard ne porte pas seulement sur la représentation imaginaire née de l'écoute, mais sur le sens qui échappe à toute représentation corporelle, c'est particulièrement clair dans le cas, par exemple, de la justice et de la foi¹⁸³ qui sont une réalité intérieure, perceptible indépendamment

¹⁷⁶ s. 51, 2 (*RB* 91, 24) : « sed duo genera hominum talia spectacula spectant : unum carnalium, alterum spiritualium. carnales spectant, miseros putantes eos martyres, qui bestiis subiecti sunt, qui capite caesi, qui ignibus concremati, detestantes eos et exhorrentes. alii uero sicut et sancti angeli spectant, non attendentes corporum laniatus, sed mirantes fidei integritatem. magnum spectaculum praebeat oculis cordis integer animus, corpore dissipato. haec uos, cum in ecclesia leguntur, libenter spectatis oculis cordis. si enim nihil spectaretis, nihil audiretis. uidetis ergo quod hodie spectacula non contempsistis, sed elegistis ».

¹⁷⁷ s. *Denis* 17, 7 (*MA* 1, 87) : « modo spectauimus magnum certamen septem fratrum et matris illorum. quale certamen, fratres mei, si nouerunt mentes nostrae spectare ».

¹⁷⁸ Augustin note par exemple : « sicut enim praelocuti sumus, edimus spectaculum mentium » (s. 51, 12 ; *RB* 91, 30). Du contexte on peut déduire qu'il s'agit de la prédication qui s'engage à expliquer un passage de l'Écriture ; cf. s. *Denis* 17, 7 (*MA* 1, 87).

¹⁷⁹ s. 136, 2 (*PL* 38, 751) : « uidistis caecum istum oculis fidei, uidistis etiam ex caeco uidentem : sed audistis errantem ».

¹⁸⁰ s. *Mai* 125, 2 (*MA* 1, 354) : « tertius est iste Lazarus, quem modo fidei oculis uidimus et morientem et resurgentem, ualde maiori miraculo, et grandi beneficio : erat enim quadriduanus, et iam putebat ; resuscitatus est tamen » ; cf. s. 244, 1 (*PL* 38, 1147).

¹⁸¹ s. *Caillau* 1, 47, 1 (*MA* 1, 243) : « denique in eodem ipso uno spectaculo studia cum persecutore diuisimus. illum delectabat martyris poena, nos causa : illum quae patiebatur, nos quare patiebatur : illum cruciatus, nos uirtus : illum uulnera, nos corona : illum quod in doloribus diutissime tenebatur, nos quod minime frangebatur doloribus : illum quia uexabatur in carne, nos quia permanebat in fide ».

¹⁸² Cf. s. 275, 1 (*PL* 38, 1254).

¹⁸³ s. 179, 6 (*PL* 38, 970) : « quid est enim modo quod omnes attenditis, omnes auditis,

de la vue corporelle. De même a fortiori pour le mystère de la Trinité : si les Écritures en parlent à la manière humaine, toute représentation corporelle doit, en définitive, céder devant le mystère de Dieu.¹⁸⁴ On peut dire que seul regard intérieur est capable de capter à la fois le fait et sa signification. Cependant, le regard intérieur suscité par la parole de l'Écriture ne s'identifie pas immédiatement avec la compréhension car voir intérieurement signifie comprendre («intellegere») grâce à la foi, parce que – et Augustin y insiste – pour comprendre il faut croire (cf. Is 7, 9).¹⁸⁵ La compréhension vient de la foi qui ouvre à l'intelligence des Écritures.¹⁸⁶ Or, le regard de la foi demande non seulement la Parole de l'Écriture, mais la présence de celui qui parle à l'intérieur du cœur, c'est-à-dire du Christ qui illumine tout homme.¹⁸⁷

omnes excitamini, et quando uerum aliquid dicitur, delectamini ? quid uidistis ? quid tenuistis ? quis color apparuit oculis uestris ? quae forma, quae figura, quae statura, quae lineamenta membrorum, quae corporis pulchritudo ? nihil horum. et tamen amatis. quando enim sic laudaretis, si non amaretis ? quando amaretis, si nihil uideretis ? » ; cf. s. *Dolbeau* 22, 14 (DOLBEAU 567).

¹⁸⁴ s. 214, 8 (*RB* 72, 19) : « ubi nunc “sedet ad dexteram patris” : quod fidei oculis prudenter debemus intueri, ne arbitremur in aliqua sede immobiliter fixum, ut ei stare uel ambulare non liceat ».

¹⁸⁵ s. 126, 1 (*RB* 69, 183) : « arcana et secreta regni dei prius quaerunt credentes, quos faciant intellegentes. fides enim gradus est intellegendi ; intellectus autem meritum fidei » ; cf. E. TeSelle, « Crede ut intellegas », *AL* 2, 116–119.

¹⁸⁶ La foi est comme clé qui ouvre à l'intelligence des Écritures : la compréhension vient de la foi. Cette primauté de la foi n'exclut pas pour autant la préséance de la compréhension par rapport à la foi. Il y a, en effet, deux types de compréhension : celle qui précède la foi et qui vise le sens des mots et celle qui suit la foi et concerne le mystère de Dieu (s. 43, 9 ; *CCL* 41, 512 : « ergo intellege ut credas, crede ut intellegas. breuiter dico quomodo utrumque sine controuersia accipiamus. intellege, ut credas, uerbum meum; crede, ut intellegas, uerbum dei »). Vu que l'objet de la compréhension est le mystère de Dieu, l'homme ne peut y accéder en l'absence de la foi parce que c'est elle qui informe et purifie le cœur de l'homme (cf. s. *Wilm.* 9, 1 ; *MA* 1, 693). Autrement dit, si comprendre signifie voir intérieurement, on ne peut comprendre véritablement sans croire parce que c'est la foi qui éclaire (s. 53, 6 ; *RB* 104, 24 : « modo ergo isti oculi pro sua infirmitate inluminantur fide [...] » ; cf. s. 216, 7 ; *PL* 38, 1080 ; s. 280, 3 ; *PL* 38, 1281 ; s. *Mai* 94, 7 ; *MA* 1, 338 ; s. *Wilm.* 5, 1 ; *MA* 1, 686 ; s. *frg. Lambot* 3 ; *RB* 79, 210) et purifie les yeux du cœur (cf. s. 53, 10 ; *RB* 104, 27 ; s. *Dolbeau* 25, 13 ; DOLBEAU 256). T. van Bavel, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin », *Augustiniana* 7 (1957), p. 261–262 : « Cette purification ne doit pas être conçue de façon trop restreinte ; elle embrasse, à vrai dire, tout le domaine de la vie chrétienne. Augustin entend par là la spiritualisation de l'homme qui observe fidèlement les normes de la morale chrétienne. Celle-ci inclut un détachement du temporel et du sensible, ce qui nous rapproche davantage du spirituel et de Dieu. Naturellement, on songe d'abord ici à l'humilité ; la foi implique l'humilité, puisque croire à l'Incarnation suppose la soumission de notre orgueil. Outre l'humilité, la foi nous fait observer tous les commandements grâce auxquels nous sommes détachés du péché, de l'amour de ce monde et de la chair ».

¹⁸⁷ La parole *extérieure* de l'Écriture est inséparable de la parole *intérieure*. En effet, comme observe Isabelle Bochet « dans la perspective augustinienne (...), il n'y a jamais

3. Au cœur des Écritures

3.1. La figure et la vérité

Les différentes notions définissant le sens de l'Écriture se focalisent sur le Christ. Comprendre les Écritures signifie les comprendre à sa lumière.¹⁸⁸ Cela concerne non seulement la personne du Christ, mais aussi son corps qui est l'Église, et l'œuvre du salut.¹⁸⁹ Pour faire comprendre une telle centralité de la personne du Christ, Augustin recourt au sens figuratif des Écritures, c'est-à-dire à la typologie biblique qui voit dans l'Ancien Testament les figures de l'avenir. Augustin n'invente évidemment pas cette méthode d'interprétation, il s'inscrit dans une tradition de lecture typologique de la Bible.¹⁹⁰ La méthode est d'ailleurs validée par les Écritures elles-mêmes.¹⁹¹ En proposant cette manière d'interpréter la Bible, la typologie offre une réponse au problème de l'unité des Écritures y compris dans leurs différences. La première, la plus importante, concerne la distinction entre les deux Testaments.¹⁹² Quelle unité entre l'Ancien Testament avec

de communication purement horizontale ; toute communication est triangulaire, car, sans la présence du Maître intérieur, les mots prononcés ne peuvent éclairer l'interlocuteur : la Vérité seule donne de les comprendre » (« *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, p. 36). Voir p. 114, notes 191 et 192.

¹⁸⁸ s. 51, 15 (*RB* 91, 32) : « facta est transmigratio in Babyloniam tunc per Iechoniam, qui non est permissus regnare in iudaeorum gente, typo Christi ; quem iudaei sibi regnare noluerunt. transitum fecit Israel ad gentes, id est, praedicatores euangelii transierunt ad populos gentium. quid ergo miraris quod bis numeratur Iechonias ? etenim, si Christi figuram gerebat a iudaeis transeuntis ad gentes, attende quid est Christus inter iudaeos et gentes. nonne ipse est ille lapis angularis ? attende in angulo terminum parietis unius, et initium parietis alterius. usque ad ipsum lapidem metiris unum parietem, et ab ipso alterum. bis ergo numeratur lapis angularis, qui connectit utrumque parietem ». Cf. M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », p. 27.

¹⁸⁹ Pour cette raison on peut parler des trois éléments essentiels ou objets fondamentaux du sens figuratif de l'Écriture, à savoir le Christ, l'Église et le salut.

¹⁹⁰ s. 4, 13 (*CCL* 41, 30) : « sed hoc ut diceremus, mater nos docuit, id est, in sanctis ecclesia ipsa prophetis docet nos, quemadmodum spiritaliter intellegamus ipsa promissa carnalia » ; voir au sujet de la typologie H. DE LUBAC, « "typologie" et "allégorisme" », *RechSR* 34 (1947), p. 180–226 ; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne et fils, 1950, coll. *Études de Théologie historique* ; G. RIPANTI, « L'allegoria o l' "intellectus figuratus" nel *De doctrina christiana* di Agostino », *REAug* 18 (1972), p. 219–232 ; J. N. GUINOT, « La typologie comme technique herméneutique », *Cahiers de Biblia Patristica* 2 (1989), p. 1–30 ; E. MAZZA, *La Mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Rome, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1996², coll. *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » « Subsidia »* 46 ; C. BROWN TKACZ, « Typologie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1437–1439.

¹⁹¹ Cf. Io 6, 49–51 ; 1 Cor 10, 1–4 ; 1 Pt 3, 20–21.

¹⁹² Augustin cite par exemple les manichéens qui distinguaient deux principes, ou deux auteurs différents de l'Écriture, celui de l'Ancien Testament, un dieu mauvais, et celui de

ses promesses et ses images matérielles et le Nouveau Testament qui vise un sens spirituel ? En s'appuyant sur la typologie, Augustin répond que la différence ne concerne pas l'essence de la promesse, mais sa forme. Ce qui caractérise la figure, c'est son aspect tangible et matériel, mais ce qui importe, ce n'est pas le côté matériel, mais le sens spirituel qu'elle porte et contient.¹⁹³ Le sens de la figure ne se situe pas en elle-même, mais dans la réalité qu'elle signifie et donc dans le rapport à la réalité dont elle est une prophétie. La figure renvoie à cette réalité qu'elle annonce comme prophétie. D'une certaine manière la figure ressemble à un récipient que sa forme rend capable de contenir un sens.¹⁹⁴ En ce sens, la figure n'est pas une réalisation de la promesse, mais une aptitude à l'annoncer. Grâce à cette capacité à signifier l'avenir, la figure garde une certaine importance, même dans l'accomplissement de la promesse.¹⁹⁵ En effet, non seulement elle annonce l'avenir, mais elle éclaire aussi le sens du mystère qui se manifeste. C'est pourquoi Augustin se sert abondamment de la typo-

l'évangile, un dieu bon (cf. s. 170, 2 ; *PL* 38, 927). En privilégiant le Nouveau Testament (cf. s. 50, 13 ; *CCL* 41, 632), les manichéens, comprenaient la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament en termes de contradiction (cf. s. 1, 1 ; *CCL* 41, 3 ; s. 50, 1 ; *CCL* 41, 625 ; s. 153, 2 ; *PL* 38, 826). Évidemment une telle opinion ne s'accorde nullement avec la foi de l'Église qui voit l'unité des Testaments dans leur différence (s. 300, 3 ; *PL* 38, 1377 : « testamentum enim uetus uelatio est noui testamenti, et testamentum nouum reuelatio est ueteris testamenti ») ; cf. C. BROWN TKACZ, « Typologie », p. 1437.

¹⁹³ s. 4, 8 (*CCL* 41, 24–25) : « si promissa est Iudaeis terra promissionis, significat aliquid spiritualiter terra promissionis. si promissa est Iudaeis ciuitas pacis Ierusalem, significat aliquid spiritualiter nomen ciuitatis Ierusalem. si data est Iudaeis circumcisio carnis, significat aliquam spiritalem circumcisionem. si iussi sunt Iudaei unum diem sabbatum obseruare de septem diebus, significat spiritalem quietem, quae non habet uesperam. [...] si data sunt sacrificia Iudaeis carnalia, per uictimam animalium omnia significant sacrificia spiritalia » ; cf. s. 4, 13 (*CCL* 41, 30) ; s. *Mai* 128, 2 (*MA* 1, 372).

¹⁹⁴ s. *Mai* 158, 1 (*REAug* 44, 196) : « intendat autem sanctitas uestra, quomodo sibi consonent scripturae ueteres et nouae : ibi enim gratia promissa est, hic data ; ibi figurata, hic perfecta. quemadmodum si quis artifex rerum formandarum de aliquo metallo, aere aut argento, formas quas fusurus est primo de cera conponit, et prima adumbratio uiam facit futurae soliditatis – ipsas enim formas facit, quas impleturus est –, sic etiam dominus ueteri populo figuris delineauit omnia et deformauit, nouo populo autem effusione perfectissima impleuit ». La notion de figure peut s'appliquer à des personnes, à des choses, ou bien à des lieux mais aussi à des faits, événements ou actions. Ainsi on parle de Moïse comme figure du Christ, de Pierre comme figure de l'Église, de l'arche de Noé comme figure de l'Église, du serpent de bronze comme figure de la mort du Christ, de Jérusalem comme figure de la Jérusalem céleste, du déluge et de la traversée de la Mer rouge comme figure du baptême, de la circoncision et des rites juifs comme figures des réalités spirituelles.

¹⁹⁵ s. 74, 5 (*PL* 38, 474) : « tunc enim non auferuntur uetera, sed conduntur in thesauro, ut iam sit scriba eruditus in regno dei, proferens de thesauro suo, nec noua sola, nec uetera sola. nam si noua sola, aut uetera sola protulerit ; non est scriba eruditus in regno dei proferens de thesauro suo noua et uetera » ; s. *Mai* 128, 3 (*MA* 1, 372) : « uelamen, non Moyses, euacuatur ; uelamen, non lex » ; voir aussi s. 300, 3 (*PL* 38, 1378).

logie pour éclairer les mystères chrétiens, et surtout les sacrements : par exemple la traversée de la Mer Rouge¹⁹⁶ ou encore la manne au désert.¹⁹⁷

La figure annonce la vérité, mais elle-même n'est pas la vérité au sens de la présence et de la réalisation de la promesse. Tandis que la figure signifie l'annonce et la prophétie, la vérité signifie la présence et la réalisation.¹⁹⁸ Sans la vérité, il n'y a pas de figure parce que la figure est précisément telle en tant que *figurant* ou *signifiant* la vérité. Mais la présence de la vérité supprime le rôle de la figure, comme la présence de la lumière supprime les ombres¹⁹⁹ ou comme la présence du roi supprime le rôle de ses images.²⁰⁰ Même si la figure d'une certaine manière s'oppose à la vérité, elle n'est pas à comprendre comme fausse, mais indique la vérité voilée qui se manifeste dans le Christ. Tout ce que les Écritures contiennent doit être lu et interprété à la lumière du Christ parce que c'est de lui qu'elles parlent et c'est lui qu'elles annoncent.²⁰¹ C'est dans le Christ que se manifeste leur sens.²⁰² Croire en Christ signifie s'ouvrir à l'intelligence des Écritures, être capable de le reconnaître dans les pages de la Bible, parce que c'est la foi en Christ qui enlève « le voile » qui

¹⁹⁶ Voir le paragraphe *infra* « Rémission des péchés dans les figures bibliques ».

¹⁹⁷ Voir le paragraphe *infra* « Du pain des *grands* au lait des *petits* ».

¹⁹⁸ s. Dolbeau 26, 50 (DOLBEAU 405) : « ungebatur rex, ungebatur sacerdos, ceteri non ungebantur. utramque personam gerebat dominus, non in figura, sed iam in ueritate, et regis et sacerdotis » ; au sens formel, une figure est toujours inférieure à la vérité (à la réalisation de la prophétie) et elle joue sur le plan de la ressemblance. Les éléments qui constituent une figure ressemblent aux éléments de la vérité mais ils lui sont inférieurs ; la vérité dépasse sa figure. si bien que la figure dépourvue de la ressemblance à la vérité n'est plus figure ; cf. J. N. GUINOT, « La typologie comme technique herméneutique », p. 15–19.

¹⁹⁹ s. 169, 2 (PL 38, 915) : « cum ergo ait, *nos sumus circumcisio* [Phil 3, 3] ; uidete quid uoluerit intellegi in illa circumcissione, quae in umbra data est significante, quae remota est luce ueniente » ; cf. s. 136, 3 (PL 38, 752) ; s. *Etaix* 2 (ETAIX 70).

²⁰⁰ s. 74, 5 (PL 38, 474) : « quae figura euacuatur. sic enim dixit apostolus : *quae euacuantur* [2 Cor 3, 13]. quare euacuatur ? quia ueniente imperatore imagines tolluntur de medio. ibi spectatur imago, ubi imperator praesens non est : ubi est autem ille cuius est imago, imago remouetur. imagines ergo praeferebantur, antequam ueniret imperator noster dominus Iesus Christus. imaginibus sublatis fulget praesentia imperatoris ».

²⁰¹ s. 51, 14 (RB 91, 31) : « mementote Iechoniam sine ulla culpa improbatum inde destitisse regnare et fecisse transitum ad gentes, cum transmigratum est in Babyloniam : et attendite praemonstratam imaginem rerum futurarum in domino Iesu Christo. noluerunt enim iudaei sibi regnare dominum nostrum Iesum Christum, in quo nullam culpam inuenerunt. reprobatus est in se, reprobatus etiam in seruis suis, et transitum est in gentes tamquam in Babyloniam. hoc enim et Ieremias prophetabat, iubere dominum ut irent in Babyloniam » ; voir aussi s. 22, 1 (CCL 41, 289–290).

²⁰² s. Dolbeau 23, 20 (DOLBEAU 612) : « *aspiret iam dies, et remoueanetur umbrae. non est quod memores sitis pristinorum neque uetera in animum induxeritis. faciam enim noua quae nunc orientur, et intellegetis* [Is 43, 18sq.]. iam modo intellegimus cur illa praecesserint quae futura praenuntiauerint. omnia ad Christum interpretantur, omnia ad Christum habent finem » ; cf. M.-F. BERROUARD, « Le Christ dévoile l'Ancien Testament », BA 72, Note complémentaire 36, p. 775–776.

sépare de la vérité (cf. 2 Cor 3, 14–16).²⁰³ Par contre celui qui ne croit pas en Christ reste, comme le peuple juif, attaché à des images et à des promesses matérielles sans saisir leur sens spirituel.²⁰⁴

Comment comprendre alors la valeur des figures de l'Ancien Testament ? Étant donné que la vérité signifie la présence de la lumière, l'ombre désigne la figure.²⁰⁵ Elle n'est pas la vérité, c'est-à-dire la lumière, mais elle en découle. En fait il n'y a pas d'ombre sans lumière. La figure n'est pas seulement une image : dans le Christ, elle devient une réalité. Interpréter les figures de l'Écriture signifie découvrir la présence de la lumière du Christ dans les figures et comprendre la figure, c'est la comprendre à la lumière du Christ.

3.2. Entre visible et invisible

3.2.1. L'Incarnation comme manifestation de Dieu invisible

On peut porter sur Dieu trois sortes de regard : celui qui le découvre à travers le monde créé (cf. Rm 1, 20)²⁰⁶, celui venant de la foi dont la

²⁰³ s. 74, 5 (PL 38, 474) : « quomodo ergo tollitur uelamen, dicit ipse apostolus : *cum autem transieris ad dominum, auferetur uelamen* [2 Cor 5, 17]. Iudaeus ergo non transiens ad dominum, non pertendit aciem mentis in finem. quomodo illo tempore in hac figura filii Israel non pertendebant aciem oculorum suorum in finem, id est, in faciem Moysi. facies enim Moysi splendida figuram habebat ueritatis : interpositum est uelamen, quia non poterant intendere adhuc splendorem uultus eius filii Israel. [...] ergo cum transierit quisque ad dominum, auferetur uelamen. sonabat enim uox Moysi per uelum, et facies Moysi non apparebat. sic et modo Iudaeis sonat uox Christi per uocem scripturarum ueterum : uocem earum audiunt, faciem sonantis non uident. uolunt ergo ut auferatur uelamen ? transeant ad dominum » ; voir aussi s. 160, 6 (PL 38, 876) ; s. 300, 3 (PL 38, 1378) ; s. *Mai* 128, 3 (*MA* 1, 372). Il est à noter qu'Augustin quelquefois associe l'image du voile de Moïse à celui du temple de Jérusalem qui s'est déchiré lors de la mort du Christ. Ces deux sens deviennent en fait pleinement complémentaires : c'est la mort du Christ qui enlève le voile ; voir notamment s. 137, 6 (PL 38, 758) ; cf. B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », *REAug* 8 (1962), p. 134–135.

²⁰⁴ s. 4, 10 (CCL 41, 27) : « et norunt quale manna accipiunt christiani, quibus dixit ipse Psalmus : *gustate et uidete quam suavis est dominus. et omnes, inquit, eundem cibum spiritalem manducauerunt* [Ps 33, 9]. quid est, *eundem* [Ps 33, 9] ? idem significantem. et omnes *eundem potum spiritalem biberunt* [1 Cor 10, 4], et attende quomodo unam rem exposuit, et cetera tacuit : *bibebant enim de spiritali sequente petra ; petra autem erat Christus* [1 Cor 10, 4]. *haec autem figurae nostrae fuerunt* [1 Cor 10, 8]. illis sunt exhibitae, sed nostrae figurae fuerunt, quia illis corporaliter exhibebantur, nobis spiritaliter significabantur. ergo illi qui corporaliter ea tenuerunt, ad uetus testamentum pertinuerunt ».

²⁰⁵ s. *Dolbeau* 23, 16 (DOLBEAU 607) : « uera diuina praedicta ueri unius dei sunt. uerum sacrificium uero uni deo debetur, cuius figurae antea in ture ac uictimis adumbratae sunt, ut quod uno modo futurum fuerat multis modis prouidentia diuina praenunti-ans, quam magnum esset, ostenderet ».

²⁰⁶ s. *Dolbeau* 23, 9 (DOLBEAU 600) : « si per opera animae tuae cognosco animam tuam,

lumière n'est pas seulement l'intelligence humaine, mais aussi une sorte de lumière intérieure permettant de croire en des réalités invisibles, et enfin le regard contemplatif de l'éternité. Après le péché, il ne reste à l'homme que le regard sur la création. Même s'il est capable de parvenir à la connaissance de la cause efficiente du monde qu'est Dieu, il reste fermé à la lumière de la sagesse et de la vérité. C'est à travers la Parole de Dieu qu'il découvre la volonté de Dieu.

L'avènement du Christ occupe dans ce contexte une place centrale. Celui qui demeurait invisible s'est fait chair de telle sorte que l'homme a pu le voir, l'entendre et même le toucher.²⁰⁷ En effet, l'incarnation est le mystère de l'invisible devenu accessible en s'abaissant au niveau des capacités humaines ; le Verbe s'est fait parole humaine. Ainsi dans le sermon 88, Augustin interprète le récit chez Mattieu de la guérison des deux aveugles au bord de la route (cf. Mt 20, 30–34). Il discerne trois éléments principaux : les deux aveugles, le passage du Christ, la guérison des aveugles. Les aveugles sont une image de l'homme aveuglé dans son cœur.²⁰⁸ Le passage du Christ signifie la manifestation de Dieu grâce à l'humanité du Christ qui a réalisé les œuvres par lesquelles l'homme a pu voir et reconnaître le passage de Dieu.²⁰⁹ Augustin note aussi que c'est grâce à cette humanité que l'homme a pu reconnaître la présence

per opera dei cognosce deum. est anima, quia carnem mouet, et non est deus qui mundum mouet ? » ; cf. s. 126, 3 (*RB* 69, 184) ; s. 141, 2 (*PL* 38, 776) ; s. 241, 1 (*PL* 38, 1133) ; s. *Dolbeau* 26, 30–31 (*DOLBEAU* 389–390) ; *Io. eu. tr.* 2, 4 (*CCL* 36, 13) ; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 67 : « Il mondo e le cose che sono in esso sono vestigia e cenni (*nutus*), con cui Dio parla agli uomini. Le creature del mondo hanno una loro voce ; con la loro bellezza e la loro contingenza gridano, a chi le sa bene interrogare e giudicare, che non si sono fatte da sé, ma che hanno Dio come autore ».

²⁰⁷ s. 213, 3 (*MA* 1, 444) : « *uerbum enim caro factum est, et habitauit in nobis* [Io 1, 14]. non uerbum in carnem uersum est, sed uerbum manens carne accepta, inuisibilis semper, factus est uisibilis quando uoluit, et habitauit in nobis » ; s. 214, 7 (*RB* 72, 18) : « oportebat autem ut in homine assumpto, non solum inuisibilis uideretur et patri coaeternus temporaliter nasceretur, uerum etiam incontractabilis teneretur [...] ». Cf. R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine*, p. 78 ; D. PIROVANO, « La parola di Dio come "Incarnazione" del Verbo in Sant'Agostino », p. 78–85.

²⁰⁸ s. 88, 9 (*RB* 94, 83) : « si intelleximus iam interiorem aegrotum, interiorem surdum, interiorem mortuum, ibi quaeramus et interiorem caecum : clausi sunt oculi cordis. transit Iesus, ut clamemus ».

²⁰⁹ s. 88, 9 (*RB* 94, 83–84) : « quid est transit Iesus ? agit temporalia Iesus. quid est transit Iesus ? agit transitoria Iesus. attendite et uidete, quanta eius gesta transierunt. natus est de uirgine Maria : numquid semper nascitur ? infans lactatus est ; numquid semper surgit ? per aetates cucurrit usque ad iuuentutem : numquid semper corporaliter crescit ? infantiae pueritia, pueritiae adolescentia, adolescentiae iuuentus transeunti cedentique successit. ipsa etiam quae fecit miracula, transierunt : leguntur et creduntur. quia enim talia scripta sunt ut legi possent, transiebant cum fierent. postremo – ne in multis moreremur, – crucifixus est : numquid semper pendet in cruce ? sepultus est, resurrexit, ascendit in caelum [...] ».

divine dans l'humanité du Christ. « Le Seigneur passait, et eux criaient. Le Seigneur s'arrêta, ils furent guéris ». ²¹⁰ Ici s'exprime le troisième élément : la guérison est une œuvre divine. ²¹¹ En effet, l'image du Christ qui s'arrête renvoie à la divinité du Christ qui demeure éternellement. Si la divinité donne la vue aux yeux malades, c'est parce qu'elle est la lumière qui illumine tout homme ; c'est Dieu qui illumine. Il n'y a pas de vision sans rayon de lumière. En même temps, la purification intérieure appartient également à l'humanité du Christ, Augustin le dira à une autre occasion. En effet, c'est la passion du Christ qui ôte le péché provoquant la cécité intérieure. ²¹² Même si la divinité est source de la lumière et donc illumine tout homme, c'est en définitive l'humanité du Christ qui fait voir le passage de Dieu pour demander la guérison. Pour Augustin, l'incarnation est liée à la condition de l'homme après le péché d'Adam. C'est parce que l'homme est devenu incapable de le voir et de l'entendre que Dieu a pris chair, pour que l'homme puisse le voir et l'entendre et parvenir, en le voyant, à celui qui demeure invisible. ²¹³ Si l'homme avait été capable de percevoir la sagesse et la vérité, l'incarnation n'aurait pas été nécessaire. ²¹⁴

La question s'éclaire par la distinction entre parole et voix qui met en lumière plusieurs aspects du mystère du Christ. Il s'agit en premier lieu du rapport entre ce qui est audible et ce qui ne l'est pas. Quand la parole reste une réalité intérieure, la voix est le véhicule qui l'extériorise. La voix signifie ici la chair du Christ qui manifeste la Parole invisible : « [...] mon verbe – explique Augustin – était en moi et s'est exprimé dans une voix, le Verbe était dans son Père et s'est exprimé dans la chair ». ²¹⁵ De même que la voix exprime une parole, ainsi la chair manifeste la Parole éternelle. ²¹⁶ L'incarnation du Christ ne signifie pas cependant un éloigne-

²¹⁰ s. 88, 9 (*RB* 94, 83), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 110 : « transiebat dominus, et clamabant illi. stetit dominus, et sanati sunt ».

²¹¹ s. 88, 14 (*RB* 94, 89) : « est diuinitas Christi, est humanitas Christi ; diuinitas stat, humanitas transit. quid est diuinitas stat ? non mutatur, non conucllitur, non recedit. [...] tangamur stante Christo : sanentur oculi nostri ».

²¹² Voir le paragraphe *infra* « La Passion et la rémission des péchés ».

²¹³ s. 190, 2 (*PL* 38, 1007) : « diem ergo istum, Christiani, non diuinæ natiuitatis celebremus, sed humanæ, scilicet qua contemperatus est nobis ; ut per inuisibilem uisibilem factum, a uisibilibus ad inuisibilia transiremus ».

²¹⁴ s. 88, 4 (*RB* 94, 78) : « sola enim forma serui exhibebatur seruilibus oculis : quia ille qui non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, si ab eis quos sanari uoluit iam uideri posset aequalis deo, non opus haberet semetipsum exinanire et formam serui accipere ».

²¹⁵ s. 119, 7 (*PL* 38, 675), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 178 : « uerbum meum erat apud me, et processit in uocem : uerbum dei erat apud patrem, et processit in carnem ».

²¹⁶ s. 225, 4 (*PL* 38, 1097–1098) : « sicut uerbum meum assumpsit sonum, per quem audiretur : sic uerbum dei assumpsit carnem, per quam uideretur » ; s. 288, 4 (*PL* 38, 1306) : « uerbum manens uoces misit, et post multas præmissas uoces, unum ipsum uerbum uenit tanquam in uehiculo suo, in uoce sua, in carne sua ».

ment du Père. En effet, de même que la parole intérieure rejoint l'autre grâce à la voix, sans cesser pour autant de demeurer en celui qui parle, ainsi en va-t-il du Verbe éternel²¹⁷ qui demeure auprès du Père même quand il se manifeste dans la chair.

« Quand il était auprès du Père, il restait caché auprès du Père ; pour arriver à nous, il a pris chair à titre de voix ; il est ainsi venu chez nous sans abandonner le Père ».²¹⁸

La parole ne se dégrade pas lorsqu'elle s'extériorise dans la voix, car elle ne se change pas en voix, mais elle assume cette voix. Il en va de même pour le Christ. L'incarnation ne change pas sa divinité, parce que le Verbe ne se transforme pas en chair (l'humanité), mais l'assume pour se manifester.²¹⁹ Le Christ est la Parole visible qui manifeste la présence de Dieu. La perspective augustinienne de l'incarnation est donc avant tout sotériologique.²²⁰ Si le Christ est devenu visible, c'est pour conduire l'homme à Dieu par la foi : car Dieu qui demeure invisible se manifeste dans la visibilité de la chair.

Le but de l'incarnation est que l'homme voie Dieu. Cela ne se réalise cependant que progressivement. L'incarnation ne donne pas directement accès à la contemplation de celui qui a pris chair, mais requiert en premier lieu la foi. Car, si elle est le mystère de la présence de Dieu,

²¹⁷ s. *Denis* 2, 2 (*MA* 1, 13) : « uerbum latebat apud patrem : ut ueniret ad nos, adsumpsit quasi uehiculum, carnem suscepit : ad nos processit, et a patre non recessit [...] » ; cf. s. 28, 5 (*CCL* 41, 371) ; s. 225, 4 (*PL* 38, 1097–1098).

²¹⁸ s. *Guelf.* 22, 3 (*MA* 1, 513), trad. (complétée) V. SAXER, *CPF* 17, p. 114 : « qui erat apud patrem, latebat apud patrem : ut exiret ad nos, assumpta est caro quasi uox ; et ad nos processit, et a patre non recessit ».

²¹⁹ s. 187, 3 (*PL* 38, 1002) : « nemo ergo credat dei filium conuersum et commutatum esse in hominis filium : sed potius credamus et non consumpta diuina et perfecte assumpta humana substantia, manentem dei filium, factum hominis filium. neque enim quia dictum est, *deus erat uerbum* [Io 1, 1], et *uerbum caro factum est* [Io 1, 14] ; sic uerbum caro factum est, ut esse desineret deus : quando in ipsa carne quod uerbum caro factum est, *Emmanuel* natum est, *nobiscum deus* [Mt 1, 23]. sicut uerbum quod corde gestamus, fit uox cum id ore proferimus, non tamen illud in hanc commutatur, sed illo integro ista in qua procedat assumitur, ut et intus maneat quod intellegatur, et foris sonet quod audiatur [...] ».

²²⁰ s. 88, 4 (*RB* 94, 78) : « sed quia non erat unde uideretur deus, et erat unde uideretur homo, qui deus erat factus est homo, ut id quod uidebatur sanaret illud quod non uidebatur » ; *Io. eu. tr.* 2, 8 (*CCL* 36, 15) : « si enim malo non consentire, stares, illuminatus maneres. modo autem quia iam cecidisti, et factus es saucius corde, unde uideri illa lux potest, uenit ad te talis qualem posses uidere [...] ». Cf. *pecc. mer.* 1, 39 (*CSEL* 60, 37).

c'est une présence cachée que seule la foi permet de reconnaître et de saisir. Mais alors comment le passage à la foi se réalise-t-il, étant donné que ce qui s'est manifesté aux yeux des hommes, c'est l'humanité du Christ, raison pour laquelle également il a été crucifié ? En effet, c'est parce que les Juifs n'ont vu que sa chair sans reconnaître sa divinité que le Christ a été crucifié. Il est vrai que le Christ renferme la présence du Dieu invisible, mais une présence qui reste cachée dans la chair et que la foi seule permet de saisir. Comment peut-on croire dans la divinité de celui qui se manifeste d'abord en tant qu'homme ? C'est en recourant à la notion du miracle, dont la fonction est d'ailleurs variée, qu'Augustin déploie sa pensée.²²¹

3.2.2. Du miracle à la foi

La notion de miracle ne se réduit pas à un événement étonnant car c'est la création entière qui appartient au domaine du miracle. Cependant, parce que ce miracle ordinaire et quotidien (la création) ne suscite plus l'étonnement ou l'admiration renvoyant à l'auteur du monde²²², Dieu accomplit alors des faits miraculeux pour inculquer la foi :

²²¹ Il semble que la position d'Augustin au sujet de la présence et du rôle des miracles dans la vie de l'Église évolue au cours du temps. En fait, il pense d'abord que les miracles appartiennent surtout à l'origine du christianisme en permettant de faire grandir la foi, mais, ultérieurement, leur rôle aurait diminué une fois que l'Église s'est établie (cf. *uera rel.* 47 ; *CCL* 32, 216–217 ; *util. cred.* 34 ; *CSEL* 25, 1, 43–44). Plus tard, Augustin semble changer d'opinion ; ce changement est lié probablement aux miracles qui se sont manifestés au temps d'Augustin, notamment, en lien avec le culte des martyrs. Cf. P. DE VOOGHT, « Les miracles dans la vie de saint Augustin », *RechThAM* 11 (1939), p. 5–16 ; P. DE VOOGHT, « La théologie du miracle selon saint Augustin », *RechThAM* 11 (1939), p. 197–222 ; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, p. 254–278 (avec des nombreuses références aux textes augustiniens au sujet des faits miraculeux) ; M. RUSECKI, « Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji » (la réflexion d'Augustin sur le sens théologique du miracle et sur sa fonction), *RTK* 31 (1984), p. 108–110 ; G. BARDY et F.-J. THONNARD, « Le miracle dans la théologie augustiniennne », *BA* 37, *Note complémentaire* 40, p. 795–801 ; S. LANCEL, « Saint Augustin et le miracle », dans *Les miracles de saint Etienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860–7861) avec édition critique, traduction et commentaire. Études du Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique*, J. MEYERS (éd.), Turnhout, Brepols, 2006, coll. *Hagiologia* 5, p. 69–77.

²²² s. 126, 4 (*RB* 69, 184) : « cotidiana miracula dei non facilitate, sed assiduitate uiluerant » ; s. *Mai* 87, 2 (*MA* 1, 329) : « his seminari homines, his, inquam, formari homines in uisceribus matrum, cotidiana miracula sunt ; sed admirationem pro assiduitate nimia perdidierunt, et pro ipsa consuetudine uiluerunt » ; cf. *ep.* 137, 10 (*CSEL* 44, 109).

« Cependant, [...] comme tous ces miracles ne te frappaient plus, il est venu lui-même pour en faire d'inaccoutumés, et t'obliger ainsi à reconnaître en lui l'artisan des merveilles ordinaires ».²²³

Augustin en distingue deux sortes : *en acte* et *en parole*. Les miracles *en acte* sont les faits et les événements étonnants. Ceux *en parole* sont les prophéties qui annoncent l'avenir.²²⁴ Parce qu'ils sont œuvres de Dieu, ils renvoient à leur auteur : c'est en cela aussi que les miracles accomplis par le Christ sont essentiels. Ils permettent, par l'émerveillement²²⁵, de reconnaître la divinité dans l'humanité du Christ.²²⁶ On passe alors du miracle, comme fait inhabituel et étonnant, à la foi en celui qui l'accomplit : « Tu ne pouvais voir Dieu, tu pouvais voir l'homme. Dieu s'est fait homme pour te donner dans une seule personne ce que tu pourrais voir et croire ».²²⁷

Sur la base d'une telle distinction (miracle ordinaire et extraordinaire) les érudits se sont interrogés sur la nature du miracle proprement dit : est-il un fait naturel ou bien surnaturel ? Cf. P. DE VOOHT, « La notion philosophique du miracle chez saint Augustin (dans le "De trinitate" et le "De genesi ad litteram") », *RechThAM* 10 (1938), p. 317–343 ; F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965, coll. *Théologie historique* 3, notamment les pages 133–150 ; M. RUSECKI, « Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji », p. 110–117. Au-delà de la question sur la nature du miracle qui n'entre pas explicitement dans notre propos, il suffit de dire que pour Augustin le miracle est un fait religieux, c'est-à-dire qu'il appartient à l'économie du salut, cf. M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 566 ; M. RUSECKI, « Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji », p. 122.

²²³ s. 126, 4 (RB 69, 185) : « sed [...] quia tibi ista uiluerant, uenit ipse ad facienda insolita, ut et in ipsis solitis agnosceres artificem tuum » ; cf. J.-M. ROESSLI, « Mirabilia, miraculum », *AL* 4, 25–26.

²²⁴ s. *Dolbeau* 23, 12 (DOLBEAU 603) : « omne certe miraculum aut in facto est aut in dicto. facta mirabilia sunt, quae praeter usitatum naturae cursum ordinemque fiunt ; dicta uero, quibus futura nuntiantur. proinde si non uis credere factis mirabilibus quae legenda conscripta sunt, dictis saltem mirabilibus crede quae ipso effectu uera monstrantur ». Augustin fera appel au miracle *en paroles* dans le dialogue avec les païens.

²²⁵ s. 126, 4 (RB 69, 184) : « insolita nosti mirari. maiora sunt quam quae uidere consueuisti ? mirati sunt homines dominum deum nostrum Iesum Christum de quinque panibus saginasse tot milia, et non mirantur per pauca grana impleri segetibus terras. quae aqua erat uinum factum, uiderunt homines, et obstupuerunt. quid aliud fit de pluuiis per radicem uitae ? ipse illa fecit, ipse ista. illa ut pascaris, ista ut mireris. sed utraque miranda sunt, quia opera dei sunt. uidet homo insolita et miratur ».

²²⁶ s. *Denis* 24, 1 (MA 1, 142) : « cum ergo deus, id est ipsa diuinitas, in Christo non uideretur, caro uisa contemnebatur ; ille autem interiorem suam diuinitatem miraculis approbat ; et cum talis uideretur, qui humanis oculis posset sperni, tantum faciebat, ut in ipsis operibus appareret filius dei » ; s. 126, 6 (RB 69, 186) : « attulit ergo tibi temporale miraculum, ut tu eum quaeras et mireris aeternum » ; voir aussi s. 126, 5 (RB 69, 185). Cf. A. FRAÏSSE, « La théologie du miracle dans la *Cité de Dieu* et le témoignage du *De miraculis sancti Stephani* », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 132–133.

²²⁷ s. 126, 5 (RB 69, 185) : « non poteras uidere deum, poteras hominem. deus factus est homo, ut in uno tibi esset et quod uideres, et quod crederes ».

La valeur du miracle ne s'épuise pourtant pas dans ce caractère étonnant, mais dans la signification spirituelle²²⁸ qui vise deux buts principaux : insinuer et signifier. Le miracle qui *insinue* en renvoyant à Dieu comme auteur, conduit à la foi, mais il contient également un sens que la foi découvre. Augustin fait remarquer que le sens d'un miracle n'est pas dans sa valeur matérielle parce que sa durée n'est que temporaire : l'homme guéri, ou même ressuscité, doit quand même mourir. Le miracle n'est pas seulement un fait corporel, mais aussi une sorte de parole.²²⁹ D'où l'importance de savoir lire le sens du miracle, c'est-à-dire d'en comprendre la valeur spirituelle. Augustin recourt à l'exemple de la parole écrite, pour affirmer qu'en s'arrêtant au sens matériel, l'homme est semblable à celui qui, voyant un livre, s'émerveille de la beauté des lettres, mais sans en saisir le sens. De même que l'illettré s'arrête à la beauté extérieure de l'écriture sans pouvoir parvenir à la compréhension du texte, celui qui ne croit pas s'étonne d'un miracle sans pour autant le comprendre.²³⁰ C'est la foi qui donne accès à la compréhension. En effet, le miracle demande non seulement un émerveillement, mais peut-être davantage la compréhension qui ne vient que de la foi. Cette valeur signifiante du miracle, qui apparaît souvent dans la prédication d'Augustin, lui permet d'étendre l'action du Christ dans l'histoire à travers l'écoute de la Parole de Dieu. Augustin reconnaîtra en fait que ce que les miracles matériels signifient s'opère constamment dans l'homme lorsqu'il se met à écouter la parole du Christ. Elle redonne la vue intérieure aux aveugles, elle ressuscite celui qui était mort intérieurement, elle ouvre les oreilles du cœur à la Parole de Dieu. Tous ces miracles de la Parole se résument dans la grâce de la foi qui illumine les yeux, ouvre les oreilles, redonne la vie, soulève de terre, etc.²³¹ Il est intéressant de voir Augustin établir

²²⁸ Cf. M.-F. BERROUARD, « Les miracles du Christ et leur double fonction religieuse », *BA* 72, *Note complémentaire* 32, p. 771-773 ; J.-M. ROESSLI, « Mirabilia, miraculum », 27.

²²⁹ *s. Mai* 130, 1 (*MA* 1, 377-378) : « [...] facta miraculorum quasi uerba sunt sacramentorum » ; *s. 95*, 3 (*PL* 38, 582) : « o magna mysteria. operabantur, et opera loquebantur. facta illa si intellegas, uerba sunt » ; *s. 252*, 1 (*PL* 38, 1172) : « uerbum dei est Christus, qui non solum sonis, sed etiam factis loquitur hominibus » ; voir aussi *s. 66*, 3 (*PL* 38, 432) ; *s. Mai* 125, 2 (*MA* 1, 354) ; *s. Dolbeau* 17, 1 (*DOLBEAU* 140-141). Cf. D. PIROVANO, « La parola di Dio come "Incarnazione" del Verbo in Sant'Agostino », p. 86-88.

²³⁰ *s. Dolbeau* 17, 1 (*DOLBEAU* 141) : « quae si non intellegamus, solo ipso miraculo delectant et in dei laude cor subleuant. proinde quemadmodum scriptorem pulchre scribentem miratur et laudat, tantummodo inspiciendo quod scribit, etiam qui litteras nescit et significationis ignarus apicum pulchritudine delectatur – nesciens sensum, laudat articulum ; qui legere autem etiam nouit, capit uberem fructum –, sic quando audimus quae mirabilia fecerit dominus, etiam si non intellegamus quid significant, quasi legere nescientes et solas illas uelut litteras intuentes, miramur opus facientis, etiam si nesciamus uoluntatem significantis » ; cf. *s. 98*, 3 (*PL* 38, 592).

²³¹ *s. 88*, 3 (*RB* 94, 76) : « haec ergo fecit dominus, ut inuitaret ad fidem. haec fides nunc feruet in ecclesia, toto orbe diffusa. et nunc maiores sanitates operatur, propter quas

une correspondance explicite entre l'événement du Christ et l'annonce de la Parole. Pour lui, le passage du Christ évoqué dans le sermon 88 ne se réduit pas aux événements des temps évangéliques, mais s'actualise toujours lors de l'annonce de la Parole de Dieu : quand on lit la Parole de Dieu, c'est le Christ qui passe dans l'Écriture.²³²

La foi dont il est question ici concerne le mystère du Christ. Alors que le péché signifie l'infidélité, la justice vient de la foi, – qui est fidélité. Quand le péché recouvre les yeux et les rend insensibles à la lumière de la vérité, la foi purifie le regard intérieur et donne accès à la lumière divine. Or, quel est le sens de la foi ? Autrement dit, quelle est cette foi qui sauve ? La question peut être abordée du point de vue du sujet et de celui de l'objet de la foi. Quant au premier, il s'agit de la foi qui est inséparable de l'espérance et de la charité (ce qui la distingue de la foi des démons).²³³ Quant au deuxième, il s'agit du mystère du Christ et de Dieu. En effet, il ne suffit pas de croire en Christ, il faut croire correctement. Si le miracle conduit à reconnaître en Jésus Christ la divinité qui se cache dans son humanité, la foi qui purifie et qui sauve, c'est celle qui reconnaît en lui, à la fois son humanité et sa divinité. On peut rappeler ici un motif qui revient fréquemment, particulièrement dans le contexte pascal. En commentant le dialogue de Marie Madeleine avec le Christ ressuscité (cf. Io 20, 17), Augustin remarque que l'interdiction de toucher le Christ ressuscité n'est pas à comprendre au sens corporel, mais spirituel. Selon Augustin, le Ressuscité invite Marie Madeleine à ne pas rester attachée uniquement à son humanité, mais à reconnaître aussi sa divinité. Croire seulement au Christ homme signifie rester attaché à la terre ; croire que le Christ est également Dieu signifie monter avec lui vers le ciel.²³⁴

non est dedignatus tunc exhibere illas minores. sicut enim animus melior est corpore, sic est melior salus animi quam salus corporis. modo caro caeca non aperit oculos miraculo dei ; et cor caecum aperit et oculos sermone domini. modo non resurgit mortale cadauer ; resurgit anima, quae mortalis iacebat in uiuo cadauere. modo aures surdae corporis non aperiuntur ; sed quam multi habent aures clausas cordis, quae tamen uerbo dei penetrante patescunt, ut credant qui non credebant, et bene uiuant qui male uiuebant, et oboediant qui non oboediebant ! »

²³² s. 88, 13 (*RB* 94, 87) : « nam cum recitantur ea quae fecit dominus transeuntia, semper nobis exhibetur transiens Iesus : quia usque in finem saeculi non desunt caeci sedentes ad uiam ».

²³³ Voir le paragraphe *supra* « Foi, espérance et charité ».

²³⁴ s. 244, 3 (*PL* 38, 1150) : « quid sibi ergo uult, *noli me tangere ; nondum enim ascendi ad patrem meum* [Io 20,17] ? quod me uides, hoc me putas : *nondum ascendi ad patrem* [Io 20,17]. hominem me uides, hominem me putas : sum quidem homo, sed non hic stet fides tua. noli me sic tangere, ut hominem tantummodo credas. *nondum enim ascendi ad patrem meum* [Io 20,17]. ascendo ad patrem meum, et tange me : id est, profice, intellege me aequalem patri, et tunc tange, et salua eris » ; cf. s. 5, 7 (*CCL* 41, 58) ; s. 143, 4 (*PL* 38, 787) ; s. 245, 2 (*PL* 38, 1151–1152) ; s. 246, 4 (*SC* 116, 298–300) ; s. *Guelf.* 13, 2 (*MA* 1, 485) ; s. *Guelf.* 14, 2 (*MA* 1, 487) ; s. *Mai* 95, 4 (*MA* 1, 343–344).

3.3. «*Christus humilis*»

Entre les diverses images christologiques auxquelles Augustin revient souvent, figure celle du Christ humble qui semble occuper une place particulière. Cette notion est au centre de la christologie augustinienne et s'y attachent d'autres images comme par exemple le Christ Médecin²³⁵, le Médiateur²³⁶ et aussi le Christ, Voie et Patrie.²³⁷ L'humilité du Christ est inséparable de la question de la foi ; il est difficile d'en parler théologiquement sans la foi. Tout émerveillement à l'égard de l'humilité de Dieu s'appuie sur la reconnaissance du mystère du Christ. Si l'on ne reconnaît pas la divinité dans l'humanité du Christ, il est impossible de parler de l'humilité du Christ. Il s'ensuit que cette notion est avant tout théologique dans la pensée d'Augustin. Et c'est sur elle que s'appuie le sens moral et exemplaire de l'image du Christ humble.

3.3.1. L'humilité de Dieu

Mais comment penser l'humilité du Christ ? Dans cette notion, on peut distinguer deux éléments. Le premier, plus fondamental et qui est à la base du second, est de nature ontologique. En effet, l'incarnation, qui

²³⁵ Voir M.-A. VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON (dir.), Paris, Beauchesne, 2005, coll. *Théologie historique* 117, p. 525–534. L'image du Christ médecin appartient au langage sotériologique, mais comporte aussi un caractère de polémique contre les païens et leurs dieux guérisseurs. Mais l'importance de l'image relève surtout de sa capacité à traduire le mystère du salut. M.-A. Vannier écrit : « Si les Pères se réfèrent souvent à l'image du Christ médecin, c'est pour faire comprendre à tous la réalité du salut » (p. 532), et plus loin, « En choisissant la métaphore du Christ médecin, les Pères proposent une conception du salut accessible à tous. Ils développent également une vision complète de l'être humain, une anthropologie où il n'y a pas de dichotomie entre l'âme et le corps » (p. 534). Chez Augustin les thèmes médicaux sont souvent évoqués. D'abord, dans la première période, il les perçoit en rapport à la philosophie (lectures cicéroniennes), mais progressivement il les attachera à la personne du Christ. D. Doucet, dans son étude sur les dialogues philosophiques d'Augustin, parle d'un triple héritage de l'image du médecin chez l'auteur : 1) lectures cicéroniennes, 2) héritage plotinien et porphyrien, 3) héritage chrétien (la kénose du Fils de Dieu). Cf. D. DOUCET, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin », *Augustiniana* 39 (1989), p. 447–461.

²³⁶ Voir par exemple s. *Mai* 22, 1 (*MA* 1, 314) ; voir le paragraphe *infra* « Le Christ Médiateur ».

²³⁷ Cf. M. COMEAU, « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin », *RechSR* 40 (1951/1952), p. 80–89 ; P.-TH. CAMELOT, « À l'éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, XVIII, 24) », *REAug* 2 (1956), p. 163–172 ; G. MADEC, *La patrie et la voie* ; M.-F. BERROUARD, « Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, vérité et vie », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING (éd.), (vol. 92 b), p. 431–449 ; M.-F. BERROUARD, « Le Christ, patrie et voie », *BA* 71, *Note complémentaire* 11, p. 848–850.

est le mystère de l'abaissement de Dieu, implique l'union de deux êtres radicalement distants : Dieu qui est éternel et de manière parfaite et autonome, et l'homme qui est un être créé. Le Christ humble, c'est le mystère de Dieu qui s'abaisse dans l'incarnation.²³⁸ En effet, le Verbe éternel s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il a assumé une nature inférieure avec toutes ses conséquences : mortalité, misère, fragilité, excepté cependant le péché.²³⁹ Toute l'expérience humaine se vérifie en Dieu qui s'est fait chair.²⁴⁰ L'abaissement de Dieu signifie alors la communion et la participation à la nature humaine avec tout ce que cela peut représenter, par exemple les tentations.²⁴¹ Augustin s'émerveille sur ce Dieu qui, tout en étant parfait, assume ce qui est fragile pour sauver l'homme :

« En étant Fils de Dieu, il s'est fait fils de l'homme. Il a eu faim pour nourrir, il a eu soif pour rassasier, il a dormi pour réveiller, il s'est fatigué sur la route pour venir au secours des épuisés ; en dernier lieu il a été déshonoré pour nous honorer, il est mort pour donner la vie ». ²⁴²

Pour Augustin l'humilité s'étend aussi aux origines humaines du Christ qui sont modestes. Joseph n'appartient pas à une classe noble, mais c'est un simple artisan ; Bethléem, lieu de naissance du Christ est sans importance.²⁴³ Dieu a choisi ce qui est humble pour montrer le chemin de l'humilité. Cependant, l'humilité de Dieu n'est pas seulement liée à l'incarnation ; c'est avant tout le mystère de l'abaissement du Christ jusqu'à la croix. Il n'est pas seulement devenu homme, mais il s'est livré

²³⁸ Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 215–216.221.

²³⁹ s. *Mai* 95, 7 (*MA* 1, 346) : « in carne uera nunc iuxta finem temporum de carne uera est genitus : sed caro eius similitudinem habebat carnis peccati, non erat caro peccati. et unde similitudinem habebat ? quia mortalis erat. et unde peccati caro non erat ? quia per fidem uirginis uenerat. ipsa autem caro Christi, ipsa creuit, ipsa ad aetatem iuuenilem peruenit. in illa Christus esuriit, sitiuit, manducauit, bibit, lassatus est, quieuit, dormiuit : in illa omnia haec, peccatum nusquam ».

²⁴⁰ s. 123, 3 (*PL* 38, 685) : « qui ergo tanta potuit, esuriuit, sitiuit, fatigatus est, dormiuit, comprehensus est, caesus est, crucifixus est, occisus est » ; cf. s. 2, 6 (*CCL* 41, 13) ; s. 124, 3 (*PL* 38, 688) ; s. 293, 5 (*PL* 38, 1330) ; s. *Mai* 22, 1 (*MA* 1, 314) ; il faut rappeler que dans la perspective augustinienne la faim, la soif, le besoin de sommeil, etc. n'appartiennent pas à la nature telle qu'elle a été créée mais à la nature viciée par le péché.

²⁴¹ s. 210, 3 (*PL* 38, 1049) : « ob hoc enim Christus, qui sicut homo dignatus est nasci, non respuit sicut homo tentari, ut christianus magisterio eius instructus non possit a tentatore superari ».

²⁴² s. *Lambot* 9 (*PLS* 2, 790) : « filius dei cum esset, factus est filius hominis. esuriuit ut pasceret, sitiuit ut satiaret, dormiuit ut excitaret, in uia fatigatus est ut fatigatis se uiaticum praeberet, postremo exhonorus est ut nos honoraret, mortuus est ut uitam daret ».

²⁴³ Cf. s. *Dolbeau* 22, 4 (*DOLBEAU* 556) ; s. *Dolbeau* 26, 60 (*DOLBEAU* 413). Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 217–218.

aux hommes, aux pécheurs²⁴⁴ qui l'ont tué par la mort la plus méprisable, celle de la croix.²⁴⁵ Le Christ est en fait le Maître de l'humilité.²⁴⁶ C'est pour cette raison que la croix représente le sommet de son humilité²⁴⁷ rendue possible par l'incarnation.²⁴⁸ De même que l'incarnation est le mystère de l'abaissement, la résurrection signifie le dépassement de ce qui est faible et, en même temps, la promesse de la vie éternelle. Il s'ensuit qu'en s'attachant au Christ humble, on s'attache à la promesse de vie qui se manifeste en lui.²⁴⁹ Le mystère de l'abaissement de Dieu est en fait inséparable de l'espérance de la résurrection de la chair. Celui qui s'attache au Christ humble s'ouvre en même temps à l'espérance de la plénitude de vie, parce qu'il s'ouvre à la participation à la vie de celui qui a voulu se faire participant de notre vie mortelle.²⁵⁰

²⁴⁴ s. 206, 1 (PL 38, 1041) : « humiles esse nos docuit humilitas Christi, quia impiis moriendo cessit [...] ».

²⁴⁵ s. 68, 11 (MA 1, 365) : « tanta dixit, et modum humilitatis eius nondum terminavit, nisi addidisset *mortem autem crucis* [Phil 2, 8] : hoc enim genus mortis magnum inter Iudaeos habebat opprobrium. hoc suscepit, quod habebat magnum opprobrium, ut de ipsa humilitate non erubescerentibus daret praemium » ; voir aussi s. 207, 2 (PL 38, 1043). Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 219–221.

²⁴⁶ Voir s. 62, 1 (PL 38, 415) ; s. 207, 2 (PL 38, 1043) ; s. *Guelf.* 32, 5 (MA, 567) ; *Io. eu. tr.* 25, 16 (CCL 36, 257) ; *Io. eu. tr.* 51, 3 (CCL 36, 440) ; cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 213 ; M.-F. BERROUARD, « Le Maître de l'humilité », BA 72, *Note complémentaire* 51, p. 798–799.

²⁴⁷ s. *Guelf.* 32, 5 (MA 1, 567) : « multum se humiliasset deus, si tantummodo nasceretur propter te : dignatus est etiam mori pro te » ; cf. s. 68, 11 (MA 1, 365) ; s. *Mai* 22, 1 (MA 1, 314).

²⁴⁸ Voir le paragraphe *infra* « De l'incarnation à la résurrection ».

²⁴⁹ s. 96, 3 (PL 38, 586) : « plane desperandum non est, quia ipse promisit, non quia homo aliquid potest. longe a nobis erat caelum antequam caput nostrum iisset in caelum. iam quare desperemus, si membra illius capitis sumus ? illo ergo sequendus est. et quis nolit eum sequi ad talem sedem ? maxime quia multum timoribus et doloribus laboratur in terra. quis nolit illo sequi Christum, ubi summa est felicitas, summa pax, perpetua securitas ? bonum est illo eum sequi : sed uiuendum est qua. etenim uerba ista dominus Iesus non tunc dicebat, quando a mortuis iam resurrexerat. nondum erat passus, uenturus erat ad crucem, uenturus ad exhonorationem, ad contumelias, ad flagella, ad spinas, ad uulnera, ad insultationes, opprobria, mortem. quasi exasperata est uia : pigrum te facit : non uis sequi. sequere. asperatum est quod sibi homo fecit, sed contritum est quod Christus redeundo calcauit. nam quis non uelit ire ad exaltationem ? omnes delectat celsitudo : sed humilitas gradus est ».

²⁵⁰ s. *Mai* 22, 1 (MA 1, 314) : « etenim uenit ille medicus humilis, inuenit iacentem aegrotum, communicauit cum illo infirmitatem suam, uocans illum ad diuinitatem suam [...] » ; voir le paragraphe *infra* « Mystère de l'échange ».

Si dans le Christ se révèle un Dieu humble, c'est aussi pour enseigner l'humilité, c'est-à-dire pour que l'homme puisse l'imiter.²⁵¹ À ce sujet, Augustin fait appel particulièrement au passage évangélique où le Christ invite à le suivre par l'humilité : *discite a me quoniam mitis sum, et humilis corde* (Mt 11, 29). Sa question est de savoir comment interpréter cette invitation à imiter l'humilité du Christ. Augustin précise alors que le Christ dans son enseignement n'a pas voulu suggérer les œuvres divines, mais celles qui sont liées à son humanité. En fait l'homme est incapable de réaliser de grandes choses, comme par exemple créer, guérir ou d'autres encore. Ce qui lui appartient, c'est de suivre l'exemple du Christ qui étant riche est devenu pauvre.²⁵² On touche ici un autre aspect de l'humilité, la pauvreté.²⁵³ Il semble même parfois que ces deux notions soient synonymes.²⁵⁴

3.3.2. L'humilité comme pauvreté

Le vrai pauvre est celui qui est humble.²⁵⁵ Autrement dit, l'humilité évoque l'idée de la pauvreté qui ouvre à la richesse de Dieu. C'est là que se trouve d'ailleurs le danger de la richesse de ce monde : elle peut conduire à l'orgueil non seulement à l'égard du prochain, qui s'exprime alors par le mépris²⁵⁶, mais aussi à l'égard de Dieu lorsque l'homme ou-

²⁵¹ s. Dolbeau 25, 17 (DOLBEAU 259) : « ideo humilis uenit deus, ne homini non esset imitandus. altum enim quomodo imitareris ? non imitato eo, quomodo sanareris ? ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 213-214 ; A. VERWILGHEN, « Le Christ Jésus, source de l'humilité chrétienne », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 427-437.

²⁵² s. 142, 11 (MA 1, 702) : « quis est qui dicit, *discite a me* [Mt 11, 29] ? qui formauit terram, qui diuisit mare et aridam, qui creauit uolatilia, qui creauit animalia terrena, qui creauit omnia natantia, qui posuit in caelo sidera, qui distinxit diem et noctem, qui firmauit ipsum firmamentum, qui lucem a tenebris separauit ; ipse dicit, *discite a me* [Mt 11, 29]. numquid forte hoc nobis dicturus est, ut ista cum illo faciamus ? quis hoc potest ? solus deus facit. noli, inquit, timere, non te onero. hoc a me discite, quod propter te factus sum » ; la pauvreté du Christ signifie sa mortalité (s. 36, 3 ; CCL 41, 435 : « paupertas autem illius unde ? quia mortalis effectus est »). T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 252 : « Cet appauvrissement embrasse toute l'existence historique du Sauveur, car notre vie humaine et la Sienne sont pleines d'indigence et de besoins : naissance, alimentation et croissance ; faim, soif et fatigue ; veiller et dormir ; mépris, passion, mort et sépulture ».

²⁵³ s. Morin 11, 2 (MA 1, 627) : « *beati ergo pauperes spiritu* [Mt 5, 3]. quid est, pauperes spiritu ? pauperes uoluntatibus, non facultatibus. ille enim qui spiritu pauper est, humilis est [...] ».

²⁵⁴ A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'Hymne aux Philippéens*, Paris, Beauchesne, 1985, coll. *Théologie historique* 72, p. 255 : « [...] le Fils in forma serui a assumé un type de pauvreté synonyme de l'humilité, alors que l'humanité est asservie à une pauvreté liée à sa condition pécheresse ».

²⁵⁵ Cf. s. 14, 2 (CCL 41, 185) ; s. 14, 4 (CCL 41, 187).

²⁵⁶ Cf. s. Lambot 24, 2 (CCL 41, 269).

blie sa véritable indigence. Il en résulte que l'humilité est la condition essentielle de toute vraie grandeur. L'homme qui aspire à la vie éternelle ne la reçoit qu'à travers l'humilité, d'abord celle du Christ, mais aussi la sienne propre, en suivant l'exemple de l'humilité de Dieu. Pour atteindre la vraie grandeur, il faut *descendre* à travers l'humilité, c'est-à-dire s'attacher au Christ humble. Cela signifie finalement se dépouiller de la grandeur illusoire et inconsistante et de la dilatation éphémère de l'orgueil.²⁵⁷

Le Christ humble n'est pas seulement un exemple d'humilité, il révèle la voie à suivre. C'est en suivant cette voie que l'homme peut parvenir à l'éternité.²⁵⁸ La voie est à comprendre ici au sens christologique et anthropologique. En effet, suivre la voie d'humilité signifie suivre le Christ, c'est-à-dire croire en lui en tant que Dieu et homme, mais aussi suivre son exemple, c'est-à-dire se faire humble pour parvenir à la richesse du Christ Dieu.

3.3.3. La dimension sotériologique de l'humilité du Christ

Pour Augustin, le motif de l'incarnation est lié au péché. L'incarnation est une sorte d'adéquation à la condition de l'homme après la faute d'Adam. L'idée de l'humilité du Christ suit la même logique.²⁵⁹ Elle est une réponse divine à l'orgueil de l'homme. Dieu s'est fait humble parce que l'homme est devenu orgueilleux.²⁶⁰ En effet, le péché d'Adam, c'est le péché d'orgueil.²⁶¹ Augustin évoque également l'idée de soins apportés par un médecin.²⁶² Il observe avant tout, qu'un traitement médical ne doit pas se limiter aux causes secondaires de la maladie ; pour soigner réellement, il faut

²⁵⁷ S'attacher au Christ n'est que s'abaisser devant lui et accepter de franchir la porte étroite qu'il est. Cela, à son tour, n'est possible qu'en se déposant de la dilatation de l'orgueil. Augustin parle en fait de l'orgueil comme d'une grandeur éphémère ; il est gonflé, mais vide en même temps ; il est sans consistance.

²⁵⁸ s. 142, 2 (*MA* 1, 695) : « uia Christus, humilis Christus ; ueritas et uita Christus, excelsus et deus. si ambules in humili, peruenies ad excelsum ; si infirmus humilem non asperneris, in excelso fortissimus permanebis ».

²⁵⁹ Augustin parle de l'humilité du Christ en rapport entre autres avec l'infirmité (s. 142, 2 ; *MA* 1, 695) : « quae enim causa humilitatis Christi, nisi infirmitas tua ? ualde enim et inremediabiliter te obsidebat infirmitas ; et haec res fecit ut ueniret ad te tantus medicus », avec la mortalité (s. 264, 4 ; *PL* 38, 1215 : « [...] caro mortalis, quae propter uestram mortalitatem suscepta est ; indumentum hoc, quod humilitate suscepi [...] »), et surtout en vue du salut de l'homme (s. 285, 4 ; *PL* 38, 1295 : « nulla enim nostra salus esset, nisi Christus humilis pro nobis fieri dignatus esset »).

²⁶⁰ Cf. M.-F. BERROUARD, « Incarnation et guérison de l'orgueil », *BA* 72, *Note complémentaire* 49, p. 796–797.

²⁶¹ Voir le paragraphe *supra* « L'orgueil et l'avidité ».

²⁶² s. 142, 2 (*MA* 1, 695) : « ualde enim et inremediabiliter te obsidebat infirmitas ; et haec res fecit ut ueniret ad te tantus medicus. si enim uel sic aegrotares, ut tu posses ire ad medicum, poterat tolerabilis uideri ipsa infirmitas : sed quia tu ire non potuisti ad eum, ille uenit ad te ; uenit docens humilitatem, qua redeamus ».

considérer nécessairement la cause primordiale.²⁶³ Or, la cause primordiale de la maladie de l'homme est, d'après l'Écriture, le péché d'orgueil.²⁶⁴ En effet le Christ vient au monde pour soigner des *orgueilleux* :

« Toi, quand tu étais homme, tu as voulu être Dieu et tu as péri ; lui, en étant Dieu, il a voulu être homme pour retrouver ce qui était perdu. L'orgueil humain t'a fait enfoncer si profondément que seule l'humilité divine pouvait t'en relever ».²⁶⁵

A une autre occasion, Augustin rappelle d'autres aspects de l'art médical qu'il étend à la question de la foi. Il observe effectivement que, dans leur pratique thérapeutique, les médecins appliquent souvent des traitements opposés aux symptômes de la maladie. Ainsi, à celui qui souffre du froid, le médecin applique un traitement réchauffant, à celui qui souffre de fièvre, un traitement abaissant la température etc., et finalement le médicament de l'humilité à celui qui souffre d'orgueil.²⁶⁶ Ainsi, l'humilité se rattache à la figure du Christ médecin parce que précisément, c'est l'humilité de Dieu, c'est-à-dire l'humanité du Christ, qui est un médicament pour l'homme malade.²⁶⁷

²⁶³ s. *Dolbeau* 21, 11 (DOLBEAU 289) : « quomodo medicus peritus, quando uiderit hominem diuersis morbis languentem, non adtendit proximas causas et relinquit originem causarum omnium – si enim curauerit proximas causas seruato fonte morborum, redeunt deriuationes calamitatis, et ad tempus uidetur mederi, non autem penitus sanat ; ille autem medicus peritissimus inuenitur, qui colligit bene causas omnes omnium morborum, et quam primam inuenit causam, unde omnia illa quae diuersa sunt uideantur tamquam rami exstistisse, amputat radicem, et tota dolorum silua succiditur –, sic dominus Iesus Christus – quare dictus est saluator, et qui dixit : *non est sanis opus medicus, sed male habentibus* [Mt 9, 12], uenit ad aegrotantes, quia aegroti ad illum uenire non possent ; quaesiuit non se quaerentes, conuertit se ad infirmos, passus est multa, occidi se a caecis tolerauit, ut eorum oculos de ipsa sua morte sanaret – fecit haec omnia, et quia causam omnium morborum nostrorum superbiam uidebat, humilitate sua nos sanauit ».

²⁶⁴ Voir p. 35, note 10.

²⁶⁵ s. 188, 3 (*PL* 38, 1004) : « tu cum esses homo, deus esse uoluisti, ut perires : ille cum esset deus, homo esse uoluit, ut quod perierat inueniret. tantum te pressit humana superbia, ut te non posset nisi humilitas subleuare diuina ».

²⁶⁶ s. *Dolbeau* 22, 4 (DOLBEAU 556–557) : « e contrario ergo medicus sanat morbum : frigidum calidis adiutoriis, calidum frigidis, humidis siccum, humidum siccis. si uideamus ergo artem medicinae contrariis sanare languentem, non est mirandum si humilitate dei sanamur, qui humana superbia aegrotabamus » ; le contexte le plus proche fait penser aux conditions sociales de la prédication des Apôtres. Cette prédication ne s'appuie pas sur l'importance humaine, mais sur l'humilité des personnes qui annoncent le Christ. En effet, les Apôtres ne sont que de simples pêcheurs. Or Dieu choisit ce qui est humble et insignifiant afin d'enseigner l'humilité à tout homme. Cependant, on peut comprendre facilement au sens large la phrase citée, c'est-à-dire en rapport avec toute l'œuvre du Christ humble.

²⁶⁷ Cf. I. BOCHET, « Medicina, medicus », *AL* 3, 1231–1232.

L'humilité du Christ renvoie également à la question de la vérité. Il faut rappeler qu'Augustin établit une relation entre péché et mensonge : après le péché d'Adam, l'homme devient menteur. On peut voir ici deux éléments essentiels. Premièrement, la faute d'Adam exprime déjà une logique de mensonge : l'homme prétend être ce qu'il n'est pas.²⁶⁸ Réclamer la dignité qui appartient à Dieu repose en fait sur un mensonge : être comme Dieu (cf. Gn 3, 5).²⁶⁹ Quant au deuxième élément, il s'agit des conséquences du péché. La faute d'Adam prive l'homme de la vérité. En se soustrayant à la lumière de la vérité, l'homme s'est enfoncé dans les ténèbres du mensonge. En ce sens, il n'est pas surprenant de voir dans le Christ non seulement un exemple, mais aussi la norme de l'humilité que lui seul peut vraiment enseigner.²⁷⁰ « Celui qui accède à lui est formé à l'humilité avant d'être exalté et honoré ».²⁷¹ Cette question de l'humilité est essentielle pour la vie chrétienne. Augustin en parle aussi comme « doctrine chrétienne »²⁷² : elle est la voie de l'humilité, car c'est le Christ humble qui conduit à la patrie.

La notion de voie est précieuse chez Augustin. Elle est inséparable de la notion de patrie. Comme la patrie indique la divinité du Christ où aboutit toute espérance chrétienne, la voie renvoie à l'humanité du Christ.²⁷³ Dieu s'est fait voie pour permettre à l'homme de revenir à lui.²⁷⁴

²⁶⁸ s. *Guelf.* 32, 1 (*MA* 1, 564) : « homo factus erat, deus esse uoluit [...] ».

²⁶⁹ Cf. s. 264, 3 (*PL* 38, 1214) ; s. *Guelf.* 11, 3 (*MA* 1, 475) ; s. *Guelf.* 32, 1 (*MA* 1, 564).

²⁷⁰ s. 68, 11 (*MA* 1, 365) : « [...] humilis non eris, nisi eum qui propter te humilis factus est adtenderis. disce a Christo, quod non discis ab homine : in illo est norma humilitatis ; ad hunc qui accedit, prius in ipsa humilitate formatur, ut in exaltatione decoretur ».

²⁷¹ s. 68, 11 (*MA* 1, 365) : « [...] ad hunc qui accedit, prius in ipsa humilitate formatur, ut in exaltatione decoretur ».

²⁷² s. 160, 5 (*PL* 38, 876) : « haec est doctrina christiana, humilitatis praeceptum, humilitatis commendatio, ut non gloriemur, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi. nam non est magnum in Christi sapientia gloriari : magnum est in cruce Christi gloriari : unde tibi insultat impius, inde gloriatur pius ; unde insultat superbus, inde gloriatur christianus » ; s. 351, 4 (*PL* 39, 1538–1539) : « [...] humilitatem, quae paene una disciplina christiana est [...] » ; cf. *ep.* 118, 22 (*CSEL* 34, 2, 685–686) ; P. ADNES, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 41–42.

²⁷³ s. 123, 3 (*PL* 38, 685) : « deus Christus patria est quo imus : homo Christus uia est qua imus. ad illum imus, per illum imus [...] » ; s. 142, 2 (*MA* 1, 695) : « uia Christus, humilis Christus ; ueritas et uita Christus, excelsus et deus » ; s. *Dolbeau* 26, 61 (*DOLBEAU* 413) : « nam uia nostra humilitas est. hanc ostendit Christus in semetipso ».

²⁷⁴ s. 50, 11 (*CCL* 41, 631) : « [...] dominus noster Iesus Christus, propter reditum hominis qui per superbiam de paradiso exierat, se ipsum exemplum humilitatis praebere dignatus est, quod testatur in euangelio clamans : *discite a me, quoniam mitis sum, et humilis corde* [Mt 11, 29] [...] ». Augustin dira aussi que le Christ, lui aussi, va à lui à travers lui (*Io. eu. tr.* 69, 2 ; *CCL* 36, 500 : « ibat ergo ad seipsum, per seipsum. et nos quo imus, nisi ad ipsum ? et qua imus, nisi per ipsum ? ipse igitur ad seipsum per seipsum ; nos ad ipsum per ipsum ; immo uero et ad patrem et ipse et nos »). Cf. M.-F. BERROUARD, « Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, vérité et vie », p. 431–449.

Cette voie signifie, selon Augustin, tout le mystère de l'abaissement de Dieu. La voie est le mystère de l'humilité de Dieu. Suivre la voie de l'humilité, c'est suivre le Christ humble, c'est croire en Christ crucifié.²⁷⁵ Le Christ est donc venu dans l'humilité de la chair pour que l'homme reconnaisse ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire « pour que l'homme se reconnaisse homme ».²⁷⁶ La question est alors de savoir ce que signifie *se reconnaître homme*. L'évêque d'Hippone explique que Dieu

« devient homme, en étant Dieu, alors que l'homme ne se reconnaît pas homme, c'est-à-dire qu'il ne s'admet ni mortel, ni fragile, ni pécheur, ni malade, malade en quête du médecin ».²⁷⁷

Se voir homme signifie reconnaître sa finitude, c'est-à-dire sa mortalité et tout ce qui en découle. D'ailleurs, si Dieu s'est fait humble, c'est parce que l'homme est devenu fragile et mortel. Cependant, se reconnaître homme signifie aussi, et peut-être avant tout, se reconnaître responsable de sa condition. Ce n'est pas Dieu qui est responsable des malheurs de l'homme, mais lui-même quand il a abandonné Dieu²⁷⁸ :

« Regardons, frères, qui sont ceux qui ne veulent pas se reconnaître hommes. Qui sont-ils ceux qui ne veulent pas se voir hommes ? Ce sont ceux qui en se justifiant accusent Dieu. Quand il subit quelque chose de dur ou pénible en cette vie, l'homme ne sait qu'adresser à Dieu des reproches et se louer lui-même ; et s'écriant dans l'indignation née de ses tourments, il ne confesse pas ses péchés, mais il met en avant ses mérites et dit : 'Dieu, qu'est-ce que je t'ai fait ?' 'Pourquoi cette souffrance ?' 'Dieu,

²⁷⁵ s. 160, 5 (PL 38, 875–876) : « magnam plane illi [filii Zebedaei] celsitudinem requirebant, magnam : sed quoniam postponebant qua, uocat eos Christus ab eo quo ire uolebant, ad illud qua ire debebant. quaerentibus quippe tantam celsitudinem quid respondit ? *potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum* ? [Mt 20, 22] quem calicem, nisi humilitatis, nisi passionis ? [...] Christum quaeritis excelsum ; redite ad crucifixum. uultis regnare et gloriari in sedibus Christi ; prius discite dicere, *mibi absit gloriari, nisi in cruce domini nostri Iesu Christi* [Gal 6, 14] ».

²⁷⁶ s. 77, 11 (PL 38, 488) : « [...] ut se homo hominem cognosceret ».

²⁷⁷ s. 77, 11 (PL 38, 488) : « fit ille homo, cum sit deus : et non se agnoscit homo hominem, id est, non se mortalem agnoscit, non se agnoscit fragilem, non se agnoscit peccatorem, non se agnoscit aegrotum, ut quaerat uel aegrotus medicum ». Cf. s. 137, 4 (PL 38, 756) ; P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 30.

²⁷⁸ Dans la perspective augustinienne, c'est toute l'humanité qui en Adam s'était égarée loin de son créateur. Il en résulte que l'auditeur est plus facilement impliqué dans l'histoire du salut : « uide, o homo, quid pro te factus est deus : doctrinam tantae humilitatis agnosce, etiam in nondum loquente doctore. tu quondam in paradiso tam facundus fuisti, ut omni animae uiuae nomina imponeres : propter te autem creator tuus infans iacebat, et nomine suo nec matrem uocabat. tu in latissimo fructuosorum nemorum praedio te perdidisti, oboedientiam neglegendo : ille oboediens in angustissimum diuersorium mortalis uenit, ut mortuum quaereret moriendo » (s. 188, 3 ; PL 38, 1004).

qu'est-ce que je t'ai fait ?' Ainsi l'homme parle-t-il à Dieu. Dieu pourrait lui répondre : est-il juste de dire 'qu'est-ce que je t'ai fait' ? Alors que tu n'as rien fait pour moi quand moi j'ai tout fait pour toi. Si tu faisais quelque chose pour Dieu, tu ferais ce qui pourrait lui plaire : c'est cela que signifie lui faire quelque chose. Alors maintenant, ce que tu as fait, c'est à toi que tu l'as fait, parce qu'en suivant ta volonté, tu as méprisé son ordre. Certes, si tu le comprends ainsi, tu dis bien ».²⁷⁹

Si l'expérience de la finitude ouvre à l'humilité parce qu'elle fait voir et sentir la misère de l'homme, l'humilité n'est pas une simple prise de conscience de sa condition de misère, mais une démarche d'abaissement devant Dieu. Finalement, la question est de savoir quel est ce chemin d'humilité que l'homme doit parcourir. Pour Augustin, il s'agit de l'abaissement de la confession²⁸⁰ et de la pénitence²⁸¹ :

« Que l'homme se reconnaisse donc homme, qu'il reconnaisse Dieu qui s'est humilié pour lui afin que l'homme qui s'était humilié dans la confession des péchés soit exalté dans l'acquisition de la justice ».²⁸²

Ainsi, se faire humble signifie se reconnaître pécheur devant Dieu pour implorer son pardon afin de parvenir à la justice et à l'immortalité.²⁸³

²⁷⁹ s. *Mai* 22, 2 (*MA* 1, 315–316) : « qui nolunt agnoscere quia homines sunt, fratres, attendamus. qui nolunt agnoscere quia homines sunt ? qui se iustificant, et deum culpant. patiaturs aliquid homo durum aut asperum in ista uita : nihil tam in lingua positum habet, quam reprehendere deum, et se laudare ; et exclamans indignatione tribulationis suae non confitetur peccata sua, sed iactat merita sua, et dicit : deus, quid tibi feci ? quare ista patior ? deus, quid tibi feci ? dicit homo ad deum. respondeat illi deus : bene dicis, quid tibi feci ? quia mihi nihil fecisti, sed omnia tibi. si enim aliquid faceres deo, quod deum delectaret faceres : hoc est illi facere. modo autem, quidquid fecisti, tibi fecisti, quia tuam uoluntatem secutus, illius imperium contempsisti. plane, si sic intellegas, recte dicis ».

²⁸⁰ s. *Mai* 16, 1 (*CCL* 41, 321) : « ecce cantauimus : *confitebimur tibi deus, confitebimur et inuocabimus nomen tuum* [Ps 74, 2]. confiteri deo, quid est, nisi humilari deo, non sibi adrogare merita aliqua ? »

²⁸¹ s. 351, 1 (*PL* 39, 1536) : « quisquis itaque paenitentiae recusat humilitatem, deo propinquare non cogitat. aliud est enim leuare se ad deum ; aliud est leuare se contra deum. qui ante illum se proicit, ab illo erigitur : qui aduersus illum se erigit, ab illo proicitur. alia est enim soliditas magnitudinis, alia est inanitas inflationis. qui foris tumescit, intus tabescit ». Ce texte montre que la pénitence signifie avant tout une attitude d'humilité devant Dieu. C'est dans l'abaissement devant Dieu que l'homme acquiert sa vraie grandeur et sa consistance.

²⁸² s. 380, 7 (*PL* 39, 1682) : « agnoscat se ergo homo humilem, agnoscat excelsum deum propter se humiliatum, ut homo, qui humiliatus erat in confessione peccati, exaltetur in adeptione iustitiae ».

²⁸³ s. *Dolbeau* 26, 41 (*DOLBEAU* 397–398) : « [...] quae omnia superbi derident, quae suscepit humilis mediator, non suscipiens iniquitatem cum hominibus et suscipiens

Comme le Christ s'abaisse pour relever l'homme pécheur, ainsi l'homme s'élève quand il s'abaisse devant Dieu dans la confession des péchés. C'est aussi dans la confession que l'homme prépare pour Dieu la maison de son cœur.²⁸⁴

3.3.4. Pertinence pastorale de la notion

La valeur de l'humilité du Christ n'est pas seulement théologique, mais aussi pastorale, car elle est en lien avec l'expérience humaine. L'annonce du Christ humble renvoie en effet à la condition humaine faite de mortalité, de fragilité, de différentes sortes de misères. Il s'agit de tout le poids de vie qui pèse sur l'homme dès le péché d'Adam :

« Celui qui ne peine pas qu'il n'entende pas ; celui qui peine qu'il entende : *venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes accablés*. Celui qui n'est pas accablé, qu'il n'entende pas ; celui qui par contre est accablé, qu'il entende : *venez à moi, vous tous qui peinez et qui êtes accablés*. Tout homme qui peine et qui est accablé, recherche le réconfort, désire le repos ».²⁸⁵

L'appel à l'expérience de la fragilité humaine occupe une place essentielle dans la prédication augustinienne. Il ne s'agit pas seulement d'attirer l'attention, mais de rejoindre le cœur de l'expérience de l'auditoire. Et cette expérience concerne tout homme indépendamment de son statut social. La figure du Christ humble unit la dimension anthropologique et théologique : le Christ partage la misère de l'homme et lui parle à l'intérieur de son expérience en promettant la vie éternelle. Dieu humble, c'est le Christ qui partage la misère de l'homme et lui promet la vie bienheureuse. De même que l'expérience de l'insuffisance conduit, d'une certaine manière, à la foi et ouvre à la promesse²⁸⁶, c'est de l'intérieur d'une telle expérience qu'on doit situer l'importance et la pertinence de l'image du Christ humble.

humanitatem ut eos sanaret a tumore superbiae uictioresque faceret illius falsi mediatoris, cum confiteri peccata sua didicissent, et per Christi iustitiam ab iniustitia propria purgarentur ac per humile consortium mortalitatis eius ad sublime immortalitatis fastigium peruenirent ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité à l'école de saint Augustin », p. 34–35.
²⁸⁴ Augustin explique en fait que la confession doit précéder l'invocation parce qu'il est inconcevable d'inviter Dieu à la maison du cœur sans d'abord la purifier. La confession est la purification du cœur (*s. Mai* 16, 4 ; *CCL* 41, 323 : « primo confitere, ut pares habitationem ei quem inuocas. plenum est enim cor tuum nequitia. confessio autem fundit immunditiam quam geris intus, et mundat domum quo ueniat ille quem inuocas »).

²⁸⁵ *s. Mai* 127, 1 (*MA* 1, 368) : « qui non laborat, non audiat ; qui autem laborat, audiat : *uenite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis* [Mt 11, 28]. qui non est oneratus, non audiat ; qui autem oneratus est, audiat : *uenite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis* [Mt 11, 28]. ut quid ? *et ego reficiam uos* [Mt 11, 28]. omnis qui laborat et oneratus est, refecionem quaerit, quietem desiderat ».

²⁸⁶ Voir *supra* Conclusion du chapitre 3.

3.4. Le Christ médecin

Nous avons déjà vu le lien entre l'humilité du Christ et la figure du médecin, car l'humilité de Dieu constitue le remède à l'orgueil. La figure du Christ médecin correspond à une approche de la maladie, avant tout, comme état de péché.²⁸⁷ Si le péché est la cause de la maladie, l'amour du monde en est à la fois la cause et l'expression concrète. Il est la cause parce qu'au fond tout péché est une sorte d'amour du monde, mais il est aussi symptôme ou effet du péché parce que le péché d'Adam fait que l'homme est soumis à la concupiscence qui le tient attaché au monde.²⁸⁸ Il en résulte que l'homme est malade parce qu'il est pécheur.²⁸⁹ La maladie est un synonyme du péché. Si le péché signifie la maladie, la confession devient une sorte d'appel adressé au médecin (« confiteri medico »).²⁹⁰

La figure du Christ médecin²⁹¹ englobe plusieurs éléments. Elle signifie d'abord le mystère de l'incarnation : celui qui était invisible devient visible aux *hommes charnels*, c'est-à-dire incapables de voir intérieurement. Alors que le péché et l'amour du monde rendent l'homme aveugle intérieurement, dans le mystère de l'incarnation Dieu s'adapte en quelque sorte à la faiblesse humaine : il se montre à l'homme dans la chair du Christ pour le conduire à la foi. En ce sens, on peut interpréter les œuvres du Christ comme des remèdes, notamment les miracles grâce auxquels l'homme peut reconnaître la présence de Dieu dans l'humanité du Christ et croire en lui. C'est grâce à cette foi qu'il est purifié, c'est-à-dire guéri. Mais la figure du Christ médecin signifie aussi et, peut-être avant tout, le mystère pascal qui sera traité dans le chapitre suivant.

²⁸⁷ s. 87, 13 (PL 38, 537) : « aegrotat humanum genus, non morbis corporis, sed peccatis ».

²⁸⁸ Io. eu. tr. 3, 12 (CCL 36, 26) : « de Adam natus, traxit secum quod sibi conceptum est. cecidit primus homo ; et omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis ».

²⁸⁹ s. 80, 4 (PL 38, 495–496) : « ad aegrotos uenit Christus, omnes aegrotos inuenit. nemo sibi de sanitate blandiatur, ne renuntiet ad illum medicus. omnes aegrotos inuenit ; apostolica sententia est : *omnes enim peccauerunt, et egent gloria dei* [Rm 3, 23]. [...] et ostendit illis qui essent sani, et qui aegrotantes : *non ueni*, inquit, *uocare iustos, sed peccatores* [Mt 9,13]. si peccatores, inquit, ad me non accedunt, quare ueni ? propter quos ueni ? si omnes sani sunt, quare tantus medicus de caelo descendit ? » ; s. Mai 16, 2 (CCL 41, 322) : « medicus tantus uenit ad nos, dimisit omnia peccata nostra » ; cf. I. BOCHET, « Morbus », 77.

²⁹⁰ s. Mai 17, 1 (CCL 41, 231) : « non fatum peccauit, non fortuna peccauit : *sana animam meam quoniam peccauit tibi* [Ps 40, 5]. et quid sum facturus ? quia enim peccauit, aegroto. si aegroto, *sana animam meam* [Ps 40, 5]. hoc est confiteri medico, et inuocare medicum » ; s. 137, 4 (PL 38, 756) : « quia confessio peccatorum inuitat medicum sanaturum : quomodo in aegritudine qui dicit, sanus sum, non quaerit medicum ».

²⁹¹ Cf. G. M. BARAN, *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w swietle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostola* (Christ médecin et remède venant du ciel à la lumière des homélies de saint Augustin à l'évangile et à la première lettre de Jean Apôtre), *VoxPatr* 30/55 (2010), p. 43–62 ; G. MADEC, « Christus », *AL* 1, 873–874.

Le malade est à la fois la personne individuelle et toute l'humanité.²⁹² En effet, c'est toute l'humanité qui est impliquée dans le péché d'Adam et qui en porte les conséquences.²⁹³ Cette humanité est comme un unique malade qui gît infirme sur le lit du monde.²⁹⁴ À ce malade, le médecin envoie d'abord ses collaborateurs, c'est-à-dire les prophètes qui parlent en son nom, mais ensuite, il vient en personne, dans la chair.²⁹⁵ En effet, c'est grâce à l'humanité du Christ que Dieu s'approche de celui qui demeurerait dans l'infirmité afin de le relever et de le guérir. Mais le Christ a rencontré deux sortes de malades : ceux qui ont cru en lui et ceux qui l'ont rejeté et crucifié.²⁹⁶ Cependant, la grandeur du médecin se vérifie dans le fait que par sa mort, il procure le remède²⁹⁷ : le sang du Christ est le remède qui purifie l'homme des péchés.²⁹⁸ Mais le Christ est Sauveur,

²⁹² *Io. ev. tr.* 10, 11 (CCL 36, 107) : « fratres, diximus iam, [...], Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse totum genus humanum. [...] quasi fractus est, et sparsus colligitur, et quasi conflatur in unum societate atque concordia spiritali. et gemit unus pauper modo ipse Adam [...] » ; cf. s. 60, 1 (*RB* 58, 36) ; G. MADEC, *Lectures Augustiniennes*, p. 269.

²⁹³ s. *Dolbeau* 5, 15 (DOLBEAU 447) : « aegrotaturum erat grauiter genus humanum. tamquam medicus suscipiens unum grandem aegrotum, ab Adam usque in finem, id est saucium totum humanum genus suscipiens ille medicus – quia, ex quo hic nati sumus, ex quo de paradiso emissi, utique aegritudo est [...] ».

²⁹⁴ s. *Dolbeau* 23, 16 (DOLBEAU 607) : « unus homo Adam propagine impleuit orbem terrarum. genus humanum, quasi homo unus, magnus aegrotus iacens ab oriente usque in occidentem, curandus est : magnus aegrotus, sed maior medicus » ; cf. s. 175, 1 (*PL* 38, 945).

²⁹⁵ s. *Dolbeau* 5, 15 (DOLBEAU 447–448) : « cum ergo aegrotaret genus humanum, medicus ille magnus suscipiens aegrotum, iacentem in magno quodam lecto, toto mundo, quomodo peritissimus medicus, adtendit tempora aegroti, et uidit et prospexit quae futura essent, quippe quando ipse eandem aegritudinem propter suam iustitiam procurauit ad uindictam peccati nostri. ergo lenioribus temporibus aegritudinis nostrae, primo seruos suos misit ipse medicus ad inspiciendos nos, misit prophetas. dixerunt, praedicauerunt ; curauit aliquos per eos et sanauit. praedixerunt futuram quandam accessionem magnam in extrema aegritudine, et magnam quandam huius aegroti iactionem, cui opus esset ipsum medicum praesentari et ipsum uenire. hoc ergo medicus noster dixit : in nouissimo tempore fortius et ualidius iactabitur aeger, ad cuius medicinam suscipiendam oportet ut ego ueniam illo tempore ; ego reficiam, ego consolabor, ego exhortabor, ego promittam, ego credentem sanabo. ita factum est » ; cf. s. *Gulf.* 32, 5 (*MA* 1, 567) ; s. *Dolbeau* 23, 16 (DOLBEAU 607–608).

²⁹⁶ s. 80, 4 (*PL* 38, 496) : « ergo illud genus aegrotorum qui mitius aegrotabant, qui se aegrotare sentiebant, ut sanarentur, medico cohaerebant. illi autem qui periculosius aegrotabant, medico insultabant, aegrotos calumniabantur. ad extremum quo processit phrenesis ipsorum ? ut medicum tenerent, ligarent, flagellarent, spinis coronarent, ligno suspenderent, cruce necarent ».

²⁹⁷ s. 49, 9 (CCL 41, 621) : « uide pendentem, et tibi languenti de suo sanguine medicamentum facientem » ; cf. s. 77, 4 (*PL* 38, 485) ; s. *Dolbeau* 25, 18 (DOLBEAU 260).

²⁹⁸ s. *Gulf.* 9, 2 (*MA* 1, 468) : « illi occidebant medicum : medicus de suo sanguine faciebat occisoribus medicamentum » ; cf. s. 80, 4 (*PL* 38, 496) ; s. 174, 6 (*PL* 38, 943) ; s. *Dolbeau* 30, 4 (*RechAug* 28, 55) ; voir le paragraphe *infra* « La Passion et la rémission des péchés ».

c'est-à-dire médecin parce qu'il est le vrai médiateur entre Dieu et les hommes. Autrement dit, parce que le Christ est le vrai médiateur, il est aussi le vrai médecin.

Augustin explique cependant que le rôle du médecin ne se limite pas à la situation où l'on est malade. Le vrai médecin donne aussi des conseils pour éviter la maladie et ainsi rester en bonne santé. Il pense ici spécialement au premier homme qui avait reçu de Dieu des instructions («praecepta») lui permettant de garder l'intégrité de corps et d'âme. L'homme n'a pas voulu les suivre et il est tombé malade.²⁹⁹ Alors qu'au paradis terrestre ces instructions se présentaient légères et faciles, après le péché d'Adam, elles deviennent lourdes et difficiles.³⁰⁰ Il y a par conséquent deux sortes de préceptes : ceux qui ont précédé la maladie pour l'éviter et ceux qui servent à retrouver la santé :

« Autres sont les prescriptions de la médecine pour conserver la santé, puisqu'elles ont pour but d'empêcher le bien portant de tomber malade, et autres celles qui sont imposées au malade pour lui faire retrouver ce qu'il a perdu. L'intérêt de l'homme bien portant exigeait qu'il obéît au médecin, pour pouvoir finalement se passer de lui. *Car ce ne sont pas les gens en santé qui ont besoin du médecin, mais les malades.* On appelle proprement médecin celui dont les médicaments redonnent la santé. Mais le Médecin qui est Dieu est toujours nécessaire même aux bien portants, pour leur conserver la santé. Il eût été bon pour l'homme de se tenir toujours en cet état de santé où il avait été créé. Mais au mépris et à l'abus des dons de Dieu, il a joint l'intempérance, et il est tombé dans cette affection morbide qu'est la mortalité : qu'il écoute, aujourd'hui du moins, les prescriptions du médecin afin de pouvoir se relever de l'état où le péché l'avait précipité ».³⁰¹

²⁹⁹ s. 88, 7 (RB 94, 81) : « ergo, fratres mei, quoniam et nos inde nati sumus, et sicut dicit apostolus, in Adam omnes moriuntur, – omnes enim nos duo homines aliquando fuimus, – si noluimus obtemperare medico ut non aegrotaremus, obtemperemus ut ab aegritudine liberemur. dedit nobis praecepta medicus, sanis ; dedit praecepta medicus, ne medico indigeremus. *non opus est*, inquit, *sanis medicus, sed aegrotantibus* [Mt 9, 12]. sani praecepta contempsimus, et experimento sensimus in quantam perniciem nostram praeceptum illud contempserimus. aegrotare iam coepimus, laboramus, in lecto infirmitatis sumus [...] » ; cf. s. 142, 2 (MA 1, 695–696) ; s. 156, 2 (PL 38, 851).

³⁰⁰ s. 88, 7 (RB 94, 81) : « tu enim tibi fecisti praecepta illa mea, quae sano data sunt tam dulcia, tam laboriosa. contempta sunt, coepisti laborare [...] ».

³⁰¹ s. 278, 2 (PL 38, 1269–1270), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 185 : « alia sunt enim praecepta, quae dat medicina ad tenendam sanitatem ; sanis enim dantur, ne aegrotent : alia sunt autem, quae iam aegroti accipiunt, ut recuperent quod amiserunt. bonum erat homini ut oboediret medico, cum sanus esset, ne medicus illi opus esset. *non est enim opus sanis medicus, sed aegrotantibus* [Mt 9, 12]. proprie quippe medicus dicitur, per quem sanitas recuperatur. nam semper deus medicus opus est etiam sanis, ut sanitas ipsa teneatur. bonum ergo illi erat tenere perpetuam sanitatem, in qua conditus erat. contempsit, abusus est, intemperantia sua decidit in malam ualitudinem huius mortalitatis : audiat uel modo praecipientem medicum, ut possit inde surgere, quo per peccatum, ipse decubuit ».

Or, s'il veut recouvrer la santé, l'homme doit suivre les conseils du médecin. Augustin pense ici spécialement aux béatitudes. Dans les béatitudes en effet, l'homme peut apprendre la voie qui conduit à la santé. Le plus souvent, Augustin cite la cinquième : *beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* (Mt 5, 8) ; ce n'est qu'avec un cœur pur que l'on peut voir Dieu.³⁰² Mais l'homme est incapable de voir à cause du péché. Le médecin qui vient soigner le malade, suscite d'abord en lui le désir de voir. Il lui fait découvrir quelque chose que le malade est incapable encore de voir afin de l'inciter à suivre le traitement. En effet, si le malade refuse de croire qu'il y a quelque chose à découvrir, un monde à voir qui pourtant lui échappe à cause de la cécité de son cœur, il rejette aussi les soins qui conduisent à la vision : pour voir, il faut se laisser guérir.³⁰³ À travers cette image, Augustin met en lumière l'importance et la primauté de la foi : c'est elle qui conditionne la guérison. Comme un médecin ordinaire suscite en l'homme le désir de la guérison en lui parlant du monde à découvrir, ainsi le Christ inculque le désir de la vie éternelle pour que l'homme recherche le médecin. Pour Augustin, la foi est un engagement fondé sur une promesse.³⁰⁴ Pour voir, il faut croire, mais croire signifie s'engager et se confier au Christ médecin. Évidemment, la foi comme *engagement* requiert d'abord la foi comme *reconnaissance* du mystère de Dieu.³⁰⁵ Le Christ en fait sauve celui qui reconnaît en lui non seulement l'homme, ou bien non seulement Dieu, mais Dieu et l'homme.

³⁰² Augustin en parlera aussi en terme des « commandements » (s. 126, 14 ; *RB* 69, 190 : « uides quod pro te assumpsi, non uides quod pro te seruau. audi mandata, purga oculos. quia qui diligit me, mandata mea custodit, et ego diligam eum [Io 14, 21]. tamquam custodienti mandata mea, et tamquam sanato per mandata mea, ostendam me ipsum illi [Io 14, 21] »).

³⁰³ s. *Dolbeau* 25, 14 (*DOLBEAU* 256–257) : « excitat in illo desiderium uidendi quod nescit, uolens eum curare, ut possit uidere quod non uidet » ; cf. s. *Dolbeau* 23, 8 (*DOLBEAU* 599).

³⁰⁴ s. *Dolbeau* 25, 15 (*DOLBEAU* 257) : « adtende nunc medicum salutarem uenisse ad nos dominum nostrum Iesum Christum, inuenit caecitatem cordis nostri, promisit lucem quam oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit [1 Cor 2, 9]. hanc uident angeli, de illa gaudent. sicut enim illi homines sani uident quod non uidet caecus, sic uident angeli quod non uidet homo. [...]. incipiat ergo curari ipse homo, ut ex homine fiat inter filios dei, quia dedit eis potestatem filios dei fieri [Io 1, 12]. hoc est : dedit eis potestatem [Io 1, 12], ut curentur, ut detergeatur caligo cordis, quia beati mundicordes quia ipsi deum uidebunt [Mt 5, 8]. et audi quia et in euangelio est, quod et alibi dictum est : mundans fide corda eorum [Act 15, 9] ».

³⁰⁵ Il ne s'agit pas évidemment des différentes sortes de la foi mais des différents degrés : « croire au Christ » n'est pas en fait identique à ce que signifie « le croire » ou « croire en lui » ; voir p. 222, note 153.

4. De l'Écriture à la conversion

4.1. L'Écriture comme Parole de Dieu

L'importance des Écritures ne tient pas simplement au fait qu'elles parlent de Dieu mais qu'à travers elles c'est la Parole de Dieu qui se livre.³⁰⁶ De là vient l'autorité des Écritures.³⁰⁷ Elles ne peuvent pas mentir ou se tromper parce qu'elles sont la Parole de Dieu. En même temps, on peut dire qu'elles sont la Parole du Christ.³⁰⁸ En effet, le sens spirituel de la Bible fait voir dans les pages de l'Ancien Testament une prophétie du Christ ou de l'Église.³⁰⁹ Toutes les Écritures parlent du Christ comme de celui qui devait venir ou bien de celui qui est déjà venu.³¹⁰ Dans la scène de la transfiguration, Augustin observe que la raison pour laquelle le Christ apparaît en compagnie de Moïse et d'Élie, c'est que c'est lui, le Christ, qui parle dans la Loi et les prophètes.³¹¹ Il en résulte que les Écritures sont à la fois Parole de Dieu et Parole du Christ. Évidemment, la Parole de Dieu qui parle dans les Écritures renvoie au Christ, Verbe de Dieu.³¹² Si les Écritures sont la Parole de Dieu, il est clair qu'elle est

³⁰⁶ Augustin rappelle qu'il faut considérer l'Écriture comme Parole de Dieu, c'est-à-dire voir en elle Dieu qui parle (s. *Dolbeau* 10, 15 ; DOLBEAU 56 : « teneamus scripturam tamquam scripturam, tamquam deum loquentem ; non ibi quaeramus hominem errantem »). Augustin explique aussi qu'on écoute l'Écriture avec un double objectif : pour entendre les paroles humaines et pour connaître les choses de Dieu. Cette distinction entre entendre et comprendre est ici capitale. On entend les paroles humaines pour comprendre les choses de Dieu (s. 126, 10 ; *RB* 69, 188 : « audis quidem humana uerba per hominem, per euangelistam. per euangelium audis humana uerba, sicut homo. sed de uerbo dei audis, ut humana audias, diuina cognoscas »). Il en résulte que l'Écriture est la Parole de Dieu parce qu'elle fait connaître la réalité divine.

³⁰⁷ s. *Dolbeau* 12, 1 (DOLBEAU 77) : « [...] in scripturis sanctis quae modo recitatae sunt, sermo diuinus et caelestis auctoritas [...] » ; cf. s. *Dolbeau* 23, 10 (DOLBEAU 601).

³⁰⁸ s. 98, 5 (*PL* 38, 593) : « [...] aliquando audito uerbo dei, tanquam domino dicente, surge [...] ».

³⁰⁹ en. *Ps.* 79, 1 (*CCL* 39, 1111) : « [...] totum omnium scripturarum mysterium Christum et ecclesiam ». Il faut préciser pour autant que la typologie biblique ne concerne pas uniquement les figures de l'Ancien Testament. Ce sont aussi les différents personnages néotestamentaires qui reçoivent le sens figuratif. On pense ici, par exemple à l'apôtre Pierre qui devient figure de l'Église.

³¹⁰ Ce qui unit alors ceux qui ont précédé le Christ et ceux qui l'ont suivi c'est la foi dans le Christ, l'unique Médiateur entre Dieu et homme ; cf. s. *Dolbeau* 26, 38 (DOLBEAU 395).

³¹¹ s. 78, 4 (*PL* 38, 491) : « hic dominus, hic lex et prophetae : sed dominus tanquam dominus : lex in Moysse, prophetia in Elia ; sed ipsi tanquam serui, tanquam ministri. ipsi tanquam uasa : ipse tanquam fons. Moyses et prophetae dicebant et scribebant : sed de illo implebantur quando fundebant » ; cf. s. 79 (*PL* 38, 493).

³¹² s. 126, 10 (*RB* 69, 188) : « ipse unicus loquitur, ipse filius unigenitus in euangelio loquitur, ipsum uerbum nobis uerba fecit, ipsum audiuius dicentem ; non potest filius a se facere quidquam, nisi quod uiderit patrem facientem [Io 5, 19] » ; cf. en. *Ps.* 103, 4, 1 (*CCL* 40, 1521).

une sorte de présence de Dieu.³¹³ C'est d'ailleurs en ce sens qu'Augustin interprète la promesse du Christ à la fin de l'évangile de Matthieu (cf. Mt 28, 20) : c'est par sa Parole que le Christ promet de demeurer avec ses disciples jusqu'à la fin du monde.³¹⁴ Cette valeur de l'Écriture met en lumière la signification de la lecture de la Parole de Dieu lors de la célébration. En effet, il ne s'agit plus simplement d'une lecture, mais de la manifestation d'un Dieu qui parle à la communauté qui se réunit autour d'elle. Cette Parole retentit à la fois dans la voix de celui qui fait la lecture³¹⁵, dans le sermon du prédicateur lorsqu'il prêche selon la vérité³¹⁶, mais aussi dans le chant des psaumes et des hymnes.³¹⁷ En ce sens, c'est toute la communauté qui devient la voix qui annonce la Parole de Dieu. Cette Parole permet d'ailleurs une sorte de dialogue entre Dieu et l'homme. Or, de même que dans la célébration Dieu s'adresse à l'homme à travers les lectures, l'homme lui parle par la prière.³¹⁸ Dans sa Parole, Dieu non seulement parle, mais en parlant, il illumine et guérit.

4.2. Parole de Dieu et foi

L'Écriture est une sorte de lumière dans la nuit.³¹⁹ Cette nuit signifie l'incapacité de voir et d'aimer Dieu.³²⁰ Cette incapacité est d'une cer-

³¹³ Cf. s. Denis 17, 1 (MA 1, 81–82).

³¹⁴ s. 142, 14 (MA 1, 705) : « dominus exemplum in terra posuit, euangelium ibi reliquit : in euangelio tecum est. non enim mentitus est, dicens : ecce ego uobiscum sum omnibus diebus usque in consummationem saeculi [Mt 28, 20] » ; cf. s. 129, 2 (PL 38, 721) ; s. 263, 3 (MA 1, 509). Pour d'autres interprétations de Mt 28, 20 voir par exemple s. 239, 7 (PL 38, 1130) ; s. 309, 2 (PL 38, 1410) ; s. 395, 2 (PL 39, 1716) ; s. Denis 17, 1 (MA 1, 81–82) ; s. Mai 20, 2 (MA 1, 311) ; Io. eu. tr. 50, 4 (CCL 36, 434–435) ; Io. eu. tr. 64, 2 (CCL 36, 489).

³¹⁵ s. 17, 1 (CCL 41, 237) : « nam quantum attinet ad uoces ipsius nobis necessarias, quando siluit ? non siluit per patriarchas, non siluit per prophetas, non siluit per os carnis suae. et modo si sileret, per scripturas non loqueretur ? lector ascendit, sed ipse non silet ». Sur le rôle et la figure du lecteur lors de la célébration au temps des Pères, voir E. PAOLI-LAFAYE, « Les “lecteurs” des textes liturgiques », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 59–74.

³¹⁶ s. 17, 1 (CCL 41, 237) : « tractator loquitur. si uera loquitur, Christus loquitur » ; cf. s. 120, 3 (PL 38, 677).

³¹⁷ s. 17, 1 (CCL 41, 237) : « nec per os uestrum siluit. nam quando cantabatis, ipse loquebatur. non silet » ; s. 26, 1 (CCL 41, 348) : « Psalmus quem cantauimus deo, et nos inuicem exhortati sumus ut adoremus eum et prosternamur illi et fleamus ante dominum qui nos fecit [...] » ; au sujet du chant dans la célébration de l'eucharistie, voir G. CASATI, « La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino », *Aug* 9 (1969), 501–503.

³¹⁸ s. 219 (PL 38, 1088) : « deus nobis loquatur in lectionibus suis ; deo loquamur in precibus nostris ».

³¹⁹ s. 126, 1 (RB 69, 183) : « habet ergo et fides ipsa quoddam lumen suum in scripturis, in prophetia, in euangelio, in apostolicis lectionibus. omnia enim ista quae nobis ad tempus recitantur, lucernae sunt in obscuro loco, ut nutriamur ad diem » ; cf. s. 49, 3 (CCL 41, 616) ; s. 189, 1 (MA 1, 210) ; s. Wilm. 4, 3 (MA 1, 685) ; s. 210, 6 (PL 38, 1051).

³²⁰ Considérer l'Écriture comme lumière et le temps présent comme nuit met en évidence

taine manière dépassée grâce à la Parole et par la foi qui en découle. À la source de la foi réside la Parole de Dieu.³²¹ C'est elle qui suscite dans l'homme la foi en celui qui, étant invisible, s'est fait chair pour rendre la vie à celui qui était mort spirituellement et pour le guérir de sa cécité intérieure. Ces deux éléments, à savoir la mort spirituelle et la cécité intérieure, sont des conséquences du péché vu comme infidélité ou manque de foi. Si Dieu est la vie de l'âme et la lumière qui illumine tout homme, l'infidélité signifie l'abandon de celui qui est source de vie et de lumière.³²² Par conséquent le cœur de l'homme devient aveugle et mort. Or, si l'âme est morte à cause de l'infidélité, elle est ressuscitée par la foi. L'homme reçoit la foi grâce à la Parole de Dieu qui résonne dans les Écritures et dans son cœur.³²³ La notion de « Parole de Dieu » renvoie non seulement à la présence de Dieu dans les Écritures, mais aussi à son action toujours actuelle.³²⁴ En effet, Dieu parle et agit en même temps par sa Parole. C'est en ce sens qu'Augustin interprète la guérison des deux aveugles (cf. Mt 20, 30–34)³²⁵, car le Christ accomplit le passage constamment *dans et à travers* sa Parole. Or, quand on lit les Écritures, c'est toujours le Christ qui passe pour susciter la foi en l'homme et le guérir. La foi vient de l'écoute qui se réalise par la Parole du Christ : *igitur fides ex auditu, auditus autem per uerbum Christi* (Rm 10, 17).³²⁶

l'incapacité de l'homme de connaître et d'aimer Dieu indépendamment de l'Écriture. Certes, la création, elle aussi, parle d'une certaine manière de Dieu comme créateur, mais il existe ici une différence essentielle : dans l'Écriture Dieu révèle sa volonté.

³²¹ La Parole de Dieu non seulement conduit à la foi mais aussi maintient sa vigueur au quotidien : s. 5, 1 (CCL 41, 50) : « sicut autem lectiones dei cotidie opus est ut repetantur, ne saeculi mala et spinae nascantur in cordibus uestris et offocent semen quod ibi seminatum est, sic oportet et sermonem dei uobis semper repeti, ne obliiti dicatis uos non audisse quod dicimus nos dixisse » ; cf. s. 37, 11 (CCL 41, 456–457).

³²² s. *Denis* 5, 5 (MA 1, 26) : « a me recessistis, in uobis peristis : ego autem quaesiturus sum quod perierat. a me recessistis, inquit, uitam perdidistis : *et uita erat lux hominum* [Io 1, 4]. ecce quod reliquistis, quando in Adam omnes peristis. uita erat lux hominum. quae uita ? *in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum* [Io 1, 1]. uita erat : uos in morte uestra iacebatis ».

³²³ s. 298, 1 (SPM 1, 95–96) : « [...] ad nos ista uerba uenerunt, et nos de somno excitauerunt, et ad sanitatem fidei ab infidelitatis insania conuerterunt » ; cf. *pecc. mer.* 1, 37 (CSEL 60, 35–36).

³²⁴ M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 116 : « [...] saint Augustin parle toujours de l'Écriture comme d'un texte vivant, actuellement proféré, sortant sans cesse de la bouche de Dieu ».

³²⁵ Voir sermon 88.

³²⁶ s. *Guelf.* 19, 1 (MA 1, 502) : « dicentes ergo, non possumus nisi quae uidimus et audiuius loqui, contemserunt hominum prohibitionem, ut haberent dei benedictionem. illi uiderunt et audierunt : nos quid ? debemus et nos praedicare. sed non uidimus. certe quod audiuius praedicemus ; quia dicit apostolus : *igitur fides ex auditu, auditus autem per uerbum Christi* [Rm 10, 17] » ; cf. s. 122, 3 (PL 38, 682).

Si le péché est la mort de l'âme, la foi lui restitue la vie. Augustin explique que la signification de la mort, comme d'ailleurs de la résurrection, est double : elle concerne corps et âme. Si l'homme peut vivre corporellement avec une âme morte, il ne pourra vivre éternellement sans ressusciter d'abord spirituellement. En effet, la résurrection de l'âme est première, la résurrection du corps qui en est la conséquence, est reportée au moment de la résurrection des morts.³²⁷ De la première résurrection, par la foi, il est question dans l'évangile de Jean lorsque le Christ promet la vie à ceux qui écoutent la voix du Fils de Dieu (cf. Io 5, 25).³²⁸ Augustin observe que ce passage de Jean suggère une distinction dans l'écoute : écouter dans le sens d'entendre simplement, et écouter dans le sens de croire et obéir. Évidemment, c'est l'écoute comme foi et obéissance à la Parole de Dieu qui conduit à la vie ceux qui sont morts spirituellement³²⁹ :

« Ce sont ces morts que ressuscite la parole de Dieu pour les faire vivre de la foi. Ceux qui étaient morts à cause de leur incrédulité sont rendus à la vie par sa parole. [...] Par sa parole, il ressuscitait ces incrédules gisant dans la mort, que visa l'Apôtre en disant : *O vous qui dormez, levez-vous d'entre les morts, et le Christ vous illuminera* ». ³³⁰

Le sommeil est l'image de l'incrédulité³³¹ ou de la mort.³³² Il désigne aussi

³²⁷ s. 362, 23 (PL 39, 1627) : « est enim resurrectio secundum fidem, in qua omnis qui credit, resurgit in spiritu. etenim ille bene resurget in corpore, qui primo resurrexit in spiritu. nam qui antea in spiritu per fidem non resurrexerint, non ad illam commutationem resurgent in corpore, ubi assumetur et absorbebitur omnis corruptio, sed ad illam poenalem integritatem ».

³²⁸ Augustin cite aussi d'autres exemples : Eph 5, 14 ; Is 9, 2 ; Col 3, 1 ; cf. s. 362, 24 (PL 39, 1627–1628).

³²⁹ s. 362, 26 (PL 39, 1630) : « audient ergo multi, sed *qui audierint, uiuent* [Io 5, 25], id est, qui crediderint. nam qui sic audient, ut non credant, non uiuent [...] » ; s. 127, 7 (PL 38, 709) : « quid est, *qui audierint* [Io 5, 25] ? qui oboedierint. quid est, *qui audierint* [Io 5, 25] ? qui crediderint et obtemperauerint, ipsi uiuent » ; cf. *Io. eu. tr.* 19, 10 (CCL 36, 193).

³³⁰ s. 127, 7 (PL 38, 709), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 219 : « tales mortui sic suscitantur uerbo dei, ut uiuant in fide. qui mortui erant in infidelitate, uerbo excitantur. [...] uerbo enim suo suscitabat mortuos infideles : de quibus dicit apostolus. *surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* [Eph 5,14] ».

³³¹ s. 298, 1 (SPM 1, 96) : « [...] et ad nos ista uerba uenerunt, et nos de somno excitauerunt, et ad sanitatem fidei ab infidelitatis insania conuerterunt » ; cf. s. 262, 3 (PL 38, 1208) ; s. *Denis* 24, 7 (MA 1, 147).

³³² s. 98, 2 (PL 38, 592) : « nisi enim ad mortuos suscitandos dominus uenisset, non apostolus diceret : *surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* [Eph 5, 14]. dormientem audis, cum dicit, *surge, qui dormis* [Eph 5, 14] : sed mortuum intellege, cum audis, *et exsurge a mortuis* [Eph 5, 14]. dicti sunt saepe dormientes et mortui uisibiliter ». Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 271.

l'homme qui se comporte mal³³³, ou celui qui vit selon le monde.³³⁴ De cet assoupissement du cœur, de ce sommeil de la mort, la Parole de Dieu qui se répand par toute la terre (cf. Ps 18, 5) provoque le réveil.³³⁵ Le Christ ressuscite l'âme du sommeil de la mort spirituelle pour l'illuminer de sa lumière : *surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus* (Eph 5, 14).³³⁶

La fonction primordiale de l'Écriture, consiste donc à susciter la foi parce que c'est grâce à elle que l'homme peut espérer et aimer Dieu et le prochain. Quand il reçoit le don de la foi, l'homme s'ouvre à la lumière et devient lui-même lumière en venant au Christ (cf. Eph 5, 8 ; Ps 33, 6).³³⁷ En effet, la foi ne se réduit pas à un acte personnel subjectif ou à une conviction intérieure. Si l'homme reçoit la foi, c'est pour venir au Christ, et cela se réalise par le baptême.³³⁸ Mais par la Parole de Dieu, l'homme reçoit non seulement la foi, mais aussi une promesse de la vie éternelle

³³³ s. *Wilm.* 16 (*MA* 1, 718) : « amor immundus, fratres, compellit uigilare quos possidet. impudicus uigilat, ut corrumpat ; maleficus, ut noceat ; ebriosus, ut bibat ; latro, ut occidat ; luxuriosus, ut fundat ; auarus, ut colligat ; fur, ut subtrahat ; praedo, ut rapiat. [...] illi alto cordis somno premuntur, ut carne uigilare cogantur. contra quem somnum clamatur : *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus* [Eph 5, 14] ».

³³⁴ s. 10, 2 (*CCL* 41, 153–154) : « synagoga enim Christum filium suum ex Iudaeis secundum carnem natum occidisse conuincitur dormiens, id est praesentis uitae sequendo lucem, manifestationemque ueritatis in uerbis domini non intellegens ; unde etiam scriptum est : *surge qui dormis et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus* [Eph 5, 14] ».

³³⁵ s. *Guelf.* 23, 3 (*MA* 1, 518) : « nos in Africa constituti, longe inde eramus : ubi non erant loquelae neque sermones, quorum non audirentur uoces eorum. longe inde eramus, longe iacebamus, longe dormiebamur ; sed ut de somno excitaremur, *in omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* [Ps 18, 5]. *surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te* [Eph 5, 14] qui dixit Petro, amas me ? »

³³⁶ s. 88, 3 (*RB* 94, 77) : « tamen mortuos eos uocat : ubi, nisi intus in anima ? sicut enim etiam uisibiliter plerumque in domo integra et salua dominus eiusdem domus mortuus iacet, sic in corpore integro multi habent intus animam mortuam ; et hos sic excitat apostolus : *surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus* [Eph 5, 14]. ipse inluminat excaecatum, qui excitat mortuum. eius enim uoce per apostolum clamatur ad mortuum : *surge qui dormis* [Eph 5, 14]. caecus luce inluminabitur, cum surrexerit ».

³³⁷ s. 182, 6 (*PL* 38, 987) : « si autem credideris, erroremque discusseris, audies ab apostolo, *fuistis enim aliquando tenebrae ; nunc autem lux* [Eph 5, 8]. sed addidit, *lux* [Eph 5, 8], sed ubi ? *in domino* [Eph 5, 8]. ergo tenebrae in te, lux in domino. quia non tibi potes lucere, accedendo illuminaris, recedendo tenebraris : quia non tibi lumen tu ipse es, aliunde illuminaris. *accedite ad eum, et illuminamini* [Ps 33, 6] » ; cf. s. 67, 5 (*PL* 38, 436) ; s. 176, 5 (*PL* 38, 952) ; s. 226 (*PL* 38, 1099) ; s. 336, 2 (*PL* 38, 1472) ; s. *Dolbeau* 9, 2 (*DOLBEAU* 31).

³³⁸ s. 225, 4 (*PL* 38, 1098) : « ecce multitudo ista quid fuit ? *tenebrae : nunc autem lux in domino* [Eph 5, 8]. talibus enim apostolus dicit : *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* [Eph 5, 8]. o uos qui baptizati estis, fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino. si lux, utique dies : uocauit enim deus lucem diem. fuistis tenebrae, fecit uos lucem, fecit uos diem : de uobis cantauimus, *hic est dies quem fecit dominus, exsulemus et iucundemur in eo* [Ps 117, 24] ».

ainsi qu'une menace de châtement.³³⁹ Grâce à la Parole, l'homme peut croire en Christ et en croyant, il reçoit la promesse. Augustin observe que le désir de la vie qui vient de la promesse et la crainte du châtement ouvrent dans le cœur de l'homme un espace pour la Parole de Dieu.³⁴⁰ Il en résulte une relation dynamique entre l'Écriture et la vie. D'une part, l'Écriture comme Parole de Dieu éveille à la foi, et en faisant croire, elle suscite en l'homme le désir et la crainte provenant de la foi.³⁴¹ D'autre part, ce désir de la vie et la crainte du châtement accroissent l'ouverture du cœur à la Parole. Augustin dit encore que la compréhension des Écritures vient également de la bonne conscience, c'est-à-dire qu'elle est liée à une bonne conduite. Vers la fin du sermon 5, il note : « Vous désirez accroître votre capacité, grandissez ; vous désirez grandir, vivez saintement [...] ».³⁴² Entre l'intelligence de la foi et le comportement de l'homme s'établit par conséquent une relation dialectique : la Parole de Dieu appelle à la conversion et la conversion ouvre à une meilleure compréhension des Écritures. Si le désir de l'immortalité et la crainte du châtement ouvrent davantage à la Parole de Dieu, on peut supposer que le baptême qui est le sacrement de la rémission des péchés et de la vie nouvelle crée une nouvelle relation à la Parole de Dieu.

4.3. *L'Écriture comme remède*

Si les Écritures sont la Parole de Dieu, c'est la voix du médecin qu'elles expriment ; elles se présentent comme remède de l'homme malade.³⁴³

³³⁹ Cf. s. 47, 23 (CCL 41, 598) ; s. 32, 14 (CCL 41, 405) ; s. 156, 11 (PL 38, 856) ; s. 339, 9 (SPM 1, 121-122) ; s. Dolbeau 13, 5 (DOLBEAU 93) ; s. Dolbeau 5, 2 (DOLBEAU 436) ; s. Guelf. 33, 4 (MA 1, 579) ; s. Mai 12, 4 (MA 1, 287).

³⁴⁰ s. 32, 13 (CCL 41, 405) : « [...] sic cupiditas rerum aeternarum et timor poenarum aeternarum facit locum in corde uerbo dei ».

³⁴¹ Cf. s. 15, 3 (CCL 41, 195).

³⁴² s. 4, 36 (CCL 41, 46), trad. A. BOUISO, NBA(P) 5, p. 114 : « uultis plus capere, crescete ; uultis crescere, bene uiuite » ; cf. s. 91, 5 (PL 38, 569) ; *Io. eu. tr.* 18, 7 (CCL 36, 184) ; M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 113 ; M.-F. BERROUARD, « "Mores perducunt ad intellegentiam" », BA 72, Note complémentaire 12, p. 732-733.

³⁴³ Il est évident qu'au sens augustinien, on ne peut pas séparer la Parole de Dieu qui s'exprime dans la Loi et dans les prophètes, de la Parole du Christ qui parle dans l'Évangile, parce que celui qui parle dans l'Écriture, c'est le Christ qui est la Parole éternelle. Il s'ensuit que les prescriptions de l'Écriture sont les prescriptions du Christ Médecin. Le thème du sens médical ou thérapeutique de l'Écriture est ainsi abordé par Isabelle Bochet dans son article « Maladie de l'âme et thérapeutique scripturaire selon Augustin », dans *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, V. BOUDON-MILLOT (dir.), p. 379-400. Même si dans son étude, l'auteur se focalise sur les *Enarrationes in Psalmos*, on en retrouve facilement aussi ailleurs les idées essentielles. Le sens thérapeutique de l'Écriture réside entre autres dans l'apprentissage de l'humilité parce que le sens de l'Écriture ne se révèle pas toujours immédiatement et qu'il faut le chercher attentivement (voir p. 397).

Ce caractère médicinal des Écritures concerne à la fois le mystère qu'elles révèlent et l'enseignement moral qu'elles inculquent.³⁴⁴ Il s'agit de conseils et de commandements permettant à l'homme de se situer dans le monde pour atteindre l'éternité bienheureuse. On peut penser par exemple à la Loi dans laquelle Augustin voit un traitement de l'orgueil : grâce à la Loi, l'homme prend conscience de son incapacité à accomplir cette Loi, et donc de sa faiblesse et de sa maladie.³⁴⁵ Mais la Loi est un médicament à double titre : elle conduit l'homme à l'humilité parce qu'elle lui fait découvrir sa faiblesse, mais elle contient aussi des préceptes qu'on doit voir comme des prescriptions médicales. Dans ces prescriptions on peut distinguer deux idées majeures : l'abstinence (des plaisirs) du monde³⁴⁶ et l'amour de Dieu. En effet, comme le médecin indique au malade les moyens à prendre pour retrouver la santé, le Christ, à travers les Écritures, enseigne l'abstinence de ce qui est périssable et l'amour de ce qui demeure.³⁴⁷

En tant que remède, la parole de l'Écriture se présente comme adversaire du pécheur (« aduersarius »)³⁴⁸ à l'instar du médecin qui est l'adversaire de la maladie. Quand l'attitude de l'homme ne correspond pas à l'enseignement des Écritures, celles-ci deviennent une sorte d'adversaire avec qui il doit se réconcilier lorsqu'il est encore en route, c'est-à-dire en vie (cf. Mt 5, 25 ; Lc 12, 58).³⁴⁹ Le désaccord signifiant ici vivre dans le péché, la réconciliation avec l'adversaire, c'est-à-dire avec la parole de l'Écriture, signifie mettre la vie en accord avec la Parole de Dieu. Celle-ci devient adversaire du pécheur parce qu'elle est la parole du médecin.³⁵⁰ Leur réconciliation signifie la conversion qui est inséparable de la

³⁴⁴ Cf. s. *Denis* 20, 1 (CCL 41, 218) ; M. PONTET, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, p. 113.

³⁴⁵ s. 170, 2 (PL 38, 927) : « data est illis lex, non quae sanaret, sed quae aegrotantes probaret. lex praecurrit ante medicum, ut se aegrotus, qui se sanum putabat, inueniret aegrotum : et dixit : *non concupisces* [Rm 7, 7] » ; cf. s. 125, 2 (PL 38, 689) ; s. 155, 4 (PL 38, 842) ; voir le paragraphe *supra* « Le désir et la Parole ».

³⁴⁶ s. *Dolbeau* 25, 16 (DOLBEAU 258) : « perseuerate sub manibus medici, praecepta eius tamquam acria collyria tolerate, abstinete uos a perniciosis uoluptatibus mundi : non uos ducant illicita gentium, non theatricae nugae, non luxuria ebriositatis, non uenenum curiositatis illicitae. ab his omnibus abstinete uos. sed consuestis in istis gaudere, et cum uos ab istis abstinere coeperitis, consuetudinis infractae auditas dolebit. sed ipsa sunt acria collyria, quibus oculi curantur. accipite praecepta medici ».

³⁴⁷ s. *Dolbeau* 4, 5 (DOLBEAU 515) : « sursum cor feratur, terra carne calcetur. docuit nos dominus contemnere transitoria, diligere aeterna [...] ».

³⁴⁸ s. 9, 3 (CCL 41, 109) : « ergo quis est aduersarius ? sermo dei. sermo dei aduersarius tuus est. quare aduersarius est ? quia contraria iubet, quae tu non facis ».

³⁴⁹ s. 9, 2 (CCL 41, 108–109) : « si autem tamquam quotidianus sperandus est incertus dies, componatur cum aduersario, dum est tecum in uia. uia enim uocatur haec uita, per quam omnes transeunt ».

³⁵⁰ s. 9, 10 (CCL 41, 126–127) : « aegrum attendite. aeger aegrotantem se odit qualis est, inde incipit concordare cum medico. quia et medicus odit eum qualis est. nam ideo uult sanum esse, quia odit febrientem, et est medicus febris persecutor ut sit hominis

grâce et de la rémission des péchés.³⁵¹ Or, si l'Écriture, comme voix du médecin, renferme les prescriptions médicales, son rôle envers le malade est *médiatisé* par la prédication : l'Écriture renferme les remèdes que la prédication applique de manière concrète.³⁵² De là vient la valeur de la prédication qui, pour Augustin, est une parole au service de la Parole.

4.4. *Au service de la Parole*

Pour Augustin, c'est autour des Écritures que la prédication doit circuler, qu'en elles, elle doit se ressourcer ; d'elles, qu'elle doit partir et vers elles, qu'elle doit revenir.³⁵³ En ce sens, le prédicateur est d'abord le serviteur de la Parole, établi par Dieu afin de parler à son peuple³⁵⁴ et comme tel ne pouvant rien dire d'autre que ce qu'il trouve dans les Écritures.³⁵⁵ La prédication trouve sa justification dans les Écritures, sources de la

liberator. sic auaritia, sic libido, sic odium, concupiscentia, luxuria, sic nugacitas spec-taculorum, febres sunt animae tuae. debes illas odisse cum medico. ita concordas cum medico, niteris cum medico, et libenter audis quod iubet medicus, libenter facis quod iubet medicus, et proficiente iam sanitate incipiunt etiam delectare praecepta. [...] cum ergo et nos talia dicimus, non odimus nisi febres uestras, immo in nobis ipse sermo dei febres uestras odit, cum quo concordare debetis ».

³⁵¹ s. 251, 7 (PL 38, 1171) : « quando uides quia ille sermo aliud iubet, et tu aliud facis, est aduersarius tuus. aduersarium habes malum, non tecum intret in secretarium : compone dum es cum illo in uia. adest deus qui uos concordet. quomodo uos concordat deus ? donando peccata, et inspirando iustitiam, ut fiant opera bona ».

³⁵² s. 32, 1 (CCL 41, 398) : « deus et dominus noster curans et sanans omnem animae languorem, multa medicamenta protulit de scripturis sanctis, uelut de quibusdam armaris suis, cum lectiones diuinae legerentur. quae per ministerium nostrum adhibenda sunt uulneribus nostris ». Cf. M.-A. VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », p. 531.

³⁵³ P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 78 : « [...] la prédication d'Augustin est essentiellement biblique. Le plus souvent, sinon toujours, elle s'appuie sur l'Écriture et y trouve son inspiration et son point de départ [...] » ; de même A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », p. 238 : « La prédication augustinienne tient presque exclusivement à l'enseignement et l'interprétation de l'Écriture ».

³⁵⁴ s. 17, 2 (CCL 41, 238) : « quia uero in ipsis uerbis propheticis nos maxime territum sumus, id est, praepositi quos posuit loqui ad populum suum, prius in illis uerbis uideamus faciem nostram ».

³⁵⁵ s. 137, 13 (PL 38, 761) : « fratres mei, numquid non ascendit aliquando aut presbyter aut episcopus, et non dicit aliud de superiore loco, nisi ne rapiantur res alienae, ne fraudes fiant, ne scelera admittantur ? non possunt dicere aliud, qui cathedram Moysi sedent, et ipsa de illis loquitur, non ipsi ». On ne doit pas comprendre cela au sens que le rôle du prédicateur devrait se limiter à une simple répétition du contenu de l'Écriture. C'est par rapport au contenu de la foi que le prédicateur doit rester fidèle à la Parole de Dieu (s. Lambot 24, 6 ; CCL 41, 271 : « sed ista uerba quae dico in euangelio non leguntur, sententiam tamen dico eorum uerborum quae in euangelio leguntur. quae enim uerba leguntur in euangelio commoneo uos, ut uideatis haec quae dixi inde nata, ut illa sint radix, nostra autem rami »).

prédication. Si elle s'éloigne de la Parole de Dieu, la prédication s'éloigne en même temps de la source de la vérité et devient un mensonge :

« Ce que je donne je ne le donne pas de ce qui est à moi, mais de celui de qui moi aussi je reçois. Car si j'avais donné de ce qui est à moi, je n'aurais donné que mensonge ».³⁵⁶

Seul Dieu étant source de la vérité, l'homme parle selon la vérité quand il participe à la vérité, c'est-à-dire quand il appartient à Dieu.³⁵⁷ Ce qu'Augustin annonce vient de la participation ou de l'illumination intérieure qui procure la compréhension. Une telle participation s'enracine nécessairement dans la foi.³⁵⁸ Comprendre signifie d'une certaine manière participer au mystère, et communiquer ce que l'on a compris. La prédication est une sorte d'extériorisation du mystère cru et compris, c'est-à-dire participé.³⁵⁹ Dans le sermon 6 Augustin dit :

« Pendant qu'on lisait les saintes lectures, ce qui est écrit dans la première lecture qu'on nous a faite a retenu l'attention de notre esprit ; et nous avons le souci de vous faire part [*participare curamus*] brièvement des pensées que le Seigneur nous inspire ; car vous risqueriez, en prenant les divins mystères dans un sens charnel, de reculer dans votre marche vers Dieu au lieu d'avancer ».³⁶⁰

Ici le verbe *participare* peut s'entendre en un double sens : ordinaire et technique. Au sens ordinaire il s'agit d'un acte de communication d'une idée. Cependant le contexte suggère également un sens plus précis, plus technique. En effet, l'objet de la communication/participation n'est pas neutre mais vient de la foi. En ce sens, communiquer la Parole de Dieu n'est pas seulement un acte de communication parce qu'il s'agit alors d'une Parole qui vient de la foi, qui la suscite ou la soutient. On voit

³⁵⁶ s. 101, 4 (*SPM* 1, 48) : « nec quod do de meo do, sed de illius a quo accipio et ego. nam si de meo dederō, mendacium dabo ».

³⁵⁷ s. 126, 7 (*RB* 69, 186) : « quantum ergo capimus, quantum illius ineffabilitatis participes esse possumus, loquamur et nos, nec contradicatur nobis ».

³⁵⁸ s. 126, 7 (*RB* 69, 186) : « praecessit enim fides nostra, ut dicamus : *credidi, propter quod locutus sum* [Ps 115, 10]. loquor ergo quod credo ».

³⁵⁹ s. 48, 1 (*CCL* 41, 606) : « quamvis ergo infirmi simus, uasa tamen sumus eius. capimus quantum possumus, communicamus sine liuore quod capimus. suppleat ille in cordibus uestris quod nos minus fecerimus, quia et quod operamur in auribus uestris, quid est nisi ille totum agat in cordibus uestris ? »

³⁶⁰ s. 6, 1 (*CCL* 41, 62), trad. A. BOUISSE, *NBA(P)* 5, p. 137 : « cum sanctae lectiones legerentur, in ea quae scripta sunt in prima lectione quae nobis recitata est animum intendimus, et ea quae dominus suggerit breuiter cum uestra sanctitate participare curamus, ne carnaliter accipientes diuina mysteria, non solum non proficiatis sed etiam deficiatis » ; cf. *en. Ps.* 61, 17 (*CCL* 39, 786).

ainsi que *parler* peut relever de la communication ordinaire si le contenu est ordinaire, ou d'un autre type de communication : si l'homélie s'inscrit bien en continuité avec la Parole de Dieu, celui qui parle transmet certes des informations, mais il est avant tout « ministre de la Parole ». D'où le paradoxe de la participation : elle est à la fois communicable et intransmissible. D'une part, l'homme peut faire participer l'autre au mystère de la foi, de l'autre, la participation relève uniquement de Dieu en tant que source.

En conséquence lorsque celui qui parle, transmet les paroles de la foi, il communique ce qui ne lui appartient pas en propre, mais ce qu'il reçoit de Dieu qui illumine tout homme. Or, Augustin peut annoncer la Parole de Dieu et la distribuer parce qu'il est devenu un vase qui la contient. Mais c'est une chose d'être un vase où Dieu dépose son pain, une autre d'être rempli. Il ne faut donc pas juger la qualité du récipient, mais voir d'où lui vient ce qu'il dispense, et à quelle source il puise.³⁶¹

Lorsqu'il parle de la parole prêchée, l'évêque d'Hippone insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de sa parole personnelle, mais de la Parole qu'il a reçue et qu'il transmet.³⁶² C'est l'Écriture qui est la source de vérité des paroles du prédicateur. Celui-ci ne peut enseigner ce qu'il ne trouve pas dans la Bible et moins encore promettre ce que Dieu n'y promet pas comme par exemple, de recevoir le pardon de Dieu sans pardonner aux autres.³⁶³ Sinon, « je ne serais plus – dit-il – le dispensateur de la Parole de Dieu mais un dispensateur du serpent. En effet, le serpent a promis le bonheur à qui commet le péché, alors que Dieu l'a menacé de la mort ». ³⁶⁴ Augustin souligne ainsi qu'il n'est pas le propriétaire de la

³⁶¹ s. 126, 8 (*RB* 69, 187) : « tranquillo corde opus est, pia et deuota fide, intentione religiosa, non in me uasculum, sed in illum qui panem ponit in uasculo » ; s. *Guelf.* 32, 9 (*MA* 1, 570–571) : « boni sumus, ministri sumus ; mali sumus, ministri sumus. sed boni, fideles ministri, uere ministri. quod ministramus, attendite : si esuritis, et ingrati esse non uultis, de cuius cellario proferatur aduertite. in quali uasculo tibi ponatur, quod tu auidus es comedere, non ad te pertineat. [...]. nam si fur est episcopus, numquam tibi dicturus est de exedra ista, fac furtum ; sed non est tibi dicturus nisi, noli facere furtum. hoc enim accipit de cellario domini. si aliquid aliud dicere uoluerit, respice illum, et dicis : non est hoc de cellario domini, tua mihi dicis. *qui loquitur mendacium, de suo loquitur* [Io 8,44] ».

³⁶² s. 176, 1 (*PL* 38, 950) : « de diuinis lectionibus quod dominus admonere dignatur, intenti audite, fratres, illo dante, me ministrante » ; cf. s. 134, 1 (*PL* 38, 742–743).

³⁶³ s. 278, 11 (*PL* 38, 1273) : « uultis ergo, fratres, ut dicam uobis : etsi peccaueritis, etsi non dimiseritis peccata hominibus, prorsus salui eritis, cum uenerit Christus Iesus, omnibus indulgentiam dabit ? non dico, quia non audio : non dico quod mihi non dicitur. promittit quidem deus indulgentiam peccatori, sed praeterita omnia dimittens conuersis, credentibus, baptizatis. hoc lego, hoc audeo promittere, hoc promitto, et quod promitto promittitur mihi. et cum legitur, omnes audimus [...] ».

³⁶⁴ s. 278, 11 (*PL* 38, 1273) : « ero enim non dispensator uerbi dei, sed dispensator serpentis. serpens enim promisit bonum peccanti, deus autem mortem minatus est ».

Parole, celui qui en dispose, mais celui qui la reçoit comme d'ailleurs son auditoire, pour qu'il la serve et la distribue comme pain.³⁶⁵ Il se voit donc avant tout comme serviteur de la Parole, à son service (<ministerium sermonis>).³⁶⁶ Pour lui il n'y a qu'un seul <magister>, qui est au ciel³⁶⁷, à savoir le Christ, et lui même n'est que <minister> de la Parole puisée à la source céleste :

« dans l'école du Seigneur, c'est à des condisciples que nous parlons. En effet, nous avons un seul maître en qui nous sommes un, et qui, de peur que nous n'osions nous enorgueillir de notre charge, nous a avertis en disant : *ne vous laissez pas appeler rabbi par les hommes, car il n'y a qu'un seul maître, le Christ* ». ³⁶⁸

Au lieu d'un maître, Augustin se présente comme condisciple (<condiscipulus>)³⁶⁹ dans l'unique école où le Christ enseigne par les Écritures.³⁷⁰ La relation entre évêque et fidèles n'est plus caractérisée par le rapport maître – élève. L'évêque prêche comme à des compagnons de service (<conserui>).³⁷¹ Tous sont les auditeurs de la Parole qui s'adresse à l'Église assemblée.³⁷² C'est toutefois à l'évêque lui-même que revient de l'écou-

³⁶⁵ s. 95, 1 (PL 38, 581) : « scripturas sanctas exponentes uobis, quasi panes frangimus uobis ».

³⁶⁶ s. 170, 1 (PL 38, 927) : « multa sunt ora ministerium sermonis gerentium : sed unum est os ministros implentis » ; voir aussi s. 208, 1 (PL 38, 1044) ; s. Dolbeau 3, 1 (DOLBEAU 484). Cf. E. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 129.

³⁶⁷ s. 298, 5 (SPM 1, 99) : « quod illi dixi, ab illo didici, et uos mecum in ista schola utique didicistis. superiore loco propter praeconium praesidemus, sed in una schola communem magistrum in caelo habemus ». Voir p. 114, notes 192.

³⁶⁸ s. 270, 1 (PL 38, 1237) : « in schola domini condiscipulis loquimur. magistrum enim habemus unum, in quo omnes sumus unum : qui nos, ne forte de magisterio superbire audeamus, admonuit, et ait, *nolite uocari ab hominibus rabbi ; unus est enim magister uester Christus* [Mt 23, 8] ».

³⁶⁹ s. 134, 1 (PL 38, 742) : « nouit caritas uestra, omnes nos unum magistrum habere, et sub illo condiscipulos esse » ; cf. s. 23, 2 (CCL 41, 309) ; s. 278, 11 (PL 38, 1273).

³⁷⁰ s. 270, 1 (PL 38, 1237) : « sub hoc ergo magistro, cuius cathedra caelum est, quia erudiendi sumus litteris eius [...] ».

³⁷¹ s. 292, 1 (PL 38, 1319–1320) : « diei hodiernae solemnitas solemnem desiderat tanta expectatione sermonem. ergo, adiuuante domino, ministrabimus uobis quod dederit, recolentes et animo tenentes nostrae officium seruitutis, ut loquamur, non tanquam magistri, sed tanquam ministri ; non discipulis, sed condiscipulis ; quia nec seruis, sed conseruis ». Cf. M. PELLEGRINO, « S. Agostino pastore d'anime », p. 334 ; E. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 132–133. Sur le thème du ministère épiscopal voir l'article de A. MANDOUZE, « Saint Augustin et le ministère épiscopal », dans *Jean Chrysostome et Augustin*, CH. KANNENGISSER (éd.), p. 61–73.

³⁷² s. 134, 1 (PL 38, 743) : « ipse modo in euangelio nobis omnibus loquebatur, et dicebat nobis, quod etiam ego dico uobis : dicit autem ille de nobis, et nobis et uobis, *si manseritis in uerbo meo* [Io 8, 31], non utique in meo, qui modo loquor ; sed in eius, qui modo ex euangelio loquebatur : *si manseritis in uerbo meo*, inquit, *uere discipuli mei*

ter en premier et de s'y regarder comme dans un miroir («speculum»).³⁷³ Car c'est dans la Parole que l'homme se voit tel qu'il est vraiment, qu'il peut voir sa beauté ou reconnaître sa difformité intérieure.³⁷⁴ C'est la Parole encore qui conduit l'homme à recouvrer sa forme en Christ.³⁷⁵ Si l'Écriture est une sorte de miroir, la prédication qui s'appuie sur la Parole de Dieu devient elle-aussi un miroir pour l'auditoire.³⁷⁶ Le prédicateur a donc une grande responsabilité, qui s'exprime à la fois par la manière de prêcher et la fidélité à la foi de l'Église. Quant à la manière, Augustin souligne dans le *De doctrina christiana*, l'importance de la clarté permettant aux auditeurs de saisir plus facilement le contenu de la foi, étant donné qu'ils n'ont pas la possibilité lors de la célébration, de demander une explication supplémentaire.³⁷⁷ Quant au contenu, Augustin rappelle l'importance de la règle de foi («regula fidei»), comme clé d'interprétation, notamment dans les passages obscurs ou difficiles.³⁷⁸ En effet, l'Écriture contient des passages qui, mal compris, au lieu de nourrir, peuvent nuire et devenir un poison de l'âme.³⁷⁹ C'est donc au prédicateur d'assurer une interprétation conforme à la foi de l'Église.

estis [Io 8, 31] ». Pour les mêmes raisons, les paroles d'admonition qu'Augustin adresse à la foule, il les adresse à lui-même : « rogo, obsecro, exhortor, non solum uos, sed uobiscum et nos, diligamus aeternam uitam » (s. 302, 2 ; *SPM* 1, 101). A. Verwilghen observe : « [Augustin] quand il prêchait, il se plaçait, tout comme son peuple, sous la lumière de la Parole, préférant utiliser le “nous” plutôt que le “vous” » (« Rhétorique et prédication chez saint Augustin », p. 240).

³⁷³ s. 17, 2 (*CCL* 41, 237–238) : « credo audistis, quemadmodum dixerit : *ad domum Israel mittam te, non ad populum alterius linguae te mittam. populus autem non uult audire te, quia non uult audire me* [Ez 3, 5–7]. quid ostendit, nisi quia ipse deus per prophetam loquebatur ? quia uero in ipsis uerbis propheticis nos maxime terri sumus, id est, praepositi quos posuit loqui ad populum suum, prius in illis uerbis uidemus faciem nostram. demonstratum est enim nobis, sonante lectore, quasi speculum ubi nos inspiceremus, et inspeximus nos. inspicite uos ».

³⁷⁴ s. *Denis* 17, 1 (*MA* 1, 81) : « ecce propositum est nobis uelut speculum, in quo nos omnes aspicimus, et, si quid de facie nostra forsitan maculosum occurrerit aspectibus nostris, cura sollicita detergamus, ne rursus inspecto speculo erubescamus ».

³⁷⁵ s. *Denis* 17, 2 (*MA* 1, 82) : « [...] audiamus quid dixit, et sicut dixi inspiciamus nos, et quicquid nobis deesse inuenerimus, ad formam pulchritudinis, quae placet oculis eius, tota diligentia excolamus ».

³⁷⁶ Cf. s. 82, 15 (*PL* 38, 513), voir p. 139, note 88.

³⁷⁷ *doctr. chr.* 4, 25 (SIMONETTI 288) : « [...] ubi autem omnes tacent ut audiatur unus, et in eum intenta ora conuertunt, ibi ut requirat quisque quod non intellexerit, nec moris est nec decoris ; ac per hoc debet maxime tacenti subuenire cura dicentis ».

³⁷⁸ *en. Ps.* 74, 12 (*CCL* 39, 1033) : « [...] potest enim alius melius, quia sic se habet obscuritas scripturarum : difficile est ut unum pariant intellectum. quicumque tamen intellectus exierit, opus est ut regulae fidei congruat [...] » ; cf. *Io. eu. tr.* 18, 1 (*CCL* 36, 180) ; s. 7, 3 (*CCL* 41, 71–72) ; s. 169, 1 (*PL* 38, 915) ; s. 265, 9 (*PL* 38, 1222–1223) ; M. PELLEGRINO, « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », p. 31.

³⁷⁹ s. 128, 7 (*PL* 38, 716) : « multi concupiscentiis carnalibus et damnabilibus uicti, committunt quaeque facinora atque flagitia, et immunditiis tam pessimis uoluntantur, quae

En définitive, pour Augustin, le prédicateur est le collaborateur de la Parole. Son travail consiste à la semer, la cultiver, à en prendre soin³⁸⁰, mais en définitive c'est Dieu, le maître intérieur, qui assure la croissance.³⁸¹ Si la parole annoncée trouve un bon terrain dans l'homme et le conduit à la conversion, c'est que Dieu atténue la dureté de son cœur par sa grâce.³⁸² C'est lui aussi, note Augustin, qui fait descendre la parole du prédicateur au fond des cœurs, c'est-à-dire qui rend efficace l'annonce de la Parole.³⁸³ Une véritable prédication est inséparable de ces deux éléments : la voix du prédicateur et l'intelligence venant de Dieu qui enseigne intérieurement.³⁸⁴ La voix du Christ par excellence est Jean-Baptiste en qui se réunissent toutes les voix qui ont devancé la venue du Christ. Mais Augustin dit en même temps que « tout homme qui proclame la Parole (<uerbum>) est la voix (<uox>) de la Parole ».³⁸⁵ Il souligne à plusieurs reprises que l'homme parle (<loquitur>), mais c'est Dieu qui enseigne (<erudit>, <docet>)³⁸⁶ et excite (<excitat>)³⁸⁷ : « [...] car

turpe est etiam dicere ; et dicunt sibi ista uerba apostoli. uide quid dixit apostolus, *ut non ea quae uultis, illa faciatis* [Gal 5, 17]. nolo facere, cogor, compellor, uincor, facio quae nolo, sicut ait apostolus : *quia caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem, ut non ea quae uultis, illa faciatis* [Gal 5, 17]. uidetis quam periculose auditur, si non intellegitur. uidetis quemadmodum pertineat ad officium pastoris, opertos fontes aperire, et aquam puram, innoxiam, sitientibus ouibus ministrare » ; cf. s. 151, 1 (PL 38, 814).

³⁸⁰ s. 43, 8 (CCL 41, 512) : « loquendo, hortando, docendo, suadendo plantare possumus et rigare, non autem incrementum dare ».

³⁸¹ s. 153, 1 (PL 38, 825–826) : « nos plantare possumus et rigare : sed dei est incrementum dare » ; voir aussi s. 152, 1 (PL 38, 820). Cf. J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », p. 369.

³⁸² s. *Guelf.* 17, 1 (MA 1, 496) : « dura terra est superbientis cor : ad paenitentiam non mollescit, nisi dei gratia conpluatur ».

³⁸³ s. 102, 2 (PL 38, 611) : « redite ergo ad cor : et si fideles estis, inuenietis ibi Christum ; ipse uobis loquitur ibi. ego enim clamo : ille uero in silentio plus docet. ego loquor per sonum sermonis : ille intus loquitur per timorem cogitationis. ergo ipse inserat in corde uestro uerbum meum : quoniam dicere ausus sum, bene uiuite, ne male moriamini. ecce quoniam fides est in cordibus uestris, et ibi est Christus, et ipse habet docere quod ego cupio personare ».

³⁸⁴ s. 152, 1 (PL 38, 820) : « nos enim, quomodo rustici in agro, forinsecus operamur. si autem nullus esset qui intrinsecus operaretur, nec semen terrae figeretur, nec in agro cacumen exsurgeret, nec roboraretur uirga et perueniret ad trabem : nec rami, nec fructus, nec folia nascerentur. [...] si deus intrinsecus incrementum non det, inanis est iste sonus ad aures uestras ». Cf. G. MADEC, « L'école du Christ, p. 73–74.

³⁸⁵ s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « omnis enim homo annuntiator uerbi, uox uerbi est » ; même si le contexte de cette phrase fait penser d'abord aux multiples prophètes qui ont précédé la venue du Verbe dans la chair, la valeur de l'expression en elle-même permet de la comprendre au sens plus général, c'est-à-dire qu'elle s'applique à tout prédicateur du Verbe.

³⁸⁶ s. 153, 1 (PL 38, 825) : « nos loquimur, sed erudit deus : nos loquimur, sed deus docet. non enim beatus dictus est quem docet homo, sed *quem tu erudieris, domine* [Ps 113, 12] ».

³⁸⁷ s. 179, 7 (PL 38, 970) : « ego enim forinsecus loquor, ille intus excitat ».

de même que les yeux et les oreilles du corps se rapportent à nous, ainsi les yeux et les oreilles du cœur se rapportent à Dieu ».³⁸⁸ La distinction entre «auditores» et «praedicatores» ne s'applique qu'à l'aspect extérieur parce qu'intérieurement tous sans distinction sont des auditeurs de la Parole.³⁸⁹ De plus, puisque tous entendent la Parole de la même manière, tous sont également appelés à l'accomplir («factores»).³⁹⁰

4.5. *«Conuersi ad dominum»*

En parcourant les *Sermons au Peuple*, on peut remarquer que les prédications s'achèvent parfois par l'exhortation : «conuersi ad dominum».³⁹¹ Ceci suscite au moins deux questions. D'une part, à quelle orientation doit-on penser : est-ce au sens spirituel ou bien au sens corporel ? D'autre part, quel est le sens liturgique et théologique d'une telle exhortation qui s'achève par la prière ? Nous l'avons déjà relevé, l'exhortation finale «conuersi ad dominum» ne concerne qu'une partie des sermons. François Dolbeau suppose toutefois qu'il s'agit d'une pratique plutôt habituelle chez Augustin et qui s'est perdue au cours des siècles, en devenant de moins en moins compréhensible aux copistes.³⁹² L'autre question concerne la transmission de la prière qui suit cette invitation. En effet, outre les références qui ne rapportent qu'une forme abrégée, à savoir «conuersi ad dominum» ou «conuersi», il y a aussi

³⁸⁸ s. 2, 6 (CCL 41, 13), trad. A. BOUISSOU, *NBA(P)* 5, p. 66 : « quia sicut oculi corporis et aures ad nos, ita oculi cordis et aures ad illum » ; s. 71, 8 (RB 75, 72) : « erigite itaque, fratres, erigite ad me aures, ad deum mentes » ; voir aussi *Io. eu. tr.* 1, 7 (CCL 36, 4).

³⁸⁹ s. 179, 7 (PL 38, 970) : « uos enim estis auditores uerbi, nos praedicatores. intus autem ubi nemo uidet, omnes auditores sumus : intus in corde, in mente, ubi uos docet ille, qui uos admonet laudare ».

³⁹⁰ s. 179, 7 (PL 38, 970) : « omnes ergo intus auditores sumus ; et omnes et foris et intus in conspectu dei factores esse debemus ».

³⁹¹ Cf. F. DOLBEAU, « Annexe. "Conuersi ad dominum..." », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, retrouvés à Mayence, éd. et commentés par François Dolbeau*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 147, p. 171–175 ; ID., « L'oraison "Conuersi ad Dominum" ». Un bilan provisoire des recensions existantes », dans F. DOLBEAU, *Augustin et la prédication en Afrique*, p. 127–154 ; voir aussi P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, 1977, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 62, p. 50–56 ; M. KLÖCKENER, « Conuersi ad dominum », *AL* 1, 1280–1282 (avec bibliographie) ; ID., « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 153–154.

³⁹² Cf. F. DOLBEAU, « L'oraison "Conuersi ad Dominum" », p. 130–132.

quelques exemples se terminant par une prière.³⁹³ Et le sermon *Dolbeau* 30, pourrait donner à penser qu'il s'agit d'une pratique habituelle.³⁹⁴

Sur la signification de l'orientation il existe deux possibilités mais avec une différence d'accent. Dans le premier cas, l'invitation signale un déplacement après l'homélie. Effectivement, la prédication impliquait vraisemblablement un déplacement dans la basilique répondant à des raisons pratiques : Augustin prêche dans l'abside³⁹⁵ où il reste assis³⁹⁶ et pour l'entendre, les fidèles s'approchent de lui.³⁹⁷ Il faut tenir compte également du volume intérieur des basiliques, celle d'Hippone³⁹⁸ ou ailleurs.³⁹⁹ De plus, Augustin, dont la santé est plutôt fragile, ne semble

³⁹³ s. 67, 10 (*PL* 38, 437) : « conuersi ad dominum deum patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest paruitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus ; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur, inimicum a nostris actibus et cogitationibus sua uirtute expellat, nobis multiplicet fidem, gubernet mentem, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur, per Iesum Christum filium eius, amen » ; voir aussi s. 183, 15 (*PL* 38, 994) ; s. 272 (*PL* 38, 1248) ; s. 362, 31 (*PL* 39, 1634) ; s. *Denis* 2, 5 (*MA* 1, 17) ; s. *Dolbeau* 28, 11 (*REAug* 40, 298) ; s. *Dolbeau* 30, 13 (*RechAug* 28, 61) ; *en. Ps.* 150, 8 (*CCL* 40, 2196).

³⁹⁴ Cf. F. DOLBEAU, « L'oraison "Conuersi ad Dominum" », p. 127.

³⁹⁵ Ce lieu était surélevé par rapport au reste de la basilique (s. 151, 4 ; *PL* 38, 816 : « ego de loco superiore moneo, dico, praedico [...] »). Cf. E. REBILLARD, « Sermons », p. 1324. Cf. s. 91, 5 (*PL* 38, 569) ; A. MICHEL, « Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Augustin : un état de la question », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 75.

³⁹⁶ Voir s. 355, 2 (*SPM* 1, 124) ; cf. P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 73 ; R. M. JENSEN et P. BURNS, « Liturgie eucharistique », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 876.

³⁹⁷ s. *Morin* 11, 1 (*MA* 1, 627) : « dominum Christum audistis nobiscum, cum accessissent ad eum discipuli eius, *aperiens os suum docebat eos dicens : beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* [Mt 5, 2sq.], et reliqua. accedentes ergo ad se discipulos suos magister unus et uerus docebat ista dicens quae commemorauimus breuiter. et uos accessistis ad nos, ut ipso adiuuante loquamur uobis, et doceamus uos ».

³⁹⁸ La longueur de la basilique en question se situe entre 37 et 37,50 mètres, elle est large de 18,50 mètres ; l'abside dans laquelle était située la chaire épiscopale, est large de 8,50 mètres et longue de 7 mètres. Pour la question de l'archéologie d'Hippone, avec ses différents édifices et, notamment la basilique, voir par exemple : E. MAREC, « Les dernières fouilles d'Hippo Regius ville épiscopale de saint Augustin », dans *Aug. Mag.* 1, p. 1–18 ; ID., *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 ; O. PERLER, « L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin », *REAug* 1 (1955), p. 299–343 ; H.-I. MARROU, « La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles », *REAug* 6 (1960), p. 109–154 ; S. LANCEL, « Hippo Regius », *AL* 3, 351–363 (avec la bibliographie). Cf. *ep. Io. tr.* 4, 9 (*PL* 35, 2010).

³⁹⁹ s. *Dolbeau* 27, 1 (DOLBEAU 311) : « [...] cogitate quam ampla spatia facta sint aedificiorum istorum ! putatis longe positos difficiliter audire ? iter uocis nostrae quies uestra est. ecce quieti quam cito audiunt, etiam quod non tam magna uoce dicitur ! adiuuate ergo uos et, quod scriptum est, *onera uestra inuicem portate* [Gal 6, 2], ut simul capiat quod omnibus datur » ; sermon prêché en 407 à Calama (cf. J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 292).

pas avoir eu une voix très forte.⁴⁰⁰ Aussi a-t-il parfois du mal à se faire entendre, notamment quand la foule devient bruyante, ce qui semble assez fréquent.⁴⁰¹ C'est pour cette raison qu'il réclame souvent le silence et l'attention afin de pouvoir poursuivre son sermon.⁴⁰² Alors que la prédication se fait de l'abside, l'« oratio fidelium » et la suite de la messe se font à l'autel⁴⁰³ qui se situe donc au milieu (« in medio »).⁴⁰⁴ La fin de l'homélie impliquait donc un déplacement réel. Une deuxième hypo-

⁴⁰⁰ s. 37, 1 (CCL 41, 446) : « praestabit nobis, qui diem istum commendauit in sanctis suis, ut infirmitas uocis nostrae sufficiat intentioni uestrae. hoc ideo commendauit, ut me silentio adiuuare dignemini » ; s. 134, 2 (PL 38, 743) : « compatimini nobis, quia uocem meam sentitis obtusam : adiuuate me tranquillitate » ; cf. s. 68, 1 (MA 1, 356) ; s. 94 (PL 38, 580). Cf. P.-TH. CAMELOT, « Saint Augustin, prédicateur », p. 74 ; A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », p. 239 ; G. LAWLESS, « Prédication », p. 1176.

⁴⁰¹ On peut dire que le public dans l'antiquité est tout autre qu'un récepteur passif de la parole. C'est le public qui intervient lors de la prédication, qui exprime son adhésion aux paroles du prédicateur, son admiration et ses ovations, mais qui devient parfois aussi bruyant ; cf. s. 19, 4 (CCL 41, 255) ; s. 37, 17 (CCL 41, 461) ; § 27 (CCL 41, 469) ; s. 52, 13 (RB 74, 24) ; s. 86, 14 (PL 38, 529) ; s. 99, 6 (PL 38, 598) ; s. 145, 5 (PL 38, 794) ; s. 151, 8 (PL 38, 819) ; s. 232, 1 (SC 116, 260) ; s. 289, 6 (PL 38, 1312) ; s. 299, 8 (PL 38, 1373) ; s. 315, 10 (PL 38, 1431) ; s. Denis 15, 3 (MA 1, 73) ; s. Frangip. 5, 5 (MA 1, 216) ; s. Frangip. 6, 2 (MA 1, 221) ; s. Guelf. 20, 2 (MA 1, 505) ; s. Mai 158, 6 (REAug 44, 200) ; cf. P. CHARLES, « L'élément populaire dans les sermons de saint Augustin », p. 621–624 ; A. OLIVAR, « Sobre las ovaciones tributadas a los antiguos predicadores cristianos », *Didaskalia* 12 (1982), p. 13–43 ; Id., « Les réactions émotionnelles des fidèles pendant la lecture solennelle de l'Écriture dans l'église des Pères », dans *Mens concordet uoci, pour Mgr. Aimé G. Martimort...* (avec la collab. de C. ROGUET), p. 452–457 ; Id., « Els predicadors antics i llurs auditoris », *RCatT* 8 (1983), p. 45–80.

⁴⁰² s. 153, 1 (PL 38, 825) : « silentium si praebeatis, audietis. non inuenit locum sapientia, ubi non est patientia » ; s. 294, 19 (PL 38, 1347) : « rogo uos, ut paululum acquiescatis » ; cf. s. 24, 4 (CCL 41, 329) ; s. 154, 1 (PL 38, 833) ; s. 288, 1 (PL 38, 1302) ; s. *Dolbeau* 2, 5 (DOLBEAU 331).

⁴⁰³ ep. 217, 2 (CSEL 57, 404) : « [...] quando audis sacerdotem dei ad altare dei exhortantem populum dei orare pro incredulis, ut eos deus conuertat ad fidem, et pro catechumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo, quod esse coeperunt, eius munere perseuerent [...] » ; et plus loin § 26 (CSEL 57, 422).

⁴⁰⁴ s. 132, 1 (PL 38, 735) : « [...] Christus quotidie pascit, mensa ipsius est illa in medio constituta ». La spécificité africaine est la place de l'autel à l'intérieur de la basilique. N. Duval écrit à ce sujet : « C'est dans l'organisation interne que se manifeste une spécificité "africaine" : l'autel, qui dans d'autres régions est situé dans l'abside ou à la corde de l'abside, est placé ici au milieu du "peuple" mais protégé par une enceinte particulière, très avancée dans la nef à l'époque ancienne, se rapprochant progressivement de l'abside au VI^e siècle », N. DUVAL, « Basilique chrétienne africaine », dans *Encyclopédie Berbère*, t. IX, G. CAMPS (dir.), Aix-en-Provence, Edisud, 1991, p. 1373 ; cf. G. CASATI, « La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino », p. 486–489 ; V. SAXER, « Altare », *AL* 1, 244 ; A. MICHEL, « Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Augustin », p. 81 ; R. M. JENSEN, « À la redécouverte de l'ecclésiologie des premiers siècles chrétiens : emplacement de l'autel et orientation de la prière dans l'Église Latine primitive », *LMD* 278 (2014), p. 58–62.

thèse renvoie à la pratique consistant à se tourner vers l'Orient pour la prière.⁴⁰⁵ Augustin ne l'ignore pas : il en parle dans le *De sermone domini in monte*⁴⁰⁶ qui remonte à l'époque où il n'était encore que simple prêtre.⁴⁰⁷ Mais peut-on parler ici d'une pratique habituelle ? D'une part, à la différence de l'Orient, les églises et basiliques africaines ne sont pas toujours orientées.⁴⁰⁸ Même la basilique d'Hippone, que l'on suppose être la basilique de la Paix c'est-à-dire celle d'Augustin, ne l'est que partiellement.⁴⁰⁹ On voit effectivement que l'orientation de la façade vers l'orient n'est qu'approximative. Augustin lui-même ne permet pas de dirimer la discussion et les chercheurs demeurent partagés sur ce point. Dans le sermon *Dolbeau* 19 Augustin dit :

« Dieu ne dit-il pas : *Tournez-vous vers moi* ? Les Écritures sont pleines de ce *Tournez-vous vers moi, tournez-vous vers moi* ! En fait la maladie a commencé à évoluer. Que signifie donc ce *Tournez vous vers moi* ? Certes, il ne s'agit pas, étant tourné vers l'occident, de te tourner vers l'orient : ceci est facile. Mais puisses-tu le faire intérieurement, et cela n'est pas facile. Tuournes ton corps d'un point vers un autre : tourne donc ton cœur d'un amour à un autre : *Tournez- vous vers moi* ! crie Dieu. La terre a redouté d'être condamnée sans s'être convertie. Elle a bougé pour se convertir, mais la maladie n'a pas suivi ; les malades n'ont pas trouvé plaisir dans le pain. *Tournez-vous vers moi* ! La maladie a vu qu'elle était incapable d'accomplir cet ordre et elle s'est écriée avec le prophète : *Dieu, tourne-nous vers toi* ! Et la foi alors est entrée dans le cœur, elle a prié pour être capable d'obéir, et elle a dit : *Dieu, tourne-nous vers toi* ».⁴¹⁰

⁴⁰⁵ Cf. C. VOGEL, « Sol Aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien », *RevSR* 36 (1962), p. 175–211 ; Id., « L'Orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique », *OrSyr* 9 (1964), p. 3–37.

⁴⁰⁶ s. dom. m. 2, 18 (CCL 35, 108) : « cuius rei significandae gratia, cum ad orationem stamus, ad orientem conuertimur, unde caelum surgit ; non tamquam ibi habitet deus, quasi ceteras mundi partes deseruerit qui ubique praesens est non locorum spatiis sed maiestatis potentia, sed ut admoneatur animus ad naturam excellentiorem se conuertere, id est ad deum, cum ipsum corpus eius, quod terrenum est, ad corpus excellentius, id est ad corpus caeleste, conuertitur ».

⁴⁰⁷ L'ouvrage écrit entre 394 et 395 (cf. J. AÑOZ, « Cronología de la producción agustiniana », p. 235).

⁴⁰⁸ Cf. N. DUVAL, « Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 197–198.

⁴⁰⁹ Il faut signaler toutefois que les différents types de chercheurs ne partagent pas l'opinion identifiant la basilique découverte par E. Marec avec la Basilique de la Paix, cf. J.-P. LAPORTE, « Hippone : à la recherche de la basilique de saint Augustin », *REAug* 61 (2015), p. 299–324 (l'auteur résume brièvement les opinions divergentes).

⁴¹⁰ s. *Dolbeau* 19, 12 (DOLBEAU 164–165) : « nonne deus dicit : *conuertimini ad me* ? [Za 1, 3] plenae sunt scripturae. *conuertimini ad me, conuertimini ad me* [Za 1, 3]. coepit enim mouere languor. quid est enim : *conuertimini ad me* ? [Za 1, 3] non enim – quod facile fit –, qui adtendebas occidentem, adtendas orientem. utinam hoc intus facias, quia hoc non est facile ! conuertis corpus ex cardine in cardinem : cor conuertit ex

Bien qu'il touche la question, ce texte ne permet pas d'affirmer sans hésitation une signification corporelle de l'invitation. Alors que François Dolbeau⁴¹¹ et Martin Klöckener⁴¹² optent pour une signification concrète, M. Duval préfère « l'interprétation symbolique de l'expression ».⁴¹³

Pour ce qui nous concerne, l'hypothèse de l'orientation spirituelle nous semble préférable. Car Augustin semble moins s'attacher à l'attitude corporelle qu'à l'attitude spirituelle, qui demeure toujours plus difficile à réaliser ; pour lui, c'est le cœur qui doit changer et non l'orientation du corps.⁴¹⁴ Le changement d'attitude corporelle n'est pas toutefois exclu pour autant.

amore in amorem. *conuertimini ad me* [Za 1, 3] : clamat deus. timuit terra, ne non conuersa damnaretur ; mouit se, ut conuerteretur : non est secutus languor, non delectauit panis aegrotos. *conuertimini ad me* [Za 1, 3]. uidit languor non se posse quod iussum est, et clamauit de propheta : *conuerte nos, deus* [Ps 84, 5] ; intrauit fides in cor ; rogauit ut fieret quod iubebatur, dixit : *conuerte nos, deus* [Ps 84, 5] ».

⁴¹¹ Cf. F. DOLBEAU, « Annexe. "Conuersi ad dominum..." », p. 174-175.

⁴¹² Cf. M. KLÖCKENER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 154.

⁴¹³ Cf. N. DUVAL, « Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons », p. 198. L'auteur comprend « cette exhortation [...] comme un refus des rites hérités des religions antiques, en particulier orientales ». On peut rapprocher cette hypothèse au passage concernant l'attitude des manichéens lors de la prière, qui apparaît dans *haer.* 46, 18 (CCL 46, 319) : « orationes faciunt ad solem per diem, quaquuersum circuit ; ad lunam per noctem, si apparet ; si autem non apparet, ad aquiloniam partem qua sol cum occiderit ad orientem reuertitur. stant orantes ». Voir aussi A. OLIVAR, « Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne », dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte, o.s.b. de l'abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1972, p. 435-436 ; R. M. JENSEN, « À la redécouverte de l'ecclésiologie des premiers siècles chrétiens », p. 71-73.

⁴¹⁴ Par exemple, dans *Io. eu. tr.* 15, 24 (CCL 36, 160) Augustin dit : « *quando ueri adoratores adorabunt patrem in spiritu et ueritate* [Io 4, 23] ; non in monte isto, non in templo, sed in spiritu et ueritate. *nam et pater tales quaerit, qui adorent eum* [Io 4, 23]. quare pater tales quaerit qui adorent eum, non in monte, non in templo, sed in spiritu et ueritate ? *spiritus est deus* [Io 4, 24]. si corpus esset deus, oportebat eum adorari in monte, quia corporeus est mons ; oportebat eum adorari in templo, quia corporeum est templum » ; et plus loin § 25 (CCL 36, 161) : « et si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, intus exhibe te templum deo. *templum enim dei sanctum est, quod estis uos* [1 Cor 3, 17]. in templo uis orare ? in te ora. sed prius esto templum dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem » ; on peut citer également *Io. eu. tr.* 10, 1 (CCL 36, 100) : « non in montem aliquem oculos dirigatis, non faciem in stellas aut solem aut lunam leuetis. non tunc exaudiri uos arbitremini, quando super mare oratis ; immo detestamini tales orationes. munda tantum cubiculum cordis ; ubi fueris, ubicumque oraueris, intus est qui exaudiat, intus in secreto, quem sinum uocat cum ait : *et oratio mea in sinu meo conuertetur* [Ps 34,13] » ; ainsi que *en. Ps.* 119, 1 (CCL 40, 1777) : « erit, inquit Isaias, in nouissimis diebus manifestus mons domini, paratus in cacumine montium [Is 2, 2]. ecce quo adscendendum est. sed noli aliquid terrenum cogitare, nec quia montem audisti, alta quaedam cogites terrae ; nec cum saxum audis

Il reste à examiner le sens de cette exhortation dans l'acte de la célébration ; il s'agit de l'exhortation et de la prière qui l'accompagne, désignée par le terme « benedictiones ». Martin Klöckener estime que ces « benedictiones » ne sont pas à comprendre comme des bénédictions liées au renvoi des catéchumènes après l'homélie, mais comme une prière prononcée par l'évêque sur l'assemblée.⁴¹⁵ En prenant appui sur François Dolbeau⁴¹⁶, on peut désormais exclure l'hypothèse de Paul De Clerck y voyant une formule de transition entre la prédication et l'« oratio fidelium » ou même l'introduction de l'« oratio fidelium » comme telle.⁴¹⁷ Pour Martin Klöckener, il s'agit plutôt de la prière liée à la prédication, celle qui la conclut.⁴¹⁸

L'exhortation « conuersi ad dominum » peut également être interprétée sur le plan théologique sans exclure pour autant sa signification liturgique. Une telle invitation s'inscrit en effet dans la dynamique de la Parole de Dieu. C'est par la Parole de l'Écriture que l'homme s'éveille du sommeil de l'incrédulité et s'ouvre à la foi. C'est dans le miroir des Écritures qu'il se découvre tel qu'il est et qu'il se reconnaît faible et pécheur.⁴¹⁹ Cette Écriture se caractérise par la pluralité des formes d'expression : elle enseigne, encourage, reproche, avertit, corrige, etc.⁴²⁰ et plus globalement, elle conduit à la conversion. La Parole de Dieu vise la foi et la conversion de l'homme. Il n'y a pas de conversion sans foi. En la suscitant, la Parole de Dieu conduit à la conver-

aut petram, duritia a te intellegatur ; nec cum audis leonem, cogites feritatem ; nec cum audis agnum, cogites pecus. nihil horum est in se, et omnia factus est pro te ».

⁴¹⁵ Cf. M. KLÖCKENER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 153–154.

⁴¹⁶ François Dolbeau renvoie à des exemples des sermons prêchés lors de la même célébration qui se terminent par « conuersi ad dominum ». De ce fait il est difficile de penser à la bénédiction qui précède le renvoi des catéchumènes ou à l'invitoire de l'« oratio fidelium » ; cf. F. DOLBEAU, « Annexe. "Conuersi ad dominum..." », p. 172–173.

⁴¹⁷ Cf. P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes*, p. 55–56.

⁴¹⁸ Cf. M. KLÖCKENER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 154. Voir aussi A. OLIVAR, « Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne », dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, p. 436.

⁴¹⁹ s. 49, 5 (CCL 41, 617) : « scriptura sancta sit tibi tamquam speculum. speculum hoc habet splendorem non mendacem, splendorem non adulantem, nullius personam amantem. formosus es, formosum te ibi uides ; foedus es, foedum te ibi uides » ; cf. s. 153, 6 (PL 38, 828).

⁴²⁰ s. 81, 1 (PL 38, 499) : « quid est enim homo, ait, nisi quod memor es eius ? [Ps 8, 5] uae mundo ab scandalis [Mt 18, 7], dominus dicit, ueritas dicit : terret et monet, non uult esse nos incautos ; nam non fecit utique desperatos. contra hoc uae [Mt 18, 7], id est contra hoc malum metuendum, tremendum, cauendum, consolatur nos, et hortatur, et instruit illo loco scriptura, ubi dicitur : *pax multa diligentibus legem tuam, et non est eis scandalum* [Ps 118, 165] ».

sion même si celle-ci ne se réalise que d'une manière progressive, un processus dans lequel le sacrement du baptême est un moment décisif.

Dans ce sens, on peut dire que l'invitation «*conuersi ad dominum*» s'adresse aux chrétiens pour qu'ils accordent leur vie avec la Parole qui incite l'homme à l'amour de Dieu et, par là, à une véritable conversion. Cette conversion ne s'acquiert pas une fois pour toutes, mais suppose un cheminement : une adhésion à Dieu de plus en plus profonde et véritable. En définitive, l'invitation qui achève la liturgie de la Parole *encourage* à entrer dans la dynamique de la Parole, la conversion, qui d'ailleurs est la condition de la participation au Corps du Christ. En l'absence de conversion, le «*sursum cor*» perd son sens.⁴²¹

Conclusion

Le sens de l'Écriture est inséparable de la condition humaine après le péché ; elle est comme la réponse divine à l'homme devenu incapable de connaître et d'aimer Dieu. Sans Dieu l'homme est dépourvu de tout, même s'il peut posséder de manière provisoire les biens temporels. C'est en ayant Dieu qu'on possède tout, mais pour posséder Dieu il faut croire ; en fait c'est la foi qui fait approcher de Dieu, le chercher et l'aimer. Si l'Écriture constitue la réponse à la situation de l'homme, c'est parce qu'en elle Dieu parle d'une manière que l'homme peut entendre : Dieu s'adresse à l'homme par des paroles humaines. La structure de l'Écriture est donc sacramentelle. Elle se situe à deux niveaux étroitement liés : elle est à la fois parole humaine et Parole de Dieu. En effet, c'est à travers les paroles humaines que l'homme peut connaître les réalités divines.⁴²² Alors que les Écritures sont, pour ainsi dire, un élément visible du sacrement, la Parole de Dieu qu'elles transmettent est une réalité invisible mais vraiment présente. Le *sacrement* de la Parole est *en tête* des sacrements et, dans l'économie sacramentelle, il est, en quelque sorte, *fondamental* : c'est par sa Parole que Dieu nous fait croire et appelle à la conversion.⁴²³

⁴²¹ Voir le paragraphe *infra* « *Sursum cor* ».

⁴²² Cf. s. 126, 10 (*RB* 69, 188), voir p. 297, note 306 ; G. RIPANTI, « L'allegoria o l'«intellectus figuratus» nel *De doctrina christiana* di Agostino », p. 222–223.

⁴²³ Évidemment, au sens fort du terme, c'est le Christ qui est « sacrement » par excellence et source de toute sacramentalité ; cf. s. 91, 5 (*PL* 38, 569) ; *trin.* 4, 6 (*CCL* 50, 166–169) ; *ep.* 187, 34 (*CSEL* 57, 112–113) ; c. *Faust.* 12, 32 (*CSEL* 25, 1, 360) ; P.-Th. CAMELOT, « “Sacramentum”. Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 443 ; P.-Th. CAMELOT, « Le Christ, Sacrement de Dieu », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, 1. Exégèse et patristique*, Paris, Aubier, 1963,

Si la foi est suscitée par l'écoute, c'est la Parole de Dieu qui est entendue. C'est grâce aux paroles de l'Écriture que l'on croit. C'est elle qui réveille l'homme du sommeil de la mort spirituelle et qui suscite en lui la foi conduisant à la conversion.⁴²⁴ En effet, sans conversion, la foi ne peut être qu'imparfaite. La foi n'est pas seulement reconnaissance intellectuelle ou acceptation intérieure du mystère révélé. La foi est adhésion au Christ. Si les Écritures occupent une place centrale, c'est parce que, en tant que Parole de Dieu, elles conduisent à la foi. On doit plutôt dire que les Écritures *ouvrent* à la foi, au mystère. Elles sont la lumière qui brille au milieu de *la nuit de ce monde*. Mais sont-elles suffisantes au point où l'on pourrait se passer des sacrements proprement dits ? Dans la perspective augustinienne, la foi qui naît de l'écoute est nécessaire, mais à elle seule, elle ne confère pas l'assurance du salut. Augustin établit une sorte de gradation au sein de la foi : la foi qui surgit de l'écoute est nécessaire mais insuffisante. La foi qui vient de l'écoute ne peut être qu'imparfaite si elle ne devient une adhésion au Christ. Elle n'est pas une réalité uniquement subjective comme un acte personnel de croire, la foi est aussi sacramentelle et ecclésiale. Croire implique d'adhérer au Christ, en son Corps qui est l'Église. On peut voir cette idée dans la distinction augustinienne entre « chrétien » et « fidèle ».⁴²⁵ Le terme « chrétien » est à la fois *englobant* et *limitatif* : *englobant* parce qu'il concerne le catéchumène et le baptisé, *limitatif* parce que les catéchumènes sont « chrétiens » non encore « fidèles ». Le terme « fidèle » s'applique au baptisé, pas aux catéchumènes.⁴²⁶

coll. *Théologie* 56, p. 355–363 ; A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *REAug* 15 (1969), p. 231. Voir p. 393, note 343.

⁴²⁴ s. *Casin.* 2, 114, 1 (*MA* 1, 416) : « ueniente autem fide iustificaris, et humiliaris deo, qui blasphemabas deum ; et qui conuersus eras ad creaturam, iam desideras creatorem ».

⁴²⁵ E. LAMIRANDE observe que dans l'Antiquité chrétienne, les catéchumènes portent eux aussi le nom de « chrétien » ; voir *Id.*, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 63–79.

⁴²⁶ *Io. eu. tr.* 44, 2 (*CCL* 36, 382) : « interroga hominem : christianus es ? respondit tibi : non sum, si paganus est aut Iudaeus. si autem dixerit : sum ; adhuc quaeris ab eo : catechumenus, an fidelis ? si responderit : catechumenus, inunctus est, nondum lotus. sed unde inunctus ? quaere, et respondet ; quaere ab illo in quem credat ; eo ipso quo catechumenus est, dicit : in Christum. ecce modo loquor et fidelibus et catechumenis ». Cf. E. LAMIRANDE, « “Fidelis” et l'ecclésiologie de s. Augustin. Un thème étrangement négligé », *Aug* 41 (2001), p. 169–200 ; *Id.*, « Fidelis », *AL* 2, 1330–1333 (avec bibliographie) ; M.-F. BERROUARD, « Le chrétien, catéchumène ou fidèle », *BA* 73B, *Note complémentaire* 3, p. 404–406.

Cette différence fait voir une distinction au sein de la foi : la foi du baptisé est *différente* de celle du catéchumène qui cependant lui aussi, croit en Christ.⁴²⁷ La foi du fidèle, est fidélité et adhésion au Christ, ce qui ne peut se faire que de manière sacramentelle et ecclésiale. Croire signifie donc s'engager⁴²⁸ et adhérer au Christ.⁴²⁹ Si être « infidèle » signifie abandonner Dieu à cause du péché⁴³⁰, « croire » signifie adhérer

⁴²⁷ Même si la notion de « fidèle » vient de la foi (cf. s. 294, 14 ; *PL* 38, 1343), elle est inséparable du baptême ; c'est par le baptême qu'on devient fidèle (s. *Dolbeau* 14, 3 ; *DOLBEAU* 108–109 : « audiunt me multi nondum fideles per baptismum facti, et adhuc catechumeni [...] » ; cf. *en. Ps.* 134, 22 ; *CCL* 40, 1953). Fidèle signifie donc celui qui est baptisé. Quelques exemples néanmoins semblent faire une exception : « et unde probamus sancto spiritui deputari septenariam numeri rationem ? dicit Esaias spiritum dei uenire super fidelem, super christianum, super Christi membrum [...] » (s. 8, 17 ; *CCL* 41, 95) ; cf. s. 9, 15 (*CCL* 41, 138). Emilien Lamirande interprète ces passages plutôt comme « curiosité » de quelques textes qui « ne sauraient masquer l'homogénéité de l'ensemble » (« « Fidelis » et l'ecclésiologie de s. Augustin, p. 177–178). Il nous semble que ce que l'auteur appelle « curiosité » on peut l'interpréter non pas comme exception, mais justement comme une sorte de l'homogénéité de la pensée augustinienne. Au lieu de voir dans le mot « christianus » une référence au catéchumène, on pourrait y voir une autre manière de dire « fidèle ». L'auteur estime aussi que le nom « chrétien » n'est pas tant lié à la foi au Christ, mais au signe de la croix dont les catéchumènes sont signés (*Id.*, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 75–76). A notre avis, le rapport entre la foi et le nom de « chrétien » n'est pas à exclure. Si Augustin oppose le catéchumène qui croit déjà et le fidèle dont le nom vient précisément de la foi, ce n'est pas pour des raisons de foi comme telle. En effet on peut supposer ici une sorte de gradation dans la foi qui n'exclut pas le degré précédent, mais qui le suppose et le pose comme nécessaire (cf. le paragraphe *supra* « Foi, espérance et charité »). Dans ce sens le « catéchumène » et le « fidèle » sont « chrétiens » parce qu'ils croient au Christ, même si leur foi est différente quant au degré. Cette différence porte par exemple sur la foi sacramentelle : les catéchumènes ne savent pas ce que les fidèles reçoivent (voir le paragraphe *infra* « discipline de l'arcan »), mais on peut penser aussi au mystère de la foi. En effet, on peut penser que par le baptême le croyant acquiert une nouvelle qualité de connaissance du mystère de la foi, liée au passage de la foi dans la crainte à la foi qui vit de l'espérance (voir le chapitre suivant) et qui s'exprime par la charité.

⁴²⁸ Augustin parle du *Symbole de la foi* en termes d'engagement à la fidélité (« pactum fidei ») (cf. s. 212, 1 ; *SC* 116, 174). Dans l'Afrique romaine la « traditio Symboli » avait lieu le quatrième dimanche du carême, la « redditio Symboli » le cinquième dimanche ; la « redditio Symboli » a lieu aussi la nuit pascale (cf. s. 245, 4 ; *PL* 38, 1153). Sur le thème de l'engagement baptismal, voir A. HOUSSIAU, « L'engagement baptismal », *RTL* 9 (1978), p. 138–165 (notamment pages 145–150).

⁴²⁹ s. 181, 1 (*PL* 38, 979) : « [...] accessit per fidem ad lauacrum regenerationis homo fidelis, et omnia dimissa sunt ei ; iam sub gratia uiuit, in fide uiuit, membrum Christi factus est, templum dei factus est [...] » ; *Io. eu. tr.* 39, 5 (*CCL* 36, 347) : « miraculo exterriti domini interfectores, compuncti doluerunt, dolentes mutati sunt, mutati crediderunt ; accesserunt corpori domini, id est numero fidelium, tria millia hominum » ; cf. *ciu.* 17, 9 (*CCL* 48, 573) ; *adu. Iud.* 6 (*PL* 42, 54).

⁴³⁰ Voir, par exemple, le rapprochement entre l'infidélité et la mort de l'âme (s. 60, 5 ; *PL* 38, 428 : « [...] impietas et infidelitas mors animae est » ; s. 344, 6 ; *PL* 39, 1516 : « [...] »

rer au Christ en qui on devient « fidèle ».⁴³¹ Dans la foi et le baptême se réalise le mouvement inverse de celui du péché, la vraie conversion (‘con-uersio’).⁴³²

mortuus quippe fueras in infidelitate [...] » ; cf. *en.* Ps. 70, 2, 10 ; *CCL* 39, 969), parce que la mort de l’âme signifie l’abandon de celui qui est source de vie (s. 65, 6 ; *PL* 38, 429 : « uiuit corpus, et impius est, infidelis est, ad credendum durus, ad corrigendos mores ferreus : uiuente corpore mortua est anima, per quam corpus uiuit »).

⁴³¹ Cf. s. *Denis* 19, 12 (*MA* 1, 111).

⁴³² s. *Dolbeau* 23, 19 (*DOLBEAU* 610) : « qui autem nondum intellegunt, in potestate eorum est mutare uitam, percipere mutationis sacramentum et nosse quid a fidelibus offeratur, quid accipiat » ; s. 80, 5 (*PL* 38, 497) : « crediderunt, baptizati sunt, atque est facta conuersio. quae conuersio ? sanguinem Christi, quem saeuientes fuderunt, credentes biberunt » ; cf. *Io. eu. tr.* 39, 5 (*CCL* 36, 347). G. MADEC, *Petites études augustinienes*, p. 141 : « [...] la vie spirituelle, dans la condition présente consécutive au péché d’Adam, doit être une “con-uersio”, un retournement, un redressement, un relèvement. On comprend ainsi que la “con-uersio” soit l’image fondamentale des *Confessions* et que tout exercice spirituel se présente comme une (re)montée » ; cf. J. OROZ RETA, « Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas », p. 233–244.

CHAPITRE 2

SACREMENT DU BAPTÊME ET ESPÉRANCE

Introduction

Nous avons vu que l'annonce de la Parole ouvre à la foi qui dispose à la conversion. Mais la participation à la vie divine se fait non seulement par la foi, mais aussi par l'espérance, ce qui signifie que l'espérance est aussi essentielle. La question est de savoir comment le baptême répond à cette dimension de la vie chrétienne. Certes, Augustin présente aussi le baptême comme sacrement de la foi.¹ Toutefois, notre propos voudrait suivre une autre piste, plus implicite mais théologiquement justifiée, et qui rattache le baptême à l'espérance chrétienne.² Précisons cependant que notre objectif ne consiste pas à donner une approche exhaustive de la théologie augustinienne du baptême ou encore de la liturgie baptismale au temps d'Augustin.³ Ces questions ont déjà été traitées à maintes

¹ «sacramentum fidei» : voir *bapt.* 1, 11 (CSEL 51, 156) ; *f. et op.* 9 (CSEL 41, 44) ; *nupt. et conc.* 1, 11 (CSEL 42, 223) ; *ep.* 98, 9–10 (CSEL 34, 2, 531–532) ; *ep.* 157, 34 (CSEL 44, 481) ; *s.* 2, 9 (CCL 41, 16) : «fidei sacramenta».

² Au sujet de l'espérance, voir F. RUSSO, « Espérance », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 538–541 ; B. STUDER, « Espérance », p. 857–864 (notamment pages 863–864).

³ On peut voir à ce sujet, B. BUSCH, « De initiatione christiana secundum Sanctum Augustinum », *EL* 52 (1938), p. 159–178 ; ID., « De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianam », *EL* 52 (1938), p. 385–483 ; J.-C. DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », p. 109–129 ; J. DANÉLOU, *La Catéchèse aux premiers siècles* (Cours de J. Daniélou rédigé par R. du Charlat), Paris, Fayard/Mame, 1968 ; V. GROSSI, « Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana », *Aug* 10 (1970), p. 325–359.458–492 (cette étude contient de nombreuses références concernant la pastorale et la liturgie baptismale) ; ID., *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393–412*, Roma, Augustinianum, 1970, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 7 ; ID., *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Rome, Augustinianum, 1993, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 39 ; ID., « Baptismus », *AL* 1, 583–591 ; R. DE LATTE, « Saint Augustin et le baptême. Étude liturgico-historique du rituel des adultes chez saint Augustin », *QuLi* 56 (1975), p. 177–223 ; ID., « Saint Augustin et le baptême. (...des enfants...) », p. 41–55 ; M. JOURJON, *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1981, coll. *Rites et Symboles* 12 ; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988, coll. *Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 7, voir notamment pages

reprises et la bibliographie ne manque pas.⁴ En adoptant comme angle d'approche, le rapport entre baptême et espérance, nous serons conduits à envisager plusieurs questions majeures : celle du péché et celle donc du sens et de l'importance de la rémission des péchés, mais aussi de son fondement dans le mystère pascal⁵, et enfin celle de la promesse et du rapport entre pardon et espérance.

1. L'homme pécheur

Il faut bien voir que l'approche est ici inséparablement philosophique et théologique. Sans doute Augustin ne se concentre-t-il pas uniquement sur le péché ni sur ses conséquences, mais en même temps on ne peut nier son insistance sur le thème. S'il y revient souvent, c'est qu'il voit dans le péché un véritable obstacle à la vraie vie.⁶

1.1. Recherche de la vie et sacrement du baptême

Même si le baptême relève du domaine de la foi, on ne peut le séparer de l'expérience concrète de la vie qui est l'expérience de la fragilité humaine sous ses différentes formes. L'homme est profondément fragile : il est vivant, mais il ne possède pas la vie, qui d'ailleurs lui échappe constamment, en tant qu'être mortel. Paradoxalement, ce qu'il désire le plus vivement, il est incapable de l'atteindre par lui-même : il désire vivre, mais il doit mourir et c'est pour cela qu'il craint la mort. Dans la prédication

381-399 ; J. M. ELEUTÉRIO, *La valeur du baptême en dehors de l'Église. Une étude sur la reconnaissance du baptême entre les Églises catholique et orthodoxe* (thèse du doctorat conjoint ICP et Paris IV), Paris, 2004, p. 197-230 ; W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville (MN), The Liturgical Press, 1995 ; Id., « Baptême », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 135-146 ; G. BONNER, « Baptismus paruulorum », *AL* 1, 592-602.

⁴ Le thème du baptême apparaît souvent dans un contexte polémique : d'abord avec les donatistes, puis avec les pélagiens. Dans la querelle avec les donatistes Augustin précisera la valeur objective du sacrement en définissant le rôle du ministre par rapport à la place primordiale du Christ, l'auteur du baptême. Dans la polémique avec les pélagiens, Augustin défendra avant tout la valeur salvifique du baptême : le baptême est donné en vue du salut non seulement des adultes, mais aussi des enfants. Autrement dit, dans la crise pélagienne Augustin défend l'importance de la dimension salvifique du baptême. Le baptême donne ce qu'il signifie : la rémission des péchés. Voir W. HARMLESS, « Baptême », p. 135-146 ; V. GROSSI, « Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413 (De peccatorum meritis et remissione – Ep. 98 ad Bonifacium) », *Aug* 9 (1969), p. 30-61.

⁵ Cf. A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*.

⁶ Cf. B. BOTTIN-BARITAUX, *Le vocabulaire du péché et de la rémission des péchés dans les sermons d'Augustin d'Hippone* (thèse de doctorat, Paris IV), Paris, 1996.

augustinienne, cette problématique revient à plusieurs reprises : pour lui, la vie est fragile et incertaine pour de multiples raisons, en commençant par les plus ordinaires.⁷ Parce que l'expérience de la vie est au cœur de la foi chrétienne, la force de la foi et de l'espérance vient précisément du fait qu'elle ne s'impose pas à la vie en tant que telle, mais se propose comme réponse intime et fondamentale aux questions de la mort et de la vie. La foi est la réponse au désir de vivre. Et comme par la foi, l'homme peut connaître la vraie vie, par le baptême, il peut y accéder. S'il cherche la vie dans le baptême, c'est qu'il découvre que la vie présente, incertaine, pleine de misère, vouée à la mort, n'est pas la vraie vie. Mais la mort ne se réduit pas à la mort corporelle, elle concerne bien davantage l'âme.

1.2. *Le péché, mort et séparation*

Même si la mort corporelle suscite la crainte en l'homme et constitue une énigme de sa condition, elle demeure une conséquence de la mort de l'âme. Le péché est en effet la mort de l'âme, car il éloigne et détourne l'homme de Dieu, qui est source de sa vie.⁸ Le péché introduit une séparation et une distance infranchissables pour l'homme, qui fait de lui en quelque sorte l'ennemi de Dieu.⁹ Non seulement il ne peut plus voir Dieu, mais il s'est fait son ennemi.¹⁰ La séparation de la vie divine qui est impliquée par le péché fait mourir l'âme : Dieu étant la vie de l'âme, le péché qui s'interpose la fait mourir.¹¹ En s'éloignant de Dieu, elle se prive de la vie. La séparation comporte par conséquent une privation de tous

⁷ On peut penser que ce regard sur la vie a dû s'accroître aussi à cause des nouvelles venant d'outre-mer, c'est-à-dire de la chute de Rome (voir p. 207, note 84), mais aussi à cause des catastrophes naturelles qui ont bouleversé non seulement les habitants directement concernés, mais aussi simplement touchés par les nouvelles qu'ils en avaient. Augustin cite par exemple les tremblements de terre (cf. s. 19, 6 ; CCL 41, 258). Mais toutes sortes d'injustices sociales sont elles aussi à l'origine de la fragilité et de la misère humaines devant la mort.

⁸ Cf. s. 65, 7 (PL 38, 430).

⁹ s. 293, 7 (PL 38, 1332) : « ecce enim deus super nos, ecce nos infra illum, et multa interiacent spatia, maxime peccati interuallum longe nos distinguit atque abicit » ; s. Dolbeau 26, 39 (DOLBEAU 396) : « peccata enim non nouerunt, nisi separare a deo ; audi scripturam dicentem : *numquid grauauit deus aurem, ne audiat ? sed peccata uestra inter uos et deum separant* [Is 59, 1sq.] » ; s. 68, 10 (MA 1, 364) : « si ergo ideo non uidemus, quia peccata nostra separant inter nos et deum, et propter delicta nostra auertit faciem suam a nobis [...] » ; *Io. eu. tr.* 41, 5 (CCL 36, 360) : « inimicos autem nos non natura, sed peccata fecerunt » ; voir aussi s. 71, 19 (RB 75, 83) ; s. 293, 8 (PL 38, 1333) ; *pecc. mer.* 1, 25 (CSEL 60, 25) ; 1, 56 (CSEL 60, 55) ;

¹⁰ s. 68, 10 (MA 1, 364) : « unde modo non uidemus deum ? quia peccata nostra separant inter nos et deum ».

¹¹ *Io. eu. tr.* 41, 5 (CCL 36, 360) : « est enim medium separans [...] ; medium separans est peccatum [...] ».

les biens véritables.¹² Le péché n'est pas seulement lié à la mort de l'âme, mais aussi à celle du corps dont il est la cause. Par la faute d'Adam, la mort a atteint l'homme dans son corps et dans son âme. Or, de même que la mortalité conduit à la mort corporelle, la mort de l'âme conduit à la mort éternelle, qui est la conséquence la plus tragique du péché.¹³ L'homme pécheur est sans espoir, car il est *dans* la mort, c'est-à-dire qu'il est séparé de la vie et de la lumière divine. Lors de la mort corporelle, la séparation devient un châtiment et une condamnation éternelle qui touche à la fois le corps et l'âme du pécheur. Une telle séparation n'est pas volontaire, elle est devenue congénitale. En tant que descendant d'Adam, tout homme naît désormais marqué par cette séparation dont il hérite le péché et la mort.¹⁴ Cette situation touche aussi les enfants qui ne sont pas encore arrivés à l'âge de discernement, comme Augustin le souligne lorsqu'il rappelle qu'ils ont besoin eux aussi de la rémission des péchés.

1.3. *Pécheurs dès la naissance (les enfants)*

Le péché comme mort et séparation ne se limite pas seulement aux actes personnels, mais renvoie à la faute du premier homme en qui, comme le souligne Augustin à la suite de saint Paul, tous ont péché (cf. Rm 5, 12).¹⁵ La question s'impose donc, en opposition avec l'enseignement des pélagiens, de savoir quel est le sens du baptême des enfants. En s'attachant à l'idée d'une pleine innocence des enfants, les pélagiens enseignaient que le baptême des enfants ne vise pas la rémission des péchés, mais leur entrée dans le Royaume des cieux.¹⁶ La réponse augustinienne,

¹² s. 71, 18 (RB 75, 83) : « [...] quia peccatis alienabamur a possessione uerorum bonorum [...] ».

¹³ Cf. H. KOTILA, « Mors, mortalitas », 93–95.

¹⁴ s. 293, 8 (PL 38, 1333) : « hac medietate reconciliatur deo omnis generis humani massa ab illo per Adam alienata ».

¹⁵ Bien que Rm 5, 12 apparaisse surtout à partir du *De peccatorum meritis et remissione*, l'argumentation scripturaire d'Augustin au sujet du péché originel dans ce premier ouvrage antipélagien, est principalement « une convergence de témoignages scripturaires » (A. SAGE, « Péché originel. Naissance d'un dogme », p. 240). La doctrine augustinienne du péché originel ne repose pas en effet sur Rm 5, 12 seulement, mais aussi sur d'autres passages, par exemple, sur 1 Cor 15, 21–22. La raison cependant pour laquelle Augustin, à partir de *De peccatorum meritis et remissione*, se focalise sur Rm 5, 12, c'est que les pélagiens en déduisaient une doctrine différente du péché originel (péché par imitation). Cf. S. LYONNET, « Rom. V, 12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine Augustinienne du péché originel », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, p. 327–339 ; A. SAGE, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », p. 81–89 ; B. DELAROCHE, *Saint Augustin, lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411–412)*.

¹⁶ Du point de vue sacramentaire, la polémique avec les pélagiens présente quelque affinité avec une autre polémique. Il s'agit de l'efficacité sacramentelle, question appro-

qu'on trouve notamment dans le sermon 294, mais aussi ailleurs, se présente comme une véritable *déconstruction* des thèses pélagiennes. Pour Augustin, il ne suffit pas d'affirmer la nécessité du baptême qui est également reconnue par les pélagiens. La question essentielle tient dans les motifs pour lesquels on baptise les enfants.¹⁷ Or, en contradiction avec la tradition et la pratique liturgique, un argument sur lequel revient souvent Augustin¹⁸, qui soutient que le baptême est donné pour la rémission des péchés, les pélagiens enseignent que le baptême ouvre la porte du Royaume indépendamment de la question du péché.¹⁹ Quant aux enfants morts sans baptême, les pélagiens leur attribuaient la vie éternelle parce qu'ils sont sans péché, sans pour autant avoir accès au Royaume des cieux auquel introduit le sacrement du baptême. Mais peut-on parler alors de *vie éternelle* si en même temps, la privation du Royaume fait penser à son tour à une sorte de condamnation ? Autrement dit, priver n'est-ce pas condamner ?²⁰ La question est donc de savoir si la vie éter-

fondie dans la querelle avec les donatistes. En effet, en refusant au baptême des enfants le sens du sacrement de la rémission des péchés, les pélagiens s'attaquaient également à l'efficacité sacramentelle. Dire que l'objectif du baptême des enfants est autre que la rémission signifie mettre en doute la valeur du sacrement : le sacrement ne fait plus ce qu'il signifie. Cf. *pecc. mer.* 1, 63 (CSEL 60, 63–64) ; J.-C. DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », p. 120–121 ; V. GROSSI, « Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413, p. 33–37 ; V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 98–101 ; F.-J. THONNARD, « L'argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel », BA 23, Note complémentaire 10, p. 698–702.

¹⁷ s. 294, 2 (PL 38, 1336) : « concedunt paruulos baptizari oportere. non ergo quaestio est inter nos et ipsos, utrum paruuli baptizandi sint ; sed de causa quaeritur, quare baptizandi sint ».

¹⁸ Augustin fait appel entre autres à l'autorité de l'Église (cf. s. 351, 2 ; PL 39, 1537) ; ou à la pratique de l'Église (cf. s. 293, 11 ; PL 38, 1334 ; s. 294, 20 ; PL 38, 1348) ; à l'autorité des *anciens* (cf. s. 176, 2 ; PL 38, 950 ; *pecc. mer.* 3, 1 ; CSEL 60, 129 ; *trin.* 4, 10 ; CCL 50, 175) ; à l'autorité de saint Cyprien (cf. s. 294, 19 ; PL 38, 1347–1348) ; voir aussi *pecc. mer.* 1, 34 (CSEL 60, 33). Cf. B. CAPELLE, « Autorité de la liturgie chez les Pères », *RechThAM* 21 (1954), p. 5–22 ; G. BAVAUD, « La nature de la Tradition », BA 29 (1964), Note complémentaire 25, p. 613–614 ; L. DO NASCIMENTO, *L'importanza dell'argomento liturgico nella teologia della predestinazione agostiniana*, Extrait de thèse (Pontificia Università Gregoriana), Roma, 2011.

¹⁹ s. 294, 2 (PL 38, 1336) : « sed nos dicimus eos aliter salutem et uitam aeternam non habituros, nisi baptizentur in Christo : illi autem dicunt non propter salutem, non propter uitam aeternam, sed propter regnum caelorum » ; cf. *pecc. mer.* 1, 26 (CSEL 60, 25).

²⁰ Augustin explique qu'une telle distinction n'est pas une véritable solution, elle semble même injuste. En effet, si les enfants sont sans péché, pour quelle raison les priverait-on du Royaume des cieux ? Comment peut-on être heureux en restant loin de la Patrie ? (s. 294, 6 ; PL 38, 1339 : « uideris enim tibi misericors, quia non ei auferis uitam : damnas tamen, quem separas a regno caelorum. damnas : non eum percutis, sed in exsilium mittis. nam et qui exsulant, uiuunt, si sani sunt : in doloribus corporis non sunt, non torquentur, non carceris tenebris affliguntur : haec illis sola poena est, non esse in patria »).

nelle existe en dehors du Royaume des cieux et si, pour les pélagiens, les enfants morts sans baptême bénéficient vraiment de la vie éternelle.

Augustin observe qu'une telle distinction est en réalité étrangère à l'enseignement des Écritures. En effet, l'idée que la vie éternelle pourrait exister indépendamment du Royaume introduit un troisième élément là où les Écritures n'en présentent que deux : ou bien la vie éternelle, c'est-à-dire le Royaume, ou bien la condamnation et la mort éternelle ; ou bien à la droite du Christ lors du jugement, ou bien à la gauche avec les condamnés. Si on n'est pas à la droite, on est inévitablement à la gauche. Si on n'est pas sauvé, on est condamné²¹ : « Le Royaume des cieux est certainement la vie éternelle ».²² Dans son argumentation, Augustin évoque la foi des enfants : selon la tradition de l'Église, les baptisés nouveaux-nés sont désignés comme « fidèles », même si le mot vient de la « foi » (<fides>) et que la foi consiste à croire.²³ Comment les enfants n'ayant pas encore atteint l'âge de raison peuvent-ils croire ? Augustin répond qu'ils croient *dans les autres* comme c'est dans les autres qu'ils sont devenus coupables.²⁴ De là vient que les enfants baptisés sont sauvés parce que,

²¹ s. 294, 3 (PL 38, 1337) : « si ergo dextra erit et sinistra, et nullum medium locum in euangelio nouimus : ecce in dextra regnum caelorum est, *percipite*, inquit, *regnum* [Mt 25, 34]. qui ibi non est, in sinistra est. quid erit in sinistra ? *ite in ignem aeternum* [Mt 25, 41]. in dextra ad regnum, utique aeternum ; in sinistra in ignem aeternum. qui non in dextra, procul dubio in sinistra : ergo qui non in regno, procul dubio in igne aeterno ».

²² s. 294, 3 (PL 38, 1337) : « regnum enim caelorum est uita aeterna » ; la question ne semble pas aussi évidente que l'entrevoit Augustin, et cette distinction est présente chez des auteurs orthodoxes. Cf. U. KOCH, « La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste (Contributo alla storia della escatologia cristiana) », *RicRel* 9 (1933), p. 44-62.

²³ s. 294, 14 (PL 38, 1343) : « ubi ponis paruulos baptizatos ? profecto in numero credentium. nam ideo et consuetudine ecclesiae antiqua, canonica, fundatissima, paruuli baptizati fideles uocantur. et sic de his quaerimus : iste infans christianus est ? respondetur : christianus. catechumenus, an fidelis ? fidelis ; utique a fide, fides a credendo. inter credentes igitur baptizatos paruulos numerabis [...] » ; cf. *pecc. mer.* 1, 62 (CSEL 60, 63).

²⁴ s. 294, 12 (PL 38, 1342) : « aut utquid ei dicis ut credat ? hoc enim respondetur a portante paruulum. ad uerba aliena sanatur, quia ad factum alienum uulneratur. credit in Iesum Christum ? fit interrogatio : respondetur, credit. pro non loquente, pro silente, pro flente, et flendo quodam modo ut subueniatur orante, respondetur, et ualet. [...]. ergo respondetur, et ualet. conspiratione quadam communicat spiritus ; credit in altero, quia peccauit in altero ». La question des réponses lors de la célébration du baptême des enfants revient souvent même si Augustin ne précise pas toujours qui présente les enfants et qui répond à leur place. Parfois, il parle des « parentes » qui portent l'enfant au baptême et qui, lors de la célébration, répondent à sa place (s. 294, 17 ; PL 38, 1346 : « unde credunt ? quomodo credunt ? fide parentum. si fide parentum purgantur, peccato parentum polluti sunt » ; cf. *ep.* 98, 6 ; CSEL 34, 2, 527 ; *c. Iul. imp.* 3, 52 ; CSEL 85, 1, 392 ; *perseu.* 31 ; PL 45, 1012 ; s. 183, 12 ; PL 38, 992 : « mater » ; s. 293, 11 ; PL 38, 1334 : « mater »), mais dans le sermon 176, il s'exprime de manière plus générale : ceux qui portent, qui répondent à la place des enfants (s. 176, 2 ; PL 38, 950 : « nam et ipsi portantur ad ecclesiam : et si pedibus illuc currere non

d'une certaine manière, grâce au baptême, ils croient en Christ.²⁵ Or, si celui qui est baptisé est sauvé parce qu'il est croyant (fidèle), le non-baptisé est condamné parce qu'en refusant de croire, l'homme est jugé (cf. Io 3, 18), c'est-à-dire condamné.²⁶ Si donc hors de la foi, il n'y a que condamnation, on ne peut promettre la vie éternelle indépendamment de la foi et du sacrement du baptême.²⁷ Et si donc les enfants sans baptême sont condamnés, c'est parce qu'ils sont coupables, car il n'y a pas de condamnation, là où il n'y a pas de péché.²⁸ Mais alors de quel péché

possunt, alienis pedibus currunt, ut sanentur. accommodat illis mater ecclesia aliorum pedes ut ueniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur : ut quoniam quod aegri sunt alio peccante praegravantur, sic cum hi sani sunt, alio pro eis confitente saluentur » ; de même dans le sermon 351 (s. 351, 2 ; *PL* 39, 1537 : « quibus tamen ad consecrationem remissionemque originalis peccati prodest eorum fides, a quibus offeruntur ; ut quascumque maculas delictorum per alios, ex quibus nati sunt, contraxerunt, aliorum etiam interrogatione ac responsione purgantur »). Une autre question est suggérée dans les sermons 176 et 351 : dans quelle foi les enfants sont-ils baptisés ? Est-ce la foi de celui qui présente l'enfant et répond à sa place, ou bien est-ce la foi de l'Église ? Augustin précise au fur et à mesure qu'il ne s'agit pas de la foi individuelle et donc subjective, mais de la foi de l'Église (s. 176, 2 ; *PL* 38, 950 : « accommodat illis mater ecclesia aliorum pedes ut ueniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur : ut quoniam quod aegri sunt alio peccante praegravantur, sic cum hi sani sunt, alio pro eis confitente saluentur » ; cf. *ep.* 98, 5 ; *CSEL* 34, 2, 526–527). Cf. J. GAILLARD, « Saint Augustin et les sacrements de la foi », *RThom* 69 (1959), p. 686–688 ; J. LÉCUYER, « L'enfant est baptisé dans la foi de l'Église », *LMD* 89 (1967), p. 21–37 ; L. VILLETTE, *Foi et sacrement. vol. 1. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, p. 300–326 ; ID., « Le baptême des enfants. Dossier et Interprétation », *LMD* 89 (1967), p. 39–41.64–65 ; F.-J. THONNARD, « Le rôle de la foi dans le baptême des enfants », *BA* 22, *Note complémentaire* 49, p. 821–822 ; M.-F. BERROUARD, « Le *Tractatus* 80, 3 in *Iohannis Euangelium* de saint Augustin : La parole, le sacrement et la foi », *REAug* 33 (1987), p. 248–253.

²⁵ s. 294, 17 (*PL* 38, 1346) : « iam superius disputaui, credit in altero, qui peccauit in altero : dicitur, credit ; et ualet, et inter fideles baptizatos computatur » ; *ep.* 98, 9 ; *CSEL* 34, 2, 531 : « [...] sacramentum fidei fides est. nihil est autem aliud credere quam fidem habere. ac per hoc cum respondetur paruulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum et conuertere se ad deum propter conuersionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti [...] ». Cf. M.-F. BERROUARD, « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », p. 321–337.

²⁶ s. 294, 14 (*PL* 38, 1343) : « qui credit in eum, non iudicatur ; qui autem non crediderit, iam iudicatus est [Io 3, 18]. et hic quaeris medium homo de medio, et disputas, et attendis, nec attendis : qui credit in eum, non iudicatur ; qui autem non crediderit, iam iudicatus est [Io 3, 18]. quid est autem, iam iudicatus est [Io 3, 18] ? damnatus est » ; cf. *pecc. mer.* 1, 28 (*CSEL* 60, 27) ; 1, 62 (*CSEL* 60, 62–63).

²⁷ s. 294, 14 (*PL* 38, 1343) : « noli eis sine ista fide, et sine isto sacramento huius fidei, promittere uitam aeternam ».

²⁸ Augustin explique que le châtimement des enfants morts sans baptême reste cependant plus doux (« mitissima ») par rapport à d'autres condamnés (cf. *pecc. mer.* 1, 21 ; *CSEL* 60, 20) ; cf. A. CAPRIN, « Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo », *Sacra Doctrina* 50/5 (2005), p. 1–180. La longue histoire de la réflexion théo-

parle-t-on si les enfants sont innocents ?²⁹ En effet, les enfants n'ont commis aucun péché personnel, mais ils sont en même temps pécheurs et donc coupables parce qu'ils sont nés de la chair du péché en tant que descendants d'Adam.³⁰ Comme personne ne peut venir en ce monde sans descendre d'Adam, tout homme naît dans le péché parce qu'il est coupable à la racine et par conséquent condamné.³¹ De là vient que « tout homme qui est né [*generatus*] est condamné, et personne n'est libéré, sinon en étant régénéré [*regeneratus*] ».³²

Augustin évoque encore l'argument de la mortalité. Étant donné que la mortalité est liée au péché, en tant que conséquence de la faute d'Adam, l'argument de la pleine innocence des enfants reste incompréhensible parce que les enfants meurent eux aussi. Or, si les enfants sont mortels, cela signifie qu'ils sont, eux aussi, coupables de quelque faute. Étant donné que les nouveau-nés n'ont encore ni les capacités de discernement ni le libre arbitre, il en résulte que la mortalité des enfants doit être en lien avec la faute d'Adam.³³ C'est le péché capté à la racine qui

logique concernant le sort des enfants morts sans baptême se conclut d'une certaine manière en 2007 avec le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE intitulé *L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*. Le document précise que « [...] l'affirmation selon laquelle les enfants qui meurent sans baptême souffrent la privation de la vision béatifique a longtemps été la doctrine commune de l'Église, laquelle doit être distinguée de la foi de l'Église. Quant à la théorie selon laquelle la privation de la vision béatifique constitue leur seule punition, à l'exclusion de toute autre peine, c'est une opinion théologique, bien qu'elle ait longtemps été tenue en Occident » (§ 40) ; [source : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html#_ftn1 ; consulté : 14 octobre 2014].

²⁹ Cf. s. 115, 4 (*PL* 38, 657) ; s. 165, 7 (*PL* 38, 906).

³⁰ s. 170, 2 (*PL* 38, 928) : « inde est, quod nec unius diei infantem mundum dicit a peccato : non ex eo quod commisit, sed ex eo quod contraxit » ; cf. s. 69, 4 (*PL* 38, 442).

³¹ s. 294, 15 (*PL* 38, 1344) : « quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente, tanquam in radice ibi eramus : sic uenena est ista arbor, ubi eramus » ; s. 115, 4 (*PL* 38, 657) : « nihil habent mali, nisi quod de fonte traxerunt : nihil habent mali, nisi quod de origine traxerunt ». Même si la crise pélagienne conduira à mettre l'accent sur la rémission du péché originel dans le baptême, on ne peut penser qu'avant la crise pélagienne, Augustin eut une autre conception du baptême des enfants. La formulation augustinienne du péché originel est bien antérieure à la crise même (cf. *Simpl.* 1, 1, 10 ; *CCL* 44, 15) ; cf. V. GROSSI, « Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413 (De peccatorum meritis et remissione – Ep. 98 ad Bonifacium) », *Aug* 9 (1969), p. 30–61.

³² s. 294, 16 (*PL* 38, 1345) : « omnis generatus, damnatus : nemo liberatus, nisi regeneratus ».

³³ s. 165, 7 (*PL* 38, 906) : « quare ergo moriuntur paruuli infantes ? nam si dicam, quare moriuntur grandes homines ? dicturus es mihi, peccauerunt. ergo de maiorum aetate non disputabo : paruulorum infantiam contra te testem citabo. non loquuntur, et conuincunt : tacent, et quod dico probant. ecce infantes in suis utique operibus innocentes sunt, nihil secum nisi quod de primo homine traxerunt habentes : quibus propterea est gratia Christi necessaria, ut in Christo uiuificentur, qui in Adam mortui sunt ; ut

les fait naître dans la chair mortelle.

Le raisonnement augustinien s'appuie aussi sur l'argument sotériologique. Or, si le motif de l'Incarnation est le salut de l'homme parce que le Christ vient chez les malades, à savoir les pécheurs, il serait déraisonnable de dire que les enfants n'ont pas besoin du Médecin.³⁴ Dieu vient à l'homme dans le Christ parce que l'homme, en Adam, avait péché et qu'il est devenu malade. Cette dimension sotériologique se manifeste dans le nom même de Jésus qui signifie « Sauveur » : parce que le Christ vient pour sauver les hommes³⁵, les enfants eux aussi ont besoin d'être sauvés.³⁶ C'est dans la même perspective sotériologique qu'Augustin interprète le passage lucanien sur les enfants qui viennent à Jésus (cf. Lc 18, 16) : eux aussi, ils ont besoin d'être touchés par le Christ Médecin, c'est-à-dire sauvés par sa grâce parce qu'ils sont devenus malades à la racine, c'est-à-dire coupables en Adam.³⁷

quia inquinati sunt generatione, purgentur regeneratione ». Sur l'importance de l'argument de la misère des enfants dans le débat sur le péché originel, voir F. REFOULÉ, « Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin », *RTom* 63 (1963), p. 341–362. Selon l'auteur, le sens de cet argument n'est pas simplement existentiel ou rationnel, il est aussi théologique, (p. 352) ; N. CIPRIANI, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum*, p. LXXVII.

³⁴ s. 176, 2 (*PL* 38, 951) : « qui uenit ad Christum, habet quod in eo sanetur : qui non habet, non est causa quare medico offeratur. eligant parentes unum de duobus : aut confiteantur in paruulis suis sanari peccatum, aut eos medico offerre desinant. hoc nihil est aliud quam uelle medico sanum offerre. quid offers ? baptizandum. quem ? infantem. cui offers ? Christo. ei certe qui *uenit in mundum* [1 Tm 1, 15] ? ita, inquit. quare uenit in mundum ? *peccatores saluos facere* [1 Tm 1, 15]. ergo quem offers, habet quod in illo saluum fiat ? si dixeris, habet ; confitendo deles : si dixeris. non habet ; negando tenes ».

³⁵ Voir s. 51, 10 (*RB* 91, 29) ; s. 293, 11 (*PL* 38, 1334) ; s. 299, 6 (*PL* 38, 1370–1371).

³⁶ s. 174, 7 (*PL* 38, 943) : « qui dicit infantilem aetatem non habere quod saluet Iesus, omnibus fidelibus infantibus Christum negat esse Iesum. qui dicit, inquam, infantilem aetatem non habere quod saluet Iesus in ea, nihil aliud dicit quam Christum dominum fidelibus infantibus, id est, in Christo baptizatis infantibus non esse Iesum. Iesus enim quid est ? interpretatur Iesus, saluator. saluator est Iesus. quos non saluat, non habendo quod in eis saluet, non est illis Iesus ». Cf. J.-C. DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », p. 122 ; N. CIPRIANI, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum*, p. XXV–XXVIII.

³⁷ Cf. s. 115, 4 (*PL* 38, 657) ; *pecc. mer.* 1, 23 (*CSEL* 60, 22–23). A. CAPRIN, « Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo », p. 31 : « Negare la condanna eterna, dovuta anche solo al peccato originale, significava per Agostino affermare che esiste una salvezza fuori di Cristo. Ma poiché non esiste salvezza fuori di Cristo, i bambini morti senza battesimo non sono inseriti in questa salvezza, e quindi ne sono esclusi. La condanna dei bambini morti senza battesimo appare la *conseguenza teologica* di un certissimo principio di fede : tutti hanno bisogno di essere salvati da Cristo ». Cette perspective peut suggérer qu'Augustin pense le baptême comme moyen de salut non seulement nécessaire, mais même comme absolu. Y aurait-il pour Augustin d'autres moyens du salut que le baptême ? Au cours de la polémique antipélagienne Augustin semble éviter des hypothèses, mais il se tient à ce qui est sûr. V. GROSSI, « Il battesimo

En traitant du baptême des enfants, Augustin insiste encore sur la réalité du péché originel et sur la nécessité du Christ Sauveur. Si on baptise les enfants, c'est d'abord en raison de la nécessité de la rémission du péché originel. La notion de péché d'origine³⁸ qui se transmet non seulement par imitation, mais infecte la nature humaine (la chair du péché) est bien antérieure à la crise pélagienne, même si la crise va accentuer la présence du motif chez Augustin. Or, si même l'enfant est rendu coupable par les liens de la génération, tout homme est en définitive enfermé dans le péché et, par conséquent, loin de Dieu. En Adam c'est toute l'humanité qui s'est perdue.³⁹ Cependant, à ce péché d'origine, il s'en

e la polemica pelagiana negli anni 411/413, p. 42 (note 27) : « fu un metodo costante di s. Agostino di non accettare, in polemica con i pelagiani, la disputa sulle possibilità, ma fermarsi alle verità da tenere e quindi da difendere ».

³⁸ La doctrine du péché originel est à attribuer surtout à saint Augustin ; c'est lui en fait qui l'approfondit, et cela, principalement, avec la crise pélagienne. Elle a suscité différentes questions, notamment, sur sa genèse (voir à ce sujet par exemple E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma, Tipografia del Senato di Giovanni Bardi, 1916 ; A. PINCHERLE, « La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale », *AFLFUC* 9 (1939), p. 195-230 ; P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978 ; ainsi que la recension du livre de P.F. Beatrice avec des remarques importantes, A. TRAPÈ, « Tradux peccati. A proposito di un libro recente », *Aug* 19 (1979), p. 531-538), ainsi que sur sa présence avant la crise pélagienne. C'est la deuxième question qui nous intéresse particulièrement. A. Sage distingue trois étapes en soulignant que la crise pélagienne apporte une « nouveauté de pensée » : « En effet dès le *De peccatorum meritis*, sous la nouveauté du vocabulaire, se dérobe une nouveauté de pensée dont il importe de cerner la portée et dont il reste à juger si elle respecte ou trahit l'enseignement traditionnel de l'Église » (« Péché originel. Naissance d'un dogme », p. 212) ; et plus loin : « En fait c'est à l'occasion des opinions des Pélagiens sur le baptême des enfants que l'existence du péché originel, en sa forme définitive, s'est imposé à son esprit, et cette découverte de 412-413 va commander toutes ses controverses, jusqu'en fin de carrière, avec les Pélagiens [...] » (p. 213) ; ou encore : « L'expression "péché originel" apparaît pour la première fois dans le *De peccatorum meritis* avec une nouvelle acception qui répond à une nouvelle conception du péché que nous contractons d'Adam » (p. 233). V. Grossi, dans une étude sur le péché originel dans la catéchèse et les rites baptismux dans les écrits d'Augustin avant la crise pélagienne, adopte une opinion différente : « La conclusione essenziale quindi, che pensiamo dover trarre, è che il peccato originale, come motivo battesimale, non fu certamente un presa di coscienza con la polemica pelagiana » (« Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana », p. 490). Selon V. Grossi, la crise pélagienne n'a pas été une prise de conscience du péché originel et de son lien avec le baptême, mais le motif pour l'approfondir : « Fu tutto il complesso della polemica pelagiana che portò alla visione chiara della stretta relazione esistente tra il peccato originale e il battesimo » (*ibid.*, p. 492). Cf. S. LYONNET, « Rom. V, 12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine Augustinienne du péché originel », p. 327-339 ; F. FLOËRI, « Remarques sur la doctrine augustiniennne du péché originel », *StPatr* 9 (1966), p. 416-421 ; H. DERYCKE, « Le vol des poires, parabole du péché originel », *BLE* 88 (1987), p. 337-348.

³⁹ Cf. *pecc. mer.* 3, 14 (*CSEL* 60, 141).

ajoute d'autres. En effet, alors qu'un enfant n'est coupable que d'un seul péché⁴⁰, les adultes sont coupables d'un plus grand nombre par ajout de leurs péchés personnels.⁴¹ Il en résulte que, comme dit Augustin : « celui qui est plus grand par l'âge est aussi plus grand dans l'iniquité ». ⁴² Hors du pardon et de la grâce, l'homme ne peut qu'accumuler les péchés en augmentant ses ténèbres et en s'éloignant de plus en plus de Dieu :

« Nous nous sommes éloignés [de Dieu], nous avons couru à la perdition : tous nous sommes nés avec le péché et à celui avec lequel nous sommes nés, nous en avons ajouté d'autres en vivant mal et ainsi c'est le monde entier qui est devenu mauvais ». ⁴³

A cause du péché, l'homme non seulement est devenu mortel, dépourvu de lumière divine, mais aussi condamné à la mort éternelle.⁴⁴

1.4. *Le péché et le châtimement*

En tant que telle, la mortalité n'est pas la conséquence la plus grave du péché, même si elle suscite le trouble car la mort est ressentie comme contraire au désir de vie le plus intime. Face à la réalité de la mort, l'homme se sent bouleversé. Cependant Augustin met en garde contre un désir de vivre qui en réalité conduit à la mort en faisant mourir l'âme. Et pour lui la mort de l'âme, c'est l'abandon de Dieu. C'est cette tentation qu'ont dû affronter les martyrs, eux qui ont pourtant donné l'exemple d'un amour véritable de la vie. Pour Augustin cette tentation est toujours présente, même si elle peut se manifester sous des formes différentes. Il prend l'exemple du malade qui pour sauver la vie du corps, *sacrifie* la vie de l'âme par des pratiques magiques.⁴⁵ C'est aussi par amour de la vie qu'on s'abandonne à l'injustice ou même au crime

⁴⁰ s. 246, 5 (SC 116, 306) : « denique cum infantibus curritur ut solvatur illis quod non uiuendo addiderunt, sed quod nascendo traxerunt ».

⁴¹ s. 143, 1 (PL 38, 784–785) : « [...] siue ab originali peccato, quod ex Adam traxit, in quo omnes peccauerunt, et filii irae naturaliter facti sunt ; siue a peccatis quae ipsi non resistendo carnali concupiscentiae, sed eam sequendo, eique seruiendo in flagitiis et facinoribus, addiderunt [...] » ; s. 163, 10 (PL 38, 894) : « [...] totum quod de Adam traxisti, totum quod tuis prauis moribus addidisti [...] » ; voir aussi s. 56, 13 (RB 68, 35). Cf. A. SOLIGNAC, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », 381–384.

⁴² s. 115, 4 (PL 38, 657) : « qui maior est aetate, maior est et iniquitate ».

⁴³ s. 96, 6 (PL 38, 587) : « [...] defluximus, in perditionem perreximus : omnes cum peccato nati sumus, et ad id quod nati sumus, male uiuendo et nos addidimus, et totus mundus factus est malus ».

⁴⁴ Cf. F.-J. THONNARD, « La peine due au péché originel », BA 23, *Note complémentaire* 7, p. 688–690.

⁴⁵ Cf. s. 286, 7 (PL 38, 1300–1301).

qui font mourir l'âme.⁴⁶ C'est pour cette raison qu'Augustin insiste sur la différence entre la mort temporelle et la mort éternelle. Même si la mort du corps nous inquiète, elle n'est pas un véritable obstacle à la vie. D'une certaine manière, pour ceux qui croient en Christ, cette mort est utile parce qu'elle fait mourir la faiblesse de la chair. La mort qu'on doit craindre, c'est la mort de l'âme, celle qui peut conduire à la mort éternelle. Augustin renvoie ici aux paroles du Christ dans l'évangile de saint Jean (Io 5, 29) distinguant une double résurrection : celle qui est pour la vie et celle qui conduit au jugement, c'est-à-dire au châtement.⁴⁷ Même si la notion de résurrection fait penser naturellement à la vie, c'est seulement la résurrection *pour la vie* qui est la vraie vie :

« Une vie de supplices, de tourments, de feu éternel, elle [l'Écriture] n'a pas voulu appeler cela vie, preuve que le nom seul de vie est synonyme de joie, non de chagrin, et que partout où retentit ce nom de vie, l'idée même de tourment en est exclue. Être toujours dans les tourments, c'est la mort éternelle ; il n'y a pas là apparence de vie. C'est ce que l'Écriture appelle la seconde mort, après la première mort qui est une conséquence de notre nature d'homme. Quand à la seconde mort, elle s'appelle mort, et personne n'y meurt. Je dirais mieux et plus exactement, personne n'y vit : vivre dans les douleurs, ce n'est pas une vie ! »⁴⁸

⁴⁶ s. 107, 10 (PL 38, 632) : « parum est auaritia pecuniae : caue auaritiam uitae. horrenda auaritia, metuenda auaritia. aliquando homo contemnit quod habet, et dicit : non dico falsum testimonium. non dico, dicis mihi ? tollo quod habes. tolle quod habeo : non tollis quod intus habeo. [...]. sed quid si dicat, cum contempseris ea quae possides, quid si dicat : occido te ? responde illi, si Christum audisti : occides me ? melius tu occides carnem meam, quam ego per linguam falsam animam meam. quid facturus es mihi ? occisurus es carnem : exit anima libera, in fine saeculi et ipsam quam contempsit carnem receptura. quid ergo mihi facturus es ? si autem falsum testimonium dixero pro te, de lingua mea occido me ; et non in carne occido me : os enim *quod mentitur, occidit animam* [Sap 1, 11]. forte hoc non dicis. unde non dicis ? uiuere uis : plus uis uiuere, quam deus constituit ? » ; cf. s. 297, 8 (PL 38, 1363).

⁴⁷ s. 277, 2 (PL 38, 1258) : « ueniret dies, quam commemorat dominus, *quando omnes qui in monumentis sunt, audient uocem eius, et procedent* [Io 5, 28sq.] : sed cum magna differentia. omnes procedent, sed non omnes ad eandem rem procedent. omnes surrecturi, sed non omnes immutandi. *qui enim bene fecerunt*, inquit, *in resurrectionem uitae ; qui autem male, in resurrectionem iudicii* [Io 5, 29]. cum dicit, *omnes qui in monumentis sunt* [Io 5, 28], procul dubio manifestat corporum resurrectionem. iudicium autem cum audis, ne tibi tanquam de temporali iudicio blandiaris ; ponitur iudicium pro poena aeterna » ; cf. s. 154, 16 (PL 38, 840) ; s. 212, 1 (SC 116, 182) ; s. 294, 14 (PL 38, 1343) ; s. 344, 4 (PL 39, 1514) ; s. 362, 26 (PL 39, 1630).

⁴⁸ s. 306, 5 (PL 38, 1402), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 280–281 : « in cruciatibus, in tormentis, in ignibus sempiternis noluist appellare uitam : ut ipsum nomen uitae laudis sit, non moeroris ; ut ubicumque audis uitam, tormenta non cogites. nam in tormentis esse semper, aeterna mors est, non aliqua uita. ipsam uocant scripturae mortem secundam, post hanc primam, quam omnes humanae conditioni debemus. et mors secunda, et mors uocatur, et nemo ibi moritur. satius et melius dixerim, nemo ibi uiuit. in dolori-

La résurrection de la chair pour le jugement et la condamnation implique que les supplices de l'enfer touchent à la fois le corps et l'âme. Alors que pour l'âme, ce châtiment signifie l'éloignement à jamais de la lumière éternelle et donc l'incapacité de contempler Dieu, le châtiment du corps est la souffrance éternelle.⁴⁹ La résurrection pour le jugement signifie donc la permanence de la souffrance et le séjour éternel dans la mort.⁵⁰ En effet, même si saint Jean parle de la résurrection, dans ce cas, elle ne signifie pas une résurrection pour la vie, mais un état de souffrance. Il est évident que, d'une certaine manière, la foi chrétienne relativise la valeur de la mort corporelle, parce qu'elle la voit avant tout comme une conséquence de la mort de l'âme. Ce n'est donc pas la mort corporelle qui est à craindre, mais la mort de l'âme, c'est-à-dire le péché qui a le pouvoir d'entraîner l'homme dans la mort éternelle.⁵¹ Cette mort de l'âme est le péché qui fait mourir l'homme intérieur et qui, lors de la mort corporelle, l'entraîne à une punition éternelle, la mort qui ne meurt jamais :

« Crains ce que tu fais volontairement, non ce que tu endures malgré toi : la mort ne te tue pas, si tu n'es pas pour toi-même la mort. La mort d'ailleurs n'existerait pas, s'il n'y avait pas eu le péché. [...] Craignez la seconde mort, celle où l'âme n'est pas séparée de la chair, mais où l'âme est torturée avec la chair. Ne craignez pas la mort passagère, craignez la mort permanente : aucune mort n'est pire que de ne pas mourir. Tu redoutais la mort et tu voulais pécher : or le péché tue l'homme intérieur ; la vie même de ta chair est tuée par le péché ».⁵²

bus enim uiuere, non est uiuere » ; cf. s. 150, 10 (*REAug* 45, 48–49).

⁴⁹ s. 65, 8 (*PL* 38, 430) : « inde ergo dominus, qui habet potestatem et corpus et animam occidere in gehenna ignis [Mt 10, 28]. quomodo ? quando mittetur in gehennam impius, ardebit ibi corpus, ibi anima ? mors corporis, sempiterna poena : mors animae, dei absentia. uis nosse quae sit mors animae ? intellege prophetam dicentem, *tollatur impius, ut non uideat claritatem domini* [Is 26, 10] ».

⁵⁰ s. 233, 5 (*PL* 38, 1114) : « ergo mors morietur in nobis, uictura est in damnatis. ubi mors nesciet mortem, sempiterna mors erit : quia aeterna tormenta erunt ».

⁵¹ s. *Guelf.* 33, 4 (*MA* 1, 580) : « times mortem : numquid euades mortem ? uelis nolis, necesse est ut ueniat. times mortem, plus debes timere peccatum : per peccatum enim moritur anima, peccatum hostis est animae tuae. a peccato autem quandoque solueris : sed solutus a conpedibus corruptibilibus carnis, uide ne gehennae conpedibus alligeris » ; cf. s. 65, 7 (*PL* 38, 430) ; s. 334, 4 (*RB* 51, 21–23).

⁵² s. *Guelf.* 31, 5 (*MA* 1, 562) : « time quod facis uolens, non quod pateris nolens : non te occidit mors, si non sis tibi mors. uerumtamen nec ipsa esset, si peccatum non fuisset. [...] timete secundam mortem, ubi non dirimitur anima a carne, sed torquetur anima cum carne. nolite timere mortem transeuntem, timete permanentem : nulla est peior, quam ubi non moritur mors. timendo mortem uolebas peccare : peccatum tibi interiorem hominem occidit ; ipsam uitam carnis tuae occidit peccatum » ; voir aussi s. 279, 9 (*PL* 38, 1280).

Si le péché signifie la mort en toutes ses dimensions, il faut reconnaître que tout homme est en quelque sorte condamné à mort. En effet, parce qu'il est descendant d'Adam, l'homme naît destiné à mourir corporellement et il est déjà mort spirituellement parce qu'éloigné et séparé de Dieu.⁵³ Ce n'est plus simplement un homme particulier, mais toute l'humanité qui est condamnée et d'une certaine manière, sans espoir. Le péché engendre donc une situation désespérante : l'homme non seulement devra connaître la mort temporelle, mais, en tant que pécheur, et donc mort spirituellement, il sera condamné à la mort éternelle. Ce désespoir de l'existence humaine vient du fait que, à la fois mort et mortel, l'homme est incapable de revenir à Dieu par ses propres forces, et de se guérir lui-même.⁵⁴ Parce que tous sont morts dans le premier homme, tous sont assignés au châtement. Or, pour échapper à la mort éternelle, il faut renaître dans le Christ.⁵⁵

2. Rémission des péchés

2.1. *Le baptême et la rémission*

Augustin parle du baptême à maintes reprises et sous des formes différentes. Il le présente comme le sacrement de l'illumination, de la régénération ou de l'adoption, mais avant tout comme le sacrement de la rémission des péchés.⁵⁶ On peut considérer deux aspects : le premier se concentre sur la grâce qui découle de ce sacrement (versant positif), le deuxième en souligne le caractère libérateur (versant négatif).⁵⁷ Même

⁵³ s. 231, 2 (SC 116, 246) : « unde uenerit mors, originem si quaeramus, pater mortis peccatum est. si enim numquam peccaretur, nemo moreretur. legem dei, hoc est praeceptum dei, cum condicione homo primus accepit, ut si seruaret, uiuere, si corrumperet, moreretur. non sese credendo moriturum fecit unde moreretur et inuenit uerum fuisse quod dixerat qui legem dederat. inde mors, inde mortalis, inde labor, inde miseria, inde etiam post mortem primam mors secunda, id est, post mortem temporalem mors sempiterna. huic ergo condicioni mortis, his legibus inferni obstrictus nascitur omnis homo [...] ».

⁵⁴ Augustin insiste sur le fait que l'homme, capable de se blesser, ou de fermer ses yeux à la lumière divine, est incapable pour autant de se guérir ou de voir parce qu'il est désormais dépourvu de la lumière ; cf. s. 20, 1 (CCL 41, 261) ; s. *Dolbeau* 16, 9 (DOLBEAU 126) ; s. *Dolbeau* 18, 5 (DOLBEAU 213–214).

⁵⁵ s. 174, 9 (PL 38, 945) : « tu ut non in aeternum moriaris natus es, et renatus es [...] ».

⁵⁶ Cf. *pecc. mer.* 1, 39 (CSEL 60, 37–38) ; *pecc. mer.* 2, 43 (CSEL 60, 114) ; c. *Iul. imp.* 1, 53 (CSEL 85, 1, 50). Cf. N. CIPRIANI, *La controversia tra Giuliano d'Eclano e S. Agostino nell'Opus imperfectum*, p. XXVII–XXVIII.

⁵⁷ J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », p. 373 : « On peut parler de deux aspects ou stades au sujet de la justification. Il y a certes un moment négatif qui consiste en la libération, c'est-à-dire la rémission des péchés ; mais il y a toujours en même temps, un moment ou aspect positif, qui consiste

si les thèmes de l'adoption ou de la régénération reviennent souvent dans la prédication augustinienne, on peut avoir l'impression que la rémission des péchés occupe une place primordiale. Augustin semble donc insister sur le versant négatif. Mais cette insistance dérive de sa vision du péché et ses conséquences. En réalité cette approche n'est pas réellement négative, mais elle ouvre d'autres interrogations concernant le baptême.

Pour Augustin le baptême est avant tout le sacrement de la rémission des péchés⁵⁸ qui est à la fois effective et complète, c'est-à-dire qu'elle concerne tous les péchés.⁵⁹ Dans le sermon 51, il commente la généalogie du Christ selon Matthieu (1, 1–17) et selon Luc (3, 23–38). À propos de la généalogie de Luc, il observe qu'elle est de caractère ascendant, commençant avec le Christ pour remonter à Adam et finalement à Dieu. La question est donc de savoir comment interpréter le nombre des soixante-dix-sept générations qui apparaissent dans cette généalogie. Il explique en premier que le nombre dix évoque la perfection de la justice, car dix est la somme des chiffres sept et trois, le sept indique l'homme, le trois fait penser à la Trinité.⁶⁰ Augustin déduit le sens anthropologique du chiffre sept de la conjonction des deux chiffres quatre et trois. Le chiffre quatre renvoie au corps de l'homme car le corps est constitué de quatre éléments. Le trois, de son côté, renvoie à l'âme parce qu'elle porte l'image de la Trinité.⁶¹ Cependant, de même que dix est le chiffre de la perfection, onze signifie la transgression, car ajouter à ce qui est parfait, signifie transgresser.⁶² En multipliant le chiffre de la trans-

en la glorification ou justification par la grâce de Dieu. Ces deux éléments forment l'homme nouveau engendré dans les eaux du baptême ».

⁵⁸ Cf. W. HARMLESS, « Baptême », p. 140–141.

⁵⁹ s. 57, 8 (*Homo sp.*, 419) : « maxime ergo uos, qui intraturi estis ad accipiendam plenam indulgentiam debitorum uestrorum [...] » ; s. 59, 7 (*SC* 116, 194) : « in baptismo omnia debita uestra, id est peccata, prorsus omnia dimittentur uobis » ; s. *Guelf.* 33, 1 (*MA* 1, 577) : « [...] dimissa sunt nobis in baptismo cuncta peccata [...] » ; cf. s. 83, 5 (*PL* 38, 517) ; s. 151, 2 (*PL* 38, 815) ; s. 155, 9 (*PL* 38, 846) ; *pecc. mer.* 2, 45 (*CSEL* 60, 116).

⁶⁰ s. 51, 34 (*RB* 91, 44) : « [...] denarius numerus perfectionem habet iustitiae et beatitudinis, cum septenaria creatura creatoris inheret trinitati : unde etiam decalogus legis in decem praeceptis consecratus est ».

⁶¹ s. 51, 34 (*RB* 91, 45) : « quam creaturam septenarius numerus ostendit. tria, propter animum : ubi est quaedam imago trinitatis creatoris ; ibi enim homo ad imaginem dei factus est. et quatuor, propter corpus : notissima enim sunt quatuor primordia quibus corpus constat ; et cui nota non sunt, potest facile aduertere ipsum corpus mundi, in quo corpus nostrum per loca mouetur, quatuor habere quasi principales partes, quas etiam scriptura diuina assidue commemorat : orientem et occidentem, meridianum et aquilonem » ; cf. *diu. qu.* 81, 1 (*CCL* 44A, 239) ; *doctr. chr.* 2, 25 (*SIMONETTI* 112) ; *en. Ps.* 6, 2 (*CCL* 38, 28) ; *qu. eu.* 2, 6, 2 (*CCL* 44B, 49–50).

⁶² s. 51, 34 (*RB* 91, 44–45) : « transgressio autem denarii undenario numero significatur, et intellegitur peccatum esse transgressio, cum aliquid amplius homo appetens, iustitiae regulam excedit ».

gression par sept, parce que c'est l'homme qui transgresse, on arrive au nombre soixante-dix-sept dont parle Luc dans l'évangile.⁶³ Dès lors le nombre soixante-dix-sept indique que tous les péchés sont pardonnés par le baptême. L'interprétation augustinienne réunit ici la symbolique des nombres et le contexte du passage de Luc. Le fait que la généalogie lucanienne commence directement après le baptême du Christ, et qu'elle contient soixante-dix-sept générations, fait penser au baptême qui, en tant que sacrement remettant tous les péchés, permet d'accéder à Dieu. C'est pourquoi aussi la généalogie de Luc ne s'arrête pas à Adam, mais remonte jusqu'à Dieu.⁶⁴

« C'est pourquoi onze multiplié par sept, comme il a été dit, la transgression de la justice par l'homme pécheur constitue le nombre soixante-dix-sept, qui signifie l'ensemble de tous les péchés remis par le baptême. C'est pour cette raison que Luc à travers les soixante-dix-sept générations remonte à Dieu pour montrer que l'homme se réconcilie avec Dieu à travers l'abolition de tous les péchés ».⁶⁵

La référence à la généalogie de Luc se trouve également dans le sermon 83 qui traite plus globalement la question du pardon. En interprétant l'image évangélique des deux débiteurs, Augustin explique que la rémission des péchés est inséparable du pardon fraternel. Le débiteur des dix mille pièces d'argent représente l'homme devant Dieu, celui qui en doit cent à son compagnon de service représente le débiteur devant l'homme. Alors que la rémission de la dette dans le baptême est complète, elle n'est pas irréversible parce qu'elle exige le pardon fraternel. Il ne s'agit pas ici de la valeur nominale, mais de la valeur allégorique de la somme. Dans cette perspective, les différentes sommes du récit ont la même signification : elles représentent tous les péchés ou toutes les dettes. Le chiffre dix indique la Loi qui s'exprime précisément à travers les dix commandements. Les débiteurs évangéliques sont redevables de la même réalité,

⁶³ s. 51, 34 (RB 91, 45) : « [...] propterea ipse undenarius numerus, quo significatur transgressio, non decies multiplicatur, sed septies, et fiunt septuaginta septem. non enim ad conditoris trinitatem, sed ad ipsam creaturam, id est ad ipsum hominem, pertinet transgressio ».

⁶⁴ s. 51, 33 (RB 91, 44) : « Lucas autem, qui ex baptismo domini per generationes ascendit, septuagenarium et septimum numerum complet, incipiens ab ipso domino nostro Iesu Christo per Ioseph ascendere, et perueniens ad deum per Adam. id est : quia in hoc numero abolitio significatur omnium peccatorum, quae fit in baptismo [...] ».

⁶⁵ s. 51, 34 (RB 91, 45) : « itaque undecim septies, sicut dictum est, transgressio iustitiae relata ad hominem peccatorem facit numerum septuaginta septem, quo peccata omnia contineri significantur, quae per baptismum dimittuntur. unde Lucas per septuaginta septem generationes ascendit ad deum, ostendens reconciliari hominem deo per abolitionem omnium peccatorum » ; cf. *qu. eu.* 2, 6, 2 (CCL 44B 49-50).

parce que leur dette résulte de la multiplication de ce nombre dix qui signifie les commandements. Ainsi, cent comme dix mille signifie toute la dette. Dans cette perspective, la valeur allégorique du nombre cent et du nombre dix mille ne diffère pas de la signification du nombre soixante-dix-sept, dans la réponse de Jésus à Simon Pierre sur le pardon à donner. Effectivement, les soixante-dix fois sept fois signifient toutes les fois ou tous les péchés. En fait le sens du chiffre n'est pas à comprendre de manière littérale mais allégorique. Il est une allégorie de la transgression parce qu'il multiplie par sept le chiffre onze qui signifie la transgression de la Loi dont le chiffre dix désigne la perfection. Les soixante-dix fois sept fois signifient tous les péchés.⁶⁶

Augustin répète donc inlassablement que, dans le baptême, tous les péchés de l'homme sont pardonnés. Il y a deux raisons principales à cette insistance : la première se situe sur le plan anthropologique et théologique, la deuxième porte davantage sur le plan existentiel.

Augustin rappelle que la rémission des péchés concerne tous les péchés, du péché originel jusqu'aux péchés personnels. Même si l'enfant ne porte que la faute héritée d'Adam, il a besoin du pardon baptismal parce qu'il est prisonnier du péché et coupable devant Dieu. Mais quand il grandit, l'homme ajoute inévitablement au péché originel ses propres péchés personnels, en pensée, en action ou par omission.⁶⁷ En ce sens, dire que dans le baptême *tous les péchés* sont pardonnés signifie que la rémission concerne tous les péchés : à la fois celui qui est hérité de l'origine et ceux que le pécheur a ajoutés pendant sa vie.⁶⁸ Le sacrement du baptême rend donc parfaitement libre du péché.⁶⁹ On ne doit pas pour autant passer par-dessus l'aspect existentiel.

⁶⁶ Voir s. 83 (PL 38, 514–519). Selon Augustin la rémission des péchés n'est pas irréversible si l'homme refuse de pardonner à son prochain (cf. s. 83, 7 ; PL 38, 518) ; voir la question de la « réviviscence des péchés », voir p. 361, note 186.

⁶⁷ s. 56, 13 (RB 68, 35) : « sic intrate, et certi estote, omnia prorsus uobis dimitti, quae contraxistis, et ex parentibus nascendo secundum Adam cum originali peccato, propter quod peccatum cum paruulo curritis ad gratiam saluatoris, et quidquid uiuendo addidistis, dictis, factis, cogitationibus, omnia dimittuntur : et exhibitis inde tamquam a conspectu domini uestri cum securitate omnium debitorum » ; s. 57, 8 (*Homo sp.*, 419) : « ecce baptizabimini : omnia ibi uestra peccata delebuntur, nullum omnino ibi remanebit ; si quid mali aliquando gessistis, fecistis, dixistis, concupistis, cogitastis, totum delebitur ».

⁶⁸ *pecc. mer.* 1, 16 (CSEL 60, 16) : « a Christo uero, in quo omnes iustificamur, non illius tantum originalis sed etiam ceterorum, quae ipsi addidimus, peccatorum remissionem consequimur ».

⁶⁹ V. GROSSI, « La formula *credo (in) remissionem peccatorum* agli inizi della polemica pelagiana », *StPatr* 14/3 (1976), p. 440 : « L'espressione di Agostino di "remissione di tutti i peccati", che egli precisa come *omnino plena et perfecta*, con la polemica pelagiana viene a significare più che il potere della Chiesa di rimettere tutti i peccati, 1. l'efficacia che ha il battesimo di rimettere ogni peccato, perché è amministrato a tale

L'insistance d'Augustin sur le baptême comme sacrement qui remet *tous les péchés* est liée à une préoccupation pastorale. En effet, une fois qu'il a reçu dans la foi l'assurance de la pleine rémission de ses péchés, l'homme ne doit plus désespérer du salut.⁷⁰ Augustin argumente ici à partir du cas de ceux qui se sont rendus coupables du péché le plus grave que l'on puisse commettre, à savoir la mort du Christ lui-même.⁷¹ Or, si ceux qui ont condamné à mort le Christ ont reçu eux aussi le pardon quand ils se sont convertis, celui qui se convertit ne doit jamais désespérer du pardon et du salut. Le pardon de tous les péchés est donc à comprendre comme l'assurance et l'appel à une pleine confiance envers la miséricorde de Dieu.

2.2. Rémission des péchés dans les figures bibliques

Le baptême comme sacrement de la rémission des péchés est manifesté à travers les figures baptismales, notamment celles du déluge et de la traversée de la Mer Rouge. Augustin s'inscrit ici dans une tradition qui voit la vérité des sacrements dans les événements dont parle l'Écriture, en particulier, mais pas uniquement, dans l'Ancien Testament.⁷²

scopo ; 2. la natura di tale efficacia, dato che rimane nel battezzato la legge del peccato ; 3. il peccato originale nel battesimo dei bambini, non potendo venire loro conferito un rito di remissione dei peccati che non rimette un peccato ».

⁷⁰ s. *Dolbeau* 25, 20 (DOLBEAU 262) : « noli timere scelera tua praeterita, quamvis immania, quamvis incredibilia, quae forte gessisti : morbi sunt magni, sed maior est medicus. noli ergo curare de praeteritis : uno sacramenti momento dimittentur, et omnino omnia dimittentur. nihil praeteritorum remanebit, quod angat curam tuam. eris non in tua fortitudine, sed in manu medici securus ».

⁷¹ s. *Guelf.* 9, 2 (MA 1, 468) : « ideo, carissimi, dubitare nemo debet, in lauacro regenerationis omnia prorsus et minima et maxima dimitti omnino peccata : est enim exemplum magnumque documentum. nullum grauius peccatum, quam occidere Christum : quando et hoc est dimissum, quid in credente baptizato remanebit admissum ? » ; voir aussi s. 77, 4 (PL 38, 484–485) ; s. 316, 3 (PL 38, 1433).

⁷² Les Pères appliquent l'interprétation typologique non seulement à l'Écriture comme telle, mais aussi aux sacrements ; ils les voient en fait sous l'angle de la typologie ; cf. J. DANIELOU, « Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles », *RechSR* 33 (1946), p. 402–430 ; ID., *Sacramentum futuri* ; ID., *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, Ed. du Cerf, 1951, coll. *Lex orandi* 11 ; P.-TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, coll. *Lex orandi* 30 ; cette lecture est la mystagogie qui est la typologie biblique appliquée à la liturgie (cf. E. MAZZA, « Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle », dans *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXVIII^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 25–28 juin 1990 [i.e. 1991]*, A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (éd.), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1992, coll. *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » « Subsidia »* 65, p. 153–176). Cette méthode de la mystagogie est une manière des Pères de faire la théologie des sacrements. « Le but de cette méthode, dans sa totalité, est d'assurer un lien ontologique entre rite et l'événement du salut et, en même temps, de garder la

La première figure, celle du déluge, est caractérisée par sa signification à la fois sacramentelle et ecclésiologique. Augustin rappelle en effet que dans le livre de la Genèse, si Dieu envoie le déluge, c'est pour purifier la terre de ses péchés. Or, si l'image du déluge est la figure du baptême, c'est parce que le baptême, comme sacrement de la rémission des péchés à travers les eaux baptismales, est signe de la destruction de tous les péchés (cf. 1 Pt 3, 20–21).⁷³ Ce récit devient également figure ecclésiologique : en effet, comme les eaux du déluge signifient les eaux du baptême, l'arche construite en bois incorruptible signifie l'Église.⁷⁴ Quand elle vogue sur les eaux du déluge, c'est l'Église qui vogue au milieu du monde. Augustin interprète les eaux du déluge au sens actuel et au sens eschatologique. Au sens actuel, les eaux désignent globalement le temps présent et donc le monde en tant que tel.⁷⁵ Au sens eschatologique, le temps présent est vu comme celui qui doit servir à construire l'arche qui sauvera les hommes du déluge du jugement (cf. Lc 17, 26–27)⁷⁶, d'où l'importance de l'Église. Or, si selon le récit de la Genèse, personne n'a été sauvé sauf ceux qui se trouvaient à l'intérieur de l'arche, de même l'homme ne peut être sauvé sinon en entrant dans l'arche de l'Église.⁷⁷ Si le baptême sauve, c'est donc parce qu'il détruit les péchés, mais aussi parce qu'il incorpore à l'Église. En s'appuyant sur ce récit, Augustin rappelle pour autant que l'incorporation à l'Église comme telle ne suffit pas. En effet, même si l'arche renfermait tous les animaux, qu'ils soient purs ou impurs (cf. Gn 7, 2), Noé n'offrit à Dieu que les animaux purs (cf. Gn 8, 20), ce qui signifie que Dieu, après le déluge de ce monde, n'accueillera que les fidèles qui sont purs, et non tous les fidèles.⁷⁸

supériorité ontologique de celui-ci » (*ibid.*, p.174) ; voir aussi ID., *La Mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*.

⁷³ s. Mai 94, 2 (MA 1, 334) : « quis enim nesciat, ab iniquitatibus quondam diluuiio terram esse purgatam, mysteriumque sancti baptismi, quo per aquam cuncta hominis peccata delentur, iam tunc fuisse praedicatum [...] ? » ; cf. s. 106, 1 (PL 38, 625–626).

⁷⁴ s. Mai 94, 2 (MA 1, 334) : « [...] ubi arca lignis imputribilibus fabricata, qua figurabatur ecclesia [...] ».

⁷⁵ s. 264, 5 (PL 38, 1216) : « totum hoc tempus, quamdiu hic sumus, arca est in diluuiio : quamdiu baptizantur christiani et per aquam mundantur, natate uidetur arca in fluctibus, quae quadraginta diebus in aqua uersabatur ».

⁷⁶ s. Dolbeau 5, 1 (DOLBEAU 435) : « nondum est dies iudicii, nondum est diluuium ; adhuc ligna imputribilia caeduntur de silua, adhuc arca fabricatur ».

⁷⁷ s. Dolbeau 5, 7 (DOLBEAU 439) : « fratres, multi non credentes sic habent inueniri die nouissimo, quomodo multitudo illa inuenta est in diebus Noe. non euaserunt, nisi qui in arca fuerunt. tales ergo uos accommodate : adsunt fabri manus, Christus arcam fabricat. coaptate uos illi, date uos manibus eius, conquadrmini, compaginamini ; nemo recuset digitos huius artificis. nouit gratia sua quemadmodum te ipsa componat ; tantum noli tu peruersae superbiae lignum esse putribile ».

⁷⁸ s. 264, 5 (PL 38, 1216) : « quadraginta diebus arca in diluuiio fluctuauit, quae arca ecclesia est lignis imputribilibus facta ; ligna imputribilia sunt animae sanctorum et iustorum : habens tamen animalia munda et immunda ; quia quamdiu uiuitur in hoc

Le récit de la libération d'Égypte et de la traversée de la Mer Rouge est l'autre figure mettant en évidence le baptême comme sacrement de la rémission des péchés. La figure est considérée comme une promesse et concerne donc l'avenir. Pour Augustin en effet l'interprétation de cette figure s'appuie sur l'autorité de saint Paul dans la première lettre aux Corinthiens.⁷⁹ Chaque détail du récit de l'Exode est repris pour évoquer le baptême. La terre d'Égypte signifie le lieu de servitude et la vie donnée aux éléments du monde.⁸⁰ Lorsque le peuple d'Israël se met en route, il est poursuivi par les Égyptiens qui dans cette perspective signifient les péchés qui nous poursuivent.⁸¹ En effet, avant le baptême, les péchés gardent sur l'homme leur pouvoir.⁸² Mais les ennemis, donc ses péchés, ne poursuivent l'homme que jusqu'aux eaux de la Mer Rouge⁸³ dans lesquelles tous meurent.⁸⁴ La Mer Rouge renvoie plus précisément aux eaux du baptême dans lesquelles l'homme est libéré de la domination du diable et des péchés. De même que dans la Mer Rouge tous les ennemis d'Israël meurent, ainsi dans le baptême, tous les péchés sont détruits.⁸⁵

Si l'eau du baptême libère de l'esclavage du démon et des péchés, c'est qu'elle est devenue rouge, comme la mer qui a libéré les Israélites. L'eau du baptême est *rougie* en effet par le sang du Christ, c'est-à-dire par la bénédiction de la croix sur laquelle le Christ a versé son sang⁸⁶ :

saeculo et per baptismum tanquam per diluuium ecclesia purgatur, non potest nisi habere bonos et malos : ideo arca illa et munda et immunda habebat. sed posteaquam exiuit inde Noe, non fecit sacrificium deo nisi de mundis animalibus. unde debemus intellegere quia in arca ista et munda et immunda animalia sunt, sed post diluuium istum non accipit deus nisi eos qui se mundauerunt » ; voir aussi *breuic.* 3, 16 (CCL 149A, 283–284). On peut ajouter ici l'interprétation augustinienne des deux pêches ; l'une qui signifie l'Église dans le monde présent (cf. Lc 5, 4–10) et l'autre qui signifie l'Église du ciel (cf. Io 21, 6–11).

⁷⁹ Cf. Co 10, 1–6 ; voir notamment s. *Mai* 89, 1 (MA 1, 331) ; s. 363, 1 (PL 39, 1634–1635).

⁸⁰ s. 352, 6 (PL 39, 1555) : « premebant te peccata tua duro onere seruitutis, sed in Aegypto, in amore huius saeculi, in peregrinatione longinqua ; cogebant te sectari opera terrena, tanquam lateres facere, opera lutea operaberis » ; cf. s. 363, 2 (PL 39, 1635).

⁸¹ s. 4, 9 (CCL 41, 26) : « persecutores egiptii et Pharaon persequuntur exeuntes de Egipto Iudaeos ; persequuntur populum christianum peccata ipsorum et diabolus princeps peccatorum ».

⁸² s. 352, 6 (PL 39, 1555) : « premunt te peccata, ueni securus ad baptismum [...] ».

⁸³ s. 4, 9 (CCL 41, 26) : « sed sicut Iudaeos usque ad mare persequuntur Aegyptii, sic christianos usque ad baptismum persequuntur peccata » ; cf. s. 213, 9 (MA 1, 448).

⁸⁴ s. 213, 9 (MA 1, 448) : « peccata uestra hostes uestri sunt : sequuntur, sed usque ad mare. cum uos intraueritis, euadetis, illa delebuntur ; quomodo euadentibus per siccum Israelitica aqua cooperuit Aegyptios. et quid dixit scriptura ? *unus ex eis non remansit* [Ps 105, 11] » ; cf. s. *Wilm.* 5, 2 (MA 1, 687) ; s. 352, 6 (PL 39, 1555).

⁸⁵ s. 363, 2 (PL 39, 1635) : « nobis enim mortui sunt, qui nobis iam dominari non possunt : quoniam ipsa delicta nostra, quae nos illi subditos fecerant, lauacro gratiae sanctae liberatis nobis, tanquam in mari submersa atque deleta sunt ».

⁸⁶ s. 213, 9 (MA 1, 448) : « quid est, usque ad mare rubrum ? usque ad fontem Christi cruce et sanguine consecratum. quod enim rubrum est, rubet. non uides, quomodo

« La traversée de la mer signifie le baptême. Mais parce que le baptême, c'est-à-dire l'eau du salut, n'apporte pas le salut si elle n'est pas consacrée par le nom du Christ qui a versé son sang pour nous, on bénit l'eau par le signe de sa croix. Afin que ce baptême signifie cela, il y eut la Mer Rouge ».⁸⁷

La bénédiction par la croix est ici capitale : elle met en lumière l'importance de la célébration liturgique dans le don de la grâce. Si le baptême signifie effectivement la libération du péché comme sortie d'Égypte et traversée de la Mer Rouge, c'est grâce au mystère du Christ et à la célébration liturgique. Si la traversée de la Mer Rouge est une figure de l'avenir, le baptême chrétien est la vérité de la figure. Mais ce qui fait cette vérité, c'est le mystère du Christ qui devient présent à travers la célébration. Le Christ en effet, accomplissement des Écritures, est également la vérité des sacrements. C'est en lui que les figures baptismales deviennent vérité dans le sacrement. Le baptême est la vérité des figures baptismales parce qu'il est le sacrement de la rémission des péchés grâce au mystère du Christ présent dans et par la célébration. Il en résulte également que l'immersion n'est pas seulement en lien avec la traversée de la Mer Rouge, mais aussi avec le mystère du Christ qui est mort pour nous. Le baptême signifie en fait l'ensevelissement avec le Christ :

« quand vous avez été baptisés, et plus précisément avant d'être baptisés, le samedi, nous vous avons parlé du sacrement de la fontaine dans laquelle vous devez être immergés, et nous vous avons dit, ce que je crois vous n'avez pas oublié, que le baptême a eu et a une signification de l'ensevelissement avec le Christ ».⁸⁸

Cet ensevelissement vise notre ancienne vie, pécheresse, pour ressusciter avec le Christ à la vie nouvelle :

rubeat pars Christi ? interroga oculos fidei : si crucem uides, attende et cruorem : si uides quod pendet, attende quod fudit. lancea perforatum est latus Christi, et manauit pretium nostrum. ideo signo Christi signatur baptismus, id est, aqua ubi tinguimini, et quasi in mari rubro transitis » ; s. *Wilm.* 5, 2 (*MA* 1, 687) : « quibus quoniam caruimus per baptismum, tamquam per mare rubrum, hoc est crucifixi domini sanctificatione sanguineum [...] » ; cf. s. *Mai* 89, 1 (*MA* 1, 331) ; s. 353, 2 (*PL* 39, 1562).

⁸⁷ s. 352, 3 (*PL* 39, 1551) : « per mare transitus, baptismus est. sed quia baptismus, id est, salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur. hoc ut significaret ille baptismus, mare rubrum fuit ».

⁸⁸ s. *Guelf.* 7, 1 (*MA* 1, 462) : « [...] quando baptizati estis, immo autem antequam baptizaremini, die sabbati locuti sumus uobis de sacramento fontis, in quo tinguendi eratis, et diximus uobis, quod credo quia obliiti non estis, hoc ualuisse uel ualere baptismum, quod est sepultura cum Christo [...] » ; voir aussi s. 363, 2 (*PL* 39, 1635) ; cf. *Rm* 6, 4.

« Considérons maintenant la résurrection du Christ, très chers. De même que sa passion est le signe de la vie ancienne, ainsi la résurrection est celui de la vie nouvelle. L'apôtre dit en effet : *Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême dans la mort, afin que, morts, nous cheminions aussi dans une vie nouvelle*. Tu as cru, tu fus baptisé : morte est donc ta vie ancienne, anéantie sur la croix, ensevelie dans le baptême. L'ancienne est donc ensevelie, celle que tu as mal vécue ; que la nouvelle ressuscite ». ⁸⁹

Quant au baptême comme traversée, Augustin explique aussi qu'elle se réalise dans la nuée, parce qu'en traversant les eaux du baptême, l'homme ne voit pas encore la réalisation des promesses. Une fois que l'homme a traversé les eaux du baptême, la nuée disparaît et le voile qui cachait la vérité se dissipe.⁹⁰ Il en résulte qu'on ne peut pas véritablement passer de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau indépendamment du baptême. C'est dans le baptême que le voile, qui couvre la vérité de l'Ancien Testament, se dissipe. Augustin observe aussi que la libération d'Égypte, à savoir des péchés, n'introduit pas directement dans la Terre promise, mais qu'elle conduit dans le désert. L'image du désert est la figure de la vie présente des fidèles qui, une fois libérés d'Égypte, doivent vivre dans l'espérance de la vie éternelle et dans cette espérance, avancer vers la Patrie.⁹¹ Dans ce sens le baptême non seulement libère de la servitude, mais également, ouvre à l'espérance indispensable pour avancer vers la Patrie :

⁸⁹ s. *Guelf.* 9, 3 (*MA* 1, 468–469), trad. V. SAXER, *CPF* 17, p. 90 : « sed resurrectionem Christi consideremus, carissimi : quoniam sicut eius passio significauit nostram ueterem uitam, sic eius resurrectio sacramentum est nouae uitae. ideo apostolus ait : *consepulti sumus Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodum Christus surrexit a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus* [Rm 6,4]. credidisti, baptizatus es : mortua est uetus uita, occisa est in cruce, sepulta in baptismo. uetus sepulta est, in qua male uixisti : noua resurgat ».

⁹⁰ s. 352, 6 (*PL* 39, 1555) : « mare rubrum baptismus erat, populus transiens baptizabatur : transitus ipse baptismus erat, sed in nube. adhuc enim nubilabatur quod praenuntiabatur : adhuc occultabatur quod promittebatur. iam modo recessit nubes, manifestae ueritatis serenitas facta est : quia recessit et uelum, per quod loquebatur Moyses. hoc uelum et in templo pendeat, ne secreta templi uiderentur : sed in cruce domini uelum conscissum est, ut paterent ».

⁹¹ s. 4, 9 (*CCL* 41, 26) : « exeunt post mare rubrum et ambulant per heremum ; sic et christiani post baptismum nondum sunt in terra promissionis, sed sunt in spe. saeculum autem hoc heremus est, et uere christiano est heremus post baptismum, si intellegat quod accepit. si non solum signa corporalia in illo fiant, sed si etiam in corde spiritalis effectus, intellegit sibi heremum esse istum mundum, intellegit in peregrinatione se uiuere, patriam desiderare » ; cf. s. 353, 2 (*PL* 39, 1562).

« Si quelqu'un se croit déjà dans la patrie, il ne parvient pas à la patrie. S'il se croit déjà dans la patrie, c'est qu'il reste en route. Mais pour ne pas rester en route, qu'il espère la patrie, qu'il désire la patrie, qu'il ne quitte pas la route ».⁹²

En effet, celui qui se voit déjà dans la patrie ne cherche plus la patrie.

En définitive, les figures bibliques utilisées par Augustin mettent en lumière le baptême comme sacrement de la rémission des péchés. Celle-ci est en rapport avec le mystère du Christ qui se rend présent dans la célébration dont parle notamment l'image de la Mer Rouge comme figure des eaux baptismales consacrées par le sang du Christ. En même temps l'immersion dans les eaux du baptême signifie la sortie de la terre de servitude et l'ensevelissement avec le Christ pour vivre avec lui.

2.3. Conversion et rémission

2.3.1. Conversion et pénitence avant le baptême

La rémission des péchés est inséparable de la conversion du cœur et de la pénitence. Il ne s'agit pas seulement de la pénitence qui suit le baptême dont nous parlerons plus loin, mais aussi de celle qui le précède et qui y prépare. Pour Augustin, il y a trois sortes de pénitence : celle qui précède le baptême, la pénitence quotidienne et, finalement, la pénitence canonique dans le cas de péchés plus graves.⁹³ Le motif de la pénitence pré-baptismale n'est pas l'infidélité au sacrement.⁹⁴ Cette pénitence est la condition nécessaire pour accéder au baptême et vient

⁹² s. 4, 9 (CCL 41, 26), trad. A. BOUISO, *NBA(P)* 5, p. 86 : « si iam se putat in patria, non peruenit ad patriam. si iam se putat in patria, remanet in uia. ut autem non remaneat in uia, speret patriam, desideret patriam, ne deuiet ».

⁹³ Au sujet de la pénitence à l'époque des Pères voir C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. (Textes choisis, traduits et présentés par Cyrille Vogel)*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1966, coll. *Chrétiens de tous les temps* 15, voir notamment chapitre III : « La pénitence canonique du IV^e au VI^e siècle, p. 27-57 ; M.-F. BERROUARD, « La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie », *LMD* 118 (1974), p. 92-130 ; l'auteur de l'article souligne l'évolution de la pénitence en rapport avec des mutations et transformations de l'Église et de la société ; au sujet de la pénitence dans l'enseignement d'Augustin voir J. VERMEYLEN, « Le cheminement de la pénitence selon saint Augustin », *CMech* 51 (1966), p. 514-546 ; A. D. FITZGERALD, « Pénitence », dans *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe*, p. 1114-1122 (avec la bibliographie) ; voir notamment, A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I-III », *REAug* 13 (1967), p. 31-53. 249-283 ; 14 (1968), p. 181-204 ; R. MESSNER, « Paenitentia », *AL* 4, 413-446.

⁹⁴ s. 393, 2 (*RechAug* 28, 82) : « qui nondum accepit baptismum, nondum uiolauit sacramentum : qui autem uiolauit sacramentum male et perditte uiuendo, et ideo remotus est ab altari, ne iudicium sibi manducet et bibat, uitam mutet, corrigat se, et reconcilietur, cum uiuit, dum sanus est ».

de la recherche de cohérence entre sacrement et vie. Mais comment interpréter cette pénitence ? Tout d'abord, elle découle du fait et de la conscience du péché. La pénitence est d'abord une prise en considération des fautes commises : on se repent parce qu'on a péché.⁹⁵ Pour Augustin, la pénitence pré-baptismale concerne ceux qui ont déjà atteint l'âge où l'homme peut user de son libre arbitre, et donc elle ne s'applique pas aux enfants.⁹⁶

La véritable pénitence est indissociable de la conversion, sans elle la pénitence reste stérile.⁹⁷ La conversion implique le changement au cœur de l'amour ; elle ne signifie pas seulement un changement d'orientation corporelle, mais surtout un changement du cœur lorsqu'abandonnant l'amour du monde, il se tourne vers Dieu.⁹⁸ Quant à la pénitence, elle n'est pas seulement contrition du cœur, mais changement de vie.⁹⁹ On ne peut entrer dans la vie que le baptême signifie, sans se repentir de la vie du passé¹⁰⁰ :

« Un catéchumène me répond : pourquoi nous dis-tu : *faites pénitence* ? Il faut que je sois d'abord fidèle et, peut-être qu'en menant une vie honnête, je ne serai pas pénitent. Je réponds à de tels gens : pour que vous deveniez fidèles, *faites pénitence*. En effet, ceux qui viennent au baptême, c'est

⁹⁵ Cf. s. 393, 1 (*RechAug* 28, 82) ; au sujet de la pénitence près-baptismale voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I », p. 42–47 ; J. VERMEYLEN, « Le cheminement de la pénitence selon saint Augustin », p. 526–530.

⁹⁶ s. 351, 2 (*PL* 39, 1537) : « omnis enim qui iam arbiter uoluntatis suae constitutus est, cum accedit ad sacramenta fidelium, nisi cum paeniteat uitae ueteris, nouam non potest inchoare. ab hac paenitentia, cum baptizantur, soli paruuli sunt immunes: nondum enim uti possunt libero arbitrio ». Même si l'exigence de la pénitence près-baptismale ne concerne pas les tout-petits, les enfants pourtant sont appelés « pénitents » par le rite baptismal de renoncement à Satan, cf. *pecc. mer.* 1, 25 (*CSEL* 60, 24–25).

⁹⁷ s. 392, 6 (*PL* 39, 1712) : « paenitentibus dico : quid est quod agitis ? scitote, nihil agitis. quid prodest quia humiliamini, si non mutamini ? » La pénitence ne signifie pas seulement une contrition, mais aussi la conversion réelle. Même si le passage ici se réfère premièrement aux pénitents (« paenitentibus dico »), l'ensemble du sermon, qui vise tous les types de chrétien (voir s. 392, 2 ; *PL* 39, 1710), permet d'étendre le sens de la phrase aux catéchumènes. Dans ce sens on peut dire que l'humiliation du catéchumène dans la pénitence n'a pas de valeur si elle n'est accompagnée par la conversion réelle ; elle reste inutile si elle ne conduit pas à un changement de vie.

⁹⁸ s. *Dolbeau* 19, 12 (*DOLBEAU* 164) : « quid est enim : *conuertimini ad me* ? [Za 1, 3] non enim – quod facile fit –, qui adtendebas occidentem, adtendas orientem. utinam hoc intus facias, quia hoc non est facile ! conuertis corpus ex cardine in cardinem : cor conuerte ex amore in amorem ».

⁹⁹ Cf. s. *Lambot* 26, 3 (*PLS* 2, 831) ; s. 389, 6 (*RB* 58, 52).

¹⁰⁰ s. 352, 2 (*PL* 39, 1550) : « nam neque ad baptismum Christi, in quo omnia peccata delentur, quisquam bene accedit, nisi agendo paenitentiam de uita pristina. nemo enim eligit uitam nouam, nisi quem ueteris paenitet » ; cf. s. 351, 2 (*PL* 39, 1537).

par la pénitence qu'ils s'en approchent. En effet, si par la pénitence ils ne condamnaient pas la vie ancienne, ils ne pourraient venir à la nouvelle vie à laquelle ils aspirent ».¹⁰¹

Augustin explique également que la pénitence pré-baptismale n'est pas une invention qu'il aurait lui-même imposée aux chrétiens, mais qu'elle s'appuie sur le témoignage de l'Écriture, notamment sur Act 2, 37–38.¹⁰² La pénitence est nécessaire pour accéder au baptême. Selon lui, quelques pratiques extérieures de pénitence, en lien avec la préparation au baptême comme par exemple les exorcismes et le jeûne, ne sont pas suffisantes.¹⁰³ Cette pénitence pré-baptismale demande une conversion plus globale, qui s'exprime à la fois par le repentir du cœur et par le changement de mœurs. À ce sujet, il rappelle qu'il est défendu non seulement aux fidèles, mais aussi aux catéchumènes d'avoir une concubine, et, à une autre occasion, il les dissuade, puisqu'ils portent déjà le signe du Christ sur le front, de fréquenter les théâtres¹⁰⁴ : « Tu es catéchumène : fais pénitence et tu seras renouvelé ».¹⁰⁵

¹⁰¹ s. *Dolbeau* 14, 4 (DOLBEAU 109) : « catechumenus respondet mihi : quare nobis dicis : *paenitemini* [Mc 1, 15] ? prius sim fidelis, et forte bene uiuam, et paenitens non ero. respondeo talibus : ut sitis fideles, *paenitemini* [Mc 1, 15]. nam uenientes ad baptismum per paenitentiam ueniunt. nisi enim paenitendo damnent ueterem uitam, non competendo uenient ad nouam uitam ».

¹⁰² s. *Dolbeau* 14, 4 (DOLBEAU 109–110) : « omnes, quia erant diuersarum linguarum homines, *compuncti sunt* [Act 2, 37], et quia iudaei erant, paenituit eos crucifixisse Christum, et de sua salute turbati de tantoque facinore certam damnationem timentes dixerunt apostolis : *quid faciemus, fratres* ? [Act 2, 37] et apostoli : *agite paenitentiam, et baptizetur unusquisque uestrum in nomine domini Iesu Christi* [Act 2, 38]. accepistis quomodo iussi sunt nondum baptizati ad baptismum per paenitentiam peruenire. hoc ergo et nos catechumenis dicemus. commemorauimus enim testimonium scripturarum, ne impudenter nos dicere sibi putarent, quod, antequam essent fideles, uellemus eos esse paenitentes » ; dans le même sermon Augustin fait aussi appel à des paroles de Marc (1, 14) : *faites la pénitence et croyez à l'évangile* ; voir s. *Dolbeau* 14, 3 (DOLBEAU 108–109).

¹⁰³ s. 229, 1 (*MA* 1, 30) : « nomina uestra dedistis ; coepistis moli ieiuniis et exorcismis ».

¹⁰⁴ s. 392, 2 (*PL* 39, 1710) : « quod dico competentibus, audiant fideles ; quod dico fidelibus, audiant competentes ; quod dico competentibus et fidelibus, audiant paenitentes quod dico fidelibus et competentibus et paenitentibus, audiant catechumeni, audiant omnes : omnes timeant, nemo contemnat. sit mihi in consolationem uester auditus, ne sit uobis in testimonium dolor meus. competentibus dico, fornicari uobis non licet. sufficiant uobis aut uxores aut nec uxores : concubinas uobis habere non licet » ; s. *Denis* 17, 8 (*MA* 1, 89) : « catechuminus, inquit, sum. catechuminus es ? catechuminus. alia frons tua accepit Christi signum, et aliam tollis ad theatrum ? ire uis ? muta frontem, et uade. ergo frontem, quam non potes mutare, noli perdere. nomen dei super te inuocatur, Christus super te inuocatur, deus super te inuocatur, signum crucis Christi tibi in fronte depingitur atque figitur » ; cf. s. *Denis* 20, 6 (*CCL* 41, 222).

¹⁰⁵ s. *Dolbeau* 14, 9 (DOLBEAU 114) : « catechumenus es : paenitere et renouaberis [...] ».

2.3.2. Pénitences post-baptismales

Si la pénitence et la conversion sont indispensables pour recevoir la rémission des péchés, il en est de même pour la rémission post-baptismale. Augustin rappelle que le baptême efface les péchés de l'homme, mais ne lui enlève pas la fragilité. L'infirmité qui demeure constitue une ouverture toujours réelle au péché.¹⁰⁶ En effet, même après la rémission de ses péchés par le baptême, l'homme aura besoin du pardon¹⁰⁷ :

« Quel que soit votre progrès, vous continuez à avoir en vous cette concupiscence. Avant que la mort ne soit absorbée par la victoire, dites donc : remettez-nous nos dettes. Ne relevez pas la tête avec orgueil, craignez Dieu : nous vivons sous le pardon ».¹⁰⁸

Pour cette raison Dieu offre la pénitence et la rémission même après le baptême.¹⁰⁹ Cependant, il faut distinguer ici deux sortes de pénitence. La première, plus ordinaire et nécessaire quotidiennement, est celle qui est liée entre autres à la prière du *Notre Père* comme remède quotidien.¹¹⁰ La deuxième, réservée aux péchés les plus graves, exige la pénitence publique. L'importance de la pénitence quotidienne découle de l'impossibilité d'éviter totalement le péché :

¹⁰⁶ s. *Wilm.* 2, 6 (*MA* 1, 678–679) : « dimissa sunt omnia peccata fidelibus baptizatis : nullum omnino relictum est, quod non illa sanctificatio prius ademerit et extinxerit. uerum est : quis dubitat ? sed si tunc de corpore migraretur, continuo innocentia, ut coepta fuerat, permaneret ; quia uero hic uiuitur, deleta est iniquitas, sed manet infirmitas. per cuius infirmitatis et quodammodo fragilitatis humanae quasdam tenuissimas rimulas intrat de pelago, quod confluat in sentinam ».

¹⁰⁷ s. *Guelf.* 33, 1 (*MA* 1, 577) : « et dimissa sunt nobis in baptismo cuncta peccata, et sub uenia uiuimus » ; cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I », p. 47–53.

¹⁰⁸ s. *Guelf.* 33, 3 (*MA* 1, 579) : « quantumcumque proficiatis, concupiscentiam illam in uobis habetis. antequam mors absorbeatur in uictoriam, ergo dicite : dimitte nobis debita nostra. nolite caput in superbiam erigere, deum timete : sub uenia uiuimus ».

¹⁰⁹ s. 213, 9 (*MA* 1, 448) : « sed quoniam uiuituri sumus in isto saeculo, ubi quis non uiuit sine peccato, ideo remissio peccatorum non est in sola ablutione sacri baptismatis, sed etiam in oratione dominica et cottidiana [...] ».

¹¹⁰ s. 131, 7 (*PL* 38, 732) : « dic animae tuae, dic : adhuc in hac uita es, adhuc carnem fragilem portas, adhuc corpus quod corrumpitur aggrauat animam ; adhuc post integritatem remissionis accepisti remedium orationis ; adhuc utique dicis, donec sanentur languores tui, *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12] » ; voir aussi s. *Wilm.* 2, 6 (*MA* 1, 679). Cf. A. HAMMAN, « Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église », *LMD* 85 (1966), p. 56–59 ; N. M. DENIS-BOULET, « La place du Notre Père dans la liturgie », *LMD* 85 (1966), p. 79–81 ; G. LAWLESS, « Le pardon mutuel dans la compréhension augustinienne du Notre Père (Mt 6, 12) », *CPE* 75 (1999), p. 47–51 ; M. KLÖCKENER, « Oratio dominica », *AL* 4, 337–347.

« [...] parce qu'ici nul ne peut vivre sans péché et, même s'il ne s'agit pas d'une grande faute qui nous séparerait du pain dont nous parlions, comme nul ne peut vivre sur cette terre sans commettre de péchés – et nous ne pouvons recevoir qu'un seul baptême, une seule fois – c'est dans la prière [à savoir : le *Notre Père*] que nous recevons ce qui nous lave chaque jour, afin que chaque jour nos péchés nous soient remis. Mais à la condition suivante : *comme nous remettons à nos débiteurs* ». ¹¹¹

Même si les péchés quotidiens ne présentent pas encore un véritable obstacle, leur poids pour autant n'est pas complètement insignifiant. Aucun péché selon l'évêque d'Hippone ne doit être minimisé. ¹¹² Dès qu'ils s'accumulent, les péchés quotidiens peuvent l'emporter sur l'homme. ¹¹³ Augustin en parle à la lumière de la vie ordinaire. Il explique par exemple qu'un petit grain de blé ¹¹⁴ ou de sable, à lui seul, n'est pas dangereux

¹¹¹ s. 59, 7 (SC 116, 194–195 ; trad. S. POQUE) : « [...] quia nemo hic potest uiuere sine peccato, et si non magno crimine unde separetur ab illo pane, tamen nemo potest sine peccatis esse in hac terra – et non possumus accipere nisi unum baptismum semel – in oratione autem accipimus unde cottidie lauемur ut nobis peccata nostra cottidie dimittantur, sed si facimus quod sequitur : *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [Mt 6, 12] ». Cf. E. REBILLARD, *In hora mortis*, p. 151–157.

¹¹² En effet, tout péché se présente comme un danger et un obstacle. Outre la raison qu'on peut appeler *spirituelle*, il y a aussi une raison plus théologique : dans le sermon *Wilmart 2*, Augustin se demande comment interpréter les paroles de saint Jacques où on lit que la transgression d'un seul précepte de la Loi rend coupable devant toute la Loi (cf. Iac 2, 10). Il est conscient que la difficulté n'est pas uniquement celle de la compréhension du passage, mais concerne aussi un aspect pratique et pastoral. On ne doit pas penser qu'un vol est comparable à l'homicide ou bien à l'adultère (cf. s. *Wilm. 2, 2* ; *MA 1*, 674). Augustin explique donc le sens de la Loi. Celle-ci contient les dix commandements. Ces commandements se déploient dans les innombrables préceptes particuliers. Mais ce qui est plus essentiel, c'est que toute la Loi s'organise selon deux catégories principales : ce qui concerne Dieu et le prochain. En effet, ces deux catégories concernent le précepte d'aimer dans sa double dimension : l'amour de Dieu et celui du prochain. C'est la charité qui est en fait à la racine de toutes les bonnes œuvres. Or, si l'homme endommage la racine (à savoir la charité), c'est tout l'arbre qui en pâtit, qui en porte les conséquences. Il en vient qu'une faute, même celle qui n'est pas véritablement grave, rend coupable devant toute la Loi parce qu'elle endommage la racine d'où peut venir le bien (cf. s. *Wilm. 2, 5* ; *MA 1*, 678). Il en résulte l'importance de la pénitence et du pardon tout au long de la vie (cf. s. *Dolbeau 26, 56* ; *DOLBEAU 410–411*).

¹¹³ s. *Morin 16, 8* (*MA 1*, 657) : « nec ipsa leuia peccata contemnenda sunt : quamuis enim non sint grandia, congeruntur, acruum faciunt ; congeruntur et massam faciunt. nolite contemnere, quia minuta sunt, sed timete, si multa sunt » ; on ne doit pas comprendre cela au sens arithmétique mais psychologique. M.-F. BERROUARD, « Pénitence de tous les jours selon saint Augustin », *LV 13/70* (1964), p. 56 : « le point de vue d'Augustin est psychologique : il n'entend pas dire que les fautes légères, en s'accumulant, pourraient finir par constituer un péché mortel, mais il veut souligner que, non regrettées et non combattues, elles insensibilisent peu à peu l'âme aux choses spirituelles, l'habituent à vivre dans un état de péché et la prédisposent aux choses graves ».

¹¹⁴ s. 278, 12 (*PL 38, 1274*) : « sunt autem peccata leuia et minuta, quae deuitari omnino

pour un bateau, mais en masse, ils peuvent précipiter le bateau dans les abysses de la mer.¹¹⁵ De même un ruisseau insignifiant, à lui seul, n'est pas périlleux, mais dès que les torrents se multiplient, ils deviennent un fleuve qui emporte et détruit tout sur son passage.¹¹⁶ La pénitence quotidienne fait ainsi penser au travail des marins, qui évacuent l'eau ayant pénétré par les fissures et qui s'accumule au fond du navire.¹¹⁷ Augustin explique que le cœur est purifié des péchés quotidiens par les œuvres de miséricorde, par le jeûne et par la prière.¹¹⁸ Mais Augustin favorise spécialement la prière du *Notre Père*, car elle contient une demande du pardon : *Remets-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs*.¹¹⁹ L'importance accordée à cette phrase suggère que l'évêque d'Hippone la comprend de manière quasi sacramentelle.¹²⁰ Elle est même comme une sorte de baptême quotidien.¹²¹ Augustin observe en même temps

non possunt, quae quidem uidentur minora, sed multitudine premunt. nam et acruus frumenti minutissimis granis colligitur, et tamen onerantur inde naues : et si amplius onerentur, demerguntur ».

¹¹⁵ s. 9, 17 (CCL 41, 142) : « sic et modica peccata : attenditis quia modica sunt ; caute quia plura sunt. quam minutissima sunt grana harenae ! si harenae amplius in naui mittatur, mergit illam ut pereat ». Cf. G. LAWLESS, « Le pardon mutuel dans la compréhension augustinienne du Notre Père (Mt 6, 12) », p. 49.

¹¹⁶ s. 9, 17 (CCL 41, 142) : « quam minutae sunt guttae pluuiarum ! nonne flumina implent et domos deiciunt ? ergo ista nolite contemnere » ; s. *Morin* 16, 8 (MA 1, 657–658) : « quid minutius guttis pluuiarum ? et his multis agri satiantur, flumina implentur. nolite contemnere peccata uestra leuia et minuta, ne acruo facto premant uos ».

¹¹⁷ s. *Morin* 16, 8 (MA 1, 657–658) : « nolite contemnere peccata uestra leuia et minuta, ne acruo facto premant uos. ecce aqua maris paulatim sudat per rimas nauis, et tamen implet sentinam : si non hauriatur, submergit nauem. [...] minuta autem illa peccata, sine quibus uita humana esse non potest, per rimas fragilitatis humanae sensim paulatim ingrediuntur, et in sentinam confluunt. imitamini nauas, quorum non cessant manus, et nihil remanet in sentina : non cessent, inquam, sed ab operibus bonis » ; cf. s. 58, 10 (*EcOr* 1, 129). Cette image ne peut pas surprendre étant donné qu'Augustin est l'évêque d'une ville avec un port important. Parmi ses auditeurs il a dû avoir aussi des gens dont le métier était la navigation, cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 60–62.

¹¹⁸ s. 9, 17 (CCL 41, 141) : « si quae delectationes saeculi subrepunt in anima, exercete uos in misericordia, exercete uos in elemosinis, in ieiuniis, in orationibus. his enim purgantur quotidiana peccata, quae non possunt nisi subrepere in anima, propter fragilitatem humanam » ; cf. s. 56, 12 (*RB* 68, 33) ; s. 261, 10 (*SPM* 1, 93) ; s. *Morin* 16, 8 (MA 1, 657). Cf. H. RONDET, « Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin », dans *Saint Augustin parmi nous* (avec la collab. de H. RONDET), p. 127 ; B. MAROTTA, « Il digiuno in alcuni *Sermones* di Agostino : modi e significati », *Auctores Nostri* 4 (2006), p. 587–590.

¹¹⁹ Le geste qui accompagnait cette phrase permet de le voir comme pénitentiel (voir 451, note 184).

¹²⁰ Cf. N. M. DENIS-BOULET, « La place du Notre Père dans la liturgie », p. 79.

¹²¹ s. 213, 9 (MA 1, 449) : « in illa [oratio dominica] inuenietis quasi cottidianum baptismum uestrum [...] » ; si le *Notre Père* est vu comme une sorte de baptême quotidien par le fait que l'homme en reçoit la rémission des péchés, on peut penser semblablement à l'aumône et au jeûne qui apportent également la rémission ; sur la fréquence et sur les occasions de la prière *Notre Père* M.-F. Berrouard écrit : « la prière que le Seigneur nous

que le pardon n'est donné qu'à celui qui vit du pardon, c'est-à-dire qui exprime le pardon envers son débiteur. En effet, la rémission des péchés devient efficace en priant le *Notre Père*, mais seulement si elle s'incarne dans la vie, si les paroles prononcées deviennent vraies : on ne peut pas prétendre être pardonné si l'on ne pardonne pas. La prière est une sorte d'engagement de l'homme envers Dieu et de Dieu envers l'homme. Dieu promet le pardon, mais il requiert la miséricorde :

« Répétons donc chaque jour et disons du fond du cœur, en conformant notre conduite à nos paroles : *Remets-nous nos dettes comme nous remettons les leurs à nos débiteurs*. C'est un pacte, une convention, un contrat que nous faisons avec Dieu. Le Seigneur, ton Dieu, te dit : Pardonne et je te pardonne ; si tu ne pardonnes pas, ce n'est pas moi, mais toi qui agis contre ton intérêt ». ¹²²

Le sommet de la miséricorde est le pardon :

« Mais vous me direz : Et qui peut en être dépourvu [de petits péchés] ? Pour t'empêcher de parler ainsi – car il est vrai que personne ne peut en être dépourvu –, Dieu, dans sa miséricorde, a regardé notre fragilité, et il a mis à notre disposition des remèdes comme antidotes. Quels sont ces remèdes ? Les aumônes, les jeûnes, les prières : voilà trois remèdes. Mais pour que tu dises vrai dans l'oraison dominicale, il faut pratiquer l'aumône parfaite. Et en quoi consiste l'aumône parfaite ? à donner de ce que tu as en abondance à celui qui n'a rien, à pardonner à celui qui t'a offensé ». ¹²³

a enseignée, nous avons à la réciter chaque jour et plusieurs fois par jour [...], soit en privé, soit au cours de la célébration liturgique comme préparation à recevoir l'Eucharistie [...] » (« Pénitence de tous les jours selon saint Augustin », p. 66).

¹²² s. 56, 13 (*RB* 68, 35), trad. A. HAMMAN dans *Le Pater expliqué par les Pères*, présenté et traduit par A. HAMMAN, Nouvelle édition considérablement augmentée, Paris, Editions Franciscaines, 1962, p. 131 [à partir d'ici on citera : trad. A. HAMMAN, p. 131] : « quotidie ergo dicamus, et corde uero dicamus, et quod dicimus faciamus : *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [Mt 6, 12]. sponsionem facimus cum deo, pactum et placitum. hoc tibi dicit dominus deus tuus : dimitte, et dimitto. non dimisisti ? tu contra te tenes, non ego » ; cf. s. 58, 7 (*EcOr* 1, 124) ; s. 83, 4 (*PL* 38, 516) ; s. 114, 5 (*RB* 73, 27–28) ; s. 352, 7 (*CCL* 39, 1557). Cette miséricorde est d'abord envers soi-même. Elle peut signifier la conversion qui ouvre à la miséricorde de Dieu ; elle est aussi l'acte de charité (« eleemosyna ») envers celui qui est dans la misère, c'est-à-dire envers soi-même (s. 106, 4 ; *PL* 38, 627 : « fac eleemosynam, *miserere animae tuae placens deo* [Ecli 30, 24]. *mendicat ante te anima tua, redi ad conscientiam tuam. quicumque male uiuis, quicumque infideliter uiuis, redi ad conscientiam tuam : et ibi inuenis mendicantem animam tuam, inuenis egentem, inuenis pauperem, inuenis aerumnosam, inuenis forte nec egentem, sed egestate obmutescentem. nam si mendicat, esurit iustitiam » ; cf. s. 161, 6 ; *PL* 38, 881) ; cf. M. GIUSTO, « La miséricorde envers soi-même : Siracide 30, 24 (23) dans l'œuvre d'Augustin », *REA* 59 (2013), p. 247–273.*

¹²³ s. 9, 17 (*CCL* 41, 142), trad. A. BOUISO, *NBA(P)* 5, p. 219–220 : « ne hoc diceres

Pardonnez c'est faire miséricorde.¹²⁴ Cependant, l'exigence de pardon qui se trouve dans le *Notre Père* ne porte pas seulement sur la vie après le baptême, mais elle précède le baptême lui-même. Augustin suggère que pour recevoir le pardon de Dieu dans le baptême, c'est-à-dire pour obtenir la rémission des péchés, il est nécessaire de pardonner à son débiteur.¹²⁵

Pour des fautes plus graves¹²⁶, c'est-à-dire celles qui séparent de l'autel du Christ, le remède de la pénitence quotidienne n'est plus suffisant.¹²⁷ Cela ne signifie pas que l'homme soit livré au désespoir. En effet, ayant reçu le pouvoir des clés¹²⁸, l'Église intervient constamment

– quia uere nemo potest – deus misericors uidens nostram fragilitatem, posuit contra remedia. quae sunt remedia ? elemosinarum, ieiuniorum, orationum : ipsa sunt tria. ut autem uerum dicas in oratione, perfectae implendae sunt elemosinae. quae sunt perfectae elemosinae ? ut ex quo tibi abundat, des ei qui non habet, et quod te laedit aliquis, ignoscas illi ».

¹²⁴ s. 261, 10 (*SPM* 1, 93) : « sed dedit dominus noster post illud lauacrum regenerationis alia quotidiana remedia. quotidiana nostra mundatio, dominica oratio. dicamus, et uerum dicamus, quia et ipsa elemosyna est : *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [Mt 6, 12]. *date elemosynas, et omnia munda sunt uobis* [Lc 11, 41] ».

¹²⁵ s. 57, 8 (*Homo Sp.*, 419) : « maxime ergo uos, qui intraturi estis ad accipiendam plenam indulgentiam debitorum uestrorum, uidete ne aliquid in cordibus uestris aduersus alterum teneatis, ut procedatis securi, quia liberi et ab omnibus debitis absoluti, et incipiat uos uelle uindicare de inimicis uestris, qui uobis ante iniurias fecerunt. dimittite, quomodo uobis dimittitur » ; cf. s. 58, 7 (*EcOr* 1, 124).

¹²⁶ Cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, II », p. 255–258 ; M. LAMBERIGTS, « Peccatum », *AL* 4, 591–594. Il est difficile d'établir une liste précise des péchés graves : il y a surement, l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère (cf. s. 352, 8 ; *PL* 39, 1558), mais Augustin en parle aussi en termes plus larges, dans la perspective du Décalogue (cf. s. 56, 12 ; *RB* 68, 34).

¹²⁷ s. 352, 8 (*PL* 39, 1558) : « est paenitentia grauior atque luctuosior, in qua proprie uocantur in ecclesia paenitentes, remoti etiam a sacramento altaris participandi [...]. illa ergo paenitentia luctuosa est. graue uulnus est : adulterium forte commissum est, forte homicidium, forte aliquod sacrilegium ; grauis res, graue uulnus, lethale, mortiferum : sed omnipotens medicus » ; cf. s. 278, 12 (*PL* 38, 1273).

¹²⁸ Dans le sermon 295 Augustin justifie ce pouvoir des clés avec deux passages scripturaires notamment : Io 20, 22–23 et Mt 16, 19 (s. 295, 2 ; *PL* 38, 1349 : « nam ut noueritis ecclesias accepisse clauas regni caelorum, audite in alio loco quid dominus dicat omnibus apostolis suis. *accipite spiritum sanctum* [Io 20, 22]. et continuo : *si cui dimiseritis peccata, dimittentur ei ; si cuius tenueritis, tenebuntur* [Io 20, 23]. hoc ad clauas pertinet, de quibus dictum est, *quae solueritis in terra, soluta erunt et in caelo ; et quae ligaueritis in terra, ligata erunt et in caelo* [Mt 16, 19] »). Cf. *doctr. chr.* 1, 17 (SIMONETTI 38). Ce pouvoir des clés ne s'exerce pas sur une seule sorte de pénitence, mais sur toutes. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, III », p. 186 : « Pour Augustin, en droit, le Seigneur a donné à l'Église le pouvoir de lier et de délier globalement par rapport à toutes les formes possibles de la pénitence ».

pour appeler les pécheurs à la conversion.¹²⁹ Dieu promet après le baptême le pardon des péchés (même les plus graves), mais non sans que le pécheur se soit sincèrement converti et que l'Église l'ait délié.¹³⁰ On peut rappeler ici la triple distinction dont Augustin parle à plusieurs reprises, en s'appuyant notamment sur trois récits évangéliques : la résurrection de la fille du chef de la synagogue (Mc 5, 22–42), la résurrection d'un jeune homme, fils unique d'une veuve (Lc 7, 11–15) et la résurrection de Lazare (Io 11, 1–44).¹³¹ Pour l'évêque d'Hippone, ces trois récits ne sont pas seulement une illustration de la mort de l'âme, ils représentent aussi une sorte de gradation dans le péché. La fille dont le corps reste à l'intérieur de la maison représente celui dont le péché demeure encore au fond du cœur. Son péché se limite à la pensée ou à une pulsion de la concupiscence, mais dès qu'il entend la Parole de Dieu, il se corrige lui aussi.¹³² Le cadavre du jeune homme évoque celui dont le péché s'est

¹²⁹ Augustin explique que le pouvoir des clés qui concerne avant tout la rémission des péchés, n'est pas seulement pour Pierre, mais pour toute l'Église figurée en la personne de Pierre (s. 149, 7 ; *PL* 38, 802 : « Petrus enim in multis locis scripturarum apparet quod personam gestet ecclesiae ; maxime illo in loco ubi dictum est, *tibi trado claves regni caelorum. quaecumque ligaueris in terra, erunt ligata et in caelo ; et quaecumque solueris in terra, erunt soluta et in caelo* [Mt 16, 19]. numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit ? Petrus accepit, et Ioannes et Iacobus non accepit, et ceteri apostoli ? aut non sunt istae in ecclesia claves, ubi peccata quotidie dimittuntur ? sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat ecclesiae, quod illi uni datum est, ecclesiae datum est » ; voir aussi s. 295, 2 ; *PL* 38, 1349 ; s. *Guelf.* 16, 2 ; *MA* 1, 493). Augustin explique en même temps que le pouvoir des clés appartient d'une certaine manière à tout fidèle (s. *Guelf.* 16, 2 ; *MA* 1, 493 : « ligatis et uos, solutis et uos. qui enim ligatur, a uestro consortio separatur : et cum a uestro consortio separatur, a uobis ligatur ; et quando reconciliatur, a uobis soluitur, quia et a uobis deus pro illo rogatur »). Il précise cependant que ce pouvoir n'appartient pas à l'Église comme un simple rassemblement des baptisés, mais à l'Église sainte : « deus ergo habitat in templo sancto suo, hoc est, in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua : per eos dimittit peccata ; quia uiua templa sunt » (s. 99, 9 ; *PL* 38, 600). Voir M.-F. BERROUARD, « L'Église communauté d'amour et de vie selon saint Augustin », *LV* 83 (1967), p. 48–57.

¹³⁰ s. 278, 12 (*PL* 38, 1273) : « omnia ergo praeterita conuersis dimittuntur : ceterum huius uitae sunt quaedam grauia et mortifera, quae nisi per uehementissimam molestiam humiliationis cordis et contritionis spiritus et tribulationis paenitentiae non relaxantur. haec dimittuntur per claves ecclesiae ».

¹³¹ s. 98, 5 (*PL* 38, 593) : « ista tria genera mortuorum, sunt tria genera peccatorum, quos hodieque suscitatur Christus. illa enim mortua filia archisynagogi intus erat in domo, nondum erat de secretis parietibus elata in publicum. ibi intus suscitata est, uiua parentibus reddita. iste autem iam quidem non in domo, sed tamen nondum in sepulcro, parietibus elatus erat, terrae mandatus non erat. qui suscitauit mortuam nondum elatam, suscitauit mortuum iam elatum, nondum sepultum. tertium restabat, ut et sepultum suscitet : et hoc fecit in Lazaro » ; voir aussi s. 128, 14 (*PL* 38, 720) ; s. *Mai* 125, 2 (*MA* 1, 353–355).

¹³² s. 98, 5 (*PL* 38, 593–594) : « sunt ergo qui peccatum intus in corde habent, in facto nondum habent. nescio quis commotus est aliqua concupiscentia. dicit enim ipse dominus : *qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde*

déjà manifesté en acte, mais qui se corrige après avoir entendu les aver-tissements de Dieu.¹³³ Enfin, l'exemple de Lazare, dont le corps était déjà dans le tombeau depuis quatre jours, représente celui qui non seulement a commis une faute, mais qui est tombé dans l'habitude de pécher.¹³⁴ Ce n'est pas seulement la mort qui unit ces trois textes évangéliques comme image du péché, mais la personne du Christ qui rend la vie aux trois cadavres. C'est le Christ qui ressuscite l'âme¹³⁵ tout en conférant aux disciples, le ministère de délier Lazare (cf. Io 11, 44).¹³⁶ Augustin y voit une illustration de la coopération de l'Église à l'œuvre du Christ. Le Christ rend la vie au mort, mais c'est à l'Église qu'il transmet la charge de délier les pécheurs par l'imposition des mains.¹³⁷

suo [Mt 5, 28]. nondum accessit corpore, consensit in corde : mortuum intus habet, nondum extulit. et ut fit, ut nouimus, ut quotidie homines in se experiuntur, aliquando audito uerbo dei, tanquam domino dicente, surge ; condemnatur consensus ad iniquitatem, respiratur in salutem atque iustitiam. surgit mortuus in domo, reuiuiscit cor in cogitationis secreto. facta est ista resurrectio animae mortuae intus intra latebras conscientiae, tanquam intra domesticos parietes ».

¹³³ s. 98, 5 (*PL* 38, 594) : « alii post consensum eunt in factum, tanquam efferentes mortuum, ut quod latebat in secreto, appareat in publico. numquid iam isti, qui in factum processerunt, desperati sunt ? nonne et illi iuueni dictum est, *tibi dico, surge* [Mc 5, 41] ? nonne et ille redditus est matri suae ? sic ergo et qui iam fecerit, si forte commotus et commotus uerbo ueritatis ad Christi uocem resurgit, uiuus redditur. potuit progredi, in aeternum perire non potuit ».

¹³⁴ s. 67, 2 (*PL* 38, 434) : « mortuus est autem peccator, maxime ille quem moles consuetudinis premit, quasi sepultus est Lazarus. parum enim erat, quia mortuus ; etiam sepultus. quisquis igitur malae consuetudinis, malae uitae, terrenarum scilicet cupiditatum mole premitur [...] » ; voir aussi s. 98, 5 (*PL* 38, 594) ; s. 128, 14 (*PL* 38, 720).

¹³⁵ s. 98, 6 (*PL* 38, 594–595) : « aliquid pertinere uidete ad propriam maiestatem dei suscitantis. increpatur aliquis in mala consuetudine positus, uerbo ueritatis. quam multi increpantur et non audiunt. quis ergo agit intus cum illo qui audit ? quis uitam inspirat intrinsecus ? quis est qui secretam pellit mortem, secretam dat uitam ? »

¹³⁶ s. 67, 3 (*PL* 38, 434) : « ipsum Lazarum attende : cum uinculis prodit. iam uiuebat confitendo ; sed nondum liber ambulabat, uinculis irretitus. quid ergo facit ecclesia, cui dictum est, *quae solueritis, soluta erunt* [Mt 16, 19] ; nisi quod ait dominus continuo ad discipulos, *soluite illum, et sinite abire* [Io 11, 44] ? » ; s. 295, 2 (*PL* 38, 1350) : « per se excitauit, per discipulos soluit » ; voir aussi s. 98, 6 (*PL* 38, 595) ; s. 352, 8 (*PL* 39, 1558) ; cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, III », p. 188–197.

¹³⁷ s. *Mai* 125, 2 (*MA* 1, 355) : « ergo ministris ecclesiae suae, per quos manus imponitur paenitentibus, Christus dicit, *soluite eum, et sinite illum* [Io 11, 44] : soluite, soluite : *quae solueritis in terra, soluta erunt in caelo* [Mt 18, 18] » ; s. 232, 8 (*SC* 116, 274) : « abundant hic paenitentes ; quando illis inponitur manus, fit ordo longissimus » ; cf. *bapt.* 3, 21 (*CSEL* 51, 213). Alors qu'en Occident il s'agit seulement du rite de l'imposition des mains, en Orient ce geste est accompagné par l'onction (avec l'huile des malades), cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne. Étude de théologie positive*, Wetteren-Paris, J. De Meester et Fils-J. Gabalda, 1925, coll. *Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica, Series II, tomus 15*, p. 374–

La promesse du pardon est un élément essentiel de la vie chrétienne, étant donné que l'homme est incapable de s'abstenir totalement du péché. En effet, la vie présente n'offre pas la sécurité : elle est au contraire remplie de tentation.¹³⁸ L'homme est donc toujours débiteur envers Dieu et a continuellement besoin de son pardon. En ce sens, le *Notre Père* lui rappelle constamment son indigence : il doit chaque jour demander le pardon de ses fautes. En effet, demander pardon, c'est se reconnaître indigent devant Dieu au plus profond de son être :

« *Pardonne-nous nos offenses*. Ne cessons de le dire, car nous disons vrai. Eh ! quel homme vit dans ce corps sans avoir péché ! Eh ! Quel homme vit de manière à n'avoir pas besoin de faire cette demande ? On peut s'enfler, mais on ne saurait se justifier [...] ».¹³⁹

L'homme ne peut pas se pardonner à lui-même, mais il peut recevoir le pardon quand il fait pénitence et se convertit à Dieu. Toutefois la pénitence authentique est celle qui porte des fruits : il ne suffit pas de s'abstenir des péchés, il faut que la pénitence s'exprime dans la miséricorde.¹⁴⁰ Augustin explique également que la pénitence comme contrition est une sorte d'irritation contre soi-même pour éviter la colère de Dieu lors du jugement.¹⁴¹ « Si tu te mets à te juger toi-même, si tu commences à te déplaire, Dieu viendra te faire miséricorde. Si tu voulais te punir toi-même,

379 ; voir aussi P.-M. Gy, « Histoire liturgique du sacrement de pénitence », *LMD* 56 (1958), p. 8–9.12–13.

¹³⁸ s. 57, 8 (*Homo Sp.*, 419) : « ecce baptizabimini : omnia ibi uestra peccata delebuntur [...] et tamen, si in ista uita posteriori securitas esset, talem orationem non disceremus, ubi diceremus : *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12] » ; cf. s. 210, 6 (*PL* 38, 1050) ; s. 351, 3 (*PL* 39, 1538) ; s. 363, 3 (*PL* 39, 1637).

¹³⁹ s. 58, 6 (*EcOr* 1, 123), trad. A. HAMMAN, p. 148 : « *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12], dicimus ; et dicamus, quia uerum dicimus. quis enim hic uiuit in carne, et non habet debita ? quis est homo sic uiuens, ut ei non sit ista oratio necessaria ? inflare se potest, iustificare non potest ».

¹⁴⁰ s. 389, 6 (*RB* 58, 52) : « de hoc utique fructu superius ait : *facite fructus dignos paenitentiae* [Lc 3,8]. quisquis itaque istos fructus non fecerit, sine causa putat per sterilem paenitentiam se mereri paenitentiam peccatorum. [...] parum est itaque recedere a peccatis, si praeterita curare neglexeris, sicut scriptum est : *fili, peccasti ? ne adicias iterum* [Ecl 21,1]. et ne se hoc solo securum putaret, *et de praeteritis*, inquit, *deprecare ut tibi dimittantur* [Ecl 21,1]. sed quid proderit deprecari, si te non dignum facias exaudiri non faciendo fructus dignos paenitentiae, ut tamquam sterilis arbor excidaris et in ignem mittaris ? si ergo exaudiri uultis cum deprecamini pro peccatis uestris, *dimittite et dimittetur uobis, date et dabitur uobis* [Lc 10,37sq.] ».

¹⁴¹ s. 19, 2 (*CCL* 41, 252–253) : « hoc tibi dicit deus tuus : puniendum est peccatum aut a te, aut a me. punitur ergo peccatum, aut ab homine paenitente, aut a deo iudicante. punitur ergo aut a te sine te, aut a deo tecum. quid est enim paenitentia, nisi sua in se ipsum iracundia ? qui paenitet irascitur sibi. [...] irascere quia peccasti, et puniens teipsum noli peccare » ; s. 278, 12 (*PL* 38, 1273) ; s. *Mai* 9, 2 (*CCL* 41, 379).

il t'épargnerait ».¹⁴² La contrition et la pénitence sont la manière de vivre le pardon, car la vie est pleine d'adversités et ses flots sont comme ceux d'une mer déchaînée :

« Supprime cette miséricorde, supprime cette promesse du pardon, supprime dans cette mer fortement agitée de l'iniquité le port du pardon, il n'y aura plus de refuge pour ceux qui sont ballotés par les vagues ».¹⁴³

Pour l'évêque, la valeur et l'importance de la pénitence et de la rémission des péchés ne sont pas seulement d'ordre théologique ou scripturaire, c'est aussi une exigence anthropologique et existentielle. Il observe que la promesse du pardon libère non seulement du désespoir, mais de péchés plus graves encore. En effet celui qui désespère du pardon se livre souvent à une vie selon ses convoitises sans se soucier de la vie de l'au-delà dont désormais il désespère.¹⁴⁴

2.4. Rémission menacée

2.4.1. Le désespoir et l'espérance disproportionnée¹⁴⁵

Le désespoir est lié à l'incrédulité : ainsi on désespère le pardon des péchés parce qu'on ne croit pas en la miséricorde de Dieu.¹⁴⁶ Celui qui désespère ressemble au gladiateur qui, ayant perdu tout espoir de vivre,

¹⁴² s. 278, 12 (PL 38, 1273) : « si [...] tu te coeperis iudicare, si tibi coeperis displicere ; deus ueniet, ut misereatur. si tu te punire uolueris, parcat ille ».

¹⁴³ s. Dolbeau 14, 6 (DOLBEAU 111) : « tolle istam misericordiam, tolle istam promissam ueniam, tolle in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum indulgentiae, non sit quo se recipiant fluctuantes [...] ».

¹⁴⁴ s. 352, 9 (PL 39, 1559) : « dicunt nos dare peccatis licentiam, quia portum paenitentiae pollicemur. si clauderetur aditus paenitentiae, nonne ille peccator tanto magis adderet peccata peccatis, quanto magis sibi desperaret ignosci ? diceret enim sibi : ecce peccaui, ecce scelus admisi, iam mihi ueniae nullus est locus ; paenitentia infructuosa est, dammandus sum : quare iam non uiuo ut uolo ? quia ibi non inuenio caritatem, hic saltem pascam cupiditatem. quare enim me abstinence ? ibi mihi locus omnis clausus est, hic quidquid non fecero, perdo ; quia uita quae post hanc futura est, non mihi dabitur. quare ergo non serui libidinibus meis, ut eas impleam et saturem, et faciam quidquid non licet, sed libet ? »

¹⁴⁵ Cf. E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 397-399 ; L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 57 ; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 207-209.

¹⁴⁶ s. Dolbeau 14, 6-7 (DOLBEAU 112) : « quae sunt illae duae uoces ? quare non peccem, quare non faciam quidquid uolo ? quando me conuertero, omnia mihi dimittuntur. tales sperando pereunt. alia uox ex alia parte contraria quidem, sed aequae periculosa. quare non faciam quidquid uolo, cui nulla misericordia debetur, cui nulla indulgentia dabitur ? faciam quidquid uolo. desperando pereunt. quid accusem prius : spem peruersam an infidelem desperationem ? »

se livre à ses convoitises.¹⁴⁷ Dans ce sens, celui qui n'espère plus le pardon et qui ne voit plus que son châtement, s'enfonce de plus en plus dans le péché.¹⁴⁸ On peut comprendre par là que le véritable problème du désespoir, c'est qu'il éloigne de la conversion et de la pénitence. Même si Dieu promet le pardon à tous ceux qui se convertissent à lui¹⁴⁹, celui qui désespère du pardon s'éloigne de celui qui pourrait le guérir des péchés qui causent son désespoir. La trahison de Judas Iscariote n'a donc pas été son péché le plus grave, mais c'est bien l'absence d'espérance du pardon qui l'a mené à se pendre et à s'étouffer.¹⁵⁰ Le désespoir est en effet une sorte de suffocation intérieure qui fait mourir l'homme :

« Or, comme ceux qui se lient le cou pour se tuer afin que l'air [*spiritus aeris huius*] n'entre plus en eux, ainsi ceux qui désespèrent de la miséricorde de Dieu s'étouffent intérieurement en désespérant, de sorte que l'Esprit Saint ne peut pas les visiter ».¹⁵¹

À l'antipode du désespoir, il y a l'espérance disproportionnée, qui est également une manière fausse de se situer envers la promesse du pardon. Alors que le désespoir ne croit plus à un pardon possible, la démesure de l'espérance, en comptant avec excès sur le pardon finit par la démesure des péchés.¹⁵² Si une telle espérance est aussi inacceptable et à rejeter,

¹⁴⁷ s. 339, 3 (*SPM* 1, 114) : « nam contra eos, qui desperando moriuntur, quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum, inhiando uoluptatibus et uiuendo nequiter, quasi addictas iam animas suas contemnunt [...] ». Cf. E. A. EGUIARTE, « *Quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum*. Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales », p. 92–95.

¹⁴⁸ s. 20, 3 (*CCL* 41, 264) : « ne desperando pereat, ut quoniam peccauit et grauiter peccauit, putet se iam non posse sanari, et donet se libidinibus, trahendum omnibus cupiditatibus, facere quicquid libet quamuis non liceat. et si non facit, ibi non facit ubi homines timet. omnino animo quodam gladiatorio, quoniam uitam desperat, quicquid potest facere ad satiamandam cupiditatem et libidinem suam facit, tamquam deuotus ad uictimam. tales desperatione pereunt » ; cf. s. *Dolbeau* 14, 6 (*DOLBEAU* 112).

¹⁴⁹ s. 278, 11 (*PL* 38, 1273) : « promittit quidem deus indulgentiam peccatori, sed praeterita omnia dimittens conuersis, credentibus, baptizatis » ; voir aussi s. 82, 14 (*PL* 38, 513) ; *Io. eu. tr.* 33, 7 (*CCL* 36, 310).

¹⁵⁰ s. 352, 8 (*PL* 39, 1558–1559) : « Iudam traditorem non tamen scelus quod commisit, quam indulgentiae desperatio fecit penitus interire. non erat dignus misericordia, ideo ei non fulsit lumen in corde, ut ad eius indulgentiam concurreret quem tradiderat, sicut illi qui eum crucifixerant ; sed desperando se occidit, et laqueo suspendit se, suffocauit se. quod fecit in corpore suo, hoc factum est in anima ipsius ».

¹⁵¹ s. 352, 8 (*PL* 39, 1559) : « quomodo ergo qui sibi collum ligant, inde se occidunt, quia non ad eos intrat spiritus aeris huius : sic illi qui desperant de indulgentia dei, ipsa desperatione intus se suffocant, ut eos spiritus sanctus uisitare non possit ». Cf. F.-J. THONNARD, « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », p. 42.

¹⁵² s. 20, 3 (*CCL* 41, 265) : « et quis est qui perit spe ? ecce qualem propono, qui dixerit in animo suo : iam deus ueniam promisit omnibus auertentibus se a peccatis, in quacumque

c'est parce que, autant que le désespoir, elle conduit à s'éloigner de la conversion en la renvoyant constamment au lendemain. Augustin rappelle donc que la promesse du pardon, quoique toujours valable chez celui qui se convertit, n'est pas pour autant une promesse pour l'avenir.¹⁵³ Autrement dit, la promesse du pardon concerne le pardon et non pas le *lendemain*.¹⁵⁴ Or, étant donné que la conversion n'est donnée que dans cette vie et que le jour de la mort reste finalement inconnu, cette insécurité se présente comme une sorte de remède à l'espérance disproportionnée :

« pour ceux qui désespèrent, il a donné le port du pardon, pour ceux qui espèrent de manière erronée, il a fait incertain le jour de la mort ». ¹⁵⁵

Malgré leur évidente différence, le désespoir et l'espérance démesurée s'unissent par un effet commun : comme l'excès d'espérance éloigne l'homme de la conversion par un excès de confiance, de même le désespoir éloigne l'homme de la conversion par un manque de confiance. En éloignant de la conversion, ces deux excès privent de la rémission des péchés et par conséquent ferment à l'espérance chrétienne. Sans le pardon, l'homme est incapable d'avancer véritablement dans la foi, l'espérance et la charité. À ce sujet on peut ajouter le thème du péché contre l'Esprit Saint dont Augustin traite notamment dans le sermon 71.

- die conuersi fuerint, omnes iniquitates eorum obliuiscetur. ergo faciam quicquid uolo. quando uoluero conuertam me delebiturque quod fecero. quid dicimus ? quia non quando se conuerterit curat deus paenitentem ? dimittit deus omnia praeterita ».
- ¹⁵³ s. 87, 11 (*PL* 38, 536) : « sed his timendum est, ne in aliam uoraginem incurrant, et peruerse sperando moriantur, qui desperando mori non potuerunt. mutant enim cogitationes longe quidem diuersas, sed non minus perniciosas ; et rursus incipiunt dicere in cordibus suis : si quacumque die conuersus fuero a uia mea pessima, deus misericors, sicut ueraciter per prophetam promisit, omnes iniquitates meas obliuiscitur, quare hodie conuertor, et non cras ? quare hodie, et non cras ? eat hodiernus dies sicut hesternus, sit in nequissima uoluptate, sit in flagitiorum gurgite, uoluitur in mortifera delectatione : cras conuertar, et finis est. respondetur tibi : cuius rei finis ? dicis : iniquitatum mearum. bene, gaude, quia crastino iniquitatum tuarum erit finis. quid, si ante crastinum tuus erit finis ? ergo bene quidem gaudes, quia propter iniquitates tuas conuerso tibi indulgentiam deus promisit : sed crastinum diem tibi nemo promisit ».
- ¹⁵⁴ s. 339, 7 (*SPM* 1, 120) : « rogo aliquantum, inquit, dimittatur mihi. quare ? quia promisit mihi deus indulgentiam. sed crastino die te uicturum nemo tibi promisit. aut lege mihi, quomodo mihi legis prophetam, euangelium, apostolum, quia cum te conuerteris delet deus omnes iniquitates tuas : lege mihi, ubi tibi promissus est crastinus dies, et uiue crastino die male ».
- ¹⁵⁵ s. *Dolbeau* 14, 9 (*DOLBEAU* 114) : « propter male desperantes dedit indulgentiae portum, propter male sperantes fecit diem mortis incertum ».

2.4.2. Le péché contre l'Esprit Saint

Même si la question du blasphème ou de la parole contre l'Esprit Saint dans les *Sermons au Peuple* n'apparaît que dans le sermon 71, l'explication qu'en donne Augustin semble particulièrement intéressante et importante.¹⁵⁶ La rareté de ce thème s'explique par sa complexité qui le conduit à éviter d'en parler. Cela ne signifie pas, précise-t-il cependant, qu'il n'ait aucune opinion, mais il craint de ne pouvoir exprimer assez clairement son intuition.¹⁵⁷

Augustin observe une sorte d'opposition entre la promesse du pardon et l'idée d'acte impardonnable : s'il existe un péché irrémissible, comment alors proclamer l'espérance du pardon ? Or, si le blasphème est à comprendre comme *parler contre l'Esprit Saint*, on doit dire qu'il s'agit en réalité d'un péché assez répandu étant donné que seule une partie des fidèles est baptisée dès l'enfance, les autres venant du paganisme ou du judaïsme.¹⁵⁸ Il est également problématique de voir en cela un péché grave commis après le baptême, étant donné que la pratique de l'Église a toujours donné la possibilité de la conversion et du pardon indépendamment de la gravité du péché.¹⁵⁹ Dès lors, le blasphème contre l'Esprit n'est pas à comprendre comme une parole précise ou une parole quelconque, mais comme une *manière* d'être («modus»).¹⁶⁰ Dans ce sens le péché contre l'Esprit ne signifie pas un péché au sens singulier, mais une manière de vivre. Ainsi, Augustin arrive à définir cette manière d'être comme « impénitence » («impānitentia»)¹⁶¹, c'est-à-dire comme refus obstiné du pardon.¹⁶² Or, comme Dieu offre le pardon à celui qui

¹⁵⁶ Cf. *ep.* 185, 48–49 (CSEL 57, 41–43).

¹⁵⁷ s. 71, 8 (RB 75, 72) : « unde – ut nobis aliquid de me ipso fatear – semper in sermonibus, quos ad populum habui, huius quaestionis difficultatem molestiamque uitavi : non quia nihil haberem, quod inde utcumque cogitarem – neque enim in re tanta petere, quaerere, pulsare neglegerem – sed quia ipsi intelligentiae, quae mihi aliquantum aperiebatur, uerbis ad horam occurrentibus me posse sufficere non putarem ».

¹⁵⁸ Cf. s. 71, 5–6 (RB 75, 69–71).

¹⁵⁹ Cf. s. 71, 7 (RB 75, 71) ; s. 352, 9 (PL 39, 1559).

¹⁶⁰ Cf. s. 71, 17 (RB 75, 80–81).

¹⁶¹ s. 71, 20 (RB 75, 86) : « haec ergo impānitentia – sic enim uno aliquo nomine possumus utcumque appellare et blasphemiam et uerbum contra spiritum sanctum quod remissionem non habet in aeternum [...] ».

¹⁶² s. 71, 20 (RB 75, 86) : « contra hoc donum gratuitum, contra istam dei gratiam loquitur cor impānitens. ipsa ergo impānitentia est spiritus blasphemiae, quae non remittetur neque in hoc saeculo neque in futuro. contra spiritum enim sanctum, quo baptizantur quorum peccata omnia dimittuntur, et quem accepit ecclesia, ut cui dimiserit peccata dimittantur ei, uerbum ualde malum et nimis impium siue cogitatione siue etiam lingua sua dicit, quem patientia dei, cum ad paenitentiam adducat, ipse secundum duritiam cordis sui et cor impānitens thesaurizat sibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii dei, qui reddet unicuique secundum opera eius ». Cf. G. FAVARA, « Chiesa e grazia in Sant Agostino », *DivThom* 55 (1952), p. 384–387 ; M. G. MARA, « L'interpretazione agostiniana del peccato contro lo Spirito santo nella *Epistulae ad Romanos inchoata*

se convertit à lui et fait pénitence, la parole contre l'Esprit, est le rejet d'un tel pardon. De ce fait la gravité ne réside pas dans un fait précis ou singulier, mais dans une attitude maintenue dans le temps et qui risque de trouver l'homme obstiné dans les péchés lors de sa mort. Pour éclairer le sens de la parole impardonnable, Augustin renvoie à l'Écriture qui, faite de multiples paroles, est une seule Parole, la Parole de Dieu.¹⁶³ Cette parole impardonnable n'est donc pas un péché précis, mais une attitude de vie, qui, par opposition à la conversion, devient une sorte de *récit* de la perversion de la volonté qui s'oppose à l'Esprit Saint.¹⁶⁴ Le péché ou parole contre l'Esprit Saint est constitué par l'impénitence et la dureté du cœur.

Évidemment, le sens du mot « pénitence » ne se limite pas à des actes extérieurs ou à quelques pratiques pénitentielles, mais signifie la conversion et tout ce qu'elle inclut. La parole contre l'Esprit comme impénitence est irrémissible aussi par le fait que c'est dans l'Esprit Saint qu'on reçoit le pardon.¹⁶⁵ Celui qui persiste dans l'obstination de l'impénitence se prive du pardon qui s'opère par l'Esprit :

« il n'y a pas de pardon pour cette impénitence ni dans cette vie ni dans celle de l'avenir parce que c'est la pénitence qui obtient la rémission en ce monde qui aura de la valeur à l'avenir ».¹⁶⁶

Cependant, l'impénitence signifie également le rejet de l'unité de l'Église où s'opère la rémission des péchés. Or, si l'Esprit est donné à la seule Église, celui qui rejette l'Église se prive de l'Esprit et par conséquent

expositio », dans *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, p. 235–246 ; N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce*, p. 178–181.

¹⁶³ s. 71, 22 (RB 75, 88) : « haec enim quamvis proluxa sit et plurimis uerbis contexta et producta blasphemia, solet tamen scriptura etiam multa uerba *uerbum* [Mt 12, 32] appellare. neque enim unum uerbum locutus est quicumque propheta, et tamen sic legitur : uerbum quod factum est ad illum uel illum prophetam. et apostolus : *presbyteri*, inquit, *duplici honore honorentur, maxime qui laborant in uerbo et doctrina* [1 Tm 5, 17]. non ait in uerbis, sed in *uerbo* [1 Tm 5, 17]. et sanctus Iacobus : *estote, inquit, factores uerbi, et non auditores tantum* [Iac 1, 22]. non ait et ipse uerborum, sed *uerbi* [Iac 1, 22], quamvis tam multa uerba de scripturis sanctis in ecclesia celebriter et sollemniter legantur, dicantur, audiantur ».

¹⁶⁴ s. 71, 22 (RB 75, 89) : « [...] ita, eo more quo scripturae loquuntur et quem nouit ecclesiastica consuetudo, quisquis uniuersa sua uita, qua istam gerit carnem, quantalibet longitudine protendatur, quaecumque uerba uel ore uel sola cogitatione locutus fuerit corde impaenitenti contra remissionem peccatorum quae fit in ecclesia, uerbum dicit contra spiritum sanctum ».

¹⁶⁵ Cf. s. 71, 20 (RB 75, 86), voir p. 356, note 162.

¹⁶⁶ s. 71, 20 (RB 75, 87) : « haec omnino impaenitentia non habet remissionem, neque in hoc saeculo neque in futuro : quia paenitentia impetrat remissionem in hoc saeculo, quae ualeat in futuro ».

reste dans ses péchés parce que c'est l'Esprit qui en réalise la rémission.¹⁶⁷ Il en résulte que la parole contre l'Esprit Saint signifie à la fois le refus de la conversion et de la communion ecclésiale où se réalise la rémission des péchés.¹⁶⁸

2.5. *Esprit Saint et rémission des péchés*

Ce thème de la parole contre l'Esprit introduit à une autre question, déjà partiellement évoquée, à savoir le rapport entre l'Esprit Saint et le pardon. En effet, la rémission n'est pas seulement liée au mystère du Christ, auquel l'homme participe par le baptême, mais aussi à l'action de l'Esprit Saint.¹⁶⁹ Il n'y a pas de rémission des péchés sans l'Esprit Saint et par conséquent indépendamment de l'Église, *lieu* de l'Esprit.¹⁷⁰ Dans son argumentation, l'évêque d'Hippone fait appel notamment au passage johannique (cf. Io 20, 22–23) où le Christ, après avoir communiqué aux apôtres le don de l'Esprit, leur donne aussitôt des consignes concernant la rémission des péchés.¹⁷¹ Il s'agit en fait du pouvoir des clés que le Christ communique à son Église. En effet, « délier » (cf. Mt 16, 19) signifie « pardonner » (cf. Io 20, 23). Si l'Église délie, c'est-à-dire pardonne, c'est parce qu'elle est communion dans l'Esprit.

En effet, la rémission des péchés est inséparable de la dimension ecclésiale. Augustin distingue ici les différents niveaux du sacrement. On parle alors de la dimension visible du sacrement (sacrement comme rite), de l'efficacité sacramentelle qu'est la charité et de l'Église *lieu* de cette efficacité.¹⁷² En s'appuyant sur les textes de l'Écriture, Augustin précise

¹⁶⁷ s. 71, 37 (RB 75, 106) : « hic omnino, hic nos compulit non alibi intellegere fieri posse remissionem omnis peccati omnisque blasphemiae, nisi in Christi congregatione, quae non spargit. congregatur quippe in spiritu sancto, qui non est contra se ipsum diuisus, sicut ille immundus spiritus ».

¹⁶⁸ s. 71, 37 (RB 75, 107) : « [...] dedit ecclesiae suae spiritum sanctum, ut cuicumque in eo peccata dimitteret, dimitterentur ei. qui uero huic dono exstiterit inimicus, ut non illud per paenitentiam petat, sed ei per impaenitentiam contradicat, fit irremissibile non quodcumque peccatum, sed contempta uel etiam oppugnata ipsa remissio peccatorum. atque ita dicitur uerbum contra spiritum sanctum, cum ex dispersione ad congregationem numquam uenitur, quae remittenda peccata accepit spiritum sanctum ». Cf. B. SESBOÜÉ, « *Hors de l'Église pas de salut* ». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 66.

¹⁶⁹ Cf. s. 251, 7 (PL 38, 1171).

¹⁷⁰ Voir G. FAVARA, « Chiesa e grazia in Sant Agostino », p. 376–384.

¹⁷¹ s. 99, 9 (PL 38, 600) : « nam hoc ut euidentius ostenderet dominus, ab spiritu sancto quem donauit fidelibus suis, dimitti peccata, non meritis hominum, quodam loco sic ait resurgens a mortuis, *accipite spiritum sanctum* [Io 20, 22] ; et cum dixisset, *accipite spiritum sanctum* [Io 20, 22], continuo subiecit, *si cui dimiseritis peccata, dimittuntur ei* [Io 20, 23] : hoc est, spiritus dimittit, non uos » ; cf. s. 71, 19 (RB 75, 83).

¹⁷² s. 269, 2 (PL 38, 1235) : « nec immerito recte intellegitur, quamuis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere uel schismaticos spiritum sanctum,

que le rite sacramentel n'est pas toujours immédiatement suivi par l'efficacité du sacrement, c'est-à-dire par la réception de l'Esprit Saint.¹⁷³ On peut en fait avoir les sacrements sans leur efficacité.¹⁷⁴ Au-delà de la question d'une prédisposition subjective de celui qui reçoit les sacrements, cette efficacité sacramentelle est étroitement liée au mystère de l'Église. Or, si dans l'Église, en tant que Corps du Christ¹⁷⁵, on reçoit la rémission des péchés, c'est parce qu'elle est le *lieu* de l'Esprit qui la vivifie.¹⁷⁶ Étant donné que le pardon des péchés est en rapport avec l'Esprit Saint, il en résulte que la rémission des péchés n'existe pas indépendamment de l'Église¹⁷⁷ parce qu'en dehors de l'Église, il n'y a pas de communication de l'Esprit.¹⁷⁸ Précisons cependant que c'est le sacrement qui dépend de Dieu et non pas Dieu du sacrement. Dieu peut donner l'Esprit Saint, et donc le pardon, indépendamment du ministre du sacrement ou même avant le sacrement comme dans le cas de Corneille (cf. Act 10, 44–48).¹⁷⁹

nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis » ; s. *Denis* 8, 2 (*MA* 1, 36) : « [...] sunt quidam, qui Christum solo sacramento induerunt, quo in fide uel moribus nudi sunt. nam et multi haeretici ipsum habent sacramentum baptismatis, sed non ipsum fructum salutis, nec uinculum pacis [...] » ; voir aussi *bapt.* 4, 24 (*CSEL* 51, 250–251). Cf. Y. M.-J. CONGAR, « Introduction générale », p. 89–90 ; V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 95.

¹⁷³ Cf. s. 269, 2 (*PL* 38, 1235–1236).

¹⁷⁴ s. 71, 32 (*RB* 75, 100–101) : « potest enim esse uisibilis forma palmitis, etiam praeter uitem ; sed inuisibilis uita radices habere non potest, nisi in uite. proinde corporalia sacramenta, quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis ; uirtus uero pietatis inuisibilis et spiritalis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore ».

¹⁷⁵ Voir à ce sujet E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*. Vol. 2. *Doctrine de la tradition occidentale*, Louvain, Museum Lessianum, 1933, coll. *Museum Lessianum. Section théologique* 29, p. 80–131.

¹⁷⁶ Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1996, p. 17 : « C'est le Saint-Esprit qui est le principe réalisateur de l'Église en sa réalité, c'est-à-dire, aussi bien, en son *unitas*, par la *caritas*. Aussi pour Augustin les opérations salutaires ont-elles pour principe le Saint-Esprit et, au niveau ecclésial, l'*unitas* : c'est la "Colombe" qui a reçu les clefs et qui remet les péchés, c'est-à-dire le Saint-Esprit donné à l'Église des saints, à leur unité par la charité ».

¹⁷⁷ s. 295, 2 (*PL* 38, 1349) : « *crimiculis peccatorum suorum unusquisque constringitur* [Prv 5, 22] : et praeter hanc ecclesiam nihil soluitur » ; cf. s. *Dolbeau* 26, 42 (*DOLBEAU* 398).

¹⁷⁸ s. 71, 30 (*RB* 75, 98) : « hunc spiritum, quod illi non habeant qui sunt ab ecclesia segregati, Iudas apostolus apertissime declarauit dicens : *qui se ipsos segregant, animales, spiritum non habentes* [Iud 19] ». Cf. B. SESBOÜÉ, « *Hors de l'Église pas de salut* ». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, p. 59–68.

¹⁷⁹ s. 99, 10 (*PL* 38, 600) : « sed qui dimittit per hominem, potest dimittere et praeter hominem. neque enim minus idoneus est per se dare, qui potest per alium dare. per Ioannem quibusdam dedit, ipsi Ioanni per quem dedit ? » ; s. 99, 12 (*PL* 38, 601–602) : « Petrus uenit ad centurionem Cornelium, ad hominem incircumcisum gentilem : coepit praedicare Christum Iesum, et illi, et eis qui cum illo erant. adhuc loquente Petro, non dico, nondum imponente manum, sed nondum etiam baptizante, et cum dubi-

La question est alors de savoir de qui relève la rémission des péchés. Nous avons vu que l'évêque d'Hippone fait le lien avec l'Esprit, la raison étant non seulement scripturaire, mais aussi théologique. En effet, selon les Écritures, ce sont le Père et le Fils qui, à égalité, pardonnent les péchés.¹⁸⁰ C'est toute la Trinité qui est impliquée parce que, comme le rappelle Augustin, les opérations de la Trinité à l'extérieur sont inséparables.¹⁸¹ Néanmoins, si c'est à l'Esprit qu'on attribue principalement l'œuvre de la rémission des péchés, c'est parce qu'il est l'Esprit de communion et que c'est dans la communion ecclésiale que l'on reçoit le pardon. L'argumentation s'appuie donc sur le mystère de la Trinité et plus précisément sur la *place* de l'Esprit Saint au sein de la Trinité. Alors que le Père engendre le Fils et que le Fils est engendré par le Père, l'Esprit Saint procède à la fois du Père et du Fils.¹⁸² En effet, parce qu'il est l'Esprit du Père et du Fils, il est l'Esprit de la communion du Père et du Fils¹⁸³, et par conséquent, l'Esprit de la communion de l'Église avec Dieu.¹⁸⁴ Si la rémission des péchés est dans la communion avec Dieu, elle appartient tout spécialement à l'Esprit Saint qui est l'Esprit de la communion au sein de la Trinité et avec la Trinité dans la communion de l'Église. Dès que l'homme, par la foi et le baptême, s'unit à l'Église et par elle, qui est la communion dans l'Esprit, s'unit à Dieu, il est libéré des chaînes du péché et du pouvoir du diable qui est l'esprit

tarent qui erant cum Petro, utrum incircumcisi baptizandi essent [...] ; ut hanc deus tolleret quaestionem, cum loquitur Petrus, uenit spiritus sanctus, impleuit Cornelium, impleuit eos qui cum illo erant. et ipsa attestazione rei magnae, quasi clamatum est ad Petrum : quid de aqua dubitas ? iam ego hic sum ». Dans l'exemple de Corneille comme dans les autres cas Augustin voit la preuve que la rémission n'appartient pas aux hommes mais à Dieu, même quand il pardonne par leur ministère. En effet, c'est Dieu qui donne l'Esprit, cf. s. 99, 9–12 (*PL* 38, 600–602).

¹⁸⁰ s. 71, 25 (*RB* 75, 91) : « hic fortassis aliquis quaerat, utrum tantummodo spiritus sanctus peccata dimittat, an et pater et filius. respondemus, quod et pater et filius. ipse enim filius de patre dicit : *si dimiseritis peccata hominibus, dimittet uobis et pater uester peccata uestra* [Mt 6, 14]. cui nos quoque dicimus in oratione dominica : *pater noster, qui es in caelis* [Mt 6, 9], atque inter cetera et hoc petimus dicentes : *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12]. de se ipso autem ait : *ut sciatis, quod habeat filius hominis potestatem in terra dimittendi peccata* [Mt 9, 6] ».

¹⁸¹ Voir p. 369, note 223.

¹⁸² s. 71, 33 (*RB* 75, 102) : « nam pater non communiter habetur pater a filio et spiritu sancto, quia non est pater amborum ; et filius non communiter habetur filius a patre et spiritu sancto, quia non est filius amborum ; spiritus autem sanctus communiter habetur a patre et filio, quia spiritus est unus amborum ».

¹⁸³ s. 71, 33 (*RB* 75, 102) : « [...] societas est quodam modo patris et filii ipse spiritus sanctus ».

¹⁸⁴ Cf. Y. M.-J. CONGAR, « Introduction générale », p. 101 ; B. DE MARGERIE, « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion », *Aug* 12 (1972), p. 107–119 ; N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo, Amore che unisce*, p. 123 ; S. F. FLÓREZ, « Ecclesiología y sacramento en san Agustín », p. 222–223.

de division et de séparation.¹⁸⁵ Il s'ensuit qu'il n'y a pas de rémission des péchés dans la *désunion*, et notamment dans le schisme.¹⁸⁶ Par conséquent, détaché de la communion ecclésiale, le sacrement ne suffit pas. Le baptême est bien le sacrement de la rémission, mais aussi de l'incorporation à l'Église, Corps du Christ, et c'est grâce à cette incorporation que se réalise la rémission des péchés.¹⁸⁷ C'est parce que le baptême unit au Christ dans l'Église qu'il apporte le salut à savoir la rémission des péchés.¹⁸⁸ Car c'est dans l'Église qu'on est pardonné. Cette idée d'incorporation¹⁸⁹, c'est-à-dire d'être *dans le Christ*, est capitale. Elle n'explique pas seulement la question de la rémission des péchés, mais aussi celle de l'illumination. Alors qu'avant le baptême, l'homme est ténèbres, par le baptême il devient lumière, mais *dans le Christ*.¹⁹⁰ Si le chrétien devient

¹⁸⁵ s. 71, 19 (RB 75, 85) : « prius est autem illud, quod ad remissionem pertinet peccatorum : per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum, et princeps huius mundi mittitur foras fide nostra, qui operatur in filiis infidelitatis nulla ui alia nisi societate et obligatione peccati. in spiritu enim sancto, quo in unum dei populus congregatur, eicitur spiritus immundus, qui in se ipsum diuiditur ».

¹⁸⁶ La question cependant exige une précision. En effet, d'un côté le baptême est le sacrement de la rémission des péchés, d'un autre côté, une telle rémission ne s'effectue que dans l'Église. Comment peut-on donc parler du baptême dans le schisme sans évoquer l'idée de la rémission des péchés, étant donné qu'il est le sacrement de la régénération qui se fait par la rémission ? La question porte également sur celui qui s'approche du baptême dans de mauvaises dispositions. Or, dans le *De baptismo* (1, 15–20 ; CSEL 51, 160–165 ; 3, 18 ; CSEL 51, 207–208 ; 5, 9 ; CSEL 51, 270) Augustin suggère que le baptême opère la rémission aussi dans le schisme grâce à la célébration (*bapt.* 1, 18 ; CSEL 162 : « [...] Christi baptismus eadem sacramenti celebratione datur et sumitur [...] »), et par la force du sacrement (*bapt.* 1, 19 ; CSEL 162 : « sanctitas baptismi ») mais, parce que celui-ci est donné dans le schisme, les péchés qui ont été remis *reviennent* à celui qui a reçu le baptême parce que la rémission n'est donnée que dans l'Église ; c'est la théorie de la reviviscence des péchés qu'Augustin justifie par le récit évangélique du débiteur impitoyable (cf. Mt 18, 23–34). Pour F. Floëri la théorie augustinienne de la reviviscence n'est qu'une hypothèse parmi d'autres (cf. F. FLOËRI, « L'argument de la "réviviscence des péchés" dans le *De baptismo* de saint Augustin », *StPatr* 6 (1962), p. 389), alors que G. Bavaud y voit une doctrine qui « a été envisagée avec sympathie par Augustin » (cf. G. BAVAUD, « Le problème de la reviviscence des péchés », BA 29 (1964), *Note complémentaire* 5, p. 585–586).

¹⁸⁷ *pecc. mer.* 1, 39 (CSEL 60, 38) : « [...] concedant oportet eos egere illis beneficiis mediatoris, ut abluti per sacramentum caritatemque fidelium ac sic incorporati Christi corpori, quod est ecclesia, reconcilientur deo, ut in illo uiui, ut salui, ut liberati, ut redempti, ut inluminati fiant » ; cf. *pecc. mer.* 3, 7 (CSEL 60, 133).

¹⁸⁸ S. F. FLÓREZ, « Ecclesiología y sacramento en san Agustín », p. 214 : « El bautismo regenera al hombre porque lo articula, vitalmente, al cuerpo comunitario y social de la Iglesia ».

¹⁸⁹ Cf. L. VELA, « La incorporación a la Iglesia por el Bautismo en San Agustín », *EstEcl* 46 (1971), p. 169–182 ; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 170–175.

¹⁹⁰ Du baptême comme illumination, Augustin parle à maintes reprises : outre le commentaire de la guérison de l'aveugle-né, le thème apparaît également en contexte pascal. Ainsi, en parlant de la création de la lumière (Gn 1, 4–5) et rapprochant le récit de

lumière, c'est parce que, par la foi et le baptême, il est illuminé par le Christ dans l'Église qui est le Corps du Christ.

Le pardon des péchés n'est pas l'unique perspective du sacrement du baptême et la rémission des péchés n'est pas l'unique œuvre de l'Esprit. Cependant elle est la première grâce (et d'une certaine manière, la plus importante) du baptême dans l'Esprit parce qu'elle enlève l'iniquité qui sépare de Dieu en ouvrant par là, à d'autres grâces.¹⁹¹ En effet, si l'homme peut obtenir les autres grâces baptismales, c'est qu'il a d'abord reçu la rémission de ses péchés et qu'il est devenu capable d'accueillir Dieu dans son cœur et de devenir son temple¹⁹² :

« Quand se fait dans les sacrements la rémission des péchés, c'est comme si la maison était nettoyée ; mais encore faut-il que l'Esprit Saint y habite ; or, l'Esprit Saint ne demeure que dans les humbles de cœur. [...]. Alors, comme habitant de la demeure, il la remplit, il dirige, encourage, met un frein au mal, incline vers le bien, rend douce la justice afin que l'homme fasse le bien pour l'amour de ce qui est juste et non par crainte du châtement ».¹⁹³

Genèse avec d'autres passages de l'Écriture, notamment Eph 5, 8, Augustin présente le baptême comme création de la lumière (ou du jour) ou comme illumination (cf. s. 223, 1 ; *PL* 38, 1092 ; s. 225, 4 ; *PL* 38, 1098). Le sens de l'illumination (ou de la création de la lumière) est lié à la rémission des péchés. Alors qu'à cause des péchés, l'homme est ténébres, par le baptême, qui est le sacrement de la rémission des péchés, il passe de la nuit à la lumière ; il devient lumière (s. 226 ; *PL* 38, 1099 : « quando ergo illis per spiritum dei peccata dimissa sunt, tunc dixit deus, *fiat lux* ; et *facta est lux* [Gn 1, 3] » ; cf. s. 258, 2 ; *SC* 116, 346–348) ; c'est pour cela que les fidèles sont appelés aussi de manière allégorique « lumière » (s. *frg. Lambot* 1 ; *RB* 79, 208 : « lucis nomine per allegoriam omnes iustos atque fideles appellatos intellegimus [...] »), mais *dans le Seigneur*. En effet, en lui-même, l'homme n'est que ténébres. Alors, pour devenir lumière il doit s'approcher du Seigneur (cf. Ps 33, 6) qui est la lumière véritable illuminant tout homme (cf. Io 1, 9) (s. 182, 6 ; *PL* 38, 987 : « ergo tenebrae in te, lux in domino. quia non tibi potes lucere, accedendo illuminaris, recedendo tenebrar is : quia non tibi lumen tu ipse es, aliunde illuminaris. *accedite ad eum, et illuminamini* [Ps 33, 6] » ; cf. s. 336, 2 ; *PL* 38, 1472). Finalement, si on devient lumière c'est dans l'unité de l'Église (s. *frg. Lambot* 5 ; *RB* 79, 212 : « quia et fecit deus lucem, de homine dictum est in ecclesia [...] » ; cf. s. *Guelf.* 18, 1 ; *MA* 1, 499). Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 264–269.

¹⁹¹ s. 71, 19 (*RB* 75, 83) : « non itaque nobis infert bona sua, nisi mala auferat nostra ». Les biens qui viennent de Dieu augmentent à la mesure du progrès dans le bien, ce qui implique l'abandon progressif de tout ce qui relève du mal. Cela présente la vie chrétienne comme un processus continu et progressif qui vise la perfection d'amour qui chasse tout mal (s. 71, 19 ; *RB* 75, 83 : « et in tantum illa crescunt, in quantum ista minuuntur ; nec illa perficiuntur, nisi ista finiantur »).

¹⁹² s. 71, 33 (*RB* 75, 101) : « hoc enim fit remissione peccatorum, ne princeps peccati, spiritus qui in se ipsum diuisus est, regnet in nobis ; ut eruti a potestate spiritus immundi, templum deinceps efficiamur spiritus sancti, et a quo mundamur accipiendo indulgentiam, ipsum accipiamus habitorem ad faciendam, augendam, perficiendamque iustitiam ».

¹⁹³ s. *Denis* 25, 2 (*MA* 1, 156) : « quando fit in sacramentis remissio peccatorum, munda-tur domus ; sed habitator est necessarius spiritus sanctus : spiritus autem sanctus non

A cette première grâce qu'est la rémission des péchés, est donc liée l'espérance de la vie éternelle qui s'ouvre dans le baptême.¹⁹⁴

3. Aux sources de la rémission des péchés (le mystère du Christ)

La rémission des péchés s'enracine dans le mystère du Christ. Si l'homme reçoit le pardon dans le baptême, c'est grâce au mystère du Christ actualisé dans le sacrement, et si dans le baptême s'opère la rémission des péchés, c'est parce qu'il fait participer au mystère même du Christ qui, comme Médiateur entre Dieu et les hommes, remet les péchés et unit à Dieu. La question que nous allons aborder est de savoir comment le mystère du Christ Médiateur est le fondement à la fois de la rémission des péchés et de l'espérance chrétienne. Car c'est dans le Christ que l'homme reçoit le pardon et la promesse de vie éternelle.

3.1. *Le Christ Médiateur*

3.1.1. Fondements de la médiation

Augustin revient régulièrement à ce thème de la médiation du Christ pour en expliquer les différents aspects. À l'arrière-plan de la question, il y a l'idée de distance et de séparation opérée par le péché ; le médiateur devient nécessaire.¹⁹⁵ Ce qui sépare, ce n'est pas seulement la condition naturelle de l'homme qui en tant que créature est toujours différent de Dieu, mais c'est avant tout le péché qui transforme la distance en rupture.¹⁹⁶ D'un côté, il y a Dieu, juste et immortel, de l'autre il y a l'homme, pécheur et mortel. Dans la médiation, il s'agit donc de la réconciliation de l'homme avec Dieu et de l'abolition de ce qui sépare de Dieu, à savoir le péché.¹⁹⁷ Autrement dit, la médiation consiste à reconduire l'homme

habitat nisi humiles corde. [...] ille ergo cum fuerit habitator, implet, regit, agit, frenat a malis, ad bona excitat, suauem facit iustitiam, ut homo bene faciat amore recti, non timore supplicii ».

¹⁹⁴ s. 71, 19 (*RB* 75, 83) : « primum ergo in nos ad accipiendam uitam aeternam, quae in nouissimo dabitur, de bonitate dei munus uenit ab initio fidei remissio peccatorum ».

¹⁹⁵ s. *Guelf.* 28, 1 (*MA* 1, 535–536) : « dominus et saluator noster Iesus Christus, in quo spes nobis est salutis aeternae, ad hoc, cum esset deus, homo factus est, ne homo, longe factus a deo, relictum se in longinquo et desertum putaret. mediator ergo ille factus ita tempus longinquitatis, quo separabamur a deo, impleuit quodammodo, ut per ipsum non solum longe non remaneremus, uerum etiam propinquare possemus ». Cf. F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, p. 154–157 ; G. REMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin », *RThom* 91 (1991), p. 580–623 ; Id., « Mediator (mediatio) », *AL* 3, 1223–1230.

¹⁹⁶ Cf. s. 293, 7 (*PL* 38, 1332).

¹⁹⁷ s. 361, 16 (*PL* 39, 1608) : « hic autem qui natus est aequalis, quia non natus ex tempore, sed sempiterno patri sempiternus filius, semper natus, per quem facta sunt omnia, in

à Dieu et à le purifier.¹⁹⁸ Parler ainsi évoque l'idée de ce qui se place *au milieu*, entre deux parties distantes. Toute la question se focalise précisément dans la juste compréhension de cet *au milieu*. Pour qu'on puisse parler de médiation, le médiateur doit unir en lui les deux parties, divinité et humanité :

« S'il avait été seulement homme, il n'aurait pu conduire à Dieu. S'il avait été seulement Dieu, il n'aurait pas eu d'union avec les hommes. Il a assumé une condition égale à la nôtre tout en gardant la divinité avec le Père. Il a assumé avec nous la temporalité en étant éternel avec le Père. Ici égal à nous, là-haut égal au Père ».¹⁹⁹

Dans ce sens, Augustin explique que l'humanité sans la divinité n'est pas médiatrice, pas plus que ne l'est la divinité sans l'humanité.²⁰⁰ C'est sur la vérité du Christ Verbe fait chair que repose la valeur de médiation. Étant Dieu, il est devenu homme et Augustin souligne que l'abaissement de l'Incarnation n'est pas une sorte de dégradation du Verbe éternel.²⁰¹ L'Incarnation n'est pas un amoindrissement de la divinité, mais une manifestation dans la chair du Dieu invisible qui demeure éternellement. Elle est une sorte d'extériorisation du Verbe éternel et invisible par la *voix* de la chair.²⁰² L'insistance d'Augustin s'explique non seulement par sa fidélité à la foi de l'Église, mais aussi par la rigueur de

forma dei erat. ut autem mediator esset inter deum et homines inter iustum et iniustos, inter immortalem et mortales, assumpsit aliquid ab iniustis et mortalibus, seruans aliquid cum iusto et immortalis. cum iusto enim et immortalis seruans iustitiam, ab iniustis et mortalibus assumens mortalitatem, factus in medio reconciliator, deiciens murum peccatorum nostrorum [...] ».

¹⁹⁸ s. *Dolbeau* 26, 39 (DOLBEAU 396) : « mediator ergo ille purgans atque reducens [...] ».

¹⁹⁹ s. *Denis* 20, 9 (CCL 41, 226) : « si enim tantummodo homo fuisset, ad deum non perduxisset. si tantummodo deus fuisset, hominibus coniunctus non fuisset. suscepit nobiscum condicionis aequalitatem, habens cum patre diuinitatem. suscepit nobiscum temporalitatem, habens cum patre aeternitatem. hic nobiscum aequalis, ibi patri aequalis ».

²⁰⁰ s. 47, 21 (CCL 41, 595) : « non mediator homo praeter deitatem ; non mediator deus praeter humanitatem. ecce mediator. diuinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine diuinitate non est mediatrix. sed inter diuinitatem solam et humanitatem solam, mediatrix est humana diuinitas et diuina humanitas Christi ».

²⁰¹ s. *Guelf.* 28, 1 (MA 1, 536) : « hic ergo dominus et saluator noster, filius dei, uerbum dei factum caro, non conuersione in carnem, sed assumptione carnis [...] » ; s. 127, 9 (PL 38, 710) : « factus est enim homo suscipiendo quod non erat, non perdendo quod erat : manens deus, factus est homo. accepit te, non consumptus est in te ».

²⁰² s. 288, 4 (PL 38, 1306) : « [...] et post multas praemissas uoces, unum ipsum uerbum uenit tanquam in uehiculo suo, in uoce sua, in carne sua » ; voir G. BAVAUD, « Un thème augustinien : le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », *REAug* 9 (1963), p. 95–101 ; voir le paragraphe *supra* « L'Incarnation comme manifestation de Dieu invisible ».

sa pensée théologique. Si l'Incarnation introduisait la transformation du Verbe, le Christ ne serait plus véritablement Médiateur parce qu'il deviendrait inférieur à Dieu. La notion même de médiation est donc inséparable de la question trinitaire.

Cependant, en elle-même, la divinité n'est pas médiatrice, parce qu'elle n'est pas *au milieu*, mais *au-dessus* de l'homme. C'est l'humanité du Christ qui est fondamentalement médiatrice²⁰³ parce que c'est elle qui se situe véritablement *au milieu* c'est-à-dire entre Dieu et l'humanité. Cela conduit à un autre aspect de la médiation. Le Christ est le médiateur grâce à son humanité mais cette humanité, tout en étant semblable à la nôtre quant à la nature, est différente de la nôtre quant à la condition pécheresse. Cette question concerne la conception virginale de Jésus. Pour Augustin, la conception du Christ n'advient pas à la manière ordinaire de l'union entre l'homme et la femme et par conséquent, avec le concours de la concupiscence, mais elle est liée à la foi de Marie qui a cru à la parole de l'ange.²⁰⁴ La conception virginale de Jésus

²⁰³ s. 293, 7 (PL 38, 1332) : « [...] mediator dei et hominum ; sed in quantum homo. nam in quantum deus non mediator, sed aequalis patri, hoc idem quod pater, cum patre unus deus. quando esset ista sublimitas mediatrix, a qua multum longe disiuncti iacebamus ? ut medius sit, aliquid assumat quod non erat : sed ut perueniamus, maneat quod erat ». Voir A. VERWILGHEN, « Le Christ médiateur selon Ph 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING (éd.), (vol. 92 b), p. 469-482 ; G. Remy explique que « cette assise anthropologique de la médiation rejoint la dynamique du binôme *via-patria*, car si la patrie est le but auquel nous tendons, à savoir la contemplation du Verbe, le chemin pour y arriver est l'humanité du Verbe fait chair » (« La théologie de la médiation selon saint Augustin », p. 589). Cette humanité du Christ est finalement médiatrice de toute grâce. Mais la première grâce est celle de l'humanité du Christ ; c'est une grâce par excellence : « nam quae maior gratia dei nobis potuit illucescere, quam ut habens unigenitum filium, faceret eum hominis filium, atque ita uicissim hominis filium, faceret dei filium ? quare meritum, quare causam, quare iustitiam ; et uide utrum inuenias nisi gratiam » (s. 185, 3 ; PL 38, 999) ; cf. s. 67, 7 (PL 38, 436) ; *Io. eu. tr.* 74, 3 (CCL 36, 514) ; *ciu.* 10, 29 (CCL 47, 305) ; voir A. SAGE, « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », p. 17-34 ; T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, p. 37-41. Il s'ensuit que l'humanité du Christ est médiatrice de l'Esprit Saint. G. RÉMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin », p. 611 : « l'incarnation en laquelle éclate la gratuité divine est médiatrice de l'Esprit d'amour (*Spiritus dilectionis*), autrement dit, du don le plus gratuit de Dieu, qui assure la rencontre, la présence immédiate du médiateur que tout devrait séparer des hommes mais qui se rend solidaire d'eux par son Esprit de dilection, plus que toutes les distances ontologiques ou éthiques » ; voir M.-F. BERROUARD, « La grâce d'union de l'incarnation », BA 74^A, *Note complémentaire* 28, p. 456-458.

²⁰⁴ s. 233, 4 (PL 38, 1114) : « sed qua uia natus est ? ad istam regionem uenit, sed non ea uia qua et nos uenit. de caelo enim uenit a patre. et tamen natus est mortal. natus est de spiritu sancto ex uirgine Maria. numquid nos sic de Adam et Eua ? nos per concupiscentiam carnis, ille autem non per ipsam. Maria enim uirgo sine uirili amplexu, sine concupiscentiae aestu ; quoniam ne pateretur hunc aestum, ideo ei dictum est, *spiritus*

fait qu'en assumant la nature humaine, il ne contracte pas la faute du premier homme.²⁰⁵

« Le Christ est sans péché, il n'avait ni contracté le péché originel ni ajouté le péché personnel ; il est venu indépendamment de la concupiscence charnelle, il n'y avait pas là d'union maritale ; du corps de la Vierge, il n'a pas assumé une blessure, mais le remède ; il n'a pas assumé ce qu'il fallait guérir, mais ce par quoi guérir ; c'est de ce qui concerne le péché que je parle. Or, lui seul est sans péché ».²⁰⁶

De là vient que la nature du Christ homme est semblable à la nôtre. Mais une telle ressemblance n'implique pas une pleine identification. L'humanité du Christ est non seulement semblable à la nôtre, mais elle est aussi différente. La différence ne porte pas sur la nature en tant que telle, mais sur la condition ou l'état de la nature. Le Christ est réellement homme quant à la nature, mais il est sans péché.²⁰⁷ Il assume la nature mortelle, mais il est libre de ce qui est à l'origine de la mortalité, la faute d'Adam.²⁰⁸

sanctus superueniet in te, et uirtus altissimi obumbrabit tibi [Lc 1, 35]. uirgo ergo Maria non concubuit et concepit : sed credidit et concepit » ; cf. s. 246, 5 (SC 116, 304). Sur le rôle de la foi dans la conception virginale, Y.- M.-J. Congar observe que « (...) le caractère virginale de cette maternité consiste en ceci que tout y vient d'en haut, de Dieu, qu'il ne s'y mêle rien de terrestre. C'est en ce sens que Marie a conçu par la foi, non parce que sa foi aurait été la raison formelle de sa maternité, mais parce que, de son côté, il n'y a rien eu d'autre que sa foi » (« Marie et l'Église dans la pensée patristique », *RSPbTh* 38, 1954, p. 32).

²⁰⁵ s. Lambot 3 (*PLS* 2, 758) : « ille semper agnus quia semper sine peccato. nec miremini sine peccato : in principio erat uerbum, uerbum erat apud deum, deus erat uerbum [Io 1, 1]. unde ibi possit esse peccatum ? ad natiuitatem humanam respicite. nasci sine peccato uoluit, quem uirgo concepit, quem non carnalis concupiscentia desiderauit. conceptio filii : fides matris. natus est de spiritu sancto et uirgine Maria, non trahens ex Adam originale peccatum, non trahens, non addens. innocenter natus, innocenter uiuens, innocenter moriens. ecce agnus dei : ecce qui tollit peccatum mundi [Io 1, 29] ».

²⁰⁶ s. 294, 11 (*PL* 38, 1341) : « Christus peccatum non habet, nec originale traxit, nec suum addidit : extra uoluptatem carnalis libidinis uenit, non ibi fuit complexus maritalis : de uirginis corpore non assumpsit uulnus, sed medicamentum ; non assumpsit quod sanaret, sed unde sanaret : quantum ad peccatum pertinet, dico. solus ergo ille sine peccato [...] ».

²⁰⁷ s. 174, 2 (*PL* 38, 941) : « nouimus et tenemus mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum, in quantum homo erat, eius esse naturae cuius et nos sumus. non enim alterius naturae caro nostra et caro illius, nec alterius naturae anima nostra et anima illius. hanc suscepit naturam, quam saluandam esse iudicauit. nihil minus habebat in natura, sed nihil habebat in culpa ».

²⁰⁸ s. 233, 4 (*PL* 38, 1114) : « natus est enim mortalis mortalibus. quare mortalis ? quia in similitudine carnis peccati : non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati. quid habet caro peccati ? mortem et peccatum. quid habuit similitudo carnis peccati ? mortem sine peccato. si haberet peccatum, caro esset peccati : si mortem non haberet, non esset similitudo carnis peccati » ; voir aussi s. 155, 7 (*PL* 38, 844). T. J. VAN BAVEL,

Or, le médiateur véritable est celui qui à la fois, demeure proche de l'homme, et en même temps, le devance, c'est-à-dire qu'il est au milieu.

« Pourquoi : au milieu ? Ni en haut, ni en bas. Comment ni en haut, ni en bas ? Ni en haut parce qu'il est chair, ni en bas parce qu'il n'est pas pécheur. Et cependant, en tant que Dieu, toujours en haut ». ²⁰⁹

Quant à la mortalité, Augustin précise que ce qui s'oppose à Dieu, ce n'est pas la mortalité en tant que telle, mais ce qui la cause, le péché, parce que le péché vient de l'homme alors que la mortalité est liée au châtement que Dieu impose.²¹⁰ De là vient que la condition mortelle du Christ n'est pas seulement une sorte de condescendance de Dieu, mais elle est avant tout le *lieu* de la réconciliation. C'est dans sa mort que le Christ purifie et réconcilie l'homme avec Dieu.²¹¹ Comme celui qui se met *au milieu*, le Christ nous réconcilie avec Dieu et nous libère de ce qui nous tient à distance et nous sépare de la Vie.²¹² C'est en tant que Médiateur que le Christ est le prêtre véritable qui nous purifie dans le sang de sa croix et qui intercède pour nous.²¹³

Il faut dire que la médiation du Christ est à la base non seulement de la réconciliation, mais aussi de la communication ou participation à la

Recherches sur la christologie de saint Augustin, p. 89 : « sa nature humaine n'est pas celle d'avant le péché originel. C'est une nature avec toutes les faiblesses, conséquences du premier péché, mais sans le péché lui-même. Le Seigneur a voulu prendre sur lui notre châtement ; il n'a pas pris notre culpabilité » ; cf. A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 115–117.

²⁰⁹ s. 121, 5 (SC 116, 232–233 ; trad. S. POQUE) : « quid est in medio ? nec sursum nec deorsum. quomodo nec sursum nec deorsum ? nec sursum quia caro, nec deorsum quia non peccator, sed tamen in quantum deus, semper sursum ». Cf. G. RÉMY, « Mediator (mediatio) », 1225.

²¹⁰ s. *Dolbeau* 26, 40 (DOLBEAU 396–397) : « ergo peccata intercludunt ; mortalitas autem non intercludit, quia mortalitas poena peccati est, ueniens de iudicio dei. illud intercludit quod meruit hanc poenam. hoc dicimus : non quod tibi fecit deus intercludit tibi iter ad deum, sed quod tibi ipsi fecisti. mortalitatem enim corporis deus tibi fecit, peccatum autem ipse fecisti. mediator itaque ille ueris et uerax communicauit tecum quod tibi fecit deus uindicans, non autem communicauit tecum quod fecisti tu peccans. communicauit tecum mortalitatem, sed non communicauit tecum iniquitatem. factus est enim in carne mortali, non est tamen factus per peccatum debitor mortis ».

²¹¹ Cf. s. *Dolbeau* 22, 11 (DOLBEAU 564).

²¹² s. 26, 7 (CCL 41, 352) : « quid est mediator ? per quem coniungeremur, per quem reconciliaremur, quia peccatis propriis separati iacebamus, in morte eramus, prorsus perieramus ».

²¹³ A. VERWILGHEN, « Le Christ médiateur selon Ph 2, 6–7 dans l'œuvre de saint Augustin », p. 476 : « La miséricorde salvatrice culmine dans le sacrifice du médiateur : c'est pourquoi la doctrine de la médiation est inséparable du sacerdoce, du sacrifice et de l'intercession du Christ » ; cf. G. RÉMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin », p. 590.

vie divine.²¹⁴ En effet, outre le fait de combler la distance créée par la séparation, le Christ ouvre à la vie de Dieu. La notion de Christ Médiateur est à la base des idées de voie et de Patrie ; son humanité est réellement la voie qui conduit à la Patrie parce qu'elle appartient à celui qui est en même temps la vie éternelle. Parce que Dieu s'est fait voie dans le Christ, l'homme à travers le Christ peut monter vers Dieu.²¹⁵ Autrement dit, à travers le Christ-homme, on monte au Christ-Dieu.

3.1.2. Fils éternel

Il est évident qu'il est impossible de parler de la médiation indépendamment du mystère de Dieu. En effet, si la médiation est à comprendre comme intégration des deux réalités, divine et humaine, le médiateur ne peut pas être extérieur à Dieu ou à l'homme. Il est capable de réconcilier et d'unir l'humanité à Dieu, étant lui-même vrai Dieu et vrai homme. La vérité du Médiateur exige la vérité des deux dimensions qu'il unit dans sa personne. Si l'humanité du Christ n'est pas véritable, la vérité de la médiation est altérée. Mais encore, si le Christ n'est pas véritablement Dieu, il n'est pas non plus médiateur parce que la médiation reste inefficace étant donné qu'elle n'est plus attachée à la divinité, mais à une réalité inférieure ; elle n'a plus le pouvoir de reconduire à Dieu.²¹⁶ Or, dans le Christ s'unissent deux natures, l'une divine, parce que le Verbe est Dieu, et l'autre humaine, parce que le Verbe s'est fait chair. Augustin précise qu'il n'y a pas en lui deux personnes, mais deux natures, ce qui garantit d'ailleurs la vérité de la Trinité.²¹⁷ En effet, le mystère de l'Incarnation et de la médiation n'introduit pas une quatrième personne dans la Trinité parce que c'est la personne du Verbe éternel qui s'incarne.²¹⁸ De là vient également que l'ascension du Christ n'est pas l'entrée d'une autre personne dans la Trinité, mais l'élévation au ciel de la nature humaine du

²¹⁴ Une telle participation se fait dans l'Esprit ; on participe à la vie divine dans l'Esprit que le Christ en fonction du médiateur donne.

²¹⁵ s. 81, 6 (*PL* 38, 503) : « Adam homo, Christus homo mediator dei, filius unicus patris, deus homo. ecce tu longe a deo homo, et deus sursum longe ab homine : in medio se posuit deus homo. agnosce Christum, et per hominem ascende ad deum ».

²¹⁶ G. REMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin », p. 584 : « Entre la divinité et l'humanité il n'y a pas à choisir, car elles sont toutes deux inséparablement constitutives du médiateur. Sans sa divinité la médiation du Christ serait dépourvue de toute efficacité salvifique [...] ».

²¹⁷ s. 130, 3 (*PL* 38, 727) : « homo et deus est : unus Christus homo et deus est ; quomodo unus homo, anima et corpus : non autem deus et homo duae personae. in Christo duae sunt quidem substantiae, deus et homo : sed una persona, ut trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat » ; voir aussi s. 261, 7 (*SPM* 1, 92).

²¹⁸ s. 186, 1 (*PL* 38, 999) : « idem deus qui homo, et qui deus idem homo : non confusione naturae, sed unitate personae. denique qui filius dei generanti est coaeternus semper ex patre, idem filius hominis esse coepit ex uirgine. ac sic et filii diuinitati est addita humanitas ; et tamen non est personarum facta quaternitas, sed permanet trinitas ».

Fils éternel.²¹⁹ Il en résulte le lien étroit entre la vérité du Médiateur et le mystère de la Trinité. Augustin rappelle que l'Incarnation ne concerne que la deuxième personne de la Trinité.²²⁰ C'est elle qui ayant assumé la chair est devenue homme, même si c'est toute la Trinité qui fait la chair du Christ²²¹, de même que c'est elle aussi qui ressuscite cette chair.²²² Ces opérations de la Trinité sont en fait inséparables.²²³

La question est alors de savoir comment expliquer la génération du Fils de manière à ce qu'il demeure égal au Père. En effet, l'engendrement suggère la différence et une sorte d'infériorité liée à la question de la succession. Du point de vue temporel, celui qui est engendré est inférieur à celui qui engendre.²²⁴ Augustin explique qu'il s'agit avant tout de la vérité de la foi²²⁵, mais qu'une telle vérité n'est pas complètement dépourvue de quelque similitude dans la création.²²⁶ La création peut servir d'illustration à la vérité de la foi. Il précise que pour autant le rôle d'une telle similitude ne peut être que limité. La similitude illustre ou

²¹⁹ s. 242, 6 (PL 38, 1140–1141) : « [...] *eleuatis manibus suis benedixit eis. et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum* [Lc 24, 50sq.]. qui ferebatur in caelum ? dominus Christus. qui dominus Christus ? dominus Iesus. quid enim, separaturus es hominem a deo, et facturus es aliam personam dei, aliam hominis, ut iam non sit trinitas, sed quaternitas ? quomodo tu homo anima es et corpus ; sic dominus Christus uerbum, anima et corpus. sed uerbum non recessit a patre : et ad nos uenit, et patrem non deseruit ; et in utero carnem accepit, et mundum rexit. quid ergo leuatum est in caelum, nisi quod sumptum est de terra ? »

²²⁰ s. 213, 7 (MA 1, 446) : « sed de filio multa sunt dicta, quia filius suscepit hominem : filius uerbum caro factum est, non pater, non spiritus sanctus ».

²²¹ s. 213, 7 (MA 1, 446) : « sed carnem filii tota trinitas fecit : inseparabilia enim sunt opera trinitatis » ; cf. s. 52, 11 (RB 74, 23) ; s. 225, 2 (PL 38, 1097).

²²² s. 52, 13 (RB 74, 24) : « operetur pater resurrectionem filii : *propter hoc enim exaltauit eum a mortuis, et donauit ei nomen, quod est super omne nomen* [Phil 2, 9]. resuscitauit ergo pater filium exaltando eum et excitando eum a mortuis. numquid et filius resuscitat semetipsum ? resuscitat plane. in figuram sui corporis de templo dixit : *soluite templum hoc, et in triduo resuscitabo illud* [Io 2, 19] ».

²²³ s. 71, 26 (RB 75, 93) : « si ergo haec ita dicuntur, ut tamen inseparabilis intellegatur operatio trinitatis ; ita ut, cum operatio patris dicitur, non eam sine filio et spiritu sancto intellegatur operari ; et cum operatio filii, non sine patre et spiritu sancto ; et cum operatio spiritus sancti, non sine patre et filio [...] » ; cf. s. 126, 10 (RB 69, 188) ; *trin.* 2, 18 (CCL 50, 104) ; *Io. eu. tr.* 20, 3 (CCL 36, 204) ; c. s. *Arrian.* 4 (CSEL 92, 52–53).

²²⁴ Cf. s. 118, 2 (PL 38, 673).

²²⁵ Cf. s. 118, 1 (PL 38, 671–672).

²²⁶ s. 117, 11 (PL 38, 667) : « arbitror sanctitatem uestram iam intellexisse quod dico, non posse comparari temporalia aeternis ; sed posse ex aliqua tenui et parua similitudine coaeva coaeternis. inueniamus itaque coaeva, et de scripturis admoneamur ad has similitudines. legimus in scripturis de ipsa sapientia, *candor est enim lucis aeternae* [Sap 7, 26]. item legimus, *speculum sine macula dei maiestatis* [Sap 7, 26]. ipsa sapientia dicta est candor lucis aeternae, dicta est imago patris : hinc capiamus similitudinem, ut inueniamus coaeva, ex quibus intellegamus coaeterna ».

explique bien la vérité de la foi, mais sous un seul aspect.²²⁷ C'est pour cela qu'on fait appel à des images multiples qui mettent en évidence les différents aspects de la réalité. Augustin évoque par exemple le feu et l'éclat de la lumière. Il observe qu'ils sont simultanés. Dès qu'un objet prend feu, il en jaillit de la lumière. Ce n'est pas la lumière qui est la réalité *première*, mais le feu. C'est le feu qui *engendre* la lumière, et non l'inverse.²²⁸ Il s'ensuit que la similitude du feu et de l'éclat de la lumière pose la question de la simultanéité à l'intérieur de la Trinité. Or, le Père ne devant pas le Fils, celui-ci lui est co-éternel puisque le Père lui-même est éternel.²²⁹ De plus, la même similitude met en évidence la relation réciproque entre feu et lumière. Augustin explique que c'est du feu qu'émane nécessairement la lumière ; un feu sans lumière serait un feu obscur. « [...] Donne-moi du feu sans lumière – dit Augustin –, et je te concède que le Père a pu être sans le Fils ». ²³⁰ Or, de même qu'il n'y a pas de feu sans lumière, de même il n'y a pas de Père sans Fils.²³¹

²²⁷ s. 117, 13 (PL 38, 668) : « hic iam modicum est quod aduertatis, fratres, propter blasphemias. semper enim dicitur, ecce dedisti similitudines : sed splendor qui funditur de igne, minus lucet quam ipse ignis ; et imago uirgulti minus utique habet proprietatem, quam illud uirgultum unde imago est. habent ista similitudinem, sed non habent omnimodam aequalitatem : quare non uidentur esse eiusdem substantiae ».

²²⁸ s. 117, 11 (PL 38, 667) : « ignis enim lucem fundit, lux ab igne funditur. [...] non accensa lucerna, nondum est ignis, nondum est et fulgor qui ab igne exit. interrogo autem ego, et dico : fulgor ab igne existit, an ignis a fulgore ? omnis anima mihi respondet : uoluit enim deus inseminare omni animae initia intellectus, initia sapientiae : omnis mihi anima respondet, et nemo dubitat, quod splendor ille de igne existit, non ignis de splendore. ponamus ergo ignem patrem illius splendoris : quia iam praelocuti sumus coeua nos quaerere, non coaeterna. si lucernam accendere cupio, nondum est ibi ignis, nondum et ille splendor : mox autem ut accendero, simul cum igne et splendor existit ».

²²⁹ s. *Liver.* 8, 5 (MA 1, 394) : « ad has ergo erroris tenebras depellendas unam lucernam ad comparationem proferamus, quae ardentis lini fomite tremulum lumen effundit. ardet utique ignis : ignis in substantia, splendor est in specie ; nec tamen de splendore ignis, sed de igne nascitur splendor : et tamen sine splendore suo ignis numquam fuit, quamuis splendor de igne nascatur ; sed ex quo primum ille paruus ignis initium cepit, cum suo utique coeuo splendore surrexit. splendor ergo igni de quo nascitur est coeuius, et esset utique splendor coaeternus, si esset ignis aeternus » ; cf. s. *Denis* 11, 4 (MA 1, 46).

²³⁰ s. 117, 11 (PL 38, 667), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 165 : « da hic mihi ignem sine splendore, et credo tibi patrem fuisse sine filio » ; cf. *Io. eu. tr.* 20, 8 (CCL 36, 207–208).

²³¹ s. 118, 2 (PL 38, 672–673) : « quaeris filium sine patre ? da mihi lucem sine candore. si aliquando non erat filius, pater lux obscura erat. quomodo enim non obscura lux erat, si candorem non habebat ? ergo semper pater, semper filius. si semper pater, semper filius. quaeris a me utrum natus sit filius ? respondeo, natus. non enim esset filius, si non natus. sed cum dico, semper filius ; hoc dico, semper est natus. et quis intellegit, semper est natus ? da mihi sempiternum ignem, et do tibi sempiternum splendorem ». Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 357–359.

Dans la même ligne s'inscrit l'image de l'herbe qui pousse auprès de l'eau. Il s'agit de la similitude qui renvoie à la notion de Fils comme image du Père. Or, l'herbe qui pousse dans le reflet de l'eau est simultanée avec celle qui pousse dans la nature. Il n'y a pas ici succession, mais simultanéité.²³² En ce sens on peut dire : le Père étant éternel, le Fils qui est l'image du Père lui est co-éternel.²³³

Le fait que le Fils soit co-éternel au Père signifie qu'il lui est aussi égal quant à la nature. La différence concerne uniquement les relations trinitaires : c'est le Fils qui vient du Père parce que c'est le Père qui engendre le Fils. Augustin explique qu'en engendrant le Fils, le Père l'engendre comme son égal, parce qu'il lui donne tout ce qu'est le Fils.²³⁴ Ainsi, étant la Vie, le Père donne au Fils d'être la Vie.²³⁵ Il ne s'agit pas de la vie qu'on possède de l'extérieur, par participation, et qui peut donc augmenter ou bien diminuer²³⁶, mais de la vie reçue *par nature*.²³⁷ Le Fils s'identifie avec

²³² s. 117, 12 (PL 38, 668) : « ponamus ergo aliquid natum super aquam, uelut uirgultum aut herbam, nonne cum imagine sua nascitur ? mox ut incipit existere, incipit cum illo existere imago eius, non praecedit nascendo imaginem suam : non mihi ostenditur natum esse aliquid super aquam, et postea apparuisse imaginem eius, cum illud sine imagine prius appareret ; sed nascitur cum imagine sua : et tamen imago ab illo, non illud ab imagine. nascitur ergo cum imagine sua, et simul esse incipiunt uirgultum et imago eius. numquid non fateris imaginem esse de illo uirgulto, non uirgultum de imagine genitum ? ergo de illo uirgulto confiteris imaginem. itaque et generans, et quod genitum est, simul esse coeperunt. ergo coeua sunt. si semper uirgultum, semper et imago de uirgulto ».

²³³ s. 117, 12 (PL 38, 668) : « semper pater, semper de illo imago ; quomodo imago illa uirgulti de uirgulto nata est, et si semper uirgultum, semper nata esset et imago de uirgulto ».

²³⁴ s. 140, 2 (PL 38, 773-774) : « [...] sine dubio et ipsam aequalitatem cum patre pater dedit filio. quomodo pater dedit ? numquid minorem genuit, et addidit illi ad formam, ut faceret aequalem ? si hoc fecisset, indigenti dedisset. iam uero dixi uobis, quod firmissime tenere debetis, id est, totum quod est filius pater dedit, sed nascenti, non indigenti. si nascenti dedit, non indigenti, et aequalitatem sine dubio dedit, et aequalitatem dando aequalem genuit ».

²³⁵ s. 127, 4 (PL 38, 708) : « sicut enim pater habet uitam in semetipso [Io 5, 26], sic dedit filio habere uitam in semetipso. generando dedit : quia genuit, dedit. filius enim de patre est, pater non est de filio : sed pater filii pater est, et filius patris est filius. uerumtamen filius de patre genitus, non pater de filio : et semper filius ; semper ergo genitus ».

²³⁶ s. 140, 2 (PL 38, 773-774) : « unigenitus autem dei filius, quod est, hoc mutari non potest : in aliud conuerti non potest, minui non potest, quod erat non esse non potest, non esse patri aequalis non potest. sed plane ille, qui omnia filio dedit nascenti, dedit non indigenti ; sine dubio et ipsam aequalitatem cum patre pater dedit filio ».

²³⁷ s. 127, 9 (PL 38, 710) : « et qui audierint, uiuent. sicut enim pater habet uitam in semetipso, sic dedit filio uitam habere in semetipso [Io 5, 25sq.] : non participando, sed in semetipso [Io 5, 26]. nos enim non habemus uitam in nobis ipsis, sed in deo nostro. ille autem pater uitam in semetipso habet : et talem genuit filium, qui haberet uitam in semetipso ; non fieret uitae particeps, sed ipse uita esset, cuius nos uitae participes essemus : plane ut haberet uitam in semetipso, et esset ipse uita » ; voir aussi s. 217, 1 (MA 1, 596) ; Io. eu. tr. 19, 13 (CCL 36, 196).

la Vie, c'est-à-dire que c'est lui-même qui est la Vie. Cela ne signifie pas pour autant que le Fils devienne une vie concurrente de la Vie qui est le Père, mais qu'avec lui, il est une seule et même Vie. On peut en déduire que la notion de Vie s'identifie avec la divinité, même si elle se définit par une relation d'origine : le Père qui en lui-même est la Vie, donne au Fils d'être également cette Vie en lui-même par la génération.²³⁸ Comme il est Lumière, le Père en engendrant le Fils lui donne d'être Lumière c'est-à-dire qu'il engendre une Lumière co-éternelle.²³⁹ De ce fait, le Fils est Lumière *par nature* et non *par participation* à la Lumière.

Le mystère de la médiation du Christ comme vrai Dieu et vrai homme permet de comprendre que le Christ n'est pas seulement la manifestation du Dieu invisible, mais aussi le principe de la communication de la vie divine et de la montée vers Dieu. La médiation du Christ ouvre la voie à la participation à la vie de Dieu, parce qu'étant Dieu, il communique la vie qu'est Dieu en nous soulevant de terre. On peut dire que la médiation ouvre non seulement à la vie du Christ, mais à la vie de la Trinité tout entière. La vie du Christ ne diffère d'ailleurs pas de la vie du Père et de l'Esprit, les trois étant une seule et même vie. Le fait que le Médiateur soit le Fils de Dieu, fait que finalement la médiation, quoique spécialement attachée à la personne du Fils, n'est pas séparée de l'ensemble de la Trinité. Par les relations trinitaires, le Médiateur est au cœur de la Trinité parce que la personne du Médiateur est la personne du Fils. On peut dire alors que le Médiateur rend participant à la vie de Dieu, c'est-à-dire à la vie trinitaire. Si le Fils est la Vie à laquelle il fait participer, cette Vie est la Vie que le Père lui donne dans l'engendrement. Il en résulte que participer à la vie du Christ signifie participer au mystère de Dieu. Par conséquent participer à la vie du Christ signifie tout autant participer à la vie éternelle, qui est la vie de la Trinité.

Il en va de même pour la lumière. L'affirmation que Dieu est lumière, est une idée capitale dans la pensée d'Augustin, qui la relie d'ailleurs à l'idée de la vie en s'appuyant sur l'Écriture (cf. Io 1, 4). Voir Dieu signifie vivre de Dieu, participer à la vie de Dieu. Or, le Christ n'est pas la lumière que l'on allume, mais celle qui éclaire. Une telle lumière ne peut

²³⁸ *Io. eu.tr.* 19, 11 (CCL 36, 194–195) : « ecce ubi, si quis intellegat, ostendit filium aequallem patri, ubi ait : *sicut habet pater uitam in semetipso, sic dedit et filio uitam habere in semetipso* [Io 5, 26], ut hoc solum intersit inter patrem et filium, quia pater habet uitam in semetipso, quam nemo ei dedit ; filius autem habet uitam in semetipso, quam pater dedit » ; cf. s. 226 (PL 38, 1099).

²³⁹ s. 189, 1 (MA 1, 209) : « quis est iste dies de die, nisi filius de patre, lumen de lumine ? sed dies ille, qui genuit diem, qui de uirgine nasceretur hoc die ; dies ergo ille non habet ortum, non habet occasum. diem dico patrem deum. non enim esset Iesus dies de die, nisi esset et pater dies. quid est dies nisi lumen ? » ; voir aussi s. 9, 4 (CCL 41, 113–114) ; s. 27, 2 (CCL 41, 361) ; s. 163, 5 (PL 38, 891) ; s. 190, 4 (PL 38, 1008) ; s. 195, 1 (PL 38, 1018) ; s. 226 (PL 38, 1099) ; s. *Guelf.* 14, 2 (MA 1, 488).

être qu'éternelle. Le Christ est lumière parce qu'il vient de la lumière, il est né de la lumière. Il en résulte que le Christ Médiateur est donneur de lumière, qu'il illumine. Cette illumination dans le Christ doit être comprise de deux manières sans véritable séparation. Il s'agit d'abord d'une purification. Si la cécité est l'impureté du cœur à cause du péché, l'illumination signifie d'abord purification ou libération de ce qui s'oppose comme obstacle entre Dieu et l'homme. En même temps, le Libérateur (le Médiateur) est aussi source de lumière en tant que Dieu. Il en résulte que le Christ, comme Médiateur, ouvre à la lumière, et comme Dieu, il la donne. L'insistance d'Augustin sur le baptême vu comme sacrement de purification et d'illumination n'est donc pas étonnante. Le baptême, purification et passage au Christ, ouvre à la lumière de Dieu. Cette lumière n'est donnée que *dans le Christ*. Par le baptême celui qui était ténèbres à cause des péchés, devient lumière *dans le Christ*.

3.1.3. Mystère de l'échange

Augustin présente la question de la médiation comme une sorte d'échange et de relation par participation.²⁴⁰ Il s'appuie notamment sur l'idée d'un échange commercial où les deux parties se donnent des choses qu'elles-mêmes ne possèdent pas, en les rétribuant par des choses en leur possession.²⁴¹ C'est en ce sens qu'Augustin parle de la médiation du Christ. Il est venu chez les hommes pour donner à l'homme ce qu'il n'avait pas et en assumant ce que lui-même ne possédait pas. Il s'agit essentiellement d'un échange entre la vie et la mort²⁴², mais Augustin parle aussi d'échange entre pauvreté et richesse. Quant à la vie, elle n'appartient qu'à Dieu, alors qu'à l'homme appartient la mort. Le Christ étant Dieu,

²⁴⁰ Voir T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, p. 75–78 ; J.-P. JOSSUA, *Le salut : incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Le Cerf, 1968, coll. *Cogitatio Fidei* 28, p. 206–209 ; A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 86–90.

²⁴¹ s. 37, 20 (CCL 41, 464) : « [...] in omni uenditione dati ratio et accepti uersatur » ; s. 80, 5 (PL 38, 496–497) : « mercantes homines ueniunt ad commercia, ad res mutandas. nam antiqua commercia rerum mutatio fuit. dabat homo quod habebat, et accipiebat quod non habebat. uerbi gratia, habebat triticum, sed hordeum non habebat ; alter hordeum habebat, et triticum non habebat : dabat ille triticum quod habebat, accipiebat hordeum quod non habebat. quanti erat ut maior copia uilem speciem compensaret ? ecce ergo alius dat hordeum, ut accipiat triticum : postremum alius dat plumbum, ut accipiat argentum ; sed multum dat plumbum contra parum argentum : alius dat lanam, ut accipiat uestem. et quis enumerat omnia ? tamen nemo dat uitam, ut accipiat mortem ». Voir S. POQUE, « *Christus Mercator*. Notes augustiniennes », *RechSR* 48 (1960), p. 564–577 ; G. MADEC, « *Christus* », *AL* 1, 875.

²⁴² s. Denis 5, 5 (MA 1, 26) : « quodammodo in silentio rebus ipsis loquens dominus noster Christus dicit : unde morerer non habebam : homo, unde uiueres non habebas. assumi de te unde morerer pro te : assume de me unde uiuas mecum. commercia celebremus : do tibi, da mihi. accipio a te mortem : accipe a me uitam » ; cf. s. 80, 5 (PL 38, 496).

il ne peut connaître la mort, car Dieu est la Vie, mais en venant chez les hommes, il a assumé ce qu'il n'avait pas, à savoir la chair, par laquelle il pouvait mourir pour l'homme. En échange, il donne à l'homme la vie qu'il possède²⁴³ :

« Qu'a-t-il assumé [le Christ] pour toi sinon ce qui vient de toi : parce qu'il n'avait pas en lui ce par quoi il pourrait mourir pour toi. Toi tu n'avais pas de quoi vivre, lui n'avait pas de quoi mourir. O merveilleux échange. Vis de lui parce qu'il est mort de ce qui vient de toi ».²⁴⁴

C'est aussi un échange entre la richesse et la misère. Alors que la richesse qui est en Dieu, représente la vie éternelle, la misère désigne la condition actuelle de l'homme, la profonde vulnérabilité de la vie humaine. Tout ce que l'homme possède n'est en fait qu'éphémère ; seule l'éternité est véritablement *stable*.²⁴⁵ Il en résulte l'image du Christ qui par l'Incarnation devient pauvre pour enrichir de sa pauvreté, lui qui assume la misère humaine pour donner la vraie richesse, sa divinité.²⁴⁶ Augustin en parle également en termes de participation.²⁴⁷ À travers la chair qu'il a assumée, Dieu, l'Immortel, s'est fait participant de la mortalité pour faire participer l'homme à sa divinité²⁴⁸ ou, autrement dit, il s'est fait partici-

²⁴³ s. 130, 2 (PL 38, 726) : « et quoniam omnis mercator dat et accipit ; dat quod habet, et accipit quod non habet ; quando aliquid comparat, dat pecuniam, et accipit quod emit : etiam Christus in ista mercatura dedit et accepit. sed quid accepit ? quod hic abundat, nasci, laborare et mori. et quid dedit ? renasci, resurgere et in aeternum regnare ».

²⁴⁴ s. *Morin* 17, 7 (MA 1, 664) : « assumpsit autem pro te, non nisi ex te : quia unde moretur pro te, non habebat in se. nec tu habebas unde uiueres, nec ille unde moreretur. o magna mutatio ! uiue de ipsius, quia de tuo mortuus est ».

²⁴⁵ s. *Denis* 16, 4 (MA 1, 77-78) : « quae enim uidentur, temporalia sunt ; quae autem non uidentur, aeterna [2 Cor 4, 18]. contemno ergo dona tua, inquit fidelis anima, quia temporalia sunt, superflua sunt, caduca sunt, uolatilia sunt, plena sunt periculis, plena temptationibus. nemo haec habet quando uult, perdit et quando non uult ».

²⁴⁶ s. 121, 5 (SC 116, 230) : « communicauit nobiscum mala et nobis daturus est bona » ; voir aussi s. *Mai* 22, 1 (MA 1, 314). Pour Augustin l'humanité du Christ constitue pour l'homme une source de sa force et de la nourriture (voir s. 207, 1 ; PL 38, 1043 ; s. *Lambot* 9 ; PLS 2, 790). Cf. T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 251-252.

²⁴⁷ s. *Guelf.* 3 (RB 87, 223) : « non enim habebat in semetipso, unde moreretur pro nobis, nisi mortalem carnem sumpsisset ex nobis. sic immortalis mori potuit, sic uitam donare mortalibus uoluit : participes sui postea facturus, quorum esset prior particeps factus. nam nec unde uiueremus, nos habebamus de nostro, nec unde moreretur, ille de suo. mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium : nostrum erat, unde mortuus est ; illius erit, unde uiuamus ».

²⁴⁸ s. 166, 4 (SPM 1, 62) : « deus enim deum te uult facere ; sed non natura, sicut est ille quem genuit ; sed dono suo et adoptione. sicut enim ille per humanitatem factus est particeps mortalitatis tuae : sic te per exaltationem facit participem immortalitatis suae » ; voir aussi s. *Dolbeau* 5, 15 (DOLBEAU 448) ; s. 379, 7 (RB 59, 68).

pant de notre misère pour nous rendre participants de sa richesse.²⁴⁹ Ces deux idées, fortement liées, montrent qu'il s'agit d'un échange entre vie et mort : Dieu reçoit la mort pour donner la vie. C'est précisément parce qu'il a pris la mort qu'il donne la vie. Cette notion d'échange qui met l'accent sur un élément important de la médiation du Christ comporte également une valeur explicitement existentielle. La mort du Christ dispense en fait la vie que l'homme désire. Le Christ Médiateur est la réponse au désir le plus profond dans l'homme, celui de vivre. Mais en même temps, Augustin l'explique, la vie véritable n'est que celle qui est éternelle et bienheureuse.

3.2. La Pâque du Christ et la rémission des péchés

3.2.1. De l'Incarnation à la Résurrection²⁵⁰

Entre le mystère de l'Incarnation et la Pâque du Christ s'établit une relation constitutive et non seulement consécutive. On peut dire aussi que, d'une certaine manière, dans le mystère de Noël se cache déjà ce qui sera essentiel dans l'idée de la Pâque, à savoir le passage au Père par la mort. Même si la libération de l'homme s'opère dans la mort et la Résurrection du Christ, elle est inaugurée dans l'Incarnation.²⁵¹ Dans ce sens on peut parler de la dimension salvifique non seulement de Pâque mais aussi de

²⁴⁹ s. 36, 3 (CCL 41, 435) : « paupertas autem illius unde ? quia mortalis effectus est. ergo diuitiae uerae immortalitas. ibi enim uera copia, ubi nulla indigentia. quia ergo nos immortales fieri non possemus, nisi pro nobis Christus mortalis esset effectus, ideo *pauper factus est, cum diues esset* [2 Cor 8, 9]. et non ait : *pauper factus est, cum diues fuisset*, sed : *pauper factus est, cum diues esset* [2 Cor 8, 9]. paupertatem assumpsit et diuitias non amisit. intus diues, foris pauper. latens deus in diuitiis, apparens homo in paupertate » ; voir aussi s. 14, 9 (CCL 41, 190) ; s. 169, 2 (PL 38, 916) ; s. 194, 3 (PL 38, 1016–1017).

²⁵⁰ E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 406 : « [...] cuando [Augustín] se refiere a los dos extremos de la existencia de Jesús – encarnación y muerte/resurrección –, emplea una expresión polar, tan común en los escritos hebreos, la cual comprende también todo lo contenido entre los extremos ».

²⁵¹ s. *Denis* 3, 2 (MA 1, 18) : « Christus ergo dominus noster, qui obtulit patiendo pro nobis quod nascendo accepit ex nobis [...] » ; s. *Guelf*. 12, 1 (MA 1, 479) : « resurrectio domini Iesu Christi forma est christianae fidei. quod enim natus est ex homine homo certo tempore, deus autem ex deo, sine aliquo tempore deus ; quod ergo natus est in carne mortali, in similitudine carnis peccati, quod portauit infantiam, transgressus est pueritiam, peruenit ad iuuentutem, et hanc perduxit ad mortem, hoc totum resurrectioni militabat. non enim resurgeret, nisi mortuus esset : mortuus non esset, nisi natus esset ; ac per hoc, quod natus et mortuus est, resurrectioni profecit » ; s. *Denis* 24, 1 (MA 1, 142) : « ille autem, qui nasci uenerat, utique et mori uenerat [...] » ; voir aussi s. 362, 7 (PL 39, 1615) ; cf. G. REMY, « La théologie de la médiation selon saint Augustin », p. 591–592 ; J.-P. JOSSUA, *Le salut : incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, p. 173–216.

Noël.²⁵² Augustin fait remarquer que certains éléments de la Pâque correspondent à la naissance du Christ.²⁵³ En effet, de même que le Christ est ressuscité de nuit, c'est aussi de nuit qu'il est né. En cela s'exprime le pouvoir du Christ, Lumière véritable, sur la nuit du monde et du péché.²⁵⁴ Ce qui est essentiel, c'est que la naissance du Christ rende sa mort possible, cette mort par laquelle il libère l'homme du péché. C'est parce qu'il s'est fait chair que le Verbe a pu souffrir et mourir pour nous.²⁵⁵ La naissance du Christ est donc à l'origine de sa Pâque. Il faut reconnaître pour autant que la pensée augustinienne concernant la condition humaine du Christ et ce qui en découle présente un caractère paradoxal. On peut admettre que l'Incarnation qui est à l'origine de la condition humaine du Verbe de Dieu, permet de parler de l'humanité du Christ dans son lien à la condition mortelle et donc en termes de nécessité. Autrement dit, en prenant la condition humaine, le Christ fait sienne la nécessité de mourir. Si tout homme doit nécessairement mourir, le Christ ayant assumé véritablement la nature humaine, a dû assumer l'inéluctabilité de la mort. C'est d'ailleurs cette hypothèse qu'Augustin présente dans le *De peccatorum meritis et remissione*. Dans cette première œuvre antipélagienne, Augustin énonce que le Christ aurait pu mourir du fait de l'âge parce qu'en assumant la nature humaine, il a dû entrer dans la condition temporelle et dans tout ce qui en découle, notamment la transformation liée au temps qui passe. Néanmoins, la différence essentielle concerne le sens de la mort. Car, si pour tout homme, la mort est la conséquence de la désobéissance, la mort du Christ est assumée, elle, en esprit d'obéissance.²⁵⁶ Le paradoxe concerne la soumission à la nécessité

²⁵² s. 314, 1 (*PL* 38, 1425) : « sed domini nostri Iesu Christi ideo natiuitatis et passionis diem geminae deuotionis obsequio frequentat ecclesia, quoniam utrumque medicina est. nam et natus est, ut renasceremur : mortuus est, ut in perpetuum uiueremus ».

²⁵³ Cependant, dans la lettre 55 (*ep.* 55, 2 ; *CSEL* 34, 2, 170–171), Augustin met en évidence la différence entre Pâque et Noël : ce qui est célébré dans les rites sacramentels ce n'est pas la naissance mais la Pâque du Christ, à savoir sa mort et sa résurrection. La naissance du Christ est commémorée dans la célébration de Noël (« tantum in memoriam reuocari »), mais les rites sacramentels s'enracinent dans la Pâque du Christ (« in sacramento celebrari »), et comme tels réalisent dans l'homme le passage de la mort à la vie nouvelle.

²⁵⁴ s. *Wilm.* 4, 2 (*MA* 1, 684) : « erit enim et nobis, huius saeculi nocte transacta, resurrectio carnis ad regnum, cuius in capite nostro praecessit exemplum. propter hoc namque dominus uoluit nocte resurgere, quia secundum apostolum deus, qui dixit de tenebris lumen clarescere, clariuit in cordibus nostris [2 Cor 4, 6]. de tenebris ergo lumen clarescere significauit dominus nocte nascendo, nocte etiam resurgendo ».

²⁵⁵ s. *Mai* 16, 3 (*CCL* 41, 322) : « uerbum enim dei non posset occidi. ut posset ergo pro nobis mori, quod mori non poterat, uerbum caro factum est et habitauit in nobis [Io 1, 14]. immortalis suscepit mortalitatem, ut moreretur pro nobis, et morte sua occideret mortem nostram » ; cf. s. 88, 1 (*RB* 94, 74) ; s. 97, 4 (*RB* 78, 218) ; s. 214, 7 (*RB* 72, 18) ; s. *Lambot* 9 (*PLS* 2, 790) ; s. *Lambot* 27, 1 (*PLS* 2, 832).

²⁵⁶ *pecc. mer.* 2, 48 (*CSEL* 60, 119) : « sed quia erat in eo similitudo carnis peccati, muta-

et la liberté du Christ. D'une part, la nécessité est une conséquence de l'Incarnation, d'autre part Augustin ne cesse de souligner la liberté du Christ dans sa mort.²⁵⁷ « Le Seigneur n'a pas abandonné la chair sans le vouloir : c'est quand il a voulu qu'il est mort parce qu'il est né quand il l'a voulu ».²⁵⁸ Il faut ici distinguer le niveau ontologique et le niveau sotériologique. Pour le premier, il s'agit de la mort comme conséquence de la chair mortelle, quant au second il s'agit de la mort salvifique assumée librement comme sommet de l'humilité du Verbe incarné.²⁵⁹ Or, si l'Incarnation du Verbe est la manifestation et l'expression de l'humilité de Dieu qui constitue une sorte de réponse divine à l'orgueil de l'homme, cette humilité se concrétise de manière singulière et extraordinaire dans la mort sur la croix, assumée librement et volontairement.²⁶⁰ C'est la mort du Juste par la main des injustes (les hommes), la mort de l'humble Christ, par la main des orgueilleux.²⁶¹

3.2.2. La Passion et la rémission des péchés

Même si la Passion et la Résurrection sont les deux faces du même mystère pascal, Augustin, à la suite de saint Paul (cf. Rm 4, 25), leur attribue des fonctions différentes. À la Passion correspond la rémission des

tiones aetatum perpeti uoluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem uideatur etiam senescendo illa caro peruenire potuisse, nisi iuuenis fuisset occisus. quae tamen mors in carne peccati inoboedientiae debita redditur, in similitudine autem carnis peccati oboedientiae uoluntate suscepta est. ad eam quippe iturus eamque passurus hoc ait : *ecce uenit princeps mundi huius et in me nihil inueniet ; sed ut sciant omnes, quia uoluntatem patris mei facio, surgite, eamus hinc* [Io 14,30sq.]. his dictis perrexit ad indubitam mortem factus oboediens usque ad mortem ».

²⁵⁷ s. 5, 3 (CCL 41, 52) : « si enim uellet Christus iubere terrae, quando a Iudaeis tanta passus est, ut aperta sorberet persecutores eius, non posset ? si ergo qui habuit potestatem, sic eos pertulit quo usque leuaretur in crucem, et pendens in cruce ait : *pater ignosce eis, quia nesciunt quid faciunt* [Lc 23, 34], tu serue redemte sanguine crucifixi domini tui non imitaberis saluatorem tuum ? quid enim illi opus erat tanta pati, cui licebat et non pati ? nam sic dixit : *potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo sumendi eam. nemo tollit eam a me, sed ego pono eam, ut iterum sumam illam* [Io 10, 18]. et sic fecit. quid enim factum est, fratres ? pendebat in cruce, quomodo competentibus legimus. at ubi uidit completas in se omnes scripturas, ut etiam acetum illi darent, *perfectum est*, ait, et *inclinauit caput, et dimisit spiritum* [Io 19, 30], quasi ad hoc staret ut impleretur. cum uellet ergo, animam suam posuit » ; cf. s. 126, 4 (RB 69, 185).

²⁵⁸ s. *Guelf.* 31, 5 (MA 1, 562) : « dominus tamen non carnem deseruit nolens : quando uoluit mortuus est, quia quando uoluit natus est ». Cf. A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 81-84.

²⁵⁹ En réalité, on peut supposer que la mort naturelle du Christ aurait pu avoir le même sens salvifique étant donné que celui qui serait mort de cette manière, ne serait pas mort à cause du péché mais par condescendance.

²⁶⁰ Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 215-217.219-221.

²⁶¹ Voir le paragraphe *supra* « L'humilité de Dieu ».

péchés, à la Résurrection la justification.²⁶² Autrement dit, par la Passion du Christ, l'homme reçoit le pardon des péchés, alors que par la Résurrection, il est justifié. Augustin insiste à plusieurs reprises sur l'idée que la mort du Christ et le sang versé sur la croix sont en vue de la rémission des péchés.²⁶³ En effet, c'est au sang du Christ qu'Augustin attribue tout particulièrement cette fonction de purifier, c'est-à-dire d'accorder la rémission des péchés²⁶⁴ :

« Tout sang teint de rouge, le sang de l'Agneau rend blanc ? Comment blanchit-il ? *Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève les péchés du monde* ». ²⁶⁵

En effet, blanchir ou purifier signifie pardonner les péchés.²⁶⁶ Cette représentation repose particulièrement sur le sens sacrificiel de la mort du Christ qu'Augustin voit, par exemple, dans l'agneau immolé. L'agneau, qui désigne souvent ce qui est innocent²⁶⁷, et donc sans tache, est immolé afin de purifier ce qui est impur²⁶⁸, c'est-à-dire pour remettre les

²⁶² s. 236, 1 (PL 38, 1120) : « distinguere enim ita debetis : traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram [Rm 4, 25]. non dixit, traditus est propter iustificationem nostram, et resurrexit propter delicta nostra. in eius traditione delictum sonat, in eius resurrectione iustitia sonat. ergo moriatur delictum, et resurgat iustitia » ; cf. s. 45, 5 (CCL 41, 519–520) ; s. 169, 13 (PL 38, 93) ; s. 221, 1 (SC 116, 210) ; s. 231, 2 (SC 116, 248). Cf. B. STUDER, « Jésus-Christ, notre justice, selon saint Augustin », p. 1326–1327.

²⁶³ s. 114, 3 (RB 73, 24) : « [...] mortuus est pro peccatis nostris, et sanguinem fudit in remissionem peccatorum » ; s. 130, 2 (PL 38, 726) : « ille quippe sanguinem suum ad hoc fudit, ut peccata nostra deleat ».

²⁶⁴ Voir par exemple s. 114, 3 (RB 73, 24) ; s. 134, 5 (PL 38, 745) ; s. 152, 10 (PL 38, 824) ; s. 181, 7 (PL 38, 983) ; s. 214, 3 (RB 72, 16) ; s. 227 (SC 116, 234) ; s. 237, 1 (SC 116, 82) ; s. 294, 11 (PL 38, 1342) ; s. *Dolbeau* 29, 11 (*REAug* 41, 288) ; s. *Guelf.* 33, 2 (*MA* 1, 578) ; s. *Lambot* 27, 1 (*PLS* 2, 832). A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 178 : « La guarigione dell'uomo dalla malattia del peccato dal quale consegue la morte, avviene, innanzitutto, tramite il sangue di Cristo » et, plus loin, « Dunque, la medicina che guarisce l'uomo dal peccato, consiste proprio nel mistero pasquale di Cristo [...] ».

²⁶⁵ s. *Lambot* 8 (*PLS* 2, 788) : « omnis sanguis cruentat, sanguis agni candidat. quomodo candidat ? ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi [Io 1, 29] ».

²⁶⁶ s. *Lambot* 8 (*PLS* 2, 788) : « lauant, numquid candidant ? ideo uigilauit sermo diuinus, et cum dixisset : *lauerunt stolas suas* [Apc 7, 14], addidit quod mireris : *et candidas eas fecerunt in sanguine agni* [Apc 7, 14]. quomodo enim illo non candidaretur quidquid lauaretur, de quo sanguine dictum est : *hic est sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* [Mt 26, 28] ? »

²⁶⁷ s. 4, 22 (CCL 41, 36) : « quare dictus est agnus ? propter innocentiam » ; voir aussi s. 263, 2 (*MA* 1, 508).

²⁶⁸ s. *Mai* 16, 2 (CCL 41, 322) : « et misit filium suum, ut redimeret nos, non auro, non argento, sed pretio fusi sanguinis sui, agnus immaculatus ad uictimam ductus pro uibus maculatis, si uel maculatis, et non totis infectis ».

péchés.²⁶⁹ Il est intéressant de relever que dans la prédication augustinienne, la figure christologique de l'agneau apparaît fréquemment avec celle du lion, l'agneau étant la figure de l'innocence et de la mansuétude tandis que le lion est celle de la puissance.²⁷⁰ On peut dire que dans sa Passion, le Christ est agneau alors que dans sa Résurrection, il est lion. Augustin cependant remarque que comme agneau, il est également lion parce que c'est par sa mort que le Christ a vaincu la mort.²⁷¹

Néanmoins, la distinction entre prêtre et victime semble plus pertinente dans le cadre de la pensée augustinienne.²⁷² Comme prêtre, le Christ offre une victime, mais comme victime il s'offre lui-même. Le Christ est en fait à la fois victime et prêtre.²⁷³ En même temps, il est aussi celui qui reçoit le sacrifice parce qu'il est Dieu.²⁷⁴ En effet, c'est parce qu'il est devenu semblable à la chair du péché²⁷⁵, que le Christ peut s'offrir à Dieu comme victime.²⁷⁶ La chair du Christ n'est pas la chair du péché, mais seulement semblable à elle. Or, quand le Christ s'offre en sacrifice comme victime pour les pécheurs, il devient lui-même *péché* pour supprimer les péchés (cf. 2 Cor 5, 21) ; d'une certaine manière, on pourrait dire que c'est par le péché qu'il supprime le péché de l'homme (cf. Rm 8, 3). La question est ici de savoir comment accorder le péché et

²⁶⁹ s. 319, 4 (PL 38, 1441) : « [...] agnum, cuius sanguis tulit peccatum mundi ».

²⁷⁰ s. 4, 22 (CCL 41, 36) : « quare dictus est leo ? propter fortitudinem » ; voir aussi s. 73, 2 (PL 38, 471) ; s. 263, 2 (MA 1, 508).

²⁷¹ s. Denis 4, 1 (MA 1, 21–22) : « quis est iste agnus et leo ? in passione agnus, in resurrectione leo. an potius et in passione agnus et leo, et in resurrectione agnus et leo ? [...]. quare agnus in passione ? quia mortem sine iniquitate suscepit. quare leo in passione ? quia mortem occisus occidit. quare agnus in resurrectione ? quia sempiterna est illi innocentia. quare leo in resurrectione ? quia sempiterna est illi potentia ».

²⁷² Dans le *De Trinitate* Augustin parle de quatre éléments dans le sacrifice : « ut quoniam quattuor considerantur in omni sacrificio : cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur ; idem ipse unus uerusque mediator per sacrificium pacis reconcilians nos deo unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat » (*trin.* 4, 19 ; CCL 50, 186–187).

²⁷³ s. 342, 1 (PL 39, 1501) : « hoc ergo sacrificium, ubi sacerdos est uictima, redemit nos fuso sanguine creatoris. non tamen creauit nos cum sanguine, sed redemit sanguine ». Voir B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », p. 129–168 ; voir le paragraphe *infra* « L'eucharistie et la notion de sacrifice ».

²⁷⁴ Cf. A. VERWILGHEN, « Le Christ médiateur selon Ph 2, 6–7 dans l'œuvre de saint Augustin », p. 479.

²⁷⁵ Cette ressemblance porte sur la mortalité et se distingue par le péché, cf. s. 233, 4 (PL 38, 1114).

²⁷⁶ C'est aussi le sens de la notion de sacrifice. En commentant le passage 2 Tm 4, 6–8, Augustin explique en effet que ce n'est pas la mort en tant que telle qui est une immolation mais la mort pour Dieu (s. 299, 3 ; PL 38, 1368 : « [...] non omnis qui moritur, immolatur. ergo immolari est deo mori. ductum est enim uerbum a sacrificio. omne quod sacrificatur, deo occiditur »).

le Christ lorsqu'on dit que c'est le péché qui enlève le péché alors que le Christ en est exempt ?

Pour éclairer le passage de la Lettre aux Romains, Augustin fait appel à la notion de similitude. La chair du Christ s'appelle *péché* par similitude avec la chair du péché.²⁷⁷ À une autre occasion, il explique qu'il s'agit du péché d'autrui, ce qui fait que le péché qui efface le péché signifie celui de Judas et des Juifs qui ont mis à mort le Christ. Par le péché des Juifs, le Christ, par sa mort, a effacé le péché de l'homme.²⁷⁸ Quant au passage de la deuxième lettre aux Corinthiens, Augustin fait appel pour l'éclairer à la pratique sacrificielle de l'Ancien Testament. Il explique que dans l'Ancien Testament, la victime pour le péché portait le nom de *péché*. De là vient que le Christ a été fait *péché* au sens où il est devenu victime pour le péché.²⁷⁹

Si le Christ s'offre comme victime c'est pour détruire une dette liée au péché. Par la faute d'Adam en effet, l'homme a été livré au pouvoir du diable qui par le péché exerce sa domination sur lui.²⁸⁰ Étant donné que tout homme naît dans la chair du péché, ce pouvoir s'étend à toute l'humanité. Par la génération, l'homme contracte la faute du premier homme

²⁷⁷ s. 134, 5 (PL 38, 744-745) : « si ergo similitudo erat carnis peccati, non caro peccati ; quomodo, ut de peccato damnetur peccatum in carne [Rm 8, 3] ? solet et similitudo capere nomen eius rei cuius est similitudo. homo dicitur uerus : sed etiam si pictum in pariete ostendas, et quaeras quid sit, respondetur, homo. peccatum ergo appellata est caro habens similitudinem carnis peccati, ut esset sacrificium pro peccato ».

²⁷⁸ s. 152, 10 (PL 38, 824) : « de quo ergo peccato damnauit peccatum ? [...] cum turbarentur : de quo peccato damnauit peccatum ? habebat peccatum ? hoc dixerunt, de peccato damnauit peccatum [Rm 8, 3], de peccato non suo ; tamen de peccato damnauit peccatum [Rm 8, 3]. si ergo non de suo, de cuius ? de peccato Iudae, de peccato Iudaeorum. unde enim fudit sanguinem in remissionem peccatorum ? quia crucifixus est a Iudaeis. quo tradente ? Iuda. Iudaei quando illum occiderunt, Iudas illum tradidit. bene fecerunt, an peccauerunt ? peccauerunt. ecce de quo peccato damnauit peccatum. bene dictum est, et uere dictum est, quia et de peccato Iudaeorum Christus damnauit omne peccatum, quia illis persequentibus fudit sanguinem, quo deleuit omne peccatum ».

²⁷⁹ s. 134, 5 (PL 38, 745) : « [...] eum ipsum Christum nescientem peccatum, fecit pro nobis deus peccatum [2 Cor 5, 21]. quid est hoc, fratres ? si diceretur, fecit in illum peccatum, aut, fecit illum habere peccatum ; intolerabile uideretur : quomodo toleramus quod dictum est, fecit eum peccatum [2 Cor 5, 21], ut ipse Christus sit peccatum ? qui nouerunt scripturas ueteris testamenti, recognoscunt quod dico. non enim semel dictum est, sed aliquoties, creberrime peccata dicta sunt sacrificia pro peccatis. offerebatur, uerbi gratia, pro peccato hircus, aries, quodlibet : ipsa uictima quae offerebatur pro peccato, peccatum nominabatur. peccatum ergo dicebatur sacrificium pro peccato : ita ut alicubi dicat lex, sacerdotes ponere debere manus suas super peccatum. ergo, eum qui non nouerat peccatum, fecit pro nobis peccatum [2 Cor 5, 21] : id est, sacrificium pro peccato factus est » ; voir aussi s. 152, 11 (PL 38, 825) ; s. 155, 8 (PL 38, 845). Cf. Cf. A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 117-119.

²⁸⁰ s. 163, 3 (PL 38, 890) : « recolite captiuitatem, ubi antea fuerimus, quando totum mundum uelut massam infidelium diabolus possidebat » ; cf. s. 130, 2 (PL 38, 726) ; s. *Morin* 17, 4 (MA 1, 661).

et la mort qui est le châtimement du péché. Parce qu'il est pécheur, l'homme est prisonnier. En effet, celui qui commet le péché devient esclave du péché (cf. Io 8, 34).²⁸¹ Il en résulte que le lien de la génération établit tous les hommes dans l'esclavage du péché parce qu'ils naissent avec le péché d'Adam²⁸² :

« Qui libère de la mort et de la servitude sinon celui qui est libre parmi les morts ? Qui est celui qui est libre parmi les morts, sinon celui qui est sans péché parmi les pécheurs ? »²⁸³

Évidemment, celui qui est libre et qui libère du péché, c'est le Christ (« Redemptor ») qui naît dans une chair semblable à la nôtre pour l'immoler et verser son sang comme prix de l'affranchissement.²⁸⁴ Par la chair qu'il a immolée, par le sang qu'il a versé, le Christ enlève le poids du péché en restituant à l'homme sa liberté.²⁸⁵ On peut dire que la libération dans le Christ est le redressement de l'humanité courbée (cf. Lc 13, 10–17). Or, l'humanité est incapable de se redresser parce qu'elle est comme enchaînée par les liens du diable qui la détient en son pouvoir. Le Christ qui est sans péché vient pour effacer par son sang les liens et le document (« chirographum ») de la servitude²⁸⁶ :

²⁸¹ s. 153, 14 (PL 38, 832) : « ubi te inuenit ? uenundatum sub peccato, iacentem in morte primi hominis, trahentem peccatum primi hominis, habentem reatum antequam habere posses arbitrium. ecce ubi te inuenit, quando paruulum inuenit. sed paruuli aetatem excessisti : ecce creuisti, primo peccato multa addidisti ; legem accepisti, praeuaricator exstitisti » ; voir aussi s. 134, 3 (PL 38, 744) ; s. 163, 3 (PL 38, 890) ; s. 170, 2 (PL 38, 928).

²⁸² s. 153, 14 (PL 38, 832) : « genuit peccatores morti obnoxios primus peccator, primus praeuaricator ».

²⁸³ s. 134, 4 (PL 38, 744) : « quis ergo liberat a morte et a seruitute, nisi in mortuis liber ? quis est in mortuis liber, nisi inter peccatores sine peccato ? »

²⁸⁴ s. 134, 5 (PL 38, 745) : « fusus est sanguis redemptoris, et deleta est cautio debitoris. ipse est sanguis qui pro multis effusus est in remissionem peccatorum ». G. MADEC, « Christus », 874 : « [le Christ] est notre Racheteur [...], au sens concret du mot ; les gens qui écoutaient Augustin ne s'y trompaient pas et pensaient immédiatement aux tristes réalités de l'époque : il y avait des razzias, des traites de femmes et d'enfants, etc. ».

²⁸⁵ s. *Morin* 17, 4 (MA 1, 661) : « attulit Christus in carne mortali sanguinem fundendum, quo deleteretur chirographum peccatorum. adhuc ille teneret nocentes, si non occideret innocentem. nunc uero uidete quam iuste illi dicitur : occidisti nihil debentem, redde debitores. ecce uenit, inquit, princeps mundi huius, et in me nihil inueniet [Io 14, 30] » ; cf. s. 130, 2 (PL 38, 726).

²⁸⁶ s. *Dolbeau* 17, 7 (DOLBEAU 146) : « in decem et octo annis te inuenit curuum qui uenit rectus, qui uenit crucifigi propter te, ut a uinculo diaboli soluat te. curuum te tenebat cautio creditoris. diabolus enim debitores suos ligauerat et quodammodo in compedes miserat ; uenit ille non debitor, soluit quod non debebat et deleuit chirographum nostrum. chirographum debiti nostri, unde deletum est ? sanguine iusti. quare enim homines teneret in mortem praepositus mortis ? habebat plane condicionem peccati eos tamquam arborem suam : uicit et tenuit, uicit et possedit. iure tenebat, quos

« Alors, ce de quoi il n'était pas débiteur il l'a tout entier payé, il a libéré les débiteurs, il a annulé la vieille dette et ouvert un document nouveau ».²⁸⁷

Ce document c'est l'évangile. Comme le sang du Christ est le prix du rachat²⁸⁸, son évangile en est l'acte.²⁸⁹ En écoutant l'évangile, le chrétien entend donc la Parole qui assure en lui l'espérance du pardon. L'homme n'a pas été racheté au prix du sang des animaux, mais par le sang du Christ qui est mort pour lui.²⁹⁰

3.2.3. Le salut par la mort du Christ

La dimension salvifique de la mort du Christ est au centre de la sotériologie augustinienne. Mais la mort est évidemment inséparable de la Résurrection. Augustin dit d'ailleurs que si le Christ n'était pas ressuscité, il aurait perdu le fruit de la Passion.²⁹¹ C'est dans la mort du Christ que la mort est détruite.²⁹² Pour comprendre la valeur de cette mort, il faut revenir au sens augustinien de l'homme et à la question de l'Incarnation. Augustin explique en effet que la mort corporelle est la conséquence de l'abandon de Dieu par l'âme, ce qui pour elle signifie la mort parce que Dieu est sa vie. Parce que l'homme naît dans la chair du péché (cf. Rm

male suadendo deceperat. uenit ille bona suadens, nihil mali habens, natus ex uirgine, non ferens propaginem peccati, sed indutus mortis poena, similitudinem habens carnis peccati, ut liberaret a carne peccati ».

²⁸⁷ s. *Dolbeau* 17, 7 (DOLBEAU 147) : « ergo quod non debebat exsoluit, debitores liberauit, chirographa antiqua deleuit, chartas nouas instituit ». Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 290–293.

²⁸⁸ s. 27, 2 (CCL 41, 361) : « uenit ad captiuos redimendos nihil in se captiuitatis, hoc est, iniquitatis habens, sed carne mortali pretium nostrum portans. si enim carnem mortalem non haberet, unde in uerbo sanguis, quem pro captiuis funderet ? » ; voir aussi s. 5, 2 (CCL 41, 51) ; s. 22, 9 (CCL 41, 299) ; s. 130, 2 (PL 38, 726) ; s. 163, 3 (PL 38, 890) ; s. 259, 1 (PL 38, 1196) ; s. 265, 2 (PL 38, 1219) ; s. 336, 4 (PL 38, 1473) ; s. 342, 1 (PL 39, 1502) ; s. *Denis* 5, 4 (MA 1, 25–26) ; s. *Guelf.* 18, 2 (MA 1, 500) ; s. *Mai* 22, 1 (MA 1, 315). Cf. A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 150–154.

²⁸⁹ s. 21, 6 (CCL 41, 282) : « tabulae tuae euangelium sunt, ubi est sanguis quo comparatus es. manent, cotidie recitantur, ammoneris conditionis tuae, commemoratur tibi pretium tuum » ; voir aussi s. 130, 2 (PL 38, 726).

²⁹⁰ s. *Dolbeau* 23, 20 (DOLBEAU 612) : « noli ergo credere quod talibus sacrificiis egeat deus tuus, sed quid doceant, quid significant quaere. antea uictimis fundebatur sanguis, quia uera una uictima fundendus praenuntiabatur sanguis, sanguis domini tui, sanguis pretium tuum, sanguis quo tui debiti chirographum deleteretur, id est tui peccati uetustas aboleretur ».

²⁹¹ s. *Guelf. app.* 7, 2 (MA 1, 582) : « perdidit enim Christus fructum passionis, si non est ueritas resurrectionis ».

²⁹² s. 359, 2 (PL 39, 1591) : « dedit se morti, occidens mortem. morte quippe sua mortem occidit, non morte occisus est ; et morte occisa, liberauit nos a morte » ; voir aussi s. 80, 5 (PL 38, 496) ; s. 300, 4 (PL 38, 1378) ; s. *Mai* 16, 3 (CCL 41, 322) ; s. *Mai* 22, 1 (MA 1, 314) ; s. *Morin* 17, 5 (MA 1, 662) ; s. *Dolbeau* 26, 40 (DOLBEAU 397).

8, 3)²⁹³, il vient en ce monde avec le poids d'une double mort, la mort corporelle et la mort de l'âme qui conduit à la mort éternelle. La mort du corps est la conséquence du péché. En effet, si l'homme n'avait pas péché, il n'aurait pas dû mourir.²⁹⁴ L'Incarnation du Christ échappe à la loi du péché parce qu'elle n'advient pas à la manière ordinaire, mais par l'obéissance de Marie à la Parole de Dieu. Il en résulte que la mort étant la conséquence naturelle du péché²⁹⁵, dans le Christ elle n'a plus de lien avec la faute, mais elle est l'expression de la condescendance de Dieu. Le Christ, tout en assumant la nature humaine, n'a pas contracté le péché du premier homme. Cette nature ne diffère pas de la nôtre, le Christ étant né comme homme mortel. Or, si le péché est une manière pour le diable d'exercer son pouvoir sur l'homme, la mort du Christ libère de l'emprise du diable parce qu'il est sans péché. Augustin en parle comme d'une sorte de *piège*. Autrement dit, la mort du Christ est un piège pour celui qui tenait l'humanité sous la domination de la mort. C'est d'ailleurs également par une sorte de piège que le diable a séduit Adam en lui suggérant qu'il ne mourrait pas.²⁹⁶ Or, comme le diable par fourberie avait amené l'humanité au péché et à la mort, la croix du Christ est pour lui une sorte de piège.²⁹⁷ Il fait mourir le Christ sans en avoir véritablement le pouvoir parce qu'il fait mourir celui qui est sans péché. Autrement dit, dans la mort du Christ, le diable est induit dans un piège parce qu'en engloutissant le Christ dans la mort, il n'a pas trouvé de lien qui pouvait justifier son pouvoir sur l'humanité du Christ. À la suite de la mort du Christ, qui est *injuste*, le diable perd son pouvoir sur l'humanité.²⁹⁸

²⁹³ s. 155, 7 (PL 38, 844) : « in carne peccati et mors est, et peccatum [...] ».

²⁹⁴ s. *Guelf.* 31, 1 (MA 1, 557–558) : « non enim morerentur, nisi peccasset homo ; nam homo si mandatum seruaret, uiueret » ; s. *Dolbeau* 30, 2 (*RechAug* 28, 54) : « mors est poena peccati. nam et Adam nisi peccasset, non utique moreretur, neque nos mortales ex eius propagine nasceremur ».

²⁹⁵ Cf. *Gn. litt.* 6, 22, 33 (CSEL 28, 1, 195) ; *ep.* 193, 12 (CSEL 57, 174).

²⁹⁶ s. 134, 6 (PL 38, 745) : « decepisti innocentes, fecisti nocentes » ; s. *Mai* 15, 5 (CCL 41, 305) : « quis prior hominem occidit, nisi qui Adam decepit ? » ; voir aussi s. 46, 28 (CCL 41, 554) ; s. 135, 1 (PL 38, 746) ; s. 153, 11 (PL 38, 831).

²⁹⁷ s. 134, 6 (PL 38, 745) : « ueritas loquitur : ueniet princeps mundi huius, et in me nihil inueniet [Io 14, 30]. non ergo non inueniet carnem, sed nihil suum, id est, nullum peccatum. decepisti innocentes, fecisti nocentes. occidisti innocentem ; peremisti quem non debebas, redde quod tenebas. quid ergo ad horam exsultasti, quia inuenisti in Christo carnem mortalem ? muscipula tua erat : unde laetatus es, inde captus es. ubi te exsultasti aliquid inuenisse, inde nunc doles quod possederas perdidisse ».

²⁹⁸ s. 130, 2 (PL 38, 726) : « et quid fecit redemptor noster captiuatori nostro ? ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam : posuit ibi quasi escam sanguinem suum. ille autem potuit sanguinem istum fundere, non meruit bibere. et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, iussus est reddere debitores ; fudit sanguinem innocentis, iussus est recedere a nocentibus » ; s. *Morin* 17, 5 (MA 1, 662) : « mortis audis diabolus fuit, mortis avarus diabolus fuit. crux Christi muscipula fuit : mors Christi, immo caro mortalis Christi tamquam esca in muscipula fuit » ; voir aussi s. 263, 2 (MA 1, 508). Cf.

Cette idée de la mort qui abolit la mort, on peut la voir également dans l'image du serpent qui est une figure sotériologique. Augustin conjugue l'image des serpents au désert du livre des Nombres (Nm 21, 8–9) avec le serpent au paradis du livre de la Genèse (Gn 3, 1).²⁹⁹ Les morsures signifient alors les péchés qui provoquent la mort. Dans ce sens, le serpent devient image à la fois du péché³⁰⁰ et de la mort.³⁰¹ Si le serpent signifie la mort, c'est la mort qui en libère comme il en fut pour le peuple d'Israël au désert, qui en regardant le serpent de bronze, restait en vie. Ainsi, c'est le serpent qui fait mourir et qui sauve. Évidemment, la véritable valeur de l'image du serpent ne se vérifie que dans le Christ (cf. Io 3, 14–15)³⁰² : le serpent de bronze est la figure de la mort du Christ qui sauve ceux qui le regardent par la foi.³⁰³ Comment comprendre le rapprochement entre le serpent qui signifie la mort et le péché d'une part, et le Christ mort sur la croix d'autre part ?³⁰⁴ Le Christ est né dans une

J.-P. JOSSUA, *Le salut : incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, p. 180–184 ; A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo*, p. 160–162.

²⁹⁹ s. 294, 13 (PL 38, 1342) : « ergo sicut Moyses exaltauit serpentem in eremo, ut omnis a serpente percussus intueretur exaltatum, et sanaretur : sic oportuit exaltari filium hominis, ut omnis a serpente uenenatus intueatur exaltatum, et sanetur. Adam primus accepit morsum serpentis cum ueneno ».

³⁰⁰ s. 294, 13 (PL 38, 1342) : « quis enim dubitet nomine serpentis appellari peccatum ? »

³⁰¹ s. 6, 7 (CCL 41, 65) : « uirga regnum significat, serpens mortalitatem ».

³⁰² s. 6, 7 (CCL 41, 65–66) : « nouit autem sanctitas uestra, quia quando populus ille in heremo ceruicatus et superbus murmurauit aduersus deum, coepit morderi a serpentibus et ipsis morsibus cadere. misericordia dedit deus remedium, quod remedium praesentem quidem sanitatem afferebat, sed futuram sapientiam praedicabat. ait Moysi : *suspende serpentem aeneum in media heremo in ligno, et dic populo. quicumque fuerit percussus serpentem istum intueatur. et percussi homines intuebantur serpentem et sanabantur* [Nm 21, 8sq.]. et attestatur dominus in euangelio tali signo. nam cum Nicodimo loqueretur, ait : *sicut Moyses exaltauit serpentem in heremo, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat uitam aeternam* [Io 3, 14sq.]. hoc est, quicumque percussus fuerit a serpentibus peccatorum, Christum intueatur, et habebit sanitatem in remissionem peccatorum ».

³⁰³ s. 294, 11 (PL 38, 1342) : « serpentis morsu mouebaris : ideo crucifigitur Christus, ideo fundit sanguinem Christus in remissionem peccatorum ; quia propter peccatum, id est, serpentis uenenum, *sicut exaltauit Moyses serpentem in eremo* [Io 3, 14], unde sanarentur qui in illo deserto a serpentibus mordebantur, et illum exaltatum attendere iubebantur, et quisquis attenderet, sanabatur ; *sic oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in eum* [Io 3, 14sq.], id est, qui attendit exaltatum, qui non erubescit crucifixum, qui in cruce Christi gloriatur, *non pereat, sed habeat uitam aeternam. non pereat* [Io 3, 15], unde ? credendo in eum. unde non pereat ? attendendo exaltatum : alioquin perisset ».

³⁰⁴ s. 6, 7 (CCL 41, 65) : « uirga regnum significat, serpens mortalitatem. a serpente enim homini mors propinata est. ipsam mortem dignatus est dominus assumere. uirga ergo ueniens in terram serpentis speciem habuit, quia regnum dei, quod est Christus Iesus, uenit ad terram. mortalitate indutus est, quam et fixit in cruce ».

chair semblable à la nôtre, une chair mortelle, mais exempte du péché³⁰⁵, et c'est dans cette chair qu'il a fait mourir la mort elle-même. Dès lors, en regardant par la foi la croix du Christ, l'homme est libéré de la mort éternelle.

3.2.4. La Pâque du Christ

La rémission des péchés est particulièrement liée à l'ensemble de la Passion du Christ. Quelle que soit l'idée évoquée (à savoir : la croix, le sang, la mort), c'est finalement la Passion tout entière qui est le *lieu* de la purification et donc de la rémission des péchés. Le Christ a donné sa vie pour libérer l'homme du péché, c'est-à-dire pour le purifier à la fois de la faute d'Adam et de tous ses péchés. C'est lui qui est en fait l'Agneau véritable dont parlaient les Écritures, et donc lui la vraie Pâque annoncée par l'Ancien Testament.³⁰⁶ La signification de la Pâque est chez Augustin essentiellement scripturaire, et il emprunte aux Écritures, les différentes composantes de son interprétation. D'un côté, il prend dans l'Ancien Testament, le récit de la première Pâque centré sur l'immolation de l'Agneau sans tache. Pour lui, il est évident qu'il ne peut s'agir là que d'une prophétie, d'une figure annonçant l'avenir.³⁰⁷ La vraie Pâque représente l'immolation du Christ, l'agneau sans tache *qui efface les péchés du monde* (Io 1, 29), ce qui en ce sens, rejoint et évoque particulièrement la Passion et la mort du Christ.³⁰⁸ Cependant, l'importance d'une telle interprétation de la Pâque n'est pas seulement liée à la Passion comme telle, mais aussi à l'idée de nourriture. En effet, l'immolation de l'agneau va de pair avec le repas pascal où l'on mange sa chair. Une telle connexion n'a pas échappé à l'attention d'Augustin qui voit se réaliser,

³⁰⁵ s. 294, 13 (PL 38, 1342–1343) : « ergo natus in carne peccati, fit saluus in Christo per similitudinem carnis peccati. *misit enim deus filium suum*, non in carne peccati ; sed, sicut sequitur qui scripsit, *in similitudine carnis peccati* [Rm 8, 3] ; quia non de complexu maritali, sed de utero uirginali. [...] ideo exaltatus serpens, sed aereus ; exaltata est similitudo carnis peccati, ut sanaretur origo peccati. quia *misit deus filium suum in similitudine carnis peccati* [Rm 8, 3]. non in similitudine carnis ; nam uera caro est, sed *in similitudine carnis peccati* [Rm 8, 3] ; quia mortalis caro sine ullo omnino peccato. *ut de peccato*, propter similitudinem, *damnaret peccatum in carne* [Rm 8, 3], propter ueram iniquitatem. uera iniquitas in Christo non fuit : sed mortalitas in illo fuit. peccatum non suscepit, sed poenam peccati suscepit. suscipiendo sine culpa poenam, et poenam sanauit et culpam ».

³⁰⁶ s. 155, 5 (PL 38, 844) : « [...] *in Christo Iesu* [Rm 8, 2], in quo celebratum est uerissimum pascha [...] ».

³⁰⁷ Cf. s. 218, 13 (Aug 34, 368–369) ; s. Denis 4, 1 (MA 1, 21) ; s. Mai 158, 2 (REAug 44, 197) ; s. Wilm. 8, 1 (MA 1, 691).

³⁰⁸ s. Mai 158, 3 (REAug 44, 198) : « occidunt agnum, occisio agni paschalis est : sic et nos celebramus pascha, ubi agnus occisus est immaculatus sine culpa, uere agnus, cui testimonium perhibuit Iohannes dicens : *ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi* [Io 1, 29] ; ipsius nos passione pascha celebramus » ; cf. s. 210, 3 (PL 38, 1048).

en plénitude dans le Christ, la double dimension de la Pâque : immolation et repas.³⁰⁹ Il en résulte que dans sa Passion, qui est la vraie Pâque, le Christ en s'offrant en sacrifice procure la nourriture et la boisson, à savoir son corps et son sang. Le baptême et l'eucharistie sont donc intrinsèquement liés, puisque tous deux, même si leur mode diffère, puisent à la même source, c'est-à-dire la croix du Christ,

Mais Pâque signifie aussi et peut-être avant tout passage.³¹⁰ Loin d'opposer les deux interprétations, immolation et passage, Augustin les conjugue au contraire de façon magistrale, joignant l'idée de sacrifice puisée dans l'Ancien Testament au passage johannique où le Christ parle de sa mort imminente comme passage de ce monde à son Père (cf. Io 13, 1).³¹¹ Il en résulte que la Pâque du Christ signifie le passage à tra-

³⁰⁹ s. *Wilm.* 8, 1 (MA 1, 691–692) : « lege praecipiente populus ouis occisione pastus est : propheta praedicente Christus *sicut ouis ad immolandum ductus est* [Is 53, 7]. quod priores Israelitae liberati ab Aegypto festiuitate figurauerunt, hoc posteriores captiuati a diabolo iniquitate fecerunt. iam et ipsum pascha agebant, quando ab eis interfectus est Christus : a ueritate discordabat impietas, et concordabat cum ueritate sollemnitatis ; tunc in eorum escas ouis mactabatur, quando eorum linguis et dentibus Christus occidebatur. quod more significabant, scelere implebant. unde ipse Christus, in pecore figuratus, in homine expressus, illos occidit epulatos, nos pascit occisus ».

³¹⁰ La question de la Pâque a été l'objet d'une double controverse : sur la date (cela ne nous intéresse pas ici) et sur la signification de la Pâque. Fondamentalement, il y a deux sens de la Pâque : soit par rapport à la passion (« passio »), soit comme passage (« transitus »). Sans entrer ici dans les détails d'une telle question, qui d'ailleurs a été déjà abordée à plusieurs reprises, nous signalons que, selon R. Cantalamessa, l'autorité à laquelle fait appel Augustin dans la traduction latine du mot hébreu « pascha » comme passage, est probablement celle de saint Jérôme. L'interprétation n'est pas cependant la même. « La cosa che sorprende è che Agostino, accettando l'interpretazione *pascha=transitus* di Girolamo, dà a *transitus* un significato totalmente diverso da quello di *transgressio*, di "passare oltre", adottato da Girolamo, e lo combina, invece, con la spiegazione sua più cara e più originale di *pascha=transitus de hoc mundo ad Patrem* », R. CANTALAMESSA, « "Ratio Paschae". La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino », *Aevum* 44 (1970), p. 233 ; voir Id., *La pâque dans l'Église ancienne* (version française par F. MORARD), Berne-Francfort s. M.-Las Vegas, Peter Lang, 1980 (pour les textes d'Augustin, p. 124–135) ; D. GONNET, « La Pâque des Pères de l'Église », *LMD* 240 (2004), p. 33–57 ; M. KLÖCKENER, « Pascha », *AL* 4, 481–494 ; voir aussi les études antérieures, CH. MOHRMANN, « Pascha, Passio, Transitus », *EL* 66 (1952), p. 37–52 ; B. BOTTE, « Pascha », *OrSyr* 8 (1963), p. 213–226.

³¹¹ s. 103, 6 (PL 38, 615–616) : « ibi dominus pascit, sed prius hinc transit. nam ut noueritis, pascha transitus interpretatur. uenit dominus, fecit diuina, passus est humana. numquid adhuc conspuitur ? numquid adhuc expalmatur ? numquid adhuc spinis coronatur ? numquid adhuc flagellatur ? numquid adhuc crucifigitur ? numquid adhuc lancea uulneratur ? transiuit. denique et euangelium sic loquitur, quando pascha fecit cum discipulis suis. quid dicit euangelium ? *cum autem uenisset hora, ut Iesus transiret de hoc mundo ad patrem* [Io 8, 1] » ; voir aussi s. 155, 5 (PL 38, 843) ; s. 179, 6 (PL 38, 969) ; *en. Ps.* 68, 1, 2 (CCL 39, 902) ; *en. Ps.* 120, 6 (CCL 40, 1791) ; *en. Ps.* 138, 8 (CCL 40, 1995) ; *en. Ps.* 140, 25 (CCL 40, 2044) ; *ep.* 55, 2 (CSEL 34, 2, 171) ; *Io. eu. tr.* 55, 1 (CCL 36, 463–464) ; *trin.* 2, 29 (CCL 50, 120). Ajoutons cependant qu'à côté de cette

vers la Passion et la mort qui appartiennent toutes deux à l'économie du sacrifice. Dans sa Passion et par sa mort, le Christ s'offre à Dieu comme agneau véritable pour effacer les péchés du monde et, en mourant, il passe de ce monde à son Père c'est-à-dire de la mort à la vie.³¹² La Résurrection appartient déjà à la nouveauté de la vie : le Christ ne meurt plus (cf. Rm 6, 9). Cette résurrection du Christ est d'ailleurs l'exemple et la promesse de la résurrection de la chair que Dieu promet à celui qui meurt dans le Christ et vit pour Dieu dans la justice. Si la Pâque est le passage de la mort à la vie, on peut dire que toute l'existence humaine du Christ est pascalle, par extension. On peut le supposer notamment quand Augustin parle de toute la vie du Christ en termes de passage.³¹³ Si la Pâque du Christ signifie passage vers le Père à travers la Passion et la mort, ce passage ne s'achève que dans l'ascension et la glorification. Il s'ensuit que l'espérance chrétienne, qui puise au mystère pascal, contient deux éléments essentiels, à savoir la résurrection de la chair et la vie éternelle. Comme la Résurrection du Christ est la promesse de la résurrection de la chair, son Ascension et sa glorification sont la promesse de la vie éternelle avec Dieu.

nouvelle interprétation de la Pâque comme passage il y a également chez Augustin celle, plus ancienne, comme immolation (passion), R. CANTALAMESSA, « "Ratio Paschae". La controversia sul significato della Pasqua nell'Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino », p. 236-238.

³¹² s. 155, 5 (PL 38, 843) : « celebratur pascha in ueteri populo, sicut notis occisione agni cum azymis : ubi occisio ouis Christum significat, azyma autem nouam uitam, hoc est, sine uetustate fermenti. unde nobis apostolus dicit : *expurgate uetus fermentum, ut sitis noua conspersio, sicut estis azymi : pascha enim nostrum immolatus est Christus* [1 Cor 5, 7]. celebratum est ergo pascha in illo ueteri populo, nondum in luce fulgente, sed in umbra significante celebratum est [...]. uenit uerum pascha, immolatur Christus : transitum facit a morte ad uitam. transitus enim interpretatur Hebraice pascha : quod expressit euangelista dicens, *cum autem ueniret hora ut transiret Iesus de hoc mundo ad patrem* [Io 13, 1]. celebratur ergo pascha, resurgit dominus, facit transitum a morte ad uitam, quod est pascha [...] ».

³¹³ On pense notamment au sermon 349 où Augustin dit : « quis est transitus Christi ? quidquid pro nobis temporaliter pertulit, transitus eius est. natus est, transiit : numquid adhuc nascitur ? creuit, transiit : numquid adhuc crescit ? suxit : numquid adhuc sugit ? defessus dormiuit : numquid adhuc dormit ? manducauit et bibit : numquid adhuc facit ? postremo pressus est, uinctus est, uerberatus est, spinis coronatus est, alapis caesus est, sputis illitus, ligno suspensus, occisus, lancea percussus, sepultus resurrexit : adhuc transit. ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris : stetit » (s. 349, 6 ; PL 39, 1532). Même si dans ce sermon Augustin ne fait aucune allusion explicite au passage johannique (cf. Io 13, 1), (le thème du sermon 349 n'est pas en fait la Passion du Christ ou l'idée de la Pâque mais la charité et le récit de la guérison d'un aveugle), l'idée du passage qui apparaît ici semble bien proche de la notion de la Pâque comme passage mais avec cette différence que c'est toute la vie du Christ qui est vue comme passage.

4. Vers l'espérance

4.1. À l'espérance par la rémission

L'espérance et le pardon sont inséparables. Sans le pardon l'homme ne peut pas espérer la vie éternelle.³¹⁴ La rémission des péchés est le don du Christ à son Église³¹⁵, d'abord dans le baptême, mais aussi au quotidien. Si le péché est la mort de l'âme, le pardon est la condition *sine qua non* de l'espérance. Augustin peut s'adresser ainsi aux catéchumènes lors de la transmission du *Symbole* :

« Si dans l'Église, il n'y avait pas de rémission des péchés, il n'y aurait aucune espérance de vie future, ni de libération éternelle ».³¹⁶

La rémission des péchés à laquelle on croit et que l'on professe dans le *Symbole*³¹⁷ est finalement la promesse de la vie éternelle grâce au pardon des péchés. De ce point de vue on peut comprendre la raison de son insistance sur le fait que le baptême remet tous les péchés. On peut l'appeler le sacrement de la vie nouvelle parce qu'il en finit avec la vétusté du péché. C'est vrai pour le baptême lui-même, mais aussi pour la rémission des péchés après le baptême, qu'elle soit ordinaire et quotidienne, ou extraordinaire (pénitence canonique). Si Augustin s'oppose à une attitude rigoriste, c'est précisément pour défendre la valeur de la promesse de pardon.³¹⁸ S'il n'y avait pas de rémission des péchés après le baptême, l'homme pécheur se trouverait véritablement dans une situation désespérée, sans accès à la

³¹⁴ s. 90, 5 (*PL* 38, 562) : « sine baptismo quidem nemo ad deum peruenit [...] ».

³¹⁵ C'est à l'Église que le Christ transmet le don de la rémission des péchés dont témoigne le *Symbole* que les catéchumènes apprennent à connaître et les fidèles professent. Cette rémission des péchés dans l'Église s'opère à travers le sang du Christ et par l'action de l'Esprit (s. 214, 11 ; *RB* 72, 21 : « [...] clauis accipit regni caelorum, ut in illa per sanguinem Christi, operante spiritu sancto, fiat remissio peccatorum. in hac ecclesia reuiuiscit anima, quae mortua fuerat peccatis, ut conuiuificetur Christo, cuius gratia sumus salui facti »).

³¹⁶ s. 213, 9 (*MA* 1, 448) : « [...] remissio peccatorum si in ecclesia non esset, nulla futurae uitae et liberationis aeternae spes esset » ; cf. *pecc. mer.* 1, 23 (*CSEL* 60, 22–23) ; *pecc. mer.* 1, 33 (*CSEL* 60, 33).

³¹⁷ Voir, H. RONDET, « La théologie de saint Augustin prédicateur », *BLE* 72 (1971), p. 251–255 ; A. ECKMANN, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna* (*Symbole des Apôtres dans les écrits de saint Augustin*), Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1999, coll. *Źródła i monografie – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 178, p. 116–127.

³¹⁸ Il semble que l'attitude d'Augustin vis-à-vis des pécheurs n'était pas dure ni sévère. Parfois il a hésité même à imposer une excommunication pour ne pas aggraver la situation déjà déplorable (s. 17, 3 ; *CCL* 41, 239 : « sed aliquando nos parcimus et non nouimus nisi loqui. excommunicare, de ecclesia proicere pigri sumus. aliquando enim timemus ne ipso flagello peior fiat qui caeditur »). Cf. CH. MUNIER, « Excommunicatio », *AL* 2, 1169–1174.

vie éternelle, sans possibilité de conversion. Sans la promesse du pardon, même les pratiques de l'Église, la correction et la pénitence, perdent leur sens parce que, si l'on y invite ou si on les impose, c'est précisément en promettant le pardon, objet de l'espérance chrétienne. Augustin évoque ainsi ce pouvoir des clés en commentant la résurrection de Lazare, qui devient une illustration du sens de la pénitence *institutionnelle*. Le pouvoir de ressusciter appartient au seul Christ, car c'est lui qui fait vivre celui qui était mort, mais le Christ confère aux Apôtres la tâche de délier celui qui est revenu à la vie. La foi et la conversion sont œuvres de Dieu³¹⁹ : c'est Dieu qui fait croire, de même que c'est lui qui conduit à la contrition en agissant dans la profondeur du cœur. Ce qui appartient à l'Église, c'est d'accueillir la vie rétablie qui se redresse à l'annonce de la Parole de Dieu et de délier les liens qui lui font obstacle. Dans ce sens, on pourrait dire que l'Église ne donne pas la vie, mais qu'elle la donne quand elle *par-donne* c'est-à-dire quand elle la reçoit du Christ comme *don*. Car le pardon est le don que le Christ fait à l'Église.

Le baptême ouvre à l'espérance parce qu'en étant le sacrement de la rémission des péchés, il détruit ce qui sépare de Dieu³²⁰ et par là réconcilie avec lui.³²¹ Si la rémission des péchés ouvre à l'espérance, il n'est pas surprenant de la voir considérée elle-même comme objet d'espérance. En effet, ce qu'on espère d'abord, c'est la rémission des péchés. Dans le sermon 212, alors qu'il vient de parler aux catéchumènes du mystère de la Trinité, Augustin poursuit : « à partir de cette foi, espérez la grâce dans laquelle *tous vos péchés seront remis* [...] ». ³²² On n'espère pas seulement la vie éternelle, on espère en premier lieu la rémission des péchés parce que, sans le pardon, il n'y a pas de promesse de vie éternelle. Si la rémission des péchés est donnée avant tout dans le baptême, sans ce sacrement, on ne peut pas arriver à Dieu.³²³ Alors que le péché sépare, le baptême en

³¹⁹ s. 131, 2 (PL 38, 730) : « sed ut doceret nos etiam ipsum credere doni esse, non meriti : *sicut, inquit, dixi uobis, nemo uenit ad me, nisi cui datum fuerit a patre meo* [Io 6, 66] » ; s. *Guelf.* 17, 1 (MA 1, 496) : « ergo et paenitentia donum dei est. dura terra est superbientis cor : ad paenitentiam non mollescit, nisi dei gratia conpluatur ». Cf. J. OROZ RETA, « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », p. 369.

³²⁰ s. 51, 31 (RB 91, 43) : « ad deum quippe nos oportet in baptismo renouatos a peccatorum abolitione reduci ».

³²¹ s. 51, 34 (RB 91, 45) : « unde Lucas per septuaginta septem generationes ascendit ad deum, ostendens reconciliari hominem deo per abolitionem omnium peccatorum ».

³²² s. 212, 1 (SC 116, 180–181 ; trad. S. POQUE) : « ex hac fide gratiam sperate, in qua uobis *peccata omnia dimittentur* [Mt 12, 31] ».

³²³ En évoquant la signification du vêtement nuptial (cf. Mt 22, 11–12), Augustin explique que pour arriver à Dieu, il est obligatoire d'avoir reçu le baptême. En même temps le baptême seul ne donne pas l'assurance du salut (cf. s. 90, 5 ; PL 38, 562) ; il faut avoir aussi le vêtement nuptial qui signifie la charité (cf. s. 90, 6 ; PL 38, 562). Augustin semble suggérer pour autant que même si le baptême est le sacrement indispensable en tant que sacrement de la rémission des péchés, Dieu n'est pas limité par le sacrement ;

tant que rémission des péchés, ouvre et rapproche de Dieu parce qu'il supprime ce qui l'en tient éloigné. En tant que donné pour la rémission des péchés, le baptême est le sacrement de la vie nouvelle et de la régénération.³²⁴ L'idée de la régénération renvoie à la première génération, mais la dépasse. Alors que le lien de la génération fait naître pour la mort temporelle et pour un châtement éternel en tant que fils d'Adam, le sacrement de la régénération fait naître à la vie éternelle³²⁵ parce qu'il supprime le lien entre péché et condamnation.³²⁶ Or, né d'Adam pour souffrir et mourir, l'homme naît de Dieu pour la vie éternelle par le baptême.³²⁷ Augustin en parle à partir de l'image d'un double couple parental : d'une part les parents selon la chair, d'autre part Dieu et l'Église. Les parents mettent leurs enfants au monde pour la misère, la souffrance et la mort, mais aussi pour leur succéder, tandis que le second couple (Dieu et l'Église) met au monde pour la vie éternelle, qui ignore la succession, mais connaît la communion avec Celui qui demeure éternellement.³²⁸

C'est en vue de l'espérance de la vie éternelle qu'on devient chrétien³²⁹, ce qui implique le renoncement aux espoirs ordinaires et à l'amour du monde.³³⁰ Augustin dit : « tu es baptisé, tu es rené, l'espoir est changé,

il peut ouvrir les yeux de l'homme indépendamment du sacrement (s. *Mai* 130, 1 ; *MA* 1, 377 : « non enim poterat Christus de sputo suo illi oculos aperire ? postremo poterat et sine sputo et sine luto iubere ut uideret, et fieret »).

³²⁴ s. *Casin.* 2, 114, 4 (*MA* 1, 418) : « cum autem per remissionem peccatorum fueris innouatus, dimissis omnibus praeteritis [...] » ; s. 260 (*PL* 38, 1202) : « infantes appellamini, quoniam regenerati estis, et nouam uitam ingressi estis [...] ».

³²⁵ s. 260 (*PL* 38, 1202) : « [...] ad uitam aeternam renati estis [...] » ; cf. *ep.* 55, 3 (*CSEL* 34, 2, 171).

³²⁶ s. 152, 3 (*PL* 38, 821) : « [...] omnia deleta sunt in illo fonte, quo seruus intrasti, unde liber existi : quia ergo haec ita sunt, *nulla nunc condemnatio est his qui sunt in Christo Iesu* [Rm 8, 1]. *nulla est nunc, antea fuit* ».

³²⁷ s. 56, 5 (*RB* 68, 28–29) : « uos ergo, inquit, dicite : *pater noster, qui es in caelis* [Mt 6, 9]. ubi uos, uidetis, deum patrem habere coepistis. sed habebitis, cum nati fueritis. quamquam et modo antequam nascamini, illius semine concepti estis, tamquam utero ecclesiae in fonte pariendi. *pater noster, qui es in caelis* [Mt 6, 9]. mementote uos patrem habere in caelis. mementote uos de patre Adam natos in mortem, de patre deo regenerandos ad uitam » ; *Io. eu. tr.* 5, 12 (*CCL* 36, 47) : « [...] uiuit autem ad aeternitatem secundum baptisma quod accepit a domino [...] ».

³²⁸ s. *Mai* 94, 1 (*MA* 1, 333) : « [...] sicut ex parentibus homines carnaliter nati sumus, ita nos ex deo patre et matre ecclesiae spiritaliter nasci. [...] in illa generatione peccati uinculum trahitur, in ista soluitur. ibi gignimur, ut morituris parentibus succedamus ; hic, ut sic manentibus haereamus » ; voir aussi s. 216, 8 (*PL* 38, 1081) ; s. 376A, 2 (*PL* 39, 1670). Cf. N. LANZI, *La Chiesa madre in Sant'Agostino*, Pisa, Giardini, 1994, coll. *Biblioteca di studi religiosi* 19, p. 88–93 ; V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 105–108 ; S. F. FLÓREZ, « Ecclesiologia y sacramento en san Agustín », p. 224–230.

³²⁹ s. 9, 4 (*CCL* 41, 114) : « noui enim omnium christianorum mentes de saeculo futuro cogitare. qui enim non de futuro saeculo cogitat, nec propterea christianus est ut id quod in fine deus promittit accipiat, nondum christianus est ».

³³⁰ « ad hanc expectationem et propter hanc spem christiani facti sumus. nonne spes no-

il faut [aussi] que ta conduite change ». ³³¹ Pour espérer la vie éternelle, il est nécessaire d'abandonner l'espoir du monde. Il en résulte que la confusion entre l'espérance chrétienne et les espoirs du monde constitue une grande erreur. ³³² Devenir chrétien implique donc la conversion au *cœur* du désir. Cette conversion n'évoque pas seulement un acte intérieur et subjectif de l'homme, elle doit être aussi sacramentelle. En effet, comme dans la foi l'homme commence à désirer la vie éternelle, c'est dans le baptême seulement qu'il y accède en espérance. Quand Augustin exprime aux catéchumènes l'importance du baptême, il explique qu'il ne suffit pas de croire au Christ ³³³ et de mener une vie irréprochable ou même exemplaire ³³⁴, si les péchés persistent faute d'avoir obtenu la rémission des péchés. ³³⁵ En effet, même si les catéchumènes appartiennent déjà à la « grande maison » ³³⁶, ils y sont encore comme des esclaves et non comme des fils ; ils sont attachés à leur péchés. ³³⁷ Alors que les fils agissent par amour, les serviteurs agissent par crainte :

stra est de hoc saeculo ? non amemus saeculum. ab amore saeculi huius uocati sumus, ut aliud saeculum speremus et diligamus » : s. 108, 1 (*PL* 38, 633).

³³¹ s. 228, 1 (*PL* 38, 1102) : « [...] baptizatus es, renatus es, mutata est spes, mutantur mores ».

³³² s. *Denis* 23, 3 (*CCL* 41, 419) : « si enim in ista uita ideo nihil diu, quia est aliquid extremum, non ad istam uitam desiderandam uocamur, quando christiani efficitur. non enim propterea christiani efficitur, ut bene nobis sit in hac uita. si enim propterea putauerimus nos fieri christianos, ut hic nobis bene sit secundum uitam istam temporalem, secundum felicitatem uolaticam et uaporem, ualde erramus [...] ».

³³³ s. *Lambot* 10 (*PLS* 2, 792) : « quicumque nomen Christi audistis et credidistis et nondum baptizati estis inunctos oculos habetis. laudate et uidete quia et iste caecus non sine causa, cum inunctus fuisset, missus est ad piscinam Siloam *quod interpretatur missus* [Io 9, 7] ».

³³⁴ Cf. *Io. eu. tr.* 4, 13 (*CCL* 36, 36–37) ; *Io. eu. tr.* 13, 7 (*CCL* 36, 134).

³³⁵ s. *Casin.* 2, 114, 3 (*MA* 1, 417) : « [cathecuminus] iam enim signum Christi gerit in fronte, iam intrat ecclesiam, iam per eum tantum nomen inuocatur ; sed adhuc sarcinam peccatorum suorum portat : nondum dimissa sunt, quia non dimittuntur nisi in sancto baptismo ».

³³⁶ s. *Casin.* 2, 114, 4 (*MA* 1, 418) : « incipe ergo esse filius, qui eras malus seruus, iam tamen in domo magna esse coeperas. ubi coepisti esse seruus, affecta esse filius : donentur tibi peccata quae portas » ; cf. s. Dolbeau 26, 12 (*DOLBEAU* 375).

³³⁷ s. *Casin.* 2, 114, 4 (*MA* 1, 418) : « ueni ad gratiam. accepisti enim potestatem, quia scriptum est : *dedit eis potestatem filios dei fieri* [Io 1, 12]. incipe ergo esse filius, qui eras malus seruus, iam tamen in domo magna esse coeperas. ubi coepisti esse seruus, affecta esse filius : donentur tibi peccata quae portas. quid times quae non sunt, et non times quae sunt ? » ; cf. *Io. eu. tr.* 11, 4 (*CCL* 36, 112). C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre la tristesse d'Augustin lorsqu'il prononce un sermon à l'occasion de la mort d'un catéchumène. D'après les paroles d'Augustin on peut supposer que celui qui est mort en tant que catéchumène n'est pas sauvé (cf. s. *Dolbeau* 7, 2 ; *DOLBEAU* 302). Voir E. REBILLARD, « La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d'Augustin. A propos du *post-tractatum Dolbeau 7 : De sepultura catechumenorum* », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 286.

« Autre est être un esclave qui, d'esclave, deviendra aussi fils, autre d'être déjà fils. Autre d'être esclave par crainte, autre d'être fils par charité. [...]. Les esclaves, ce sont ceux qui font par crainte ce qu'ordonne le Seigneur. Ils appartiennent au moins à la maison, et de façon plus étroite dans une grande maison que les mercenaires : ce sont les esclaves qui deviennent des fils quand ils commencent à servir par amour ».³³⁸

La question de l'espérance est donc en relation étroite avec le désir et la crainte. La foi n'enlève pas ces deux aspects de la vie humaine, mais les transforme de l'intérieur en leur donnant un sens nouveau. En effet, comme la promesse divine ne concerne plus la vie de ce monde, mais la vie immortelle et bienheureuse, la possibilité du châtiment éternel surpasse la crainte de la mort temporelle.³³⁹ Le dépassement de la crainte s'opère dans la résurrection du Christ³⁴⁰, qui est aussi la source de l'espérance chrétienne.³⁴¹ Comme la crainte de la mort est un sentiment naturel de l'homme, la résurrection du Christ ouvre à l'espérance parce que celui qui était mort est vivant.

Augustin cite également l'exemple de Pierre. Lui qui est saisi par la crainte de la mort, avait renié le Christ, il est guéri lorsqu'il voit que celui qui était mort est vivant : de la crainte, il passe ainsi à l'amour.³⁴² La manifestation du Christ ressuscité est ici capitale, car elle est la source de l'espérance chrétienne : la vie ne meurt plus, la mort est désormais

³³⁸ s. *Dolbeau* 26, 12 (DOLBEAU 375), trad. E. REBILLARD, p. 63–64 : « aliud est enim adhuc seruus, qui etiam filius ex seruo futurus est, et aliud iam filius. aliud seruus timore, aliud filius caritate. [...]. serui autem sunt qui timore faciunt quod iubetur a domino. de domo sunt quidem, et interiores in domo magna quam mercenarii ; ex ipsis seruis fiunt filii, cum coeperint amore seruire ».

³³⁹ s. *Mai* 12, 4 (MA 1, 287) : « fortes itaque estote in fide : nemo uos seducat ad fraudem per aliquam promissionem, nemo inpellat in fraudem per aliquam comminationem. quidquid tibi promittit mundus, maius est regnum caelorum ; quidquid tibi minatur mundus, maior est gehenna. ergo si uis euadere omnes timores, time poenas sempiternas, quas minatur deus. uis calcare omnes cupiditates concupiscentiae ? uitam aeternam desidera, quam promittit deus » ; cf. s. *Guelf.* 33, 4 (MA 1, 579–580) ; s. *Dolbeau* 15, 1 (DOLBEAU 196).

³⁴⁰ S. KOWALCZYK, « La mort dans la doctrine de saint Augustin », p. 371 : « L'affirmation de l'immortalité de l'âme et la foi en la résurrection permettent au chrétien d'accepter la mort ».

³⁴¹ Cf. E. GÓMEZ, « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », p. 405 ; L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 71 ; J. OROZ RETA, « La esperanza cristiana en la ciudad de Dios », p. 59–60.

³⁴² s. 147, 3 (PL 38, 798–799) : « [...] numquid non quando negauit Christum, occidi timuit ? hoc timuit pati, quod passus est Christus. sed iam timere non debuit. uidebat enim in carne uiuentem, quem uiderat in ligno pendentem. resurgendo Christus abstulit mortis timorem : et quoniam abstulerat mortis timorem, merito interrogabat Petri amorem. ter negauerat timor, ter confessus est amor. trinitas negationis, desertio ueritatis : trinitas confessionis, testimonium dilectionis » ; cf. s. 328 (RB 51, 15).

absorbée par la vie du Christ ressuscité. Si on peut espérer l'immortalité, c'est parce que le Christ en a donné à la fois le sacrement et l'exemple.³⁴³ C'est un exemple parce qu'il a fait voir ce que nous devons espérer³⁴⁴, et c'est le sacrement parce que la Résurrection du Christ est notre justification³⁴⁵ et notre renouvellement³⁴⁶ c'est-à-dire la résurrec-

³⁴³ Cette idée apparaît surtout dans le *de trinitate*. Augustin y explique : « huic ergo duplae mortis nostrae saluator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resurrectionem nostram in sacramento et exemplo praeposuit et proposuit unam suam. [...] indutus carne mortali et sola moriens, sola resurgens, ea sola nobis ad utrumque concinuit cum in ea fieret interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum » (*trin.* 4, 6 ; *CCL* 50, 166–167), et plus loin : « una ergo mors nostri saluatoris duabus mortibus nostris saluti fuit, et una eius resurrectio duabus nobis resurrectiones praestitit cum corpus eius in utraque re, id est et in morte et in resurrectione, et in sacramento interioris hominis nostri et exemplo exterioris medicinali quadam conuenientia ministratum est » (*trin.* 4, 6 ; *CCL* 50, 169). C'est aussi dans les sermons qu'Augustin parle du Christ en termes du sacrement (s. *Guelf.* 9, 3 ; *MA* 1, 468 : « [...] quoniam sicut eius passio significauit nostram ueterem uitam, sic eius resurrectio sacramentum est nouae uitae » ; cf. s. *Dolbeau* 22, 11 ; *DOLBEAU* 564), et de l'exemple (s. 157, 3 ; *PL* 38, 860 : « [...] et firmavit nos exemplo suae resurrectionis, quid ab illo patienter sperare debeamus » ; s. 240, 2 ; *PL* 38, 1131 : « de ipsa resurrectione, cuius in se ipso dominus praemisit exemplum, ut sciremus quid etiam in corporibus nostris in fine saeculi sperare debeamus [...] » ; cf. s. 169, 12 ; *PL* 38, 922 ; s. 241, 1 ; *PL* 38, 1133 ; s. 263, 1 ; *MA* 1, 507 ; s. 361, 3 ; *PL* 39, 1600 ; s. *Lambot* 7 ; *PLS* 2, 783 ; s. *Mai* 94, 5 ; *MA* 1, 337 ; s. *Wilm.* 4, 2 ; *MA* 1, 684). Voir à ce sujet B. STUDER, « “Sacramentum et exemplum” chez saint Augustin », *RechAug* 10 (1975), p. 87–141 ; A. SOLIGNAC, « Le Christ “sacrement” et “exemple” d'après saint Augustin », *Christus* 133 (1987), p. 75–82 ; G. RÉMY, « Mediator (mediatio) », 1227.

³⁴⁴ B. STUDER écrit : « [...] le mot d'*exemplum* avait dans la latinité une double signification : celle de *demonstratio* et celle d'*exhortatio*. Ou si l'on veut, *exemplum* s'appliquait, quand on entendait donner une preuve qu'une chose est ou devrait être possible, ou quand on voulait signaler des modèles d'action. [...] Or, c'est en premier lieu au sens de *demonstratio* qu'Augustin présente la résurrection du Christ comme *exemplum* de notre résurrection » (« “Sacramentum et exemplum” chez saint Augustin », p. 108).

³⁴⁵ s. 169, 13 (*PL* 38, 923) : « demonstratum est tibi, iussum est tibi, apertum est tibi, si tibi est cor, intellexisti quid facias : roga ut facias, si cognoscis uirtutem resurrectionis Christi. traditus est enim propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram [Rm 4, 25]. quid est, propter iustificationem nostram ? ut iustificet nos, ut iustos faciat nos. eris opus dei, non solum quia homo es, sed etiam quia iustus es » ; s. 236, 1 (*PL* 38, 1120) : « dominus noster Iesus Christus, sicut apostolus dicit, mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram [Rm 4, 25]. sicut morte ipsius seminamur, sic resurrectione ipsius germinamus. etenim morte ipsius significatur mors uitae nostrae. de hac re audi apostolum : *consepulti*, inquit, *sumus Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodum Christus resurrexit a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus* [Rm 6, 4]. ille non habuit quod emendaret in cruce : quia sine peccato ascendit in crucem. nos in cruce eius emendemur, et ibi ponamus quod male contraximus, ut iustificari eius resurrectione possimus » ; cf. s. *Etaix* 2 (*ETAIX* 70–71).

³⁴⁶ s. 231, 2 (*SC* 116, 248) : « resurrectio ipsius innouat nos ».

tion de l'homme intérieur sans laquelle il n'y a pas de résurrection à la vie de la chair.³⁴⁷

De même que la Résurrection est l'exemple de celle que nous attendons et ainsi une espérance de vie immortelle, de même la Passion et la mort du Christ offrent un exemple de la manière de vivre et de mourir pour vivre éternellement.³⁴⁸ Ici apparaît aussi le sens profond du cycle liturgique du carême et du temps pascal. Alors que le carême exprime la vie présente dans la pénitence et l'abstinence des plaisirs du monde, le temps pascal renvoie à la joie de la vie nouvelle. Cette joie est déjà liée à l'espérance chrétienne³⁴⁹ et elle est anticipée d'une certaine manière par la crainte qui précède le baptême.³⁵⁰ C'est d'ailleurs de la foi que provient la crainte. C'est en croyant qu'on craint le châtement éternel.³⁵¹ La signification de la crainte est double. Tout d'abord, la crainte est liée à la

³⁴⁷ Augustin parle des deux résurrections, par exemple, dans le s. 127, 7-8 (*PL* 38, 709-710) : « uerbo enim suo suscitabat mortuos infideles : de quibus dicit apostolus. *surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* [Eph 5, 14]. haec resurrexerit mentium est, haec resurrexerit interioris hominis est, haec resurrexerit animae est. [...]. qui resurgit in anima, resurgit in corpore ad uitam : qui non resurgit in anima, resurgit in corpore ad poenam » ; ainsi que dans le *Io. eu. tr.* 23, 6 (*CCL* 36, 236) : « et tota praedicatio dispensatioque per Christum haec est, fratres, et alia non est, ut resurgant animae, resurgant et corpora. utrumque quippe mortuum erat ; corpus ex infirmitate, anima ex iniquitate. quia utrumque mortuum erat, resurgat utrumque. quid utrumque ? anima et corpus. per quid ergo anima, nisi per deum Christum ? per quid corpus, nisi per hominem Christum ? ». Cf. G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari, A. Cordella, 1944, p. 29.

³⁴⁸ s. *Guelf.* 28, 1 (*MA* 1, 536) : « [...] credentes in se docuit uiuere, docuit mori : uiuere sine cupiditate, mori sine timore. docuit uiuere, ne in aeternum moriamur : docuit mori, ut in aeternum uiuamus » ; voir aussi s. 175, 3 (*PL* 38, 946). Cf. B. STUDER, « "Sacramentum et exemplum" chez saint Augustin », p. 109.

³⁴⁹ À l'espérance est liée la joie. Il ne s'agit pas de la joie de la possession qui est finalement la jouissance du bien, mais de la joie qui vient de la foi et de l'espérance (s. *Denis* 18, 1 ; *MA* 1, 90 : « apostolus dicit : *spe gaudentes* [Rm 12, 12]. gaudium ergo nostrum, quod nunc est, in spe est, nondum in re » ; cf. s. 21, 1 ; *CCL* 41, 276). Celui qui vit dans une espérance fondée sur la foi et sur le pardon se voit hériter des biens qui lui sont promis. Il s'agit donc de la joie qui vient de la certitude de la foi et de l'espérance. On peut dire que dans l'espérance, l'homme peut déjà goûter, d'une certaine manière, ces biens qui lui sont promis et qu'il attend (s. *Guelf.* 8, 2 ; *MA* 1, 465 : « ecce laetitia, fratres mei, laetitia in congregatione uestra, laetitia in psalmis et hymnis, laetitia in memoria passionis et resurrectionis Christi, laetitia in spe futurae uitae. si tantam laetitiam facit quod speramus, quid erit cum tenebimus ? » ; cf. s. *Wilm.* 9, 2 ; *MA* 1, 693-694). Cf. L. ARIAS, « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », p. 59-64.

³⁵⁰ La crainte de Dieu est l'une des motivations de la conversion au christianisme. W. HARMLESS, *Augustine and the Catechuminate*, p. 114 : « The motives that prompted conversion then were not the sort one finds today. For example, Augustine noted that most candidates were driven by fear – not fear of political authorities, but of God [...] ». Cf. *cat. rud.* 9 (*CCL* 46, 129) ; s. 19, 6 (*CCL* 41, 258) ; E. REBILLARD, *In hora mortis*, p. 148-149.

³⁵¹ Cf. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Christo*, p. 272.

conscience du péché qui est le véritable motif de la crainte.³⁵² En même temps la crainte du châtement éternel peut agir comme un pédagogue en incitant à s'abstenir du péché.³⁵³ Mais la crainte engendre également une attitude servile par peur des conséquences de ses actes.³⁵⁴ Cette crainte possède donc une valeur relativement positive dans la mesure où elle invite à fuir le péché par crainte de la condamnation.³⁵⁵ Mais pour Augustin la crainte du châtement est liée elle-même à la foi :

« J'ose dire : si tu ne fais pas le mal par la crainte de l'enfer, tu as sans doute en toi la foi parce que tu crois au jugement de Dieu. Je me réjouis de ta foi, mais je crains encore ta malignité. Qu'ai-je dit ? Que si c'est par crainte que tu ne fais pas le mal, tu ne fais pas non plus le bien par amour de la justice ».³⁵⁶

En effet, le vrai rôle de la crainte, c'est d'amener à la charité.³⁵⁷ Il s'agit donc de passer d'une vie sous le poids de la crainte, à la vie dans la charité, c'est-à-dire s'abstenir du péché et observer les commandements par amour de la justice.³⁵⁸ Tous ces éléments se concrétisent dans le baptême.

³⁵² s. 270, 4 (PL 38, 1241) : « [...] timorem scilicet seruilem, de peccato uenientem ».

³⁵³ s. 161, 8 (PL 38, 882) : « timor enim iste, quo gehennam times, et ideo mala non facis, continet te ; et sic uolentem peccare animum interiolem non sinit. est enim quidam custos timor, quasi paedagogus legis [...] » ; cf. s. 349, 7 (PL 39, 1533). P. VAN GEEST écrit : « Whenever Augustine arrives at a description of fear in his sermons, we always hear that fear can be beneficial : fear is given by God in order that man may keep himself from evil and does not even think of it. After fear, however, hope is also given, so that after man has let go of sin, despair will not dominate » (« *Ante omnia igitur opus est Dei timore conuerti* (doctr. chr. 2, 7, 9). Augustine's Evaluation of Fear », dans *Tractatio scripturarum*, A. DUPONT (éd.), p. 448). Cf. J. PEGUEROLES, « Timor Dei », p. 15.

³⁵⁴ s. 270, 4 (PL 38, 1241) : « timor poenarum facit hominem operari, sed adhuc seruuliter ».

³⁵⁵ s. 145, 3 (PL 38, 793) : « ita plane, quia scit deus quod factururus es, non facis : sed et ipsum deum minantem tremis, non praecipientem diligis. quare non facis ? quia si feceris, in gehennam mitteris. ignem times ».

³⁵⁶ s. 178, 10 (PL 38, 965) : « audeo dicere, si timore gehennae non facis malum, est quidem in te fides, quia credis futurum dei esse iudicium : gaudeo fidei tuae, sed adhuc timeo malitiae tuae. quid est quod dixi ? quia si timore gehennae non facis malum, non amore iustitiae facis bonum ».

³⁵⁷ s. 161, 8 (PL 38, 882) : « sed time tamen, ut ista formido custodiat te, ut perducatur ad dilectionem » ; s. *Dolbeau* 26, 4 (DOLBEAU 369) : « compellat te timor et amor. si minus amas quod pollicetur, time quod minatur. incipis enim a timore, perficeris in amore. timendo gehennas facis quod dicitur, sed quamdiu timendo facis, tamquam seruus facis ; quando autem amans facis, iam liber facis » ; cf. s. 13, 9 (CCL 41, 182-183) ; s. 348, 1 (PL 39, 1527). P. VAN GEEST, écrit : « [...] Augustine looks at fear in relation with love and regards it as a beneficial power, if only man is not bogged down by it » (« *Ante omnia igitur opus est Dei timore conuerti* (doctr. chr. 2, 7, 9). Augustine's Evaluation of Fear », p. 453).

³⁵⁸ s. 145, 4 (PL 38, 793) : « sed unde tibi ista caritas ? si tamen est : timeo enim ne adhuc timendo non facias, et magnus tibi uidearis. iam si caritate non facis, uere magnus es » ;

En effet, à travers le sacrement de la rémission des péchés, l'homme est libéré non seulement du péché, mais aussi de la crainte qui est liée au péché. Il s'ensuit que le baptême ne donne pas seulement le pardon, mais aussi la joie d'être pardonné. Mais la force de cette joie vient davantage de la promesse de l'immortalité qui, avec le baptême, n'est plus seulement une possibilité, mais une réalité qui se donne dans l'espérance. *Une réalité* parce que celui qui promet ne déçoit pas, *dans l'espérance* parce que nous ne sommes pas encore en possession de la vie immortelle. Cette espérance qui surgit avec le baptême fait que d'une part l'homme peut désirer Dieu sans crainte et vivre pour l'éternité, et que d'autre part il est comme porté par le désir. À la racine de cette promesse et du désir de la vie éternelle, c'est l'Esprit Saint qui fait croire et désirer la vie éternelle en faisant passer de la crainte à l'amour. Augustin observe que le désir de la vie éternelle est parfois présent également chez les non-croyants. L'homme peut désirer et espérer une telle vie sans la croire possible. C'est donc de la foi que l'espérance chrétienne découle et c'est sur la foi qu'elle s'appuie.

D'une certaine manière, l'homme vit de la vie nouvelle par la force de l'espérance. Quand il est porté par le désir qui le tient attaché à la promesse divine, il n'est plus attaché au monde et à ses espoirs.³⁵⁹ Autrement dit, l'espérance d'une vie nouvelle qui s'ouvre avec le baptême soulève l'homme au-dessus des choses de ce monde et l'attache à Dieu.³⁶⁰ Par contre, s'il perd cette espérance, il retourne à ces choses. Celui qui en cachant le manque de sincérité de son adhésion à la foi, expérimente pendant un certain temps la joie du pardon, mais ayant après perdu l'espérance, il revient à sa vie antérieure en étouffant la grâce du pardon.³⁶¹ Même si le pardon ôte la crainte et ouvre à l'espérance, le changement ne s'opère que progressivement. La réalité de la rémission est certes pleine et complète, mais la fragilité de la chair demeure après le baptême.³⁶²

s. 159, 6 (*PL* 38, 870) : « si enim ad eam timore cogimini, nondum delectat. peccare non debes, non timore poenae, sed amore iustitiae » ; cf. s. 9, 8 (*CCL* 41, 122).

³⁵⁹ s. *Guelf.* 33, 1 (*MA* 1, 577) : « proficimus, si spes nostra in deo nutritur et corroboratur illo adiuuante, ut omnem concupiscentiam frenemus ».

³⁶⁰ Ce désir de Dieu dans l'homme, qui s'ouvre de manière nouvelle par la foi et le baptême, lui restitue la liberté, même si ce n'est que de manière partielle, liberté qui doit grandir tout au long de la vie grâce à la charité. Cf. F.-J. THONNARD, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », p. 259–260.

³⁶¹ s. 10, 6 (*CCL* 41, 158) : « simulatio uero etiam si pepererit, id est, etiam si ad exiguum tempus peccatorum remissione laetata fuerit, tamquam somno saecularis cupiditatis oppressa, cum de spe caelestium deiecta praemiorum in terrenam requiem grauato corde reliditur, quasi dormiens effocat indulgentiam quam credendo meruerat » ; voir aussi s. 75, 6 (*PL* 38, 476).

³⁶² s. 56, 11 (*RB* 68, 33) : « et baptizati sumus, et debitores sumus. non quia aliquid remansit, quod nobis in baptismo non dimissum fuerit : sed quia uiuendo contraximus, quod quotidie dimittatur. [...] qui autem baptizantur et tenentur in hac uita, de fragilitate

C'est pour cela que la vie de l'homme est tout entière orientée vers le pardon, même si la place du péché et de la crainte diminue à la mesure du progrès dans la charité qui rend libre.³⁶³

« La crainte diminue à mesure que nous approchons de la patrie vers laquelle nous tendons. La crainte est plus grande en celui qui est [encore] voyageur, moins grande en celui qui s'approche et elle disparaît en celui qui arrive ».³⁶⁴

Évidemment, cette progression ne tient pas seulement à une question de temps, ou à celle de l'éloignement ou de la proximité de la mort, mais bien plus à la qualité de la vie chrétienne. Même si le baptême introduit à une vie nouvelle, cette vie doit être constamment renouvelée par le pardon qui est d'ailleurs inséparable de la charité. C'est la charité qui couvre la multitude des péchés (cf. 1 Pt 4, 8).

Même indispensable, le baptême n'est en fait qu'un commencement et cela pour plusieurs raisons. Tout d'abord, en remettant les péchés, il ne supprime pas la fragilité humaine qui persiste.³⁶⁵ C'est aussi la raison pour laquelle le diable continue de tenter l'homme sans connaître pour autant la vraie force du sacrement. Le diable trouve encore dans l'homme la fragilité, notamment la concupiscence, et il pense qu'il est encore maître de la personne alors qu'elle appartient désormais au Christ, ce qui se manifesterait notamment à la résurrection de la chair.³⁶⁶ Le baptême est donc le sacrement des commencements, des prémices de la vie nouvelle. En remettant les péchés, il communique l'espérance

mortali contrahunt aliquid, unde etsi non naufragatur, tamen oportet ut sentinetur [...] ».

³⁶³ s. Dolbeau 26, 4 (DOLBEAU 369–370) : « esto bonus seruus, ut liber esse merearis. incipe timere quem diligas, quem cum dilexeris non timebis. scriptum est enim : *timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem* [1 Io 4, 18]. Iohannes hoc apostolus dicit, si autem perfecta caritas foras mittit timorem, possideat primo pectus timor : nascetur ibi caritas, atque ita, quantum crescit caritas, decrescet timor ; quantum illa augebitur, ille minuetur ; cum illa perficitur, ille excluditur » ; cf. s. 161, 9 (PL 38, 883).

³⁶⁴ s. 348, 4 (PL 39, 1529) : « tanto minor sit timor, quanto patria quo tendimus propior. maior enim timor debet esse peregrinantium, minor propinquantium, nullus peruenientium ».

³⁶⁵ s. 57, 9 (*Homo sp.*, 420) : « etenim in baptismo sancto peccata dimissuri estis ; concupiscentiae remanebunt, cum quibus regenerati pugnetis » ; voir aussi s. 155, 9 (PL 38, 846) ; *Io. eu. tr.* 41, 10 (CCL 36, 363).

³⁶⁶ s. 363, 2 (PL 39, 1636) : « neque intellegit inimicus uim dominici sacramenti, quae est in baptismo salutari, eis qui credunt et sperant in eum : et adhuc putat etiam dominari baptizatis posse peccata, quoniam carnis fragilitate tentantur, nesciens ubi, et quando, et quomodo perficiatur plena totius hominis renouatio, quae in baptismo inchoatur, et praesignatur, et spe certissima iam tenetur. tunc enim et mortale hoc induet immortalitatem, et euacuato penitus omni principatu et potestate, erit deus omnia in omnibus ».

chrétienne de la vie éternelle. Augustin en parle quand il interprète le retour du fils prodigue, figure d'Adam. Adam avait perdu son vêtement à cause du péché et reçoit un vêtement nouveau qui signifie l'espérance de l'immortalité :

« Alors le père ordonne de lui apporter le vêtement premier qu'Adam avait perdu lorsqu'il avait péché. Après avoir accueilli son fils dans la paix [du pardon], après l'avoir embrassé, [le père] ordonne d'apporter le vêtement, à savoir l'espérance de l'immortalité par le baptême ».³⁶⁷

Cependant pour Augustin, le baptême est le sacrement qui, par la rémission des péchés, introduit dans une vie qui s'accomplira définitivement dans la Résurrection de la chair³⁶⁸ :

« c'est donc le sacrement de la vie nouvelle qui commence dans ce temps par la rémission de tous les péchés antérieurs, mais sera complètement achevée dans la résurrection des morts ».³⁶⁹

La rémission des péchés et la résurrection de la chair sont donc liées. La rémission des péchés rend possible la résurrection à venir parce qu'elle enlève l'obstacle du péché et rapproche de Dieu.

Mais le fondement de ce rapport est avant tout christologique. En effet, comme le baptême plonge et fait participer à la mort du Christ en remettant ainsi tous les péchés, il unit au Christ qui, étant mort et ressuscité, vit pour Dieu. En faisant participer à sa mort, le Christ ouvre à sa vie.

En tant que rémission des péchés, le baptême est sacrement de la guérison : il guérit de cette maladie mortelle qu'est l'iniquité.³⁷⁰ Mais il ne supprime pas la faiblesse et notamment la concupiscence. C'est la faiblesse que l'homme doit soigner tout au long de la vie et que seule la mort retire à la chair mortelle.³⁷¹

³⁶⁷ s. *Caillau* 2, 11, 7 (*MA* 1, 259) : « iubet ergo pater proferri ei stolam primam, quam peccando Adam perdiderat. iam accepto in pace, iam exosculato filio iubet proferri stolam, spem immortalitatis in baptismo ».

³⁶⁸ s. *Guelf.* 33, 2 (*MA* 1, 578) : « in baptismo deletur iniquitas, sed manet infirmitas ; in resurrectione autem nulla erit iniquitas, et consumetur infirmitas ».

³⁶⁹ s. *Denis* 8, 1 (*MA* 1, 35) : « [...] sacramentum enim est uitae nouae, quae in hoc tempore incipit a remissione praeteritorum omnium peccatorum, perficitur autem in resurrectione mortuorum ».

³⁷⁰ Cf. notre article, « Le baptême comme guérison dans "les Traités sur l'Évangile de Jean" de saint Augustin », *LMD* 267 (2011), p. 49–74.

³⁷¹ Voir le paragraphe *infra* « Du baptême à l'eucharistie ».

4.2. L'existence chrétienne

4.2.1. Terre aride et cœur désirant

Les effets du baptême sont multiples, la rémission des péchés en est le premier. Mais comme sacrement du pardon, qui ouvre à l'espérance, le baptême est aussi le sacrement de l'illumination. Si le péché signifie les ténèbres, le pardon ouvre à la lumière qui est Dieu. Mais l'illumination ne se réalise que *dans le Christ*, car l'efficacité du baptême est liée à sa dimension ecclésiale et, en définitive, c'est dans la communion ecclésiale que le sacrement opère en portant la vie et la lumière. L'homme peut donc recevoir le sacrement même en dehors de la communion de l'Église, mais alors sans profiter véritablement de ses effets. L'idée du baptême comme illumination renvoie au récit de la création, qui en devient une sorte de préfiguration : dans le baptême on passe des ténèbres à la lumière, on devient lumière. Mais le récit de la création mentionne aussi celle de la nouvelle terre au troisième jour. Augustin note que l'apparition de la terre sèche survient à travers la séparation des eaux : Dieu fait apparaître la terre en séparant les eaux.³⁷² Dans les sermons, Augustin repère ici une image du baptême et de ses suites. Si les eaux de la mer signifient le monde, la terre sèche signifie les fidèles³⁷³ : « et il a séparé les eaux de la terre, c'est-à-dire les païens des croyants ».³⁷⁴ Il est évident qu'une telle séparation s'opère par le baptême.³⁷⁵ À la suite de la séparation des eaux apparaît la terre sèche. Pour en éclairer la signification, Augustin cite le psaume 142 : *anima mea sicut terra sine aqua tibi* (Ps 142, 6).³⁷⁶ La terre aride qui apparaît à la suite de la séparation des eaux signifie les âmes assoiffées de Dieu.³⁷⁷ Le baptême est le sacrement suscitant le désir de Dieu. Or,

³⁷² s. frg. *Lambot* 2 (RB 79, 208) : « [...] segregatae sunt et congregatae in congregatione una, id est praedestinatae ad unum finem, quo dirigit deus omnes quos separat a sanctis. separat autem deus ; nam homo non potest ista separare : et apparet arida per separationem ».

³⁷³ s. frg. *Lambot* 2 (RB 79, 208) : « mare hoc saeculum est et mali aquae sunt amarae [...] » ; cf. *conf.* 13, 20 (CCL 27, 252–253) ; s. frg. *Lambot* 5 (RB 79, 213) : « quaeris segregationem aquarum ? inuenis fidelem segregatum a gentibus » ; cf. *conf.* 13, 29 (CCL 27, 258).

³⁷⁴ s. frg. *Lambot* 5 (RB 79, 212) : « [...] et separauit aquas a terra, gentes a credentibus [...] ».

³⁷⁵ *conf.* 13, 29 (CCL 27, 257–258) : « ac per hoc in uerbo tuo non maris profunditas, sed ab aquarum amaritudine terra discreta eicit non reptilia animarum uiuarum et uolatilia, sed animam uiuam [Gn 1, 24]. neque enim iam opus habet baptismo, quo gentibus opus est, sicut opus habebat, cum aquis tegeretur : non enim intratur aliter in regnum caelorum [Io 3, 5] ex illo, quo instituisti, ut sic intretur [...] ».

³⁷⁶ s. frg. *Lambot* 2 (RB 79, 209) : « unde probamus quia arida est ista terra, quae significat homines bona desiderantes ? dicit Psalmus deo : *anima mea sicut terra sine aqua tibi* [Ps 142, 6]. anima mea sitiit te » ; cf. *en. Ps.* 142, 11 (CCL 40, 2068).

³⁷⁷ s. frg. *Lambot* 2 (RB 79, 208) : « quid est arida in ecclesia ? arida uocatur omnis anima sitiens deum » ; s. frg. *Lambot* 4 (RB 79, 210) : « terra arida ab aquis maris separata,

si le baptême, en opérant la séparation, fait apparaître la terre aride, il est à l'origine du désir de Dieu parce que la terre aride signifie l'âme qui désire Dieu. En même temps la nouvelle terre est mise en rapport avec la pluie. La terre aride désire la pluie de la Parole de Dieu qui descend du firmament.³⁷⁸ Pour Augustin, le baptême opérant la séparation des eaux et par là faisant apparaître la terre aride, engendre un nouveau rapport à la Parole de Dieu : le désir de la Parole qui d'ailleurs est indispensable pour produire les fruits (l'herbe) à savoir les bonnes œuvres.³⁷⁹ Deux remarques s'imposent ici. Premièrement, si la terre aride signifie le désir de Dieu et de la Parole, cela signifie que le baptême introduit une autre qualité du désir. Deuxièmement, si la terre en recevant la pluie de la Parole fait germer l'herbe, c'est-à-dire les bonnes œuvres, cette pluie reste sans effet quand elle touche les eaux. C'est la terre qui produit les fruits et non pas les eaux. Il en résulte que la Parole ne devient véritablement efficace que lorsque l'homme devient terre aride. Ce qui implique deux éléments importants : le baptême qui réalise la séparation et la conversion. On peut recevoir le baptême en demeurant attaché à la vie du monde, auquel cas il est difficile de parler de désir de Dieu. Les effets du baptême peuvent suivre directement le sacrement, mais ils peuvent aussi être différés dans le temps.

4.2.2. « Sursum cor »

Le baptême introduit à l'espérance comme une autre dimension du désir. En effet, espérer, c'est désirer la vie immortelle avec cette différence que le désir de l'espérance s'appuie sur la promesse et sur la vérité du sacrement. En ouvrant à l'espérance, le baptême ouvre au désir de Dieu, et par là, élève le cœur au-dessus de la terre. Un cœur *élevé* et tourné vers le Seigneur, c'est le fruit de la grâce du baptême.³⁸⁰ Cette nouvelle dimension de la vie chrétienne s'exprime à travers l'expression « sursum

animae sitientes deum a multitudine delictorum saeculi » ; cf. *en. Ps.* 103, 1, 17 (CCL 40, 1489).

³⁷⁸ *s. frg. Lambot 2 (RB 79, 209)* : « quid ergo sitit arida ? imbrem de caelo, imbrem de nubibus, imbrem de scripturis, imbrem de firmamento » ; *s. frg. Lambot 5 (RB 79, 212)* : « [...] sitit terra arida imbrem, sitiunt homines in ecclesia imbrem caelestem [...] ». Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 293.

³⁷⁹ *s. frg. Lambot 2 (RB 79, 209)* : « sitit quidem, et arida est ; sed apparet oculis dei. et non praetermisit fructum, statim dixit : *germinet terra herbam pabuli* [Gn 1, 11]. germinet terra ipso die quo facta est arida. non potuit arida illa sine fructu diu esse. audiamus et nos uerbum dei : et germinet terra herbam pabuli, id est bona opera misericordiae, de quibus dicit Esaïas : *frange esurienti panem tuum, et egenum sine tecto induc in domum tuam* [Is 58, 7], et cetera » ; cf. *s. frg. Lambot 4 (RB 79, 210)* ; *s. frg. Lambot 5 (RB 79, 212)* ; *conf.* 13, 21 (CCL 27, 253).

³⁸⁰ *s.* 169, 16 (PL 38, 924) : « *consepulti enim*, inquit, *sumus cum Christo per baptismum in mortem ; ut quemadmodum Christus surrexit a mortuis, sic et nos in nouitate uitae ambulemus* [Rm 6, 4]. morere, ut uiuas : sepelire, ut resurgas. cum enim sepultus fueris, et resurrexeris ; tunc uerum erit, sursum cor ».

cor.³⁸¹ Il ne s'agit pas seulement d'une formule liturgique, mais aussi d'une réalité qui définit l'existence chrétienne. Même si cette formule est liée à la célébration, son sens va bien au-delà de la liturgie. C'est toute l'existence de l'homme qui, par la foi et en premier lieu par le baptême, s'élève ou doit s'élever vers Dieu. Ce qui est ici en œuvre, c'est le mystère de l'Ascension et de la glorification du Christ ressuscité. On peut voir effectivement dans le mystère du baptême le sacrement qui suit, d'une certaine manière, la logique et la dynamique du mystère du Christ. Or, de même que le Christ est mort pour les pécheurs et qu'il est ressuscité pour donner la vie, de même le baptême est le sacrement qui fait participer à cette mort et à cette résurrection afin de vivre dans la justice. L'Ascension suit la Résurrection et elle exprime le véritable horizon de la vie humaine.³⁸² Mort au péché et recevant dans la Résurrection l'espérance de l'immortalité, dans l'Ascension l'homme est appelé à suivre avec son cœur le Christ qui monte vers le ciel (cf. Col 3, 1-2)³⁸³ :

« Où suivre le Seigneur ? Nous savons où il est allé, nous en avons célébré la solennité il y a quelques jours. Il est ressuscité et il est monté au ciel : il faut le suivre jusque là. On ne doit pas désespérer, car c'est lui qui l'a promis, si l'homme en est incapable. Avant que notre Tête y soit parvenue, le ciel était loin de nous. Pourquoi donc désespérer puisque nous sommes les membres de cette Tête ? Alors, suivons-le ».³⁸⁴

³⁸¹ Voir l'article de M. PELLEGRINO, « "Sursum cor" nelle opere di sant'Agostino », *RE-Aug* 50 (2004), p. 147-174. L'auteur observe que la formule la plus habituelle chez Augustin est au singulier « sursum cor » mais la forme plurielle apparaît aussi « sursum corda ». Mise à part la présentation générale des diverses formes employées, l'auteur se propose de dégager les différentes significations de l'expression. Il parle de signification apologétique, doctrinale et surtout morale, signification qu'il présente plus largement. Cf. R. LÓPEZ-OLEA, « La elevación del corazón en San Agustín », *Manr* 38 (1966), p. 33-50 ; S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 325-331 ; E. A. EGUIARTE BENDÍMEZ, « Vestigios de la liturgia cristiana del siglo IV : las aclamaciones litúrgicas en algunas obras de san Agustín », *Augustinus* 51 (2006), p. 244-248 ; M. KLÖCKENER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 150-152.

³⁸² J. OROZ RETA écrit : « La ley de la gravedad de la tierra rige también en la dinámica de sus efectos, haciendo al hombre exterior y terreno. Pero el amor de Dios ha introducido otra ley, la ley de atracción que arrebató y eleva los corazones hacia arriba. Por eso, la ascensión, que es uno de los grandes misterios de Cristo, configura igualmente la esencia misma del Cristianismo. El hombre nuevo del bautismo se hace un ser celestial en virtud de la fuerza que le atrae desde arriba » (« Bautismo y conversión », p. 242).

³⁸³ s. 261, 1 (*SPM* 1, 88) : « resurrectio domini, spes nostra : ascensio domini, glorificatio nostra. ascensionis enim hodie sollemnia celebramus. si ergo recte, si fideliter, si deuote, si sancte, si pie ascensionem domini celebramus, ascendamus cum illo, et "sursum cor" habeamus » ; voir aussi s. 25, 7 (*CCL* 41, 338) ; s. *Guelph.* 20, 1 (*MA* 1, 504) ; s. 53, 14 (*RB* 104, 31) ; s. *Mai* 98, 1 (*MA* 1, 347).

³⁸⁴ s. 96, 3 (*PL* 38, 586) : « quo sequendus est dominus ? quo iit, nouimus : eandem sollemnitate ante dies paucissimos celebrauimus. resurrexit enim, et ascendit in caelum :

Selon Augustin l'homme peut suivre le Christ dans le mystère de l'Ascension, et même habiter le ciel avec le Christ³⁸⁵, mais ceci implique de faire partie du Corps du Christ. Il en résulte que la participation au mystère de l'Ascension est inséparable de l'incorporation qui s'opère dans le baptême. C'est en s'unissant au Corps du Christ qu'on monte avec lui au ciel.³⁸⁶ Le mystère de l'Ascension comporte deux significations complémentaires : promesse et exemple. Dans le mystère de l'Ascension, l'homme reçoit la promesse de la glorification et de la vie éternelle.³⁸⁷ Le même mystère enseigne à l'homme à se détacher du monde afin de vivre pour Dieu.³⁸⁸ Ces deux perspectives font partie du sens de la formule « sursum cor ». ³⁸⁹ En effet, le cœur élevé vers le ciel, c'est le cœur qui met en Dieu son espoir à la différence du cœur courbé et alourdi par le monde.³⁹⁰ Le « sursum cor » rappelle donc que la perspective de la vie chrétienne, c'est l'espérance.³⁹¹ En commentant Mt 16, 24, Augustin souligne :

illo sequendus est. plane desperandum non est, quia ipse promisit, non quia homo aliquid potest. longe a nobis erat caelum antequam caput nostrum iisset in caelum. iam quare desperemus, si membra illius capitis sumus ? illo ergo sequendus est ». Cf. M.-F. BERROUARD, « L'Ascension du Christ, espérance des chrétiens », BA 74A, *Note complémentaire* 35, p. 468-469.

³⁸⁵ Évidemment, ce qui nous unit au Christ et qui nous fait habiter déjà le ciel n'est pas seulement l'espérance, mais la foi, l'espérance et la charité (s. *Mai* 98, 1 ; *MA* 1, 347 : « cur non etiam nos ita laboramus in terris, ut per fidem spem caritatem, qua illi conec-timur, iam cum illo requiescamus in caelis ? »).

³⁸⁶ s. 227 (*SC* 116, 238) : « primo, post orationem, admonemini sursum habere cor ; hoc decet membra Christi. si enim membra Christi facti estis, caput uestrum ubi est ? membra habent caput. si caput non praecessisset, membra non sequerentur. quo iuit caput nostrum ? quid reddidistis in symbolo ? “tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris”. ergo in caelo caput nostrum. ideo cum dicitur : “sursum cor”, respondetis : “habemus ad dominum” ».

³⁸⁷ s. *Guelf.* 20, 2 (*MA* 1, 506) : « pro tanto promisso pignus habes, quod tibi promisit Christus : quod fecit hodie, ascensio ipsius, promissio est tibi. sperare debemus resur-recturos nos, et ascensuros ad regnum dei, et ibi cum deo semper futuros, sine fine ui-turos, sine ulla tristitia laetatueros, sine molestia permansuros ».

³⁸⁸ s. *Wilm.* 9, 1 (*MA* 1, 693) : « Christus transit de hoc mundo ad patrem : non hic haere-at cor nostrum, sed ad superna sequatur. [...] sedet in caelo, desiderium ad sublimia transferamus [...] ».

³⁸⁹ s. *Dolbeau* 4, 5 (*DOLBEAU* 515) : « quidquid potest habere dulce ista uita, paradisu non est, caelum non est, regnum dei non est, societas angelorum non est, consortium illorum ciuium supernae Hierusalem non est. sursum cor feratur, terra carne calcetur. docuit nos dominus contemnere transitoria, diligere aeterna [...] ».

³⁹⁰ s. 86, 1 (*PL* 38, 524) : « nemo enim potest nisi cogitare de thesauro suo, et quodam cordis itinere diuitias suas sequi. si ergo in terra obruuntur, ima petit cor : si autem in caelo reseruuntur, sursum erit cor ».

³⁹¹ s. 229, 3 (*MA* 1, 31) : « quid est, sursum cor ? spes in deo, non in te : tu enim deorsum es, deus sursum est ».

« Que signifie donc, je vous prie, cette sentence : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive* ? Nous savons ce que c'est que prendre sa croix : c'est supporter patiemment les épreuves ; *tollat*, c'est-à-dire qu'il porte, qu'il supporte ; oui, dit-il, que tout ce qu'il souffre, il le supporte patiemment pour l'amour de moi. *Et qu'il me suive*. Où ? Là où nous savons qu'il est allé après sa résurrection. Il est monté au ciel ; il siège à la droite du Père. C'est là qu'il nous a déjà placés. Que l'espérance nous y précède, en attendant que nous suivions en réalité. Comment l'espérance doit-elle marcher devant ? Ce n'est pas un secret pour ceux qui entendent le «*sursum cor*»³⁹²

La formule liturgique «*sursum cor*» rappelle donc que les fidèles doivent vivre dans l'espérance. En même temps cette formule devient indirectement une sorte d'avertissement adressé aux fidèles.³⁹³ Car elle apparaît dans un dialogue au sein de la célébration. Augustin insiste : la vie des fidèles doit correspondre à la réponse qu'on y donne, c'est-à-dire l'engagement d'un cœur tourné vers le Seigneur.³⁹⁴ La formule «*sursum cor*» définit par conséquent toute l'existence chrétienne.³⁹⁵

Augustin observe cependant que le «*sursum cor*» peut signifier deux attitudes radicalement opposées. Avoir le cœur *en haut* peut traduire l'orgueil de l'homme³⁹⁶ ou au contraire le cœur qui s'élève vers Dieu grâce à la foi.³⁹⁷ C'est la suite du dialogue qui éclaire la vraie signification de la formule.³⁹⁸ En effet, le «*sursum cor*» ne signifie pas le cœur qui monte contre le Seigneur, mais qui s'élève auprès du Seigneur parce que c'est en Lui qu'il a placé son espoir.³⁹⁹ Augustin explique également

³⁹² s. 330, 2 (PL 38, 1456), trad. G. HUMEAU, vol. 3, p. 303 : « quid est, rogo uos, *si quis uult post me uenire, neget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me* [Mt 16, 24] ? intellegimus quid est, *tollat crucem suam* [Mt 16, 24] ; sustineat tribulationem suam : *tollat* [Mt 16, 24] enim est ferat, sufferat. patienter, inquit, accipiat omnia quae patitur propter me. *et sequatur me* [Mt 16, 24]. quo ? quo eum nouimus isse post resurrectionem. ascendit enim in caelum, et sedet ad dexteram patris. ibi nos etiam collocavit. interim praecedat spes, ut sequatur res. quomodo debeat praecedere spes, nouerunt qui audiunt, *sursum cor* ».

³⁹³ s. *Guelf.* 7, 3 (MA 1, 463–464) : « quod autem sonuit in auribus uestris, uidete quid dicatis ad altare dei. interrogamus enim quodammodo et admonemus, et dicimus : “*sursum cor*”. nolite iusum : cor putrescit in terra, leuate illud in caelum ».

³⁹⁴ s. 229, 3 (MA 1, 31) : « ideo, cum audieritis a sacerdote, *sursum cor*, respondetis “habemus ad dominum”. laborate ut uerum respondeatis, quia apud acta dei respondetis : sic sit, quomodo dicitis ; non lingua sonet, et conscientia neget ».

³⁹⁵ s. 229, 3 (MA 1, 31) : « post salutationem quam nostis, id est “dominus uobiscum”, audistis “*sursum cor*”. tota uita christianorum uerorum, *sursum cor* : non christianorum nomine solo, sed christianorum re ipsa et ueritate, tota uita *sursum cor* ».

³⁹⁶ Cf. s. 25, 2 (CCL 41, 336).

³⁹⁷ Cf. s. 261, 1 (SPM 1, 88).

³⁹⁸ «habemus ad dominum».

³⁹⁹ s. *Guelf.* 7, 3 (MA 1, 464) : « sed quo *sursum cor* ? quid respondetis ? quo *sursum cor* ? “habemus ad dominum”. ipsum enim *sursum cor*, aliquando bonum est, aliquando

que l'authenticité du « sursum cor » est liée à la grâce. Ce n'est pas par ses forces personnelles que l'homme est capable de se redresser et de s'élever vers Dieu⁴⁰⁰ ; cela lui est donné par la grâce.⁴⁰¹

Conclusion

La théologie augustinienne du baptême ne se limite pas à la question de la rémission des péchés. Cependant elle lui reste essentielle et même primordiale. Si le pécheur peut devenir un homme nouveau, s'il peut participer à la vie de Dieu et devenir fils de Dieu, c'est d'abord parce que ses péchés lui sont pardonnés. Par rapport au baptême la question de l'espérance peut être abordée sur deux plans. Au plan sacramentel, la rémission des péchés est l'ouverture à la vie nouvelle parce qu'en abandonnant le péché, on s'ouvre à la vie de Dieu. La perspective augustinienne n'admet pas de voir la condition humaine comme un état *neutre*, car elle est toujours une tension vers son objet : le monde ou Dieu.⁴⁰² Le baptême ouvre donc à l'espérance, parce qu'il enlève ce qui sépare de Dieu. Sur le plan existentiel, la rémission des péchés supprime la crainte. En ce sens, le baptême, qui introduit dans l'espérance chrétienne, opère le passage d'une foi marquée par la crainte à une foi vécue dans la confiance. Autrement dit, parce que la crainte vient de la faute et de la conscience du péché qui la trouble, par la rémission des péchés opérée par la foi, se réalise aussi le passage d'une vie dans la crainte à une vie dans l'espérance. L'espérance chrétienne tend naturellement à supprimer la crainte, ce qui d'ailleurs ne peut se réaliser pleinement que par la charité qui supprime toute crainte. Étant donné que le baptême en remettant le péché ne supprime pas cependant la fragilité humaine qui reste comme une ouverture toujours possible au péché, l'espérance chrétienne demeure liée à la crainte. C'est en grandissant dans l'espérance et dans la charité

malum est. quomodo malum est ? in his malum, de quibus dictum est : *deiecisti eos, dum extollerentur* [Ps 72, 18]. sursum cor, si non sit ad dominum, non est iustitia, sed superbia ; ideo cum dixerimus, sursum cor, quia adhuc sursum cor potest esse superbiae, uos respondetis, habemus ad dominum ».

⁴⁰⁰ s. 110, 2 (MA 1, 641) : « curua erat, sursum aspicere non poterat, quia sursum cor sine causa audiebat. sed erexit eam dominus ».

⁴⁰¹ s. 227 (SC 116, 238–240) : « et ne hoc ipsum quod cor habetis sursum ad dominum, tribuatis uiribus uestris, meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit – cum responderit populus : “habemus ad dominum” sursum cor – : “gratias agamus domino deo nostro” quia sursum cor habemus. “gratias agamus”, quia nisi donaret in terra cor haberemus. et uos adtestamini dicentes : “dignum et iustum est” ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor » ; voir aussi s. 229, 3 (MA 1, 31) ; s. *Guelf.* 7, 3 (MA 1, 464). Cf. E. A. EGUIARTE BENDÍMEZ, « Vestigios de la liturgia cristiana del siglo IV », p. 246.

⁴⁰² Cf. A. SAGE, « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », p. 29.

que la crainte peu à peu diminue. Alors que la crainte avant la rémission des péchés est à la fois existentielle (psychologique), anthropologique et théologique, car elle est liée au péché, après la rémission des péchés la crainte est principalement liée à la fragilité humaine qui doit être combattue tout au long de la vie. C'est la pénitence et le pardon quotidien qui offrent à l'homme de vivre dans l'espérance, parce qu'il vit une existence *sous le pardon*.

CHAPITRE 3

SACREMENT DU CORPS ET CHARITÉ

Introduction

Ce dernier chapitre sera consacré à l'eucharistie dans sa relation à la charité. Au temps d'Augustin, le thème de l'eucharistie ne fait pas l'objet d'une polémique comme c'est le cas pour le sacrement du baptême. En même temps, la réflexion sur le baptême ne reste pas sans écho quand Augustin considère l'eucharistie. Sans doute, le thème de l'eucharistie revient-il plus facilement et plus abondamment dans les sermons du temps pascal, mais il apparaît aussi en d'autres occasions. L'intérêt de ce développement ne consiste pas à traiter de manière exhaustive la théologie augustinienne de l'eucharistie, ce qui a d'ailleurs été déjà l'objet de multiples études¹, mais de penser comment Augustin envisage le lien entre la participation sacramentelle à l'eucharistie et la charité.

¹ Pour la célébration de l'eucharistie dans son ensemble voir F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. II, Colmar-Paris, Éditions Alsatia, 1959, p. 171–191 ; G. CASATI, « La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino », p. 484–514 ; R. M. JENSEN et P. BURNS, « Liturgie eucharistique », p. 873–878 ; M. KLÖCKENER, « La prière eucharistique selon saint Augustin », *CPE* 77 (2000), p. 36–42 ; Id., « Corpus Christi ! Amen – Sanguis Christi ! Amen », *AL* 2, 20–21 ; Id., « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », p. 43–128 ; Id., « Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung », dans *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, A. ZUMKELLER (éd.), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989, coll. *Cassiciacum* 40, p. 461–495 ; Id., « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 129–170 ; sur la participation des fidèles à l'eucharistie A. MARINI, « La partecipazione dei fedeli alla Messa negli scritti di Sant'Agostino », *EL* 93 (1979), p. 3–37 ; Id., *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant'Agostino* ; sur la théologie de la messe G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, Librairie Lecoivre, J. Gabalda et Fils, 1930 ; P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo, Società Editrice S. Alessandro, 1937 ; W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1966, coll. *Cassiciacum* 21 ; O. PASQUATO, « Eucaristia e Chiesa in Agostino », *EL* 102 (1988), p. 46–63 ; T. FRIES, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*, Würzburg, Augustinus bei Echter, 2016, coll. *Cassiciacum* 53 ; C. MAYER, « Eucharistia », *AL* 2, 1151–1157 ; P. JACKSON, « Eucharistie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 579–585 ; sur le vocabulaire eucharistique, cf. H. WÓJCIWICZ, *Nazewnictwo eucharystyczne u św. Augustyna. Aspekt filologiczny* (= Désignation eucharistique chez Augustin. Aspect philologique), *VoxPatr* 8/14 (1988), p. 225–266.

1. Du baptême à l'eucharistie

Alors que le péché conduit à la maladie et à la mort, la foi et le baptême convergent vers la guérison. L'homme est malade quand il abandonne la source de la vie. Séparé de cette source, il meurt spirituellement et il est désormais voué à la mort corporelle. La maladie en question signifie donc la mortalité sous son double aspect, mais aussi le poids de la chair, c'est-à-dire le désordre intérieur lié aux différentes sortes d'amour du monde. À cette situation correspond le sacrement du baptême et ce qui en découle. Augustin distingue ici *iniquité* et *maladie*, une distinction qu'il repère dans le psaume 102², et dont il faut préciser la nature. En premier lieu, c'est la grâce du pardon qui, par la foi et le baptême, enlève l'iniquité du péché. Cependant, tout en étant le sacrement de la véritable rémission des péchés, le baptême ne supprime pas la faiblesse humaine, notamment la concupiscence de la chair, à laquelle on peut appliquer le terme *maladie*. Or de même que le baptême purifie du péché (l'iniquité), ce qui le suit guérit de la fragilité. La faiblesse de la chair conduit inévitablement à la mort corporelle. C'est pourquoi la guérison ne peut pas s'appliquer en premier lieu à celle-ci. En effet, dans les soins spirituels qui suivent le baptême, il ne s'agit pas de supprimer la mort corporelle, mais de guérir l'inclination de la chair au péché, c'est-à-dire la guérir de la concupiscence dans ses différentes expressions. Dieu guérit l'homme de la concupiscence par le don de charité, afin qu'il puisse vivre dans la justice et arriver ainsi à la résurrection de la chair.³ Cette guérison, qui ne se réalise que progressivement, est nécessaire pour que l'homme puisse manger le pain du ciel. La dimension médicinale s'applique donc à l'eucharistie.

La même logique progressive apparaît aussi dans l'explication de la parabole du Bon Samaritain. Alors que l'homme abandonné sur la route par les brigands représente l'ensemble de l'humanité⁴, le Sama-

² *qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes languores tuos* (en. Ps. 102, 5 ; CCL 40, 1454 ; cf. s. 131, 7 ; PL 38, 732 ; s. Dolbeau 11, 14 ; DOLBEAU 67).

³ s. Dolbeau 11, 14 (DOLBEAU 66–67) : « *caritas est* [1 Io 4, 16], quam petimus ; si nondum habemus, petamus ne inanes remaneamus. unde enim eam a nobis habebimus, qui nihil boni, mali, meruimus ? ab illo habebimus cui dicit anima nostra : *benedic, anima mea, dominum et noli obliuisci omnes retributiones eius, qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis* [Ps 102, 2sq.]. hoc fit in baptismo. sed si hoc solum fieret, quales remaneremus ? sed sequitur : *qui sanat omnes languores tuos* [Ps 102, 3]. sanatis enim languoribus, non fastidiemus panem nostrum. uide ergo quod sequitur, sanatis languoribus : *qui redimet de corruptione uitam tuam* [Ps 102, 4]. hoc fit iam in resurrectione mortuorum. et quid sequitur redemptionem a corruptione uitae nostrae ? *qui coronat te* [Ps 102, 4] » ; cf. s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 160–161) ; s. 131, 7 (PL 38, 732) ; trin. 14, 23 (CCL 50, 454) ; F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, p. 172–173.

⁴ s. 171, 2 (PL 38, 933) : « totum enim genus humanum est homo ille qui iacebat in uia semiuiuus a latronibus relictus [...] » ; voir aussi s. 131, 6 (PL 38, 732).

ritain représente le Christ⁵ qui verse sur les blessures l'huile et le vin, puis ramène à l'hôtellerie. Alors que les soins donnés sur la route correspondent au baptême, l'hôtellerie est l'image de l'Église. Parce que l'homme après le baptême demeure faible, il a besoin de soins même quand il est parvenu à l'hôtellerie.⁶ Mais l'hôtellerie n'est qu'un lieu du passage vers la Patrie.⁷ Même si Augustin ne parle pas ici explicitement de l'eucharistie, elle est implicitement suggérée parce que plus qu'une assemblée ordinaire, l'Église est l'union dans la charité. L'hôtellerie c'est l'Église, le Corps du Christ, dont l'eucharistie est par excellence le sacrement.

2. Le Pain du ciel

On ne peut comprendre le mystère de l'eucharistie indépendamment de la double signification accordée au pain : le pain éternel et le pain quotidien. On peut s'interroger sur la relation entre ces deux figures. Si le pain quotidien est à comprendre entre autres comme eucharistie, il faut aussi comprendre la relation entre l'eucharistie et le pain éternel.

2.1. *Le Pain des anges*⁸

Pour Augustin le pain céleste signifie Dieu lui-même. Dans le sermon 105, il évoque trois pains renvoyant aux trois personnes de la Trinité. De même que le Père est pain, il en va de même pour le Fils et l'Esprit Saint. Mais, si chacune des personnes de la Trinité est pain, c'est parce qu'elles sont pleinement égales entre elles. L'intérêt de la proposition

⁵ s. 171, 2 (PL 38, 934) : « transiit Samaritanus, genere longinquus, misericordia proximus, fecitque quod nostis. in quo Samaritano se uoluit intellegi dominus Iesus Christus. Samaritanus enim custos interpretatur ».

⁶ s. 131, 6 (PL 38, 732) : « deleta sunt cuncta peccata in sacramento baptismatis, cuncta prorsus, dicta, facta, cogitata, cuncta deleta sunt. sed hoc est quod infusum est in uia, oleum et uinum. retinetis, carissimi, semiuuius ille in uia a latronibus sauciatus, quomodo sit consolatus, accipiens oleum et uinum uulneribus suis. iam utique errori eius indultum fuit, et tamen sanatur languor in stabulo. stabulum si agnoscitis, ecclesia est » ; cf. s. *Wilm.* 2, 7 (MA 1, 680).

⁷ s. 131, 6 (PL 38, 732) : « stabulum modo, quia uiuendo transimus : domus erit, unde nunquam migrabimus, cum ad regnum caelorum sani peruenerimus ».

⁸ La notion de pain des anges est prise au sens de nourriture des anges. Elle s'enracine dans l'Écriture en lien avec l'image de la manne. On peut lire dans le psaume Ps 77, 23–25 : *et pluit illis manna ad manducandum, et panem caeli dedit eis. panem angelorum manducauit homo*. Alors que le pain des anges signifie la manne, qui est, selon l'interprétation d'Augustin (cf. s. 130, 2 ; PL 38, 726) la figure du Christ, pain descendu du ciel, il s'ensuit que le Christ est le pain des anges qui s'est fait le pain des petits ; voir plus loin.

est double : elle souligne l'égalité des personnes dans leur dignité, et en même temps, le rapport de la Trinité à la créature : Dieu est le pain qui nourrit ses créatures.⁹ Cette nourriture peut être comprise de deux manières : quand Dieu nourrit à travers ce qu'il a créé et quand il se donne lui-même comme nourriture. Dans le premier cas, il s'agit de reconnaître en Dieu la source de toute nourriture de la créature corporelle. Aucune créature ne peut pourvoir à ses nécessités à partir d'elle-même seulement, elle demeure toujours dépendante et doit recevoir de l'extérieur ce qui la tient en vie.¹⁰ Si la créature ne peut vivre sans nourriture et si celle-ci vient de Dieu seul, c'est donc Dieu qui nourrit toute créature.

Toutefois le sens le plus marquant est celui d'une nourriture spirituelle des créatures raisonnables.¹¹ En effet, Dieu a créé les anges et les hommes en vue de leur participation à la lumière et à la vie éternelle. La participation à la table céleste¹² ou au pain des anges¹³ est à comprendre comme la vision de Dieu, vision qui comble toute créature spirituelle :

⁹ s. 105, 4 (*PL* 38, 620) : « cum autem perueneris ad tres panes, hoc est, ad cibum et intelligentiam trinitatis, habes et unde uiuas, et unde pascas. [...] panis est, et panis est, et panis est : deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus. aeternus pater, coaeternus filius, coaeternus spiritus sanctus. incommutabilis pater, incommutabilis filius, incommutabilis spiritus sanctus. creator et pater, et filius, et spiritus sanctus. pastor et uitae dator, et pater, et filius, et spiritus sanctus. cibus et panis aeternus, et pater, et filius, et spiritus sanctus ».

¹⁰ En expliquant que l'homme ne peut pas devenir juste par lui-même Augustin dit : « unde potest homo esse iustus ? a semetipso ? quis pauper sibi dat panem ? quis nudus cooperitur, nisi acceperit uestem ? » (s. 189, 2 ; *MA* 1, 210). On peut penser que cette logique s'applique à toutes les dimensions de la vie : l'homme est pauvre non seulement par rapport à la justice, mais aussi par rapport à la vie du corps ; pauvre ici signifie fragile et mortel. Si l'homme ne peut être source de sa propre vitalité, encore moins l'est-il pour autrui. C'est en ce sens qu'on peut lire d'autres passages : « ama patrem, sed noli super dominum : ama genitorem, sed noli super creatorem. pater genuit, sed non ipse formauit : nam quis, aut qualis sibi nasciturus esset, cum seminaret, ignorauit. pater nutriuit, sed non de suo pater panem esurienti instituit. postremo quidquid tibi pater reseruauit in terra, decedit ut succedas, uitae tuae locum faciet morte sua » (s. 344, 2 ; *PL* 39, 1512).

¹¹ s. *Lambot* 9 (*PLS* 2, 790) : « in medio est homo. habet aliquid angelis simile. quid habet ? mentem, rationem, intelligentiam, sapientiam ».

¹² s. 231, 5 (*SC* 116, 256) : « [...] mensam angelorum, ubi ipse panis est ».

¹³ s. 196, 3 (*PL* 38, 1020) : « in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum [Io 1, 1]. o cibus et panis angelorum : de te implentur angeli, de te satiantur, et non fastidiunt ; de te uiuunt, de te sapiunt, de te beati sunt ». Cependant, dans la notion du pain des anges il faut distinguer deux éléments : pain des grands (anges) et pain de petits (hommes), voir plus loin.

« Or quand cette vie aura passé, nous ne chercherons plus le pain que réclame la faim. Et nous n'aurons plus à recevoir le sacrement de l'autel, puisque nous serons là avec le Christ, dont nous recevons le corps, et nous n'aurons plus à prononcer les paroles que nous vous annonçons ni à lire le livre, quand nous verrons en personne la Parole de Dieu, par qui tout a été fait, dont se nourrissent les anges, qui illumine les anges et par qui les anges acquièrent la science, non pas en scrutant les paroles d'une langue tortueuse, mais en buvant l'unique Parole dont l'ivresse les fait éclater en louanges, sans qu'ils puissent s'épuiser de louanges ».¹⁴

Quand on parle des anges qui se nourrissent de la vérité éternelle¹⁵ ou du pain céleste, il faut comprendre que c'est la vision de Dieu qui les fait vivre¹⁶, et que c'est tout autre chose que la manducation qu'exige l'indigence.¹⁷ En effet, cette manducation n'est pas liée à l'expérience de la faim : elle est contemplation de Dieu et donc synonyme de participation. Voir Dieu, c'est participer à celui qui est la Lumière véritable et la vie éternelle. Voir Dieu signifie contempler la Parole sans recourir à des paroles, c'est boire à la source de la vie.¹⁸ Pour la créature raisonnable, Dieu n'est pas seulement le créateur, mais aussi le pain qui nourrit et fait vivre éternellement celui qui se tient auprès de lui. Même si la notion de table céleste, celle où les anges se nourrissent, ne doit pas être interprétée comme impliquant une sorte de manque ou d'indigence chez les anges, elle exprime cependant leur dépendance à l'égard de Dieu.

¹⁴ s. 59, 6 (SC 116, 192–193 ; trad. S. POQUE) : « cum autem uita ista transierit nec panem illum quaeremus quem quaerit fames, nec sacramentum altaris habemus accipere, quia ibi erimus cum Christo cuius corpus accipimus, nec uerba ista nobis dici habent quae dicimus uobis nec codex legendus est, quando ipsum uidebimus quod est uerbum dei, per quem facta sunt omnia, quo pascuntur angeli, quo inluminantur angeli, quo sapientes fiunt angeli, non quaerentes uerba locutionis anfractuosa sed bibentes unicum uerbum et inde impleti ructant laudes et non deficiunt in laudibus » ; cf. s. 126, 6 (RB 69, 186).

¹⁵ s. 185, 1 (PL 38, 997) : « ueritas qua beatitudo angelorum incorruptibiliter alitur [...] ».

¹⁶ s. 194, 2 (PL 38, 1016) : « laudant eum condigne omnes angeli eius, quorum cibus aeternus est, incorruptibili eas sagina uiuificans ; quia uerbum dei est, cuius uita uiuunt, cuius aeternitate semper uiuunt, cuius bonitate semper beate uiuunt ».

¹⁷ s. 252, 9 (PL 38, 1176) : « quid est alleluia ? laudate deum. quis laudet deum sine defectu, nisi angeli ? non esuriunt, non sitiunt, non aegrotant, non moriuntur » ; s. Morin 11, 9 (MA 1, 631) : « beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur [Mt 5, 6]. hoc est in hac terra nostra, esurire iustitiam. saturitas iustitiae in alio loco erit, ubi nemo peccabit, qualis est iustitiae saturitas in angelis sanctis » ; voir aussi s. 362, 11 (PL 39, 1618) ; s. 37, 25 (CCL 41, 468).

¹⁸ s. 57, 7 (Homo sp., 419) : « numquid, illuc quando uenerimus, codicem sumus audituri ? ipsum uerbum uisuri, ipsum uerbum audituri, ipsum manducaturi, ipsum bibituri, quomodo angeli modo. numquid angelis codices sunt necessari, aut disputationes, aut lectores ? absit ! uidendo legunt : uident enim ipsam ueritatem, et illo fonte satiantur [...] » ; voir aussi s. 59, 6 (SC 116, 192).

2.2. *Le Pain descendu du ciel* (cf. *Io* 6, 51)

Par le péché, non seulement l'homme a abandonné le pain éternel, mais il s'est rendu incapable de s'en nourrir. En effet, il s'est privé de la lumière de la vérité et de la contemplation de la sagesse éternelle. Afin qu'il puisse participer à la vie de Dieu et s'en nourrir, Dieu se fait nourriture pour les *petits*¹⁹, une nourriture dont la manne est la figure vétérotestamentaire.

2.2.1. L'homme et le pain des anges

Si Dieu a créé des êtres spirituels c'est pour qu'ils participent à sa vie par la contemplation. Cette participation ne concerne pas seulement le monde angélique, mais aussi l'homme qui a été fait à l'image de Dieu. Et c'est ce qui rend l'homme capable de participer à la vie divine et à la lumière éternelle. La participation doit ici être comprise au sens ontologique. L'homme ne se comprend pas seulement à partir de l'expérience qu'il a de lui-même, mais en faisant appel à celui qui l'a créé et auquel il participe. La vérité de l'homme se trouve en Dieu. Si l'homme abandonne Dieu, source de la vérité, il tombe immédiatement dans le mensonge et devient une énigme pour lui-même. Parce qu'il est créé à l'image de Dieu, l'homme ne se comprend qu'en celui qui l'a fait. Il s'ensuit que le péché le jette dans les ténèbres et le dépouille de la lumière éternelle en le soustrayant à la contemplation et à la vie. En abandonnant Dieu, l'homme se prive de ce qui le fait vivre et finit dans l'indigence à la fois spirituelle et matérielle. Parce qu'il s'est éloigné de Dieu et assujetti aux choses du monde, il est désormais incapable de participer à la vie de Dieu, c'est-à-dire, de le voir et de s'en nourrir. C'est de là que résulte l'importance du *pain qui descend du ciel*.

2.2.2. Du pain des *grands* au lait des *petits*

Dans l'économie du salut, l'Écriture se présente comme réponse à la condition de l'homme après le péché : l'homme est devenu incapable de voir et d'entendre Dieu, mais Dieu lui parle dans les Écritures. La même dynamique se retrouve dans l'idée de la nourriture : « Pour que l'homme puisse manger le pain des anges, le Seigneur des anges s'est fait homme ».²⁰ On peut comprendre ceci de deux manières qui se com-

¹⁹ Sur le sens du mot «paruuli», voir T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 256–257.

²⁰ s. 130, 2 (*PL* 38, 726) : « [...] ut panem angelorum manducaret homo, dominus angelorum factus est homo » ; voir aussi s. 194, 2 (*PL* 38, 1016) ; s. 225, 3 (*PL* 38, 1097) ; *Io. eu. tr.* 13, 4 (*CCL* 36, 132) ; cf. D. PIROVANO, « La parola di Dio come "Incarnazione" del Verbo in Sant'Agostino », p. 81–83 ; G. MADEC, « "Panis angelorum" (selon les Pères de l'Église, surtout S. Augustin) », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottoga d'Erasmus, 1975, p. 818–829 (notamment p. 823–829) ; ID., « Christus », *AL* 1, 875–876.

plètent : au sens sotériologique et au sens sacramental. Dans le premier sens, il s'agit de l'œuvre du salut qui rend l'homme capable de participer à la vie divine. Dans le deuxième, il s'agit de la nourriture comme telle : l'homme étant devenu incapable de manger le pain des anges, le Verbe se fait pain pour les petits. C'est ainsi qu'on peut comprendre la dialectique augustinienne entre la table céleste et la crèche²¹ : Dieu lui-même apprête la table céleste pour nourrir les anges et la crèche pour nourrir les hommes.²² Augustin introduit par conséquent une distinction entre la nourriture destinée aux grands, notamment aux anges, et celle qui est pour les petits et dont il parle comme du lait.²³ Le lait est réservé à celui qui est incapable de recevoir la nourriture solide, à savoir le pain éternel. Dire que le pain du ciel est devenu lait, équivaut à dire que le Verbe s'est fait chair.

Augustin fait ici appel à un exemple pris dans la vie ordinaire : ce qu'une femme prend comme nourriture se transforme en lait dans son corps ; autrement dit, en prenant la nourriture solide, le corps la transforme en lait.²⁴ Augustin voit là une sorte de reflet du mystère de l'incarnation, tout en soulignant la différence essentielle : alors que dans le

²¹ s. 189, 4 (MA 1, 211) : « ille, qui mundum implebat, in diuersorio locum non inueniebat ; in praesepe positus, cibaria nostra factus est. accedant ad praesepe duo animalia, duo populi : *agnouit enim bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui* [Is 1, 3]. attende ad praesepe : noli erubescere esse iumentum domini. Christum portabis, non errabis ambulans per uiam : sedet supra te uia. meministis asellum illum adductum ad dominum ? nemo erubescat, nos sumus. sedeat supra nos dominus, et quo uult nos uocet. iumentum ipsius sumus, ad Ierusalem imus » ; s. 292, 8 (PL 38, 1327) : « [...] ut esset ipse Christus cibaria iumentorum suorum, natus in praesepe positus est » ; cf. s. 190, 3 (PL 38, 1008) ; s. 204, 2 (AugBible, 78) ; s. 369, 1 (RB 79, 124) ; s. 370, 3 (PL 39, 1658) ; s. 375 (PL 39, 1668).

²² s. 194, 2 (PL 38, 1016) : « impleuit in caelo mensam ipsorum, impleuit in terra praesepe nostrum. plenitudo enim mensae ipsorum est, quia *in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum* [Io 1, 1]. plenitudo praesepii nostri est, quia *uerbum caro factum est, et habitauit in nobis* [Io 1, 14]. ut enim panem angelorum manducaret homo, creator angelorum factus est homo ».

²³ s. 117, 16 (PL 38, 670) : « sed ut perueniamus, si nondum possumus uidere uerbum deum, audiamus uerbum carnem : quia carnales facti sumus, audiamus uerbum carnem factum. ideo enim uenit, ideo suscepit infirmitatem nostram, ut possis firmam locutionem capere dei portantis infirmitatem tuam. et uere dictum est lac. lac enim dat paruulis, ut cibum sapientiae det maioribus. lactare patienter, ut auide pascaris » ; cf. T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 245–281 ; R. BERGERON, « La doctrine eucharistique de l'*Enarr. in Ps. XXXIII* d'Augustin », *REAug* 19 (1973), p. 111–114 ; J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 46–49 ; J. MOORHEAD, « Lac », *AL* 3, 892–894.

²⁴ s. 117, 16 (PL 38, 670) : « quomodo enim fit etiam lac, quo lactantur infantes ? nonne esca erat in mensa ? sed inualidus est infans ad comedendam escam, quae in mensa est : quid facit mater ? incarnat escam, et conficit lac de ipsa. escam nobis quod capere possumus. sic uerbum caro factum est, ut lacte paruuli nutriremur, qui ad cibum quidem eramus infantes » ; cf. s. 8, 5 (CCL 41, 84) ; s. *Lambot* 21, 4 (PLS 2, 819).

corps de la femme, la nourriture se transforme, en assumant la chair, c'est-à-dire en faisant passer la nourriture par le corps, le Verbe qui est la nourriture des anges, ne se transforme pas en corps, c'est-à-dire ne cesse pas d'être ce qu'il est éternellement, à savoir le Verbe de Dieu.²⁵ En effet, en prenant la condition humaine, c'est-à-dire en assumant la chair mortelle, le Verbe qui nourrit les anges devient en même temps, le pain ou la nourriture des petits. Dans ce sens, l'incarnation n'est pas seulement la manifestation du Dieu invisible ou de la Parole inexprimable, mais une sorte d'adaptation du pain céleste à la faiblesse humaine : dans le Christ, Dieu s'est fait le pain des petits, ou en termes johanniques, le pain qui descend du ciel (cf. Io 6, 51). Le pain descendu du ciel renvoie d'ailleurs à la figure de la manne qui, avec celle de l'eau du rocher, constitue une prophétie de ce qui se réalise dans le Christ, la vraie nourriture (cf. Io 6, 49 ; 1 Cor 10, 1-4)²⁶ capable de libérer de la mort.²⁷ Outre une signification christologique²⁸, Augustin interprète la manne de deux manières : renvoyant ou à la Parole de Dieu²⁹ ou à l'eucharistie.³⁰

²⁵ s. 117, 16 (PL 38, 670-671) : « uerum hoc interest, quia quando cibum mater incarnatum lac facit, cibus in lac conuertitur : incommutabiliter autem manens uerbum carnem assumpsit, ut esset quodam modo contextum. quod est, non corrumpit, non commutauit, ut per habitum tuum tibi loqueretur, non in hominem transmutatus atque conuersus. Inconuertibilis enim et incommutabilis, et omnino inuiolabilis manens, factus est quod tu ad te, quod ipse ad patrem ».

²⁶ s. 130, 2 (PL 38, 726) : « ipse est panis, qui de caelo descendit [...]. ipsum panem etiam manna significabat. unde dictum est : *panem caeli dedit illis, panem angelorum manducauit homo* [Ps 77, 24sq.]. quis est panis caeli, nisi Christus ? sed ut panem angelorum manducaret homo, dominus angelorum factus est homo » ; cf. s. 352, 3 (PL 39, 1551) ; s. Mai 89, 1 (MA 1, 331).

²⁷ s. 352, 3 (PL 39, 1551) : « manna de caelo aperte ab ipso domino exponitur. *patres uestri manducauerunt*, inquit, *manna in eremo, et mortui sunt* [Io 6, 49]. quando enim uiuerent, cum figura praenuntiare uitam posset, uita esse non posset ? *manducauerunt*, inquit, *manna, et mortui sunt* [Io 6, 49] ; id est, manna quod manducauerunt non illos pouit de morte liberare : non quia ipsum manna mors eis fuit, sed quia eos a morte non liberauit. ille enim liberaturus erat a morte, qui per manna figurabatur. de caelo certe manna ueniebat, attendite quem figurabat : *ego sum*, inquit, *panis uiuus, qui de caelo descendi* [Io 6, 51] ».

²⁸ Cf. s. 4, 22 (CCL 41, 36-37).

²⁹ s. 4, 10 (CCL 41, 27) : « datum est illis enim manna in deserto, sicut nobis datur dulcedo scripturarum, ut duremus in ista heremo uitae humanae ».

³⁰ s. Mai 89, 1 (MA 1, 331) : « manna enim uestrum de sancti altaris participatione percipitis [...] ». Ce qui unit le signe de la manne et l'eucharistie c'est le Christ. Augustin souligne ici la valeur du signe de la manne : il en diffère au niveau du signe sacramentel, mais il lui est identique par la réalité signifiée, le Christ. Voir M.-F. BERROUARD, « Pour une réflexion sur le "Sacramentum" augustinien. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus XXVI, 11-12 in Iohannis Evangelium* », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, p. 830-844 (avec des références des textes augustinien).

La distinction entre nourriture des grands et nourriture des petits est à comprendre comme une différence de la forme du pain : dans le ciel, c'est le pain sans voile³¹ alors que sur la terre, il s'agit d'un pain voilé. Le pain sans voile, c'est le pain qui nourrit sans intermédiaire, dans la contemplation, et il est alors comparable à la lumière. Le pain descendu du ciel pour nourrir celui qui vit sur la terre, c'est le pain en sacrement. Évidemment, il s'agit ici du «sacramentum», le sacrement au sens augustinien, ce qui ne coïncide pas avec la compréhension à partir de Moyen-Âge, car la notion augustinienne est plus large.³² Il s'ensuit que la notion du pain du ciel souligne l'identité entre deux formes de nourriture : le pain qui nourrit les hommes est le même que celui qui nourrit les anges, même si c'est de manière différente³³, car c'est toujours Dieu qui nourrit les anges dans la contemplation et les hommes dans les *sacraments*. Grâce à cette identité on peut désigner le pain des petits comme pain céleste. Cette différenciation met également en lumière la destinée du pain descendu du ciel. Si la nourriture liquide, à savoir le lait, est nécessaire aux petits puisqu'ils sont incapables d'assimiler la nourriture des grands, ils la reçoivent cependant dans l'attente du pain des grands. En effet, les petits enfants se nourrissent du lait pour grandir et devenir capables de recevoir une nourriture solide.³⁴ Sous forme de lait, le pain revêt donc un caractère provisoire à l'instar de ce qui était pour la manne.

La figure de la manne s'inscrit dans le récit plus global de la libération d'Égypte après le passage de la Mer Rouge : la manne n'a été donnée qu'après cette traversée. Il y a ici une argumentation figurative du déroulement de l'initiation chrétienne : d'abord la traversée, à savoir le baptême, puis la manne c'est-à-dire l'eucharistie.³⁵ Mais chez Augus-

³¹ Cf. *s. frg. Lambot* 1 (RB 79, 208) ; voir aussi le paragraphe *supra* « Le firmament de l'Écriture ».

³² Voir « Introduction générale ».

³³ *en. Ps.* 134, 5 (CCL 40, 1941) : « non enim aliunde uiuit homo, et aliunde uiuit angelus. ipsa est ueritas, ipsa est sapientia, ipsa est uirtus dei [...] » ; voir aussi *en. Ps.* 33, 1, 6 (CCL 38, 277–278). Cf. T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 265 ; R. BERGERON, « La doctrine eucharistique de l'*Enarr. in Ps. XXXIII* d'Augustin », p. 113.

³⁴ *s.* 117, 16 (PL 38, 670) : « lac enim dat paruulis, ut cibum sapientiae det maioribus. lactare patienter, ut auide pascaris » ; voir aussi *s. Dolbeau* 26, 42 (DOLBEAU 398) ; cf. G. MADEC, « “Panis angelorum” (selon les Pères de l'Église, surtout S. Augustin) », p. 827–828 ; T. VAN BAVEL, « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via », p. 255–256.

³⁵ *Io. eu. tr.* 11, 4 (CCL 36, 112) : « quando autem manna manducauit populus Israel ? cum transisset mare rubrum. [...] si quod gestum est in figura, traiectum populum ad manna perduxit ; quid exhibebit Christus in ueritate baptismi sui, traiecto per eum populo suo ? per baptismum suum traicit credentes, occisis omnibus peccatis, tamquam hostibus consequentibus, sicut in illo mari omnes Aegyptii perierunt. quo trai-

tin la figure de la manne est liée également à celle du désert.³⁶ Parce que la traversée de la mer Rouge n'introduit pas immédiatement dans la terre promise, mais qu'à la libération succède la route à travers le désert, l'homme reçoit la manne pour le soutenir dans sa marche à travers le désert.³⁷ Pour Augustin, l'image du désert renvoie certainement à la vie en ce monde : le désert n'est pas le but de la route, mais il est la voie qu'on doit traverser pour atteindre la Jérusalem céleste.³⁸ La manne est savoureuse³⁹ pour celui qui tend vers la Patrie, mais pas pour celui qui regarde en arrière. Or, si la manne signifie le Christ, pain du ciel, le fidèle qui regarde en arrière perd le goût de la manne, c'est-à-dire la douceur du Christ, Verbe de Dieu.⁴⁰

2.3. *Le Pain quotidien*⁴¹

Le pain qui nourrit les anges et les rend participants de la vie éternelle, se fait pain pour les faibles. La signification des deux formes n'est pas identique. La différence cependant ne porte pas sur l'essence du pain, mais sur la destination. Pour ce qui est de l'essence du pain, c'est l'identité (dans la différence) qui apparaît, mais quand il s'agit de sa visée, alors il faut dire que le pain descendu du ciel répond à la condition de l'homme, qui n'est pas encore la contemplation, mais un chemin dans la foi. Si le pain du ciel est semblable au pain des anges, le pain quotidien de l'homme est destiné à l'homme malade. On ne peut séparer ici deux dimensions : le pain guérit et le pain nourrit, ces deux aspects sont en relation étroite. L'idée du pain descendu du ciel contient l'idée de la

cit, fratres mei ? quo traicit per baptismum Iesus, cuius figuram tunc gerebat Moyses, qui per mare traiciebat ? quo traicit ? ad manna. quod est manna ? *ego sum*, inquit, *panis uiuus, qui de caelo descendi* [Io 6,51]. manna accipiunt fideles, iam traieci per mare rubrum ».

³⁶ Cf. s. 4, 10 (CCL 41, 27) ; s. 45, 1 (CCL 41, 515) ; s. 353, 2 (PL 39, 1562) ; s. *Mai* 89, 1 (MA 1, 331).

³⁷ s. 45, 1 (CCL 41, 515) : « procurante diuina misericordia, quae nos regit et quae nobis esurientibus escas praeparat, non solum corporum reficiendorum, propter quas facit oriri solem super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos, sed etiam propter famem cordis nostri quam patimur in hac heremo et morimur nisi manna pluât [...] ».

³⁸ Cf. s. 353, 2 (PL 39, 1562)

³⁹ En parlant des différentes figures christologiques Augustin associe la manne à la douceur (s. 4, 22 ; CCL 41, 37 : « quare manna ? propter dulcedinem »). Il s'ensuit que la figure de la manne devient synonyme de ce qui est doux.

⁴⁰ s. 353, 2 (PL 39, 1562) : « de cetero cogitate uitae huius eremum permeare, et ad terram promissionis, supernam Ierusalem, terram uiuentium peruenire : ne uerbi dei contemptu tanquam mannae fastidio, corda uestra uelut ora interiora desipiant ; ne cibos concupiscentes Aegyptios de alimentis caelestibus murmuretis : ne fornicemini, sicut quidam illorum fornicati sunt ; et ne tentetis Christum, sicut quidam illorum tentauerunt ».

⁴¹ Cf. *ep.* 130, 21 (CSEL 44, 63–64).

kénose, c'est-à-dire de l'abaissement : Dieu se met au niveau de l'homme pour lui permettre de participer à sa vie.

2.3.1. Le sens du pain

Cette figure du pain descendu du ciel contient deux notions étroitement liées mais que l'on peut et que l'on doit distinguer : parole et sacrement. Pour comprendre ce que veut dire le pain du ciel, il est important d'évoquer le sens même du pain. Augustin en parle notamment en expliquant aux catéchumènes le sens du *Notre Père*.⁴² Il observe d'abord que dans la prière du Seigneur, on peut distinguer deux types de demandes : celles qui demeurent toujours actuelles et celles qui sont liées au temps présent.⁴³ À cette deuxième catégorie appartient entre autres la demande du pain quotidien. Cette pétition est liée au besoin qui s'exprime par la faim.⁴⁴ On peut préciser que selon Augustin le *Notre Père* se présente comme la matrice de ce que l'homme peut désirer : « or, les paroles que le Seigneur Jésus Christ a enseignées dans cette prière c'est la forme de nos désirs. Tu ne peux pas demander autre chose que ce qui y est écrit ». ⁴⁵

Augustin ajoute deux observations essentielles. Si la prière vise les choses nécessaires, pourquoi ne parle-t-on pas d'autre nourriture ? Augustin répond en rappelant qu'en priant pour obtenir le pain, on prie pour ce qui est nécessaire à la vie. Dans la prière, il faut en effet exclure tout ce qui ressort du superflu et de la cupidité :

« Quel est ce pain ? et pourquoi l'appelons-nous quotidien ? Lui aussi est nécessaire, car sans lui nous ne pouvons pas vivre. Nous ne pouvons vivre sans pain. Il serait outrecuidant de demander à Dieu les richesses, mais non pas de lui demander le pain quotidien ; il ne faut pas confondre ce qui nourrit notre orgueil avec ce qui nourrit notre vie ». ⁴⁶

Le pain, en ce sens, signifie nourriture nécessaire pour la vie. Il s'ensuit qu'en demandant le pain, on ne demande pas littéralement seulement du pain, mais toute nourriture nécessaire pour restaurer les forces du corps. En même temps, Augustin pose la question de savoir si la demande in-

⁴² Cf. A. HAMMAN, « Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église », p. 54.

⁴³ Cf. s. 56, 19 (*RB* 68, 40).

⁴⁴ Cf. s. 59, 6 (*SC* 116, 190-192).

⁴⁵ s. 56, 4 (*RB* 68, 28) : « uerba ergo quae docuit dominus noster Iesus Christus in oratione, forma est desideriorum. non tibi licet petere aliud, quam ibi scriptum est ». Cf. M. KLÖCKENER, « Oratio dominica », *AL* 4, 337-347.

⁴⁶ s. 56, 10 (*RB* 68, 32), trad. A. HAMMAN, p. 128 : « quis est iste panis ? et quare dicitur quotidianus et iste ? necessarius est enim : sine illo uiuere non possumus, sine pane non possumus. impudentia est, ut a deo petas diuitias : non est impudentia, ut petas panem quotidianum. aliud est unde superbias, aliud est unde uiuas ».

clut d'autres choses indispensables, comme par exemple les vêtements. Pour lui, à nouveau, le pain renvoie à ce qui est nécessaire contrairement à ce qui relève de la convoitise. La demande du pain quotidien contient toutes les choses nécessaires :

« Ce qui nous est indispensable pour la vie de chaque jour regarde d'abord la nourriture corporelle, puis le vêtement. Mais on prend la partie pour le tout, et en demandant le pain nous entendons tout le reste ».⁴⁷

En faisant le lien entre le pain quotidien et l'eucharistie, ce qu'il fait habituellement, Augustin signifie donc que l'eucharistie n'est pas seulement une nourriture, mais un don vital qui répond à tous les besoins du cœur. Sur la question du rapport entre le pain quotidien et le pain des anges, la réponse tient dans l'expression même *pain quotidien*. À la différence du pain du ciel dont se nourrissent les anges dans la contemplation éternelle, le pain qu'on demande dans le *Pater* est le pain *quotidien*, ce qui renvoie à la temporalité.⁴⁸ Le pain quotidien est le pain nécessaire quotidiennement, donc pour tous les jours et par conséquent durant la vie présente. En effet, le rôle de ce pain est limité au temps de la pérégrination. Lorsqu'on demande le *pain quotidien*, on prie pour ce qui est nécessaire dans la vie en ce temps, qu'il s'agisse de choses concernant le corps ou l'esprit.⁴⁹ Le pain quotidien est donc ce qui est nécessaire pour vivre en ce monde.

L'intérêt d'Augustin porte également sur la formulation. Il relève que deux expressions semblent se contredire : d'un côté on parle de *notre pain*, de l'autre c'est à Dieu qu'on s'adresse pour qu'il nous donne le pain. Autrement dit, le pain se fait connaître à la fois comme *donné* et en même temps, il nous appartient. Augustin explique donc que la demande *donne-nous* met en évidence le fait que le pain ne vient pas de nous-mêmes, et que c'est en tant que donné et reçu, qu'il nous appar-

⁴⁷ s. 57, 7 (*Homo Sp.*, 418), trad. A. HAMMAN, p. 140 : « carnalis cibi, propter cotidianum uictum, sine quo uiuere non possumus. uictus est et tegumentum, sed a parte totum intellegitur. quando panem petimus, ibi omnia accipimus » ; cf. s. 58, 5 (*EcOr* 1, 122) ; s. 59, 6 (*SC* 116, 190).

⁴⁸ s. 58, 5 (*EcOr* 1, 122) : « *cotidianum* [Mt 6, 11] autem dixit, quamdiu *hodie* [Mt 6, 11] uocatur. cotidie uiuimus, cotidie surgimus, cotidie sitimus, cotidie esurimus ».

⁴⁹ s. 57, 7 (*Homo Sp.*, 418) : « *restant petitiones pro ista uita peregrinationis nostrae. ideo sequitur : panem nostrum cotidianum da nobis hodie* [Mt 6, 11]. da aeterna : da temporalia. promisiisti regnum : noli negare subsidium. dabis apud te sempiternum ornamentum : da in terra temporale alimentum. ideo cotidie ideo *hodie* [Mt 6, 11], id est : hoc tempore. cum transierit uita ista, numquid petemus panem cotidianum ? tunc enim non uocabitur cotidie, sed *hodie* [Mt 6, 11]. tunc uocatur cotidie quando transit dies et uenit alius dies. numquid uocabitur cotidie quando erit aeternus unus dies ? sane duobus modis intellegenda est ista petitio de pane cotidiano : siue pro necessitate carnalis uictus, siue etiam pro necessitate spiritualis alimoniae ».

tient. Autrement dit, nous demandons le pain et nous l'avons, mais nous ne l'avons que reçu⁵⁰ ; Dieu le donne pour que nous l'ayons.

À ce dernier aspect est lié le sens général du *Pater* qui est une prière de demande. Augustin rappelle donc que les paroles *donne-nous notre pain quotidien* nous placent dans la condition du pauvre qui se trouve à la porte du riche pour lui demander le soutien qui lui est nécessaire.⁵¹ Le *Notre Père* se présente donc comme une sorte de pédagogie qui éduque à la condition d'indigence devant Dieu. Comme *fiils*, l'homme reçoit la prière par laquelle il peut effectivement nommer Dieu son Père, mais en même temps la prière met en lumière sa condition d'homme : devant Dieu il est toujours pauvre. Tout ce qu'il possède n'est que périssable et de brève durée, en ne lui assurant nullement la vie éternelle. Le vrai bien par conséquent, n'est que celui qui vient de Dieu seul. La valeur du *Notre Père* est à la fois pédagogique et théologique. C'est la prière qui exprime et enseigne la véritable condition, elle rappelle à l'homme son indigence en le libérant de la fausse sécurité des biens périssables. Le pain peut alors signifier ce qui est matériel ou ce qui est spirituel, mais l'essentiel est qu'il désigne ce qui est indispensable à la vie, tant du corps que de l'esprit.

2.3.2. Le pain et la faim

À la question du pain est liée celle de la faim qui exprime la condition humaine, celle d'un être de besoin, un besoin qui s'exprime tant au niveau corporel que spirituel.⁵² C'est la faim qui fait ressentir le besoin du pain qui restaure l'homme. On peut alors distinguer trois sortes de faim : celle du corps, celle des biens du monde et enfin la faim de Dieu. Les deux premières correspondent à la condition de l'homme pécheur. Le besoin de nourriture chez l'homme est lié au péché parce que la faute d'Adam infecte également le corps qui devient corps de mort, livré à la mort. C'est aussi le péché qui se trouve à l'origine de l'inclination

⁵⁰ s. Lambot 7 (PLS 2, 784–785) : « dominus ipse dicit : *in patientia uestra possidebitis animas uestras* [Lc 21, 19]. *noli extolli ne perdas quod accepisti. ideo enim tua patientia est, quia habes illam, si tamen habes illam. ideo tua quia habes, non quia a te ipso habes. quid enim habes quod non accepisti ?* [1 Cor 4, 7] *quomodo dicimus : panem nostrum cotidianum da nobis hodie* [Lc 11, 3], et nostrum dicis et da nobis dicis. ergo quod nostrum dicis, non est a te ut tuum sit. si enim deus non nostrum faceret quod daret, non utique donaret ; quod tibi donat, accipiendo fit tuum. sed probemus hoc de patientia, ne forte ita sit panis, sed non ita sit patientia ».

⁵¹ Cf. s. 56, 9 (RB 68, 31) ; J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p. 41 : « Cette faim et cette soif où nous nous tenons sans cesse mettent en évidence la condition *mendiante* de l'homme. Mendier, c'est demander son pain, et ne pas avoir de quoi se le procurer soi-même. Il n'y va pas pour Augustin d'une image de dégradation ni de dénigrement, car cette condition *mendiante* n'est rien d'autre que notre condition *orante* ».

⁵² Voir le paragraphe *supra* « L'indigence et le désir ».

de l'homme vers les biens du monde. Toute recherche de la vie heureuse qui n'est pas illuminée par la foi est livrée à une faim insatiable. Car aucune créature ne peut combler le désir de vie heureuse qui habite chaque individu. La faim manifeste et exprime la maladie de l'homme qui, ayant abandonné Dieu, est devenu pauvre. Le dernier type de faim est, d'une certaine manière, paradoxal. D'une part, la faim semble découler de la nature humaine puisque rien de ce qui est créé ne peut combler l'homme ; d'autre part, elle est rendue sensible par grâce, car c'est la grâce qui suscite la faim de Dieu.

Entre le besoin qui s'exprime notamment par la faim, et le pain qui comble le besoin, on doit parler de la capacité d'absorber la nourriture. Car avoir besoin de se nourrir ne coïncide pas toujours avec la capacité de manger. À propos de l'expérience de la faim, Augustin rappelle un fait bien connu : c'est la faim qui rend désirable la nourriture.⁵³ L'absence de faim peut donc être un signe de satiété, mais aussi le symptôme d'une maladie qui rend la nourriture détestable. Certains malades sont rendus incapables de se nourrir ou se nourrissent uniquement par obligation. La maladie peut brouiller la relation à la faim. Pour Augustin, cette expérience corporelle a valeur d'exemple pour les réalités spirituelles. En effet, l'homme intérieur peut tomber malade au point d'être incapable de recevoir la nourriture spirituelle et même de ressentir la faim de Dieu tout en demeurant dans l'indigence spirituelle. Dépourvu de cette faim, il se refuse à chercher la vraie vie et risque de mourir à cause de la faim. La capacité de manger spirituellement est en lien avec la faim intérieure. C'est la faim qui stimule l'homme dans sa quête comme c'est elle aussi qui ouvre l'homme intérieur à la nourriture spirituelle. Pour Augustin la question ne se réduit pas seulement à celle de la nourriture, mais elle concerne également les capacités humaines ; autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'avoir de quoi manger mais aussi d'être capable de manger. Il insiste donc sur la santé intérieure (spirituelle).⁵⁴ Pour manger on a besoin non seulement de nourriture, mais aussi d'une santé qui permet de ressentir la faim.⁵⁵ En l'absence de faim, on est en effet incapable de goûter et d'accueillir la nourriture spirituelle :

⁵³ Cf. s. 61, 12 (*PL* 38, 414), voir p. 157, note 74.

⁵⁴ Cf. s. *Dolbeau* 27, 3 (*DOLBEAU* 312).

⁵⁵ s. *Dolbeau* 19, 1 (*DOLBEAU* 155–156) : « dominus noster Iesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit. non autem esurit hunc panem nisi sanitas mentis, hoc est interioris uentris. ex isto pane uisibili accipe similitudinem. quoniam languentes homines, qui per morbum fastidium contraxerunt, optimum panem laudare possunt, manducare non possunt, sic etiam interioris hominis languor interior ad manducandum istum caelestem panem non mouetur, quoniam fastidio premitur, et, quamuis laudet, ad sumendum non delectatur ».

« Pour ma part, je peux être dispensateur et non pas maître exigeant [exactor] ; et le dispensateur non pas d'une chose qui m'appartient, mais de celle qui est de Dieu, celle de laquelle je vis moi-même. Nous tous, nous appartenons en fait à une seule grande maison, nous avons un seul chef de famille. Son cellier est vaste, et nous pouvons en vivre, vous comme nous. Prions-le seulement qu'il chasse en nous la répugnance, qu'il nous donne d'avoir faim, puis, qu'il nous présente le pain ». ⁵⁶

C'est la faim qui ouvre au pain. Par conséquent la question ne se réduit pas à la nourriture elle-même, mais elle porte autant sur les conditions de son absorption. La nourriture spirituelle est inséparable de la guérison intérieure ⁵⁷ :

« C'est dans la mesure où guérissent les maladies que l'on peut jouir de la nourriture céleste ; [autrement dit] le pain de la vie qui est descendu du ciel réjouit à la mesure de la guérison de nos faiblesses ». ⁵⁸

Cette guérison est liée en premier lieu à la foi. Si l'homme est guéri, c'est dans la foi et par la foi parce que c'est la foi qui ouvre l'homme à une vie nouvelle. Cette guérison comporte plusieurs éléments. Dans la foi, l'homme découvre qu'il s'est éloigné de Dieu et que par conséquent, il s'est fait misérable ; c'est par la foi qu'il se met en route vers Dieu (conversion). La guérison dont il est ici question signifie la conversion ⁵⁹ : « que signifie : *convertis-nous* ? [Cela signifie :] Guéris-nous ». ⁶⁰ Il s'ensuit que guérir signifie convertir. La guérison et donc la conversion sont données par Dieu parce que c'est lui qui est la santé de l'homme (cf. Ps

⁵⁶ s. frg. Verbr. 40 (RB 84, 265–266) : « ego enim possum esse dator, non exactor ; et dator non quasi meae rei, sed dei ; unde et ego uiuo : quia ad unam domum magnam omnes pertinemus, unum patremfamilias omnes habemus. cellarium amplum habet, unde et nos et uos uiuere possimus. tantum eum rogemus, ut fastidium detergat ; prius donet esuriem, et sic porrigat panem ». Cf. J.-L. CHRÉTIENT, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 39.

⁵⁷ s. 28, 2 (CCL 41, 369) : « cibus est quem sentit omnis qui sanas fauces habet interioris hominis. cibus est qui se ipsum commendans ait : *ego sum panis uiuus, qui de caelo descendi* [Io 6, 51] ».

⁵⁸ s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 160) : « quantum sanantur languores, tantum delectat esca caelestis ; tantum delectat panis uitae qui de caelo descendit, quantum sanantur languores nostri ».

⁵⁹ s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 161) : « sed a quo sanantur, nisi cui diximus : *conuerte nos, deus sanitatum nostrarum* ? *conuerte nos* [Ps 84, 5] : tu nos conuerte, quia, antequam sanes, aduersamur et panem laudatum fastidio attingere nolumus. aduersamur languidi, conuertimur sanati. *conuerte ergo nos, deus sanitatum nostrarum, et auerte iram tuam a nobis* [Ps 84, 5]. languor enim ipse ira dei est ».

⁶⁰ s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 161) : « quid est : *conuerte nos* [Ps 84, 5] ? sana nos ».

84, 5) et qui le guérit en lui donnant la foi.⁶¹ Cependant, il ne s'agit pas seulement de l'acte de croire, mais de la foi qui est inséparable du baptême et de la charité. Alors que la foi qui surgit au cœur de l'homme le pousse à la conversion, celle-ci ne peut se réaliser véritablement sans la rémission des péchés et donc indépendamment du baptême. C'est aussi le baptême qui transforme de *simples* croyants (chrétiens) en fidèles, c'est-à-dire les hommes de la foi. À cela il faut ajouter un deuxième élément, celui de la charité : la foi qui guérit et qui sauve, c'est la foi qui aime (charité). Cette caractéristique est particulièrement importante : ce qui fait que l'homme revient à la santé et lui permet de goûter le pain du ciel et de sentir la faim de Dieu, c'est la charité.⁶²

Guérir l'homme intérieur, c'est l'ouvrir au désir de Dieu, par la foi, le pardon et la charité.⁶³ Il n'est pas surprenant d'ailleurs de voir l'insistance d'Augustin sur la rémission des péchés non seulement dans le baptême, mais aussi dans la vie quotidienne à travers la récitation du *Notre Père*. Le pardon demandé dans cette prière reçoit d'ailleurs une valeur presque sacramentelle. Étant donné qu'en ce monde, l'homme est incapable de s'abstenir pleinement de pécher, ce pardon quotidien lui est nécessaire pour pouvoir manger le corps du Christ, c'est-à-dire pour pouvoir participer vraiment à la vie du Christ qui se donne dans le sacrement. Il est difficile, au sens augustinien, de parler d'un vrai désir de Dieu indépendamment de la conscience morale, et il s'ensuit que le pardon reçu dans le *Notre Père* se présente comme essentiel à la communion sacramentelle. La question ne se résout pas cependant en termes de communion digne ou indigne ; elle s'exprime aussi en termes de capacité ou d'incapacité à participer au pain du ciel :

⁶¹ s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 161) : « languor enim ipse ira dei est. *qui credit in filium, habet uitam aeternam* [Io 3, 36]. quare ? quia operatus est opus dei. *hoc est enim opus dei, ut credatis in eum quem ille misit* [Io 6, 29]. *qui autem incredulus est filio, non habebit uitam, sed ira dei manet super eum* [Io 3, 36]. non ueniet super eum, sed *manet super eum* [Io 3, 36]. deseritur, non sanatur. adtendens ergo qui dicebat : *conuerte nos, deus* [Ps 84, 5], quia conuerti non possumus, nisi in quantum sanamur, addidit : *sanitatum nostrarum* [Ps 84, 5]. non enim delectat panis iste non sanum. quasi causam ergo intulit, unde conuertamur ».

⁶² s. Dolbeau 19, 7 (DOLBEAU 160) : « quod si fuerit in nobis, delectat panis : iam non est fastidium ; non laudamus et abhorremus, sed et laudatum tacentes manducamus, quia amamus, deuerso fastidio, quia sanato languore ».

⁶³ Le désir de Dieu ne peut pas exister parallèlement au désir du monde, au moins d'une même intensité. En réalité, le fidèle est mis entre le désir du monde, la cupidité, et le désir de Dieu, la charité. Quand le désir de Dieu l'emporte, la cupidité s'éteint progressivement. Contrairement, si la cupidité prend plus d'espace dans l'homme la charité se refroidit et le désir de Dieu disparaît. Il s'agit donc d'un processus, de passage de l'amour du monde à l'amour de Dieu, grâce à la charité. Il s'ensuit que c'est la charité manifestée dans le désir de Dieu qui rend l'homme capable d'accueillir le pain du ciel.

« Dans ta douceur, enseigne-moi. Que la vérité m'apparaisse douce et que ta douceur me fasse mépriser l'iniquité. La vérité en elle-même est meilleure et plus douce : mais la douceur de ce pain ne se fait sentir qu'aux âmes saines. Quoi de meilleur et de plus magnifique que le pain céleste ? Mais à condition que l'iniquité ne vienne pas agacer les dents ».⁶⁴

Même si Augustin semble évoquer ici la Parole de Dieu, on peut appliquer la même logique à l'eucharistie, qui est aussi le pain du ciel. En ce sens on pourrait dire que l'iniquité rend incapable de manger le pain du ciel, et cela non seulement pour des raisons disciplinaires⁶⁵, mais aussi spirituelles. Même s'il peut participer physiquement au sacrement du Corps, celui qui vit dans l'iniquité, le pécheur, est en définitive incapable de vraiment goûter le pain du ciel.⁶⁶ On ne participe pas vraiment à ce pain sans le désirer, mais en même temps on ne peut désirer véritablement Dieu en vivant dans l'iniquité.⁶⁷ Le pain du ciel exige un cœur qui

⁶⁴ s. 153, 10 (PL 38, 831), trad. G. HUMEAU (modifiée), vol. 2, p. 308 : « *in tua suauitate doce me* [Ps 118, 68] : ut suauis sit ueritas, dulcedine tua contemnatur iniquitas. multo melior est et suauior ueritas, sed sanis suauis est panis. quid melius et praeclarus pane caelesti ? sed si non obstupescit dentes iniquitas ».

⁶⁵ Cette incapacité est officialisée par la discipline de l'Église qui, dans le cas des péchés majeurs, impose une *excommunication* c'est-à-dire la privation de la communion (cf. CH. MUNIER, « Excommunicatio », 1170 ; R. MESSNER, « Paenitentia », 436-437). C'est dans la même direction qu'on peut comprendre la demande du *Notre Père* concernant le pain quotidien. Augustin enseigne que demander le pain quotidien signifie demander à ne jamais être séparé de l'eucharistie (s. 58, 5 ; *EcOr* 1, 123 : « pro se rogant, ut boni fiant, ut in bonitate et fide et uita bona perseuerent. hoc optant, hoc orant : quia si non perseuerauerint in uita bona, separabuntur ab illo pane. ergo : *panem nostrum cotidianum da nobis* [Mt 6, 11], quid est ? sic uiuamus, ut ab altario tuo non separemur » ; cf. s. 59, 6 ; SC 116, 192). Il s'ensuit que demander le pain quotidien signifie demander la vie bonne permettant de participer au sacrement du Corps du Christ.

⁶⁶ On peut évoquer ici une idée plus générale selon laquelle celui qui est injuste fuit la justice parce qu'il ne l'aime pas. Alors que celui qui aime la justice aime également Dieu, qui est justice : « placebit enim tibi deus, si rectus fueris. non discrepabis a recto, nisi prauus atque peruersus. rectus autem recto conuenies, et sine dubio tibi placebit deus. quando enim displicebat, peruersitati tuae displicebat » (s. 48, 2 ; CCL 41, 607). On peut appliquer l'idée à l'eucharistie : parce qu'elle est le pain du ciel et le Corps du Christ, seul celui qui correspond par sa vie à ce pain peut vraiment le goûter, c'est-à-dire y participer.

⁶⁷ s. 153, 10 (PL 38, 831) : « quid prodest quia panem laudatis, si male uiuitis ? quod laudatis non manducatis. cum ergo audis uerbum, cum audis uerbum iustitiae et ueritatis, et laudas ; multo laudabilius est, si facias. fac ergo quod laudas. an dicturus es : uolo, sed non ualeo ? quare non uales ? quia sanitas non est. unde sanitatem perdidisti, nisi quia peccando creatorem offendisti ? ergo ut eius panem, quem laudas, cum suauitate, id est, cum sanitate manduces, dic illi : *ego dixi, domine, miserere mei ; sana animam meam, quoniam peccaui tibi* [Ps 40, 5] ».

le désire, c'est-à-dire un cœur qui ressent la faim de Dieu.⁶⁸ En ce sens, le temps du carême n'est pas uniquement un temps de pénitence, mais aussi le temps favorable pour se renouveler dans le désir de Dieu.⁶⁹

2.3.3. Le pain des pauvres

Dans le *Notre Père*, l'homme reçoit non seulement une règle de prière, mais peut aussi apprendre à se situer devant Dieu en exprimant une demande qui le rend comparable à un pauvre devant Dieu. Augustin vise ici en particulier la demande du pain quotidien. Or, si un fidèle doit prier avec les mots du *Notre Père*, il ne peut échapper au contenu de cette prière constituée de différentes demandes. Dans cette formule de prière, tous sont indistinctement pauvres, notamment en ce qui concerne la foi et la justice. En s'appuyant sur le sens de la prière, Augustin rappelle aux fidèles, et spécialement aux plus riches, la condition commune malgré la différence sociale liée aux biens matériels.⁷⁰ Il ne cesse de rappeler que, sous certains aspects, tous les hommes sont des pauvres devant Dieu : personne en fait ne peut s'accorder à lui-même la justice ou la vie éternelle.⁷¹ Augustin insiste donc pour que le riche soit capable de reconnaître le pauvre proche de lui parce que lui-même est comme un pauvre devant Dieu.⁷² On peut rapprocher cette idée d'une autre qui apparaît notamment en contexte pascal, quand il s'agit d'expliquer les mystères chrétiens et qu'Augustin invite les fidèles à devenir ce qu'ils reçoivent. La question de la pauvreté est inséparable de celle de la nourriture spi-

⁶⁸ En parlant du pain de la Parole Augustin note : « et quomodo illum panem uentres, sic istum esuriunt mentes » (s. 58, 5 ; *EcOr* 1, 123).

⁶⁹ s. 210, 4 (*PL* 38, 1049) : « cur autem nos ante solemnitatem passionis dominicae ieiunemus, et illa ieiuniorum relaxatio quinquagesimo die perficiatur, haec ratio est. omnis qui recte ieiunat, aut animam suam in gemitu orationis et castigatione corporis humiliat ex fide non ficta ; aut ab illecebra carnali inopia aliqua spirituali ueritatis et sapientiae delectatione suspensa, ad famem sitimque sentiendam descendit eius intentio ».

⁷⁰ s. 56, 9 (*RB* 68, 31) : « quando dicis : *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* [Mt 6, 11], profiteris te mendicum dei. sed noli erubescere : quantumlibet sit quisque diues in terra, mendicus dei est. stat mendicus ante domum diuitis : sed et ipse diues stat ante domum magni diuitis. petitur ab illo, et petit. si non egeret, aures dei oratione non pulsaret » ; cf. s. 83, 2 (*PL* 38, 515) ; s. 123, 5 (*PL* 38, 686).

⁷¹ s. *Etaix* 3 (*REAug* 28, 253–254) : « [...] da non habenti aliquid, quia et tu non habes aliquid, numquam enim uitam aeternam habes ; da ergo ex eo quod habes, ut accipias quod non habes. pulsas mendicus ianuam tuam ; pulsas tu ianuam domini tui. hoc facit deus cum mendico suo quod facis tu cum tuo ; da ergo et dabitur tibi. si nolueris, tu uideris ; clamat enim pauper, et dicit tibi : peto panem, et non das ; petis uitam et non accipis [...] » ; cf. s. *Haffner* 1 (*RB* 77, 326) ; s. 61, 7 (*PL* 38, 411).

⁷² s. *Morin* 11, 10 (*MA* 1, 632) : « [...] *beati misericordes, quoniam ipsis miserebitur deus* [Mt 5, 6sq.]. esuris enim et sitis iustitiam. si esuris et sitis, mendicus es dei. stas ergo mendicus ante ianuam dei ; stat et alter mendicus ante ianuam tuam : quod feceris cum mendico tuo, hoc facit deus cum suo » ; voir aussi s. 53, 5 (*RB* 104, 23) ; s. 61, 8 (*PL* 38, 411–412).

rituelle. La pauvreté est même perçue comme une condition pour manger. En parlant de la nourriture spirituelle, Augustin affirme : « Mangez comme des pauvres, alors vous serez rassasiés » (cf. Ps 21, 27).⁷³ Pour autant cette nourriture spirituelle n'est pas comparable à la nourriture matérielle qui s'épuise en restaurant le corps. Le pain qui vient de Dieu, c'est la nourriture qui, tout en nourrissant de nombreux cœurs affamés, demeure dans toute son intégralité.⁷⁴ C'est le pain qui se donne de la même manière à la fois à un individu isolé et à des foules, comme la lumière qui éclaire les yeux des multitudes ou le son qui emplît de nombreuses oreilles.

Manger comme des pauvres soulève les questions du désir et de l'humilité. Pour la première, il s'agit de la relation entre la faim et la nourriture, pour la deuxième, de l'association entre pauvreté et humilité, une idée dont nous avons déjà traité.⁷⁵ Manger comme des pauvres signifie donc manger dans l'humilité, ce qui est particulièrement important pour l'anthropologie augustinienne. Selon Augustin en effet, le péché qui a fait périr l'homme, c'est l'orgueil. Pauvreté et humilité apparaissent par conséquent comme les conditions de la manducation spirituelle. Manger spirituellement, c'est manger comme des pauvres, dans l'humilité. C'est l'humilité qui fait accueillir la pluie de la grâce comme la vallée qui recueille les eaux de la montagne.⁷⁶ Mais la vraie humilité n'est pas une réalité uniquement verticale : devant Dieu; elle est aussi horizontale. Comme ouverture à Dieu elle est, par conséquent, ouverture au prochain qui n'est plus adversaire ou rival.⁷⁷

2.3.4. Faim et soif de la justice

Le fidèle est donc appelé à avoir faim et soif de Dieu ; tout le processus baptismal vise cet objectif : rendre le cœur affamé de Dieu et donc capable de recevoir la nourriture spirituelle. En perspective augustinienne, en l'absence de désir de Dieu, on ne peut pas véritablement se nourrir du pain du ciel. Cette idée de la faim et de la soif intérieures revient notamment dans la formule de la quatrième béatitude : *heureux ceux qui ont faim et soif de la justice parce qu'ils seront rassasiés* (Mt 5, 6). Les béa-

⁷³ s. 216, 11 (PL 38, 1082) : « ut pauperes manducate, et tunc saturabimini : ut et uos de illis sitis, de quibus dicitur, *manducabunt pauperes, et saturabuntur* [Ps 21, 27] : ac saturati salubriter eius panem gloriamque ructate ».

⁷⁴ s. 130, 2 (PL 38, 726) : « ipse est panis, qui de caelo descendit : sed panis qui reficit, et non deficit ; panis qui sumi potest, consumi non potest ».

⁷⁵ Voir le paragraphe *supra* « L'humilité comme pauvreté ».

⁷⁶ Voir le paragraphe *supra* « L'altitude et la profondeur ».

⁷⁷ Pour Augustin le vrai problème n'est pas la richesse, mais l'orgueil que la richesse engendre. En ce sens la richesse introduit les divisions, l'esprit de supériorité. De même la cupidité engendre la jalousie qui fait que l'on regarde l'autre avec suspicion ; cf. s. 61, 10 (PL 38, 412–413) ; s. 68, 11 (MA 1, 365) ; s. *Morin* 11, 4 (MA 1, 628–629).

titudes reviennent souvent dans la prédication augustinienne, quoique avec des accents différents. On peut voir en fait une sorte de préférence pour quelques-unes, plutôt pour des raisons théologiques que morales. Augustin insiste par exemple sur la béatitude qui met en rapport la pureté du cœur et la vision de Dieu : il y voit les conditions de la vision et de la contemplation de Dieu. Cette béatitude présente la pureté du cœur comme une exigence primordiale à la contemplation.⁷⁸ Toute impureté se présente comme obstacle à la vision.⁷⁹ Augustin revient fréquemment aussi sur la béatitude qui met en rapport la faim et la satiété : c'est parce qu'on a faim qu'on sera rassasié.⁸⁰ La faim intérieure est donc la condition du rassasiement spirituel.⁸¹ Pour pouvoir se nourrir, il faut se mettre en condition de ressentir la faim et la soif de justice.

La question est alors de savoir ce que signifie la justice. Il serait inexact de réduire cette notion à sa dimension morale à savoir une vie juste et honnête. La pensée augustinienne joue en même temps sur différents plans. Une notion peut revêtir différentes significations sans que celles-ci restent étrangères entre elles, et c'est la diversité des significations qui en construit le sens. Chez Augustin, avoir faim et soif de la justice peut signifier avoir faim de la vie juste⁸², mais le sens qui nous semble le plus important est d'ordre christologique. En effet, Augustin rappelle que le Christ s'est fait justice pour nous (cf. 1 Cor 1, 30)⁸³, ce qui signifie qu'il est lui-même la justice.⁸⁴ Il s'ensuit qu'avoir faim et soif de la justice signifie en définitive avoir faim et soif du Christ. Pour Augustin le sens moral de la justice n'est pas à côté du sens christologique ; tous les deux sont étroitement liés. Et donc, si avoir faim et soif de la justice signifie avoir faim et soif du Christ, une telle faim est liée à la question de la morale. C'est en vivant dans la justice qu'on peut ressentir la faim de la justice, à savoir la faim du Christ. Cela manifeste d'ailleurs une santé intérieure rendant possible de goûter la nourriture spirituelle. En même temps, c'est dans la vie juste que se manifeste et se vérifie l'amour du Christ.

⁷⁸ Cf. s. 53, 6 (*RB* 104, 23–24).

⁷⁹ Voir le paragraphe *supra* « Monde et impureté du cœur », et p. 97, note 102.

⁸⁰ s. 53, 4 (*RB* 104, 23) : « esuriamus ergo sitiamusque iustitiam, ut ipsa iustitia saturemur, quam nunc esurimus et sitimus. inde enim saturabimur, quod esurimus et sitimus ».

⁸¹ Cf. s. 61, 7 (*PL* 38, 411).

⁸² Cf. s. 61, 7 (*PL* 38, 411).

⁸³ Cf. s. 185, 2 (*PL* 38, 998).

⁸⁴ s. 28, 2 (*CCL* 41, 368–369) : « si autem cibum quaeritis, quia ieiunastis : *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* [Mt 5, 6]. de ipso autem domino Iesu Christo dictum est, quia factus est nobis iustitia et sapientia. ecce epulae praeeparatae sunt. iustitia Christus est, nusquam deest ; non a coquis praeeparatur nobis, nec de transmarinis partibus ueluti poma peregrina a negotiatoribus apportatur. [...]. cibus est qui se ipsum commendans ait : *ego sum panis uiuus, qui de caelo descendi* [Io 6, 51] ».

2.3.5. Discipline de l'arcane

À la lumière des questions que nous venons d'aborder, on peut s'interroger sur le sens de la discipline de l'arcane alors en vigueur.⁸⁵ Les sermons témoignent de cette pratique qui apparaît, semble-t-il, vers la fin du deuxième siècle, probablement avec l'institutionnalisation du catéchuménat. Elle connaîtra un grand succès aux quatrième et cinquième siècles. Il s'agissait de garder le silence sur les mystères et les vérités de la foi devant les païens, mais aussi devant les catéchumènes.⁸⁶ Comment Augustin justifie-t-il cette pratique ? Tout d'abord il semble qu'il ne l'interprétait pas de manière rigoriste. Dans le sermon 212 sur la transmission du *Symbole*, il interdit aux candidats de mettre par écrit les paroles qu'ils venaient d'entendre, mais de les inscrire plutôt dans leur mémoire :

« quant aux mots eux-mêmes, vous ne devez absolument pas les écrire pour les retenir, mais continuer à les apprendre en les entendant réciter. Et il ne faut pas non plus les écrire une fois que vous les aurez appris, mais toujours les garder dans votre mémoire et vous les répéter ».⁸⁷

L'essentiel, c'est qu'Augustin justifie cette interdiction en faisant appel à l'Écriture (cf. Ier 31, 33).⁸⁸ La motivation n'est pas tellement *pédagogique*, mais *spirituelle* : parce que le *Symbole* est une règle de foi dont l'homme doit vivre quotidiennement, il doit être inscrit dans le cœur. Il est difficile de penser que le motif du secret serait de ne pas dévoiler les vérités de la foi à une personne non concernée. Car note Augustin, toutes les vérités du *Symbole* se trouvent dans les Écritures qu'on entend annoncer ou prêcher tous les jours.⁸⁹ Ces Écritures sont d'ailleurs facile-

⁸⁵ Voir à ce sujet F. OPPENHEIM, « Arcano, disciplina dell' », *EnCat* 1, 1793–1797 ; G. BARDY, « Arcane », *Catholicisme* 1, 763–765 ; V. RECCHIA, « Arcane (discipline de l') », *DECA* 1, p. 210–211 ; M.-Y. PERRIN, « Histoire et historiographie du christianisme tardoantique. *Disciplina arcana* : entre histoire et l'historiographie », *AEPHE(SR)* 116 (2007–2008), p. 201–204.

⁸⁶ Cf. F. OPPENHEIM, « Arcano », 1796 ; V. RECCHIA, « Arcane », p. 210.

⁸⁷ s. 212, 2 (SC 116, 182–183 ; trad. S. POQUE) : « nec ut eadem uerba teneatis, ullo modo scribere debetis, sed audiendo perdiscere, nec cum tenueritis scribere, sed memoria semper tenere atque recolere ».

⁸⁸ s. 212, 2 (SC 116, 182–184) : « sed quod ita collectum et in formam quandam redactum non licet scribi, commemoratio fit promissionis dei ubi per prophetam praenuntians testamentum nouum dixit : *hoc est testamentum quod ordinabo eis post dies illos, dicit dominus, dans leges meas in mentem eorum et in cordibus eorum scribam eas* [Ier 31, 33]. huius rei significandae causa, audiendo symbolum, non in tabulis uel in ulla alia materia sed in cordibus scribitur ». Cf. R. DE LATTE, « Saint Augustin et le baptême. (...des adultes...) », p. 201.

⁸⁹ s. 212, 2 (SC 116, 182) : « quicquid enim in symbolo audituri estis, iam diuinis sanctorum scripturarum litteris continetur et omnia carptim ubi opus erat soletis audire » ; s. 214, 1 (RB 72, 14) : « et ea quidem, quae breuiter accepturi estis, mandanda memoriae

ment accessibles à tous, à la différence des écrits ésotériques des païens que l'on garde secrets⁹⁰, ce qui d'ailleurs n'est pas toujours possible à cause de la curiosité humaine.⁹¹

Bien que la discipline de l'arcane porte à la fois sur le baptême et sur l'eucharistie⁹², on peut avoir l'impression qu'Augustin la conçoit surtout par rapport à l'eucharistie.⁹³ S'il revient à l'argument du silence et

et ore proferenda, non noua uel inaudita sunt uobis. nam in sanctis scripturis et in sermonibus ecclesiasticis ea multis modis posita soletis audire ».

⁹⁰ s. *Dolbeau* 26, 20 (DOLBEAU 381) : « Iunonis ergo magnum secretum est. quod secretum, rogo te ? hoc, inquit, pauci sciunt. forte ab illis paucis audierunt et dixerunt multi. forte et litterae ipsorum produnt eis quibus nolunt prodi quod colunt, quamquam et litterae nostrae prodant eis quod colimus, sed non timemus. codices nostri publice uenales feruntur : lux non erubescit. emant, legant, credant [...] ».

⁹¹ s. *Dolbeau* 26, 20 (DOLBEAU 382) : « eme tu codicem et lege, nos non erubescimus. absconde tu codices sacrorum tuorum in speluncis abditis, tanta est curiositas hominum ut et peruestiget et prudat ».

⁹² La discipline de l'arcane porte à la fois sur le baptême et l'eucharistie : « profundum autem quod dixi, ubi fixa erat pars crucis, et non uidebatur ; inde surgebant quae uidebantur. quid est quod occultum est, et non publicum in ecclesia ? sacramentum baptismi, sacramentum eucharistiae. opera enim nostra bona uident et pagani, sacramenta uero occultantur illis ; sed ab his quae non uident, surgunt illa quae uident ; sicut a profundo crucis quod in terra figitur, surgit tota crux quae apparet et cernitur » (*en. Ps.* 103, 1, 14 ; *CCL* 40, 1487). Dans ce texte, Augustin se concentre plutôt sur les rites sacramentels et non sur l'ensemble de la question sacramentaire (enseignement sur les sacrements et rites). Pour ce qui est des rites liturgiques, les païens effectivement les ignorent parce que ces rites sont connus seulement de ceux qui y participent et, peut-on dire, qui les *voient*. Le texte évoqué parle plutôt de *cache*r (ou d'*être caché*) et de *voir*. Augustin poursuit son explication par l'appel aux œuvres : alors que les païens ne connaissent pas les sacrements qui leur restent *cachés*, ils peuvent remarquer cependant les bonnes œuvres des fidèles (« opera enim nostra bona uident et pagani [...] »). Ceci comporte une difficulté si on ne veut pas réduire cette approche des bonnes œuvres à une simple perception de leur bonté apparente (action qui se fait voir comme bonne au sens plus général), – ce qui d'ailleurs exclut la référence aux sacrements comme source des bonnes œuvres (« [...] sed ab his quae non uident, surgunt illa quae uident [...] »). On peut se demander ce que voient finalement les païens : les bonnes œuvres ou des œuvres faites par les fidèles ? Reconnaître la bonté des œuvres comme ayant sa source dans les sacrements implique nécessairement la foi et la charité. Dans ce sens on peut même dire que les œuvres des fidèles (les bonnes œuvres) sont d'une certaine manière comme des *sacrements* : alors qu'un simple regard voit des œuvres, la foi fait que l'on perçoit en même temps leur enracinement, à savoir Dieu qui fait que l'homme agit bien grâce à la charité.

⁹³ s. 89, 7 (*PL* 38, 558) : « tene fideliter, tene illum ad fractionem panis. quid dicam ? agnouistis ? si agnouistis, ibi Christum inuenistis. diutius de sacramento loquendum non est » ; s. 132, 1 (*PL* 38, 734) : « sicut audiuius, cum sanctum euangelium legeretur, dominus Iesus Christus exhortatus est promissione uitae aeternae ad manducandum carnem suam et bibendum sanguinem suum. qui audistis haec, nondum omnes intellexistis. qui enim baptizati et fideles estis, quid dixerit, nostis. qui autem inter uos adhuc catechumeni, uel audientes uocantur, potuerunt esse cum legeretur audientes, numquid et intellegentes ? » ; voir aussi s. 4, 31 (*CCL* 41, 42) ; s. 232, 7 (*SC* 116, 274) ;

de la discrétion en matière de mystères, c'est surtout par rapport à l'eucharistie ; il en parlera plus ouvertement après la nuit pascalle, pendant l'octave de Pâques. Il semble que pour lui, le baptême ne soit pas soumis au même régime du secret, ce qui ne signifie pas qu'il parle ouvertement des rites baptismaux ; sur ce point le prédicateur reste prudent.⁹⁴ Mais ses appels explicites à la règle du silence concernent surtout le mystère de l'eucharistie qui en est l'objet par excellence. Augustin se contente en effet d'évoquer ce que les fidèles connaissent déjà du mystère de l'eucharistie. Quelle est la raison de cette différence ? Il nous semble qu'on peut le comprendre en se rapportant à la signification des sacrements dont il s'agit.

Le baptême est en relation avec la foi et l'eucharistie avec le Corps du Christ. En dehors de la rémission des péchés qui apporte le renouvellement de l'existence humaine, le baptême est le sacrement qui transforme l'infidèle en fidèle, ce qui est en lien explicite avec la foi. La foi n'est pas une réalité totalement nouvelle étant donné qu'il s'agit de ceux qui, grâce à la Parole de Dieu, ont cru et dans la foi répondent à l'appel de Dieu. Il s'ensuit que le baptême est plutôt le perfectionnement ou l'achèvement du mouvement de la foi. Autrement dit, si le baptême fait le fidèle, c'est-à-dire celui qui croit⁹⁵, le catéchumène croit déjà même si c'est de manière imparfaite et insuffisante. Dans ce sens parler du baptême avant le baptême ne signifie pas aborder des vérités entièrement nouvelles.

Il en va différemment pour l'eucharistie. On ne peut parler du sacrement du Corps à ceux qui ne font pas encore partie du Corps, à savoir l'Église. Autrement dit, le secret portant sur le sacrement du Corps ne concerne plus celui qui est devenu membre du Corps du Christ.⁹⁶ Il y a par conséquent un motif théologique pour la discipline de l'arcane

s. 234, 2 (*PL* 38, 1116) ; s. *Mai* 86, 3 (*MA* 1, 326) ; s. *Denis* 3, 3 (*MA* 1, 19) ; s. *Dolbeau* 26, 12 (*DOLBEAU* 376) ; *Io. eu. tr.* 11, 3 (*CCL* 36, 111) ; *Io. eu. tr.* 22, 5 (*CCL* 36, 226) ; *Io. eu. tr.* 45, 9 (*CCL* 36, 393) ; *Io. eu. tr.* 96, 3 (*CCL* 36, 571) ; *en. Ps.* 80, 8 (*CCL* 39, 1124) ; *en. Ps.* 109, 17 (*CCL* 40, 1618) ; *trin.* 3, 21 (*CCL* 50, 149).

⁹⁴ On voit par exemple qu'Augustin fait appel à la discipline de l'arcane dans le sermon *Dolbeau* 26, en parlant de l'onction baptismale (s. *Dolbeau* 26, 51 ; *DOLBEAU* 407 : « [...] a chrismate autem Christus dictus est, id est ab unctione. Christi autem corpus ecclesia est. et ideo christiani omnes ungentur, occulto sacramento ceteris, sed fidelibus cognito »).

⁹⁵ Cf. s. 294, 14 (*PL* 38, 1343).

⁹⁶ s. *Denis* 3, 3 (*MA* 1, 19) : « accipite itaque et edite corpus Christi, etiam ipsi in corpore Christi facti iam membra Christi ; accipite et potate sanguinem Christi ». Cette logique s'applique davantage à la manducation même. J.M.R. TILLARD, « L'Eucharistie, purification de l'Église pèlerinante », *NRT* 84 (1962), p. 583 : « Parce qu'elle est le *signe de l'Église* en même temps que son *aliment*, l'Eucharistie ne peut être donnée qu'à ceux qui sont, au plus profond d'eux même, *d'Église*. C'est la raison pour laquelle ne la reçoivent que ceux qui ont été régénérés dans le bain baptismal [...] ».

quand cela concerne l'eucharistie : parce que le catéchumène (et moins encore le païen) n'appartient pas encore au Corps du Christ, alors il faut garder le silence parce que l'eucharistie est le sacrement du Corps. On peut comparer cette idée à une autre qui apparaît dans le sermon 59 sur le *Notre Père*. Pour l'évêque d'Hippone, il y a une différence essentielle entre le fait de prononcer cette prière avant et après le baptême. Alors qu'avant le baptême, elle est plutôt dite que priée et cela en vue de l'exercice, après le baptême elle devient pour l'homme réellement une prière parce que le fidèle étant devenu fils de Dieu, peut dire en toute confiance *Notre Père*.⁹⁷ C'est le sacrement qui transforme le rapport à la prière : il la *justifie*.

Outre ces arguments théologiques, on doit évoquer encore le désir en tant qu'argument anthropologique. Évidemment la question du désir apparaît aussi comme argument *pédagogique* : en gardant le silence concernant les mystères chrétiens, on fait croître chez les catéchumènes le désir de les connaître.⁹⁸ Quoiqu'importante, cette motivation pédagogique ne semble pas unique ; le désir qui s'exprime par la faim intérieure doit être pris en considération. Or, si la manducation spirituelle est liée à l'expérience de la faim et si celle-ci découle de la conversion et du pardon, le baptême non seulement précède l'eucharistie, mais devient la condition *sine qua non* pour saisir son mystère. Il ne s'agit pas ici d'une simple compréhension, mais de l'intelligence des mystères que permet la purification du cœur⁹⁹, le renouvellement intérieur¹⁰⁰ et l'adhésion au

⁹⁷ s. 59, 7 (SC 116, 194–196) : « ergo quia cottidie dicturi estis etiam post baptismum et magis post baptismum – non enim orabitis hanc orationem nisi post baptismum, ad octo enim dies reddituri illam estis non oraturi ; post baptismum illam orabitis, quomodo enim dicit *pater noster* [Mt 6, 9] qui nondum est natus ? [...] » ; cf. s. 181, 7 (PL 38, 982).

⁹⁸ *Io. eu. tr.* 96, 3 (CCL 36, 571) : « quia etsi non eis fidelium sacramenta produntur, non ideo fit quod ea ferre non possunt ; sed ut ab eis tanto ardentius concupiscantur, quanto eis honorabilius occultantur ». Selon W. Harmless, la discipline de l'arcane s'explique par la *pédagogie de la curiosité*. Il écrit : « Augustine presumed such liturgical traditions held some inner wisdom ; and as he saw it, the wisdom of the *disciplina arcani* lay in its ability to prick the curiosity of the catechumens » (*Augustine and the Catechumenate*, p. 171).

⁹⁹ s. *Denis* 3, 3 (MA 1, 19) : « ipse namque sua iam propinquantem passionem, cum pascha faceret cum discipulis suis, acceptum panem benedixit, et ait : *hoc est corpus meum, quod pro nobis tradetur* [1 Cor 11, 24]. similiter benedictum calicem dedit dicens : *hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* [Mt 26, 28]. hoc in euangelio uel legebatis uel audiebatis, sed hanc eucharistiam esse filium nesciebatis : nunc uero aspersi corde in conscientia pura, et loti corpore aqua munda, *accedite ad eum, et inluminamini, et uultus uestri non erubescant* [Ps 33, 6] ». Cf. J. GAILLARD, « Saint Augustin et les sacrements de la foi », p. 697–700 ; voir aussi A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », p. 240.

¹⁰⁰ s. 267, 2 (PL 38, 1230) : « impleti enim erant utres nouo uino. audistis cum euangelium legeretur, *nemo mittit uinum nouum in utres ueteres* [Mt 9, 17] : spiritualia non capit

mystère par la foi et la charité.¹⁰¹ Autrement dit, la compréhension du mystère ne se limite pas à une simple connaissance des rites et de leur signification, mais elle est liée à ce que le sacrement du baptême réalise : l'ouverture du cœur aux mystères chrétiens.¹⁰² En l'absence de désir intérieur qui s'exprime par la faim spirituelle et qui surgit à l'intérieur d'une conscience bonne et pacifique, c'est-à-dire réconciliée, les catéchumènes sont incapables de saisir pleinement le mystère¹⁰³ et les païens risquent de le sous-estimer et même de le mépriser. Le silence respecte la dynamique de la foi et de l'homme lui-même. Augustin reçoit donc la pratique de l'arcane comme une tradition respectable de l'Église, mais en même temps, il l'intègre à l'ensemble de sa pensée.

2.3.6. Le pain de la Parole

Nous avons vu que la notion de *pain quotidien* vise ce qui est nécessaire à la vie de l'homme, principalement la nourriture. Augustin interprète ce pain au sens matériel et spirituel.¹⁰⁴ Le sens matériel s'applique à la vie du corps et porte à la fois sur la nourriture et sur les éléments indispensables à la vie ordinaire. En tant qu'il est nécessaire, le pain s'oppose à ce qui relève du superflu. Mais aux yeux d'Augustin, le plus important demeure le sens spirituel qui présente deux faces.

carnalis. carnalitas uetustas est, gratia nouitas est. quantocumque homo in melius fuerit innouatus, tanto amplius capit, quod uerum sapit ».

¹⁰¹ s. 117, 17 (PL 38, 671) : « tu autem sine caritate uis excelsa comprehendere ; sine radice auras petis ? ruina est ista, non incrementum. habitante Christo per fidem in cordibus uestris, in caritate radicamini atque fundamini, ut impleamini in omnem plenitudinem dei » ; Augustin parle ici du mystère de Dieu, mais il nous semble que la même logique peut s'appliquer aussi aux sacrements : pour les comprendre il faut croire et aimer.

¹⁰² s. Mai 86, 3 (MA 1, 326) : « ergo illi, qui occiderunt Christum, audierunt et doluerunt ; et sanguinem, quem saeuientes fuderunt et mortui sunt, credentes biberunt et uixerunt. sciunt fideles quod dixi, et isti neophyti, quia iam biberunt. qui ergo non biberunt, festinent et bibant, ut aperiatur cor eorum : nunc etenim clausum est ». Cf. G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, p. 14.

¹⁰³ Augustin souligne que les catéchumènes sont capables de porter, c'est-à-dire de *comprendre* le sens de l'eucharistie, mais que si l'on observe le silence à son sujet c'est pour faire croître en eux le désir de la connaître, cf. *Io. eu. tr.* 96, 3 (CCL 36, 571). Il nous semble nécessaire de distinguer comprendre comme croire et comprendre comme participer. La compréhension grandit par étapes : le catéchumène peut déjà comprendre le sens des mystères parce qu'il croit (à la différence d'ailleurs du païen qui en est incapable par absence de foi, cf. *Io. eu. tr.* 96, 3 ; CCL 36, 570), mais il ne peut pas saisir la profondeur du mystère parce que cela signifierait adhérer ou participer à ce mystère.

¹⁰⁴ s. 57, 7 (*Homo sp.*, 418) : « sane duobus modis intellegenda est ista petitio de pane cotidiano : siue pro necessitate carnalis uictus, siue etiam pro necessitate spiritualis alimoniae ».

En premier lieu, il s'agit du pain de la Parole¹⁰⁵ : son caractère quotidien peut être compris à la fois théologiquement et historiquement. Sur le plan théologique, le sens est lié à la condition du pèlerin : le pain restaure les forces de l'homme intérieur au long de son pèlerinage vers la Patrie.¹⁰⁶ La Parole de Dieu est pain quotidien car elle est donnée dans le temps et le *manger* signifie *écouter*¹⁰⁷ : « il mange bien en fait et il digère mal celui qui écoute la Parole de Dieu sans la mettre en pratique ».¹⁰⁸

Mais l'adjectif *quotidien* peut être compris également sur un plan historique comme un constat. À cette époque, la pratique eucharistique variait selon les lieux et la célébration quotidienne n'était pas répandue partout. Cependant vraisemblablement les Églises d'Afrique célébraient l'eucharistie déjà chaque jour. Et c'est donc chaque jour, que les fidèles pouvaient entendre et se nourrir de la Parole de Dieu.¹⁰⁹ Si la Parole de Dieu est le pain quotidien, celui-ci est identique au pain des anges. Même si c'est de manière différenciée, c'est en effet un seul et même pain qui nourrit les anges et les hommes. Étant donné que le pain en question est Dieu lui-même, c'est lui qui nourrit les anges dans la contemplation et les hommes par sa Parole. La question ne porte donc pas tant sur la qualité du pain que sur le mode de participation. Évidemment, la question

¹⁰⁵ s. 58, 5 (*EcOr* 1, 123) : « et uerbum dei, quod cotidie uobis aperitur et quodammodo frangitur, panis cotidianus est ». L'idée de la Parole de Dieu comme pain quotidien revient souvent, voir s. 56, 10 (*RB* 68, 32) ; s. 58, 5 (*EcOr* 1, 123) ; s. 59, 6 (*SC* 116, 192) ; *Io. eu. tr.* 34, 1 (*CCL* 36, 311).

¹⁰⁶ s. 57, 7 (*Homo sp.*, 419) : « et quod uobis tracto, panis cotidianus est ; et quod in ecclesia lectiones cotidie auditis, panis cotidianus est ; et quod hymnos auditis et dicitis, panis cotidianus est. hic enim sunt necessaria peregrinationi nostrae ».

¹⁰⁷ s. 179, 5 (*PL* 38, 969) : « unde Maria delectabatur ? quid manducabat ? immoror, quia delector. audeo dicere, ipsum manducabat quem audiebat. si enim ueritatem manducabat, nonne ipse dixit, *ego sum ueritas* [Io 14, 6] ? et quid amplius dicam ? manducabatur, quia panis erat : *ego sum*, inquit, *panis qui de caelo descendi* [Io 6, 41] ».

¹⁰⁸ s. 28, 2 (*CCL* 41, 369) : « bene enim manducat et male digerit, qui audit uerbum dei et non facit ».

¹⁰⁹ Les sermons d'Augustin témoignent de la messe quotidienne, soit qu'ils en parlent explicitement (s. 25, 7 ; *CCL* 41, 338 : « quotidie quidem audis breuiter, quando tibi dicitur : "sursum cor" » ; s. 227 ; *SC* 116, 234 : « debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid cottidie accipere debeatis » ; cf. s. 351, 6 ; *PL* 39, 1541 ; s. *Gnelf.* 2, 1 ; *MA* 1, 450 ; s. *Wilm.* 18 + s. *Mai* 92 ; *MA* 1, 333 ; s. *Dolbeau* 26, 12 ; *DOLBEAU* 376 ; s. *dom. m.* 2, 25–26 ; *CCL* 35, 113–115), soit en faisant appel à la prédication quotidienne (s. 57, 7 ; *Homo Sp.*, 419 : « et quod uobis tracto, panis cotidianus est ; et quod in ecclesia lectiones cotidie auditis, panis cotidianus est ; et quod hymnos auditis et dicitis, panis cotidianus est » ; s. 298, 1 ; *SPM* 1, 95 : « [Petrus et Paulus] boni ambo, sancti, deuotissimi : litterae ipsorum quotidie populis recitantur » ; cf. s. 5, 1 ; *CCL* 41, 50 ; s. 21, 6 ; *CCL* 41, 282 ; s. 45, 3 ; *CCL* 41, 518 ; s. 58, 5 ; *EcOr* 1, 123 ; s. *Mai* 14, 1 ; *MA* 1, 292 ; s. *Mai* 86, 2 ; *MA* 1, 325 ; s. 378 ; *PL* 39, 1674) ; cf. A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant'Agostino*, p. 75–79 ; M.-F. BERROUARD, « La fréquence de la célébration eucharistique aux premiers siècles », *BA* 72, *Note complémentaire* 63, p. 819–822.

n'est pas à comprendre au sens corporel, mais au sens spirituel. C'est toujours Dieu qui nourrit les anges par la contemplation et les hommes par sa Parole. Cette manducation spirituelle n'est possible que par la foi, l'espérance et la charité, aussi n'est-elle que partielle. Le pain de la Parole, quoiqu'important parce qu'il libère de la mort à cause de la faim intérieure¹¹⁰, n'engendre pas encore la même satiété que l'on trouve à la source de la contemplation ; il n'est pas non plus une récompense, mais la nourriture de celui qui travaille dans la vigne :

« Il nous est nécessaire tout le temps que nous sommes occupés au travail de la vigne. Le maître doit deux choses à l'ouvrier qu'il a embauché pour sa vigne : la nourriture qui donne la force et la récompense qui donne la joie. Notre nourriture, ici-bas, est la parole de Dieu qui ne cesse d'être distribuée dans l'église [...] ». ¹¹¹

Augustin considère ce pain comme une nourriture solide pour les grands (contemplation) et assimilable par les petits sous forme de lait. Lorsque nous mangeons le pain de la Parole, nous participons pour ainsi dire à des miettes de la table céleste à laquelle un jour nous participerons pleinement en compagnie des anges.¹¹² Autrement dit ce que l'homme reçoit ici-bas, ce ne sont que quelques gouttes de la fontaine qui comble les anges.¹¹³ Cependant, dans l'Écriture, le pain est en premier lieu ce qui guérit l'homme malade en le conduisant à la foi et à la conversion. La purification du cœur ainsi opérée n'est pas liée seulement à la foi que la Parole de Dieu suscite, mais à tout ce qu'elle contient, notamment les commandements et les mystères. Il s'agit donc du pain qui guérit pour nourrir et nourrit quand il suscite le désir et l'amour de Dieu.

¹¹⁰ s. 45, 1 (CCL 41, 515) : « procurante diuina misericordia, quae nos regit et quae nobis esurientibus escas praeparat, non solum corporum reficiendorum, propter quas facit oriri solem super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos, sed etiam propter famem cordis nostri quam patimur in hac heremo et morimur nisi manna pluatur, mensam ergo suam nobis praeparans dominus [...] » ; s. 57, 13 (*Homo Sp.*, 424) : « perirent fame, si desereret cor eorum panis interior cotidianus ».

¹¹¹ s. 56, 10 (*RB* 68, 32), trad. A. HAMMAN, p. 128 : « tamen, quia iste panis uisibilis et tractabilis datur et bonis et malis ; est panis quotidianus quem petunt filii, ipse sermo dei, qui nobis quotidie erogatur. panis noster quotidianus est : inde uiuunt non uentres, sed mentes. necessarius est nobis etiam nunc operariis in uinea : et cibum est, non merces. operario enim duas res debet, qui illum conducit ad uineam : et cibum ne deficiat, et mercedem unde gaudeat. cibus noster quotidianus in hac terra, sermo dei est, qui semper erogatur ecclesiis [...] ».

¹¹² s. 179, 5 (*PL* 38, 969) : « de isto fonte, de isto horreo iustitiae sancta Maria sedens ad pedes domini, quasdam esuriens micas accipiebat. tantum enim dominus tunc dabat, quantum illa capiebat » ; cf. s. 103, 6 (*PL* 38, 615) ; s. 225, 4 (*PL* 38, 1098).

¹¹³ s. 57, 7 (*Homo sp.*, 419) : « [...] et illo fonte satiantur, unde nos inorramur » ; cf. *Io. eu. tr.* 5, 1 (CCL 36, 40).

2.3.7. Le pain de l'eucharistie

Que le pain quotidien signifie en définitive le pain de l'eucharistie¹¹⁴, on peut le comprendre à la fois sur le plan théologique et sur le plan historique.¹¹⁵ C'est le pain qui, étant donné dans le temps, ce que signifie précisément *quotidien*, nourrit lors de la vie en ce monde en vue de la vie éternelle. En effet, l'eucharistie, pain quotidien des fidèles, répond aux besoins de l'homme intérieur : aussi longtemps qu'il vit dans le temps, il a besoin de ce pain.¹¹⁶ Augustin fait comprendre que la demande du pain quotidien dans le *Notre Père* signifie d'abord celle d'une vie bonne, ce qui permet de participer au Corps du Christ.¹¹⁷ En demandant le pain de l'eucharistie, on demande la grâce de vivre de manière à ne pas en être privé :

« Ils prient donc pour eux-mêmes ; ils demandent à devenir bons, à persévérer dans l'innocence, dans la foi et les bonnes œuvres. Voilà ce qu'ils ambitionnent, voilà ce qu'ils implorent ; car s'ils ne persévéraient pas dans la pratique du bien, ils seraient privés de ce pain mystérieux. Que signifie donc : *Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien* ? Accorde-nous de vivre de façon à n'être pas éloignés de votre autel ». ¹¹⁸

¹¹⁴ s. 57, 7 (*Homo sp.*, 418) : « quando panem petimus, ibi omnia accipimus. norunt etiam spiritalem alimoniam fideles, quam et uos scituri estis, accepturi de altari dei. panis erit et ipse cotidianus, huic uitae necessarius. numquid enim eucharistiam accepturi sumus, cum ad ipsum Christum uenerimus et cum illo in aeternum regnare coeperimus ? ergo eucharistia panis noster cotidianus est » ; voir s. 56, 10 (*RB* 68, 32) ; s. 58, 5 (*EcOr* 1, 123).

¹¹⁵ Le pain quotidien signifie en définitive l'eucharistie. Elle n'est pas seulement célébrée quotidiennement, c'est-à-dire tous les jours, au moins en Afrique, mais elle est le pain quotidien par ce qu'elle signifie. L'eucharistie est en fait le pain de la vie parce qu'elle est le corps du Christ.

¹¹⁶ s. 59, 6 (*SC* 116, 190–192) : « sequitur in oratione : *panem nostrum cottidianum da nobis hodie* [Mt 6, 11]. siue exhibitionem corpori necessariam petamus a patre, in pane significantes quicquid nobis est necessarium, siue cottidianum panem illum intellegamus quem accepturi estis de altari, bene petimus ut det nobis hodie, id est hoc tempore. hoc enim tempore est necessarius quando esurimus ; cum autem in alia uita erimus, peribit fames, numquid opus habebimus petere panem ? siue istum panem quem dixi de altari nos accipere, bene oramus ut det nobis eum » ; cf. s. 58, 5 (*EcOr* 1, 123).

¹¹⁷ s. 56, 10 (*RB* 68, 32) : « iterum in isto pane nostro quotidiano si intellegas quod fideles accipiunt, quod accepturi estis baptizati ; bene rogamus et dicimus : *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* [Mt 6, 11] : ut sic uiuamus, ne ab illo altari separemur ».

¹¹⁸ s. 58, 5 (*EcOr* 1, 123), trad. A. HAMMAN, p. 148 : « pro se rogant, ut boni fiant, ut in bonitate et fide et uita bona perseuerent. hoc optant, hoc orant : quia si non perseuerauerint in uita bona, separabuntur ab illo pane. ergo : *panem nostrum cottidianum da nobis* [Mt 6, 11], quid est ? sic uiuamus, ut ab altario tuo non separemur » ; s. 59, 6 (*SC* 116, 192) : « quid est enim quod oramus nisi ne aliquid mali admittamus unde a tali pane separemur ? »

2.3.8. Le pain de l'espérance

Pour la même raison, l'eucharistie est aussi le pain de l'espérance et la nourriture de cette espérance même. Ici l'argumentation repose sur deux aspects essentiels, l'un anthropologique et l'autre théologique. Pour le premier, il s'agit de la distinction entre jeûner et manger. Ces thèmes apparaissent notamment dans le contexte du carême et du temps pascal. En effet, lors du carême, l'Église imposait une pratique de pénitence qui s'exprimait entre autres par le jeûne et l'abstinence.¹¹⁹ Cependant on a dû être parfois éloigné de cet idéal car, à plusieurs reprises, Augustin demande avec insistance de ne pas échanger un plaisir avec un autre. Il arrivait en effet que certains, tout en s'abstenant des aliments ou boissons ordinaires en recherchaient d'autres, plus insolites et plus coûteux¹²⁰ : « Quand le corps est châtié et soumis à la servitude, il faut que les plaisirs soient réduits et non pas changés ». ¹²¹ Quoiqu'il en soit de la pratique réelle du jeûne au temps d'Augustin, le sens de la privation est évident : elle est signe d'un renoncement plus global aux convoitises du monde.¹²² Vivre le jeûne lors du carême signifie se rappeler que c'est la vie entière qui, d'une certaine manière, doit être un jeûne. Alors que la vie présente est signifiée par le carême, la résurrection de la chair et la vie à venir sont figurées par le temps pascal.¹²³ On abandonne alors la pratique du jeûne en signe de vie nouvelle et de l'espérance de la vie éternelle.¹²⁴ Dans le contexte pascal, la nourriture est associée

¹¹⁹ s. 209, 3 (PL 38, 1047) : « estote ergo his diebus et crebrius ieunantes, et uobis parcius impendentes, et egenis largius tribuentes ».

¹²⁰ Cf. s. 205, 2 (PL 38, 1040) ; s. 207, 2 (PL 38, 1043) ; s. 209, 3 (PL 38, 1047) ; s. 210, 10–11 (PL 38, 1052–1053) ; évidemment on peut supposer qu'il s'agissait seulement d'une partie des fidèles, peut-être plus riches, on parle en fait d'aliments et de boissons rares, insolites et coûteux.

¹²¹ s. 208, 1 (PL 38, 1045) : « cum enim corpus castigatur, et seruituti subicitur, restringendae sunt deliciae, non mutandae ».

¹²² s. 270, 3 (PL 38, 1240) : « docemur autem, in hac conuersatione saeculi huius cum sumus, abstinere nos a cupiditatibus saecularibus : quod significat ieiunium quadragenarium notum omnibus quadragesimae nomine » ; cf. s. *Mai* 98, 4 (MA 1, 350). Au sujet du jeûne, voir B. MAROTTA, « Il digiuno in alcuni *Sermones* di Agostino », p. 577–597 ; voir aussi, C. LAMBOT, « Un “ieiunium quinquagesimae” en Afrique au IV^e siècle et date de quelques sermons de S. Augustin », *RB* 47 (1935), p. 114–124 ; l'article de C. LAMBOT traite de la pratique de jeûne la semaine de Pentecôte.

¹²³ s. 252, 12 (PL 38, 1179) : « ideo quadraginta illos dies, antequam uigilemus, in labore et ieiunio et abstinentia celebramus : significant enim praesentiam huius temporis. post resurrectionem autem domini, quia isti dies significant laetitiam sempiternam [...] » ; cf. s. 125, 9 (PL 38, 696).

¹²⁴ s. 210, 8 (PL 38, 1051–1052) : « quinquagenarii numeri figura tempus illius gaudii significat, quod nemo auferet a nobis : cuius in hac uita nondum functionem habemus ; sed tamen post solemnitatem dominicae passionis a die resurrectionis eius per dies quinquaginta, quibus ieiunia relaxamus, hoc in dominicis laudibus personante alleluia celebramus ».

avec l'espérance : on mange en signe d'espérance.¹²⁵ Mais si manger au temps pascal devient signe d'espérance, à plus forte raison en est-il de la réception de l'eucharistie qui est participation au mystère pascal.¹²⁶ On mange le pain de l'eucharistie en signe d'espérance. Cependant si l'eucharistie est le pain de l'espérance, c'est surtout parce qu'il s'agit d'un « gage » (pignus) de la vie éternelle.

Augustin emploie souvent ce terme juridique dans sa prédication. Il s'en servira notamment en contexte christologique et pneumatologique. Ce dernier cependant lui demande une précision qui le conduit à parler d'*arrhes* et non de *gage*. Même si les deux termes appartiennent au domaine des affaires et des contrats, la différence porte sur la place et le rôle de la caution. «Pignus» signifie ce qui est donné comme provision avant le versement de la somme demandée, tandis que les « arrhes » («arra») signifient une somme versée en signe de l'engagement, et qui doit être complétée ultérieurement.¹²⁷ Alors que l'engagement à travers le gage s'achève après le versement du prix et lorsque le débiteur récupère ce qu'il avait donné en gage¹²⁸, le versement des arrhes devient effectif quand le débiteur complète la somme qu'il avait déjà partiellement versée. Sur la base de cette distinction, Augustin précise que le don de l'Esprit n'appartient pas au domaine du gage, mais plutôt à celui des arrhes parce que ce qu'on reçoit de l'Esprit *aujourd'hui* ne diffère pas essentiellement de ce qu'on recevra dans la gloire du ciel : ce qu'on reçoit

¹²⁵ s. *Mai* 98, 4 (*MA* 1, 350) : « [...] cibus autem in spe pacis, quae perfecta non erit, nisi cum corpus nostrum, cuius expectamus redemptionem, induerit immortalitatem quod nondum adipiscendo gloriamur, sed sperando iam pascimur. utrumque apostolus simul nos agere ostendit dicens : *spe gaudentes, in tribulatione patientes* [Rm 12, 12] ; tanquam illud esset in cibo, hoc in ieiunio. simul enim cum uiam domini carpiamus, et a uanitate praesentis saeculi ieiunemus, et futuri promissione reficiamur : hic non apponentes cor, illuc pascentes sursum cor ».

¹²⁶ s. *Guelf.* 2, 1 (*MA* 1, 450) : « magnum et ineffabile sacramentum dominicae passionis sollemniter hodie celebramus : quod quidem et aliis diebus nec ab altario, cui assistimus, nec ab ore nostro ac fronte discedit [...] ».

¹²⁷ s. 23, 9 (*CCL* 41, 314) : « aliquando enim pretium, uerbi gratia, praeparas dare pro ea re quam tenes bonae fidei contractu, de ipso pretio das aliquid. et erit arra, non pignus, quod sit complendum, non quod auferendum » ; s. 156, 16 (*PL* 38, 858) : « qualis res est, si pignus tale est ? nec pignus, sed arrha dicenda est. pignus enim quando ponitur, cum fuerit res ipsa reddita pignus auferetur. arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur ; ut res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur » ; voir aussi s. 378 (*PL* 39, 1673).

¹²⁸ s. 23, 8 (*CCL* 41, 313–314) : « interest tamen aliquid in loquendi usu inter arram et pignus. pignus enim quando datur, cum datum fuerit propter quod pignus datum est, pignus auferetur. [...] accipis, uerbi gratia, codicem ab amico tuo ; ut tibi det, das aliquid pignus. cum reddideris quod accepisti, propter quod pignus posuisti, ille quod reddideris habebit, tu pignus recipies. non enim habebit ambas res ».

aujourd'hui de l'Esprit sera simplement complété dans le ciel.¹²⁹ Le gage est donc une caution dont la fonction est provisoire : il est le signe d'un engagement et d'une promesse. C'est en ce sens qu'Augustin parle de la mort du Christ : elle est gage et promesse de la vie éternelle¹³⁰ comme par exemple dans le sermon 231 :

« Mais il t'a invité à sa table magnifique, à sa table du ciel, à sa table des anges où il est lui-même le pain. Descendant chez toi et trouvant le malheur dans ta pauvre maison, il n'a pas dédaigné de s'asseoir à ta table, telle qu'elle était, et il t'a promis la sienne. Que nous dit-il ? Croyez, croyez que vous arriverez au bonheur de ma table, quand je n'ai pas dédaigné le malheur de votre table. Il a pris ton malheur, il te donnera son bonheur. Oui, il te le donnera. Il nous a promis sa vie. Ce qu'il a réalisé est encore plus incroyable. Il nous a donné sa mort comme une avance. C'est comme s'il nous disait : je vous invite à ma vie, là personne ne meurt, là se trouve le vrai bonheur, là la nourriture ne se corrompt pas, là elle refait et ne manque pas. Voyez où je vous invite. Au pays des anges, à l'amitié du Père et de l'Esprit-Saint, à un repas éternel, à mon amitié fraternelle, enfin je vous invite à moi-même, à ma propre vie. Vous ne voulez pas croire que je vous donnerai ma vie ? Prenez en gage ma mort ». ¹³¹

Un autre passage du sermon 334 est significatif :

¹²⁹ s. 23, 9 (CCL 41, 314) : « quid ergo, fratres ? si caritatem modo deus tamquam pignus dedit per spiritum suum, cum rem ipsam reddiderit, qua promissa pignus dedit, auferendum est a nobis pignus ? absit. sed quod dedit, hoc implebit. ideo melius arra quam pignus ».

¹³⁰ À la question de savoir comment interpréter le sens de la mort comme gage, il y a deux voies de réponse différentes : baptismale et eucharistique. Parfois il est même difficile de savoir à quel niveau Augustin s'exprime, s'il s'agit du baptême ou bien de l'eucharistie. Au sens baptismal la mort comme gage signifie probablement la participation sacramentelle à la mort du Christ qui fait de l'homme une créature nouvelle en lui ouvrant par le baptême la voie à la vie éternelle. Quant au sens eucharistique, la notion de gage renvoie à la vérité du sacrement : l'eucharistie est le Corps du Christ.

¹³¹ s. 231, 5 (SC 116, 256–259 ; trad. S. POQUE) : « et ad magnam mensam suam te inuitavit, mensam caeli, mensam angelorum, ubi ipse panis est. descendens ergo et ista mala inueniens in cella tua et non dedignatus est talem mensam tuam et promisit suam. quid nobis dicit ? credite, credite uos uenturos ad bona mensae meae, quando non sum dedignatus mala mensae uestrae. malum tuum tulit et bonum suum dabit ? utique dabit. uitam suam promisit nobis, sed incredibilis est quod fecit : mortem suam praerogauit nobis. tamquam diceret : ad uitam meam uos inuito, ubi nemo moritur, ubi uere uita beata est, ubi cibus non corrumpitur, ubi reficit et non deficit. ecce quo uos inuito, ad regionem angelorum, ad amicitiam patris et sancti spiritus, ad cenam sempiternam, ad fraternitatem meam, postremo ad me ipsum. ad uitam meam uos inuito. non uultis credere quia dabo uobis uitam meam ? tenete pignus mortem meam ».

« Désire et espère la vie du Christ qui t'a été donnée ; et avant d'y parvenir reçois la mort du Christ. En fait, il ne pouvait pas, en nous promettant la vie avec lui à l'avenir, nous en donner un plus grand gage que de mourir pour nous. J'ai assumé, dit-il, vos maux, ne donnerai-je pas mes biens ? Il a promis, il a garanti, il a donné le gage et tu hésites à croire ? [...]. Devant son gage tu dis chaque jour : Amen. Il a reçu le gage, on te le donne chaque jour. Ne désespère pas, tu vis du gage ». ¹³²

Si l'eucharistie est le pain de l'espérance, c'est parce qu'en elle, l'homme reçoit le gage de la mort du Christ qui est en même temps la promesse de la vie éternelle. Autrement dit, en nous donnant sa mort le Christ s'engage à nous donner sa vie. Participer à l'eucharistie signifie donc en même temps vivre de l'espérance. Une telle espérance cependant est inséparable de la charité. Si l'eucharistie est le pain de l'espérance, celle-ci ne se réalise que dans la charité.

3. Au cœur du mystère

Nous avons vu que les notions de pain du ciel ou de pain des anges correspondent à la situation de l'homme : Dieu, qui est la nourriture des esprits (anges et hommes), se fait homme pour devenir nourriture pour les hommes. Si cette nourriture est nécessaire, c'est parce que l'homme dépourvu de ce pain, de cette nourriture céleste, est voué à mourir de faim. Mais cette nourriture fait en même temps grandir pour la vie éternelle, c'est-à-dire qu'elle prépare à la contemplation dans l'éternité. Cette valeur de la nourriture, Augustin l'applique d'abord à la parole de l'Écriture, mais aussi à l'eucharistie. On peut même dire que l'eucharistie est le pain du ciel par excellence. C'est en elle en effet qu'aboutit la dynamique sacramentelle, c'est elle aussi qui met en mouvement la dynamique de la foi qui s'exprime par la charité. Il est donc nécessaire d'expliquer le fondement de cette dynamique, c'est-à-dire le mystère de l'eucharistie : comment l'eucharistie est-elle le pain qui nourrit *ici* et *pour l'éternité* ?

¹³² s. 334, 2 (PL 38, 1469) : « desidero et expete donatam tibi uitam Christi ; et donec peruenias, tene pignus mortem Christi. non enim, promittens nobis uicturum se esse nobiscum, potuit maius pignus dare nobis, quam mori pro nobis. mala, inquit, uestra pertuli, bona mea non reddam ? promisit, cautionem fecit, pignus dedit ; et tu dubitas credere ? [...] ad pignus ipsius quotidie dicis, amen. pignus accepisti, quotidie erogatur tibi. noli desperare, qui uiuis ex pignore ».

3.1. *Le sacrement du Corps*

Pour Augustin l'eucharistie est avant tout le sacrement du Corps du Christ. Ceci pose la question de la présence eucharistique et quelles en sont les implications théologiques.

3.1.1. Entre identité et différence

Nous avons vu plus haut que l'image des cinq paires de bœufs de Luc 14, 19, reprise dans le sermon 112, représente les cinq sens du corps. Si le même passage évangélique intéresse ici, c'est parce qu'en parlant des invités au banquet, il traite de l'eucharistie, car le banquet de l'évangile renvoie à l'eucharistie. Les invités se dérobent à l'invitation pour diverses raisons, mais Augustin privilégie l'achat des cinq paires de bœufs. La difficulté apparaît sur le plan de l'eucharistie. Les sens peuvent devenir un obstacle pour reconnaître en elle le Christ, si on cherche, par les sens, la présence de celui qui ne se fait voir que par l'esprit, c'est-à-dire dans la foi. Ce qui échappe aux sens du corps, mais que l'on voit dans la foi, c'est qu'en participant à l'eucharistie on participe d'une certaine manière à la cène du Christ : « [le Christ] a donné aux disciples le repas qu'il a consacré avec ses mains ; nous n'avons pas pris place à ce festin, et pourtant, dans la foi nous participons quotidiennement au même repas [*cena*] ».¹³³ Il faut souligner ici la notion d'identité : *la même chose, la même réalité* ou, simplement, *le même repas*. Autrement dit, l'eucharistie est le même repas que celui que le Christ a donné à ses disciples. Cette idée, Augustin la reprend peu après pour parler de ceux qui le mangent indignement. Parce que c'est la même cène, celui qui y participe indignement devient réellement coupable du corps (cf. 1 Cor 11, 27).¹³⁴

Mais alors que le mot « cène » (*cena*), dans le sermon 112, fait penser à l'identité, la « table » (*mensa*) et ce que le Christ avait dans ses mains introduit la différence et signifie ce qui est extérieur ou visible.¹³⁵

¹³³ s. 112, 4 (*RB* 76, 48) : « *cenam manibus suis consecratam discipulis dedit : sed nos in illo conuiuio non discubimus, et tamen ipsam cenam fide cotidie manducamus* ».

¹³⁴ s. 112, 4 (*RB* 76, 48) : « *quam multi et modo in ipsa cena, quamuis illam tunc mensam non uiderint, nec quod dominus gestauit in manibus oculis suis aspexerint uel faucibus gustauerint, tamen, quia ipsa est quae nunc praeparatur, quam multi etiam nunc in ipsa cena iudicium sibi manducant et bibunt !* »

¹³⁵ Le vocabulaire d'Augustin n'est pas fixé : alors que le mot « table » dans le sermon 112 indique l'aspect extérieur du sacrement, dans un autre sermon le même mot signifie aussi le « repas » (s. *Dolbeau* 2, 10 ; *DOLBEAU* 335 : « *uultis nosse quid nobis ministrauerit ? hinc hodie uiuimus et de mensa eius hodie pascimur, quam tunc ministravit* »).

On peut donc parler de l'eucharistie en termes d'identité dans la différence.¹³⁶ Ce qui est identique est la cène, le repas ; il ne s'agit pas en fait de repas différents, c'est toujours la même cène, le même repas, celui que le Christ a donné à ses disciples. Mais en même temps il existe une différence, car dans l'eucharistie, le pain et la table sont différents de ceux de la dernière cène. On peut penser que l'identité concerne la nourriture ; ce qui unit l'eucharistie à la dernière cène, c'est le fait que le Christ s'y donne comme nourriture. L'idée du Christ qui nourrit et se fait nourriture apparaît par exemple dans le sermon 329 :

« Elle est grande la table où les aliments, ce sont le Seigneur même de la table. Personne ne nourrit ses convives de lui-même : c'est le Seigneur Christ qui l'a fait ; lui-même est l'hôte, lui-même est la nourriture et la boisson ».¹³⁷

Il est difficile de penser ici autrement qu'en termes d'identité.¹³⁸ Il faut dire en fait que le Christ en invitant à sa table nourrit vraiment ses invités de lui-même, c'est-à-dire qu'il y est présent pour se faire vraiment nourriture et boisson.

¹³⁶ En effet, on peut voir cette idée notamment dans la lettre 98 à Boniface dans laquelle Augustin explique que si le sacrement est ce qu'il est, c'est par similitude avec la réalité dont il est le sacrement. En l'absence de la relation de similitude on ne peut pas parler de sacrement. La relation de similitude établit la relation de ressemblance tout en gardant en même temps la différence, ce qu'Augustin exprime par une « certaine similitude » (*ep.* 98, 9 ; *CSEL* 34, 2, 531 : « si enim sacramenta quondam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent »). M.-F. BERROUARD, « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », p. 330 : « d'une part, en effet, du fait de sa ressemblance avec la *res*, il y a entre le sacrement et sa *res* correspondance réelle, parenté ; le sacrement n'est pas étranger à la *res* dans son être même, il la contient de quelque façon, il y participe et c'est cette part de *res* qu'il porte en lui qui permet de l'appeler du nom même de la *res* sans tomber dans la pure métaphore. Mais, d'autre part, parce qu'il ne s'agit que d'une ressemblance, un écart plus ou moins grand existe entre le sacrement et la *res*. La ressemblance explique donc que le sacrement soit tout ensemble différent de la *res* et pourtant si apparenté à elle qu'il est réellement quelque chose d'elle au point de recevoir légitimement son nom ».

¹³⁷ s. 329, 1 (*PL* 38, 1455) : « mensa magna est, ubi epulae sunt ipse dominus mensae. nemo pascit conuiuas de se ipso : hoc facit dominus Christus ; ipse inuitator, ipse cibus et potus » ; cf. s. *Denis* 11, 6 (*MA* 1, 47).

¹³⁸ Voir aussi *en. Ps.* 98, 9 (*CCL* 39, 1385).

Dans le sermon *Denis* 3¹³⁹ Augustin évoque aussi l'identité à propos de sacrifice du Christ sur la croix : « Reconnaissez dans le pain ce qui a été pendu sur la croix et dans le calice ce qui a coulé du côté ». ¹⁴⁰ Il fait comprendre ici qu'on doit parler d'une certaine identité entre le corps et le sang dans le sacrement, et le corps et le sang du Christ en croix. Deux éléments s'imposent : la présence du corps et du sang comme tels et leur valeur sacrificielle. En effet, dans l'eucharistie, qui est le sacrement du Corps, il ne s'agit pas seulement du corps et du sang du Christ, mais du corps et du sang donnés en sacrifice. Alors, comme l'eucharistie puise son origine dans la dernière cène, elle est en même temps liée au mystère de la croix. C'est sur la croix que le Christ prépare la nourriture et la boisson qui nourrissent et désaltèrent dans l'eucharistie. Le mystère de la croix est source des sacrements. C'est du côté transpercé du Christ que jaillissent les sacrements qui constituent l'Église, le Corps du Christ. Dans le baptême l'homme est purifié et il est intégré dans le Corps du Christ, mais dans l'eucharistie il en est nourri.

3.1.2. Réalisme ou vérité du Corps

L'eucharistie est le sacrement du corps et du sang du Christ. Autrement dit, le Christ est présent dans l'eucharistie de manière sacramentelle. La question est alors de savoir de quelle présence il s'agit. Le Christ est-il vraiment présent dans le sacrement ? Cette question n'est pas récente, elle est bien antérieure à la crise protestante¹⁴¹, même si à partir du XVI^e siècle elle deviendra prégnante jusqu'à nos jours. La théologie d'Augustin ouvre-t-elle au réalisme sacramentel ?¹⁴²

¹³⁹ L'authenticité du sermon *Denis* 3 est sujette à controverse (cf. M. KLÖCKENER, « Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung », p. 487–489).

¹⁴⁰ s. *Denis* 3, 2 (MA 1, 19) : « hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce : hoc in calice, quod manuit ex latere ». On peut citer ici d'autres exemples, qui ne sont peut-être, aussi explicites comme s. *Denis* 3, mais qui lui sont, d'une certaine manière, semblables, par exemple en. Ps. 100, 9 (CCL 39, 1414) : « - nam et nos de cruce domini pascimur, quia corpus ipsius manducamus - » ; c. *Faust*. 12, 20 (CSEL 25, 1, 349) : « [...] in sacramento spei, quo in hoc tempore consociatur ecclesia, quamdiu bibitur, quod de Christi latere manuit [...] » ; voir aussi en. Ps. 33, 1, 6 (CCL 38, 278).

¹⁴¹ Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, 2009 (*Œuvres complètes* XV).

¹⁴² Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes, vol. II : De saint Athanase à saint Augustin (318–430)*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1909, coll. *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, p. 412–417 ; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, p. 422–453 ; R. LAWSON, « L'Eucharistie dans saint Augustin », *RHLR* 6 (1920), p. 99–152. 472–525 ; G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, notamment p. 28–39 ; F. VAN DER MEER, « *Sacramentum* chez saint Augustin », p. 58–62 ; M.-F. BERROUARD, « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », *REAug* 7 (1961), p. 321–337 ; L.-J. VAN DER LOF, « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin (à

Quelle que soit l'importance de la question, il faut rester prudents pour ne pas imposer nos préoccupations à la pensée d'Augustin. La question n'est pas dépourvue pour autant de pertinence : comment Augustin pense-t-il la présence du Christ dans l'eucharistie ? Pour éviter les anachronismes, au lieu de parler de la *présence réelle*, on propose de parler de *vérité* ou de *vraie présence*, ce qui est plus cohérent avec l'ensemble de la pensée augustinienne. La notion de présence réelle est liée à un système philosophique et théologique qui n'est pas celui d'Augustin. Cependant, si par *présence réelle*, on désigne une présence véritable de nature ontologique, alors on peut reconnaître cette conviction chez Augustin. L'idée d'une présence *symbolique* au sens moderne de ce terme est étrangère à la pensée augustinienne.

La question est en réalité au cœur de l'anthropologie d'Augustin : l'homme dépourvu de la vérité n'est plus lui-même, parce qu'en s'éloignant de la source, il devient mensonge. La vérité est donc une exigence anthropologique. Tandis que le péché signifie les ténèbres du mensonge, la vérité c'est la lumière de Dieu qui libère du mensonge. L'Écriture manifeste cette vérité¹⁴³ et parce qu'elle est la Parole de la vérité, elle peut vraiment libérer des ténèbres du péché et du mensonge. Cette vérité se fait voir aussi dans la personne du Christ¹⁴⁴ : si le Christ est vraiment Médiateur entre Dieu et les hommes et s'il est le Sauveur de tout homme, c'est parce qu'il est à la fois et vraiment Dieu et homme. Augustin explique :

« Bref, dans l'Église ceux qui adhèrent à la vérité proclament la Vérité par laquelle tout a été fait ; la Vérité : que le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous ; la Vérité : que le Christ est né de Dieu, Fils unique du Dieu unique, seul engendré et co-éternel ; la Vérité : qu'il a pris forme d'esclave en naissant de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié, qu'il ressuscite, qu'il monte au ciel ; la Vérité partout, et celle que le tout-petit peut saisir, et celle que le tout-petit ne peut saisir ; la Vérité, et dans le pain et le lait, dans le pain des grands, dans le lait des tout-petits ». ¹⁴⁵

propos d'un commentaire sur "De ciuitate Dei" X, VI), *REAug* 10 (1964), p. 295–304 ; A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », p. 209–213 (l'auteur présente une liste de références augustinienes en faveur de réalisme, sans l'ambition cependant d'être exhaustif) ; P. JACKSON, « Eucharistie », p. 581–584.

¹⁴³ Voir le paragraphe *supra* « L'Écriture et la vérité ».

¹⁴⁴ La vérité et la lumière s'unissent dans la personne du Christ. Augustin dit : « quia ipsa lux tua et ueritas tua ; haec nomina duo, res una. quid enim aliud lux dei, nisi ueritas dei ? aut quid ueritas dei, nisi lux dei ? et hoc utrumque unus Christus. *ego sum lux mundi ; qui credit in me. non ambulabit in tenebris* [Io 8, 12]. *ego sum uia, ueritas et uita* [Io 14, 6]. ipse lux, ipse ueritas » (*en. Ps.* 42, 4 ; *CCL* 38, 476). Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 353–354.

¹⁴⁵ s. 8, 5 (*CCL* 41, 84), trad. A. BOUISO, *NBA(P)* 5, p. 165–166 : « denique in ecclesia loquuntur haerentes ueritati ueritatem per quam facta sunt omnia : ueritatem, uerbum carnem factum et habitare in nobis : ueritatem, Christum natum de deo, unum de uno,

C'est aussi parce que le Christ est vraiment né, vraiment mort et vraiment ressuscité, que l'homme est vraiment libéré du péché.¹⁴⁶ En effet, si la plénitude de la vérité en Christ¹⁴⁷ est la source de la vérité, c'est parce que dans le Christ l'homme peut devenir véridique, c'est-à-dire illuminé par la vérité et rétabli en elle.¹⁴⁸ Si donc la vérité est le besoin fondamental de l'homme¹⁴⁹ et, surtout si c'est une exigence anthropologique¹⁵⁰, il convient de penser la présence sacramentelle dans sa relation avec la vérité. Parce que c'est la vérité qui sauve du mensonge, les sacrements ne peuvent qu'appartenir au domaine de la vérité. Or, si les sacrements relèvent de la vérité, c'est qu'ils réalisent ou qu'ils sont ce qu'ils signifient.

La *vérité* ici n'est pas en premier lieu d'ordre moral mais ontologique ; elle ne se situe pas d'abord sur le plan horizontal, mais vertical,

unigenitum et coaeternum ; ueritatem, accepta forma serui natum ex uirgine Maria, passum, crucifixum, resurgentem, ascendentem ; ubique ueritatem, et quam paruulus capere potest, et quam paruulus capere non potest ; ueritatem et in pane et in lacte, in pane magnorum, in lacte paruulorum ».

¹⁴⁶ s. 92, 3 (PL 38, 573) : « homo uerus, deus uerus : deus et homo totus Christus. haec est catholica fides. qui negat deum Christum, Photinianus est : qui negat hominem Christum, Manichaeus est. qui confitetur deum aequalem patri Christum et hominem uerum, passum uere, sanguinem fudisse uerum : non enim ueritas nos liberaret, si falsum pretium pro nobis daret : utrumque qui confitetur, catholicus est ».

¹⁴⁷ s. 8, 5 (CCL 41, 83) : « nomen domini dei nostri Iesu Christi ueritas est : ipse enim dixit : *ego sum ueritas* [Io 14, 6] ». En effet, le Christ est, d'abord, Vérité au sens ontologique parce qu'il est le mystère de la Vérité qui a surgi de la terre – *ueritas de terra orta est* (Ps 84, 12) – c'est-à-dire Vérité qui s'est fait chair de la chair de celle qui appartient à la terre, Marie. Augustin dit : « ipsa est ueritas uerbum dei, deus apud deum unigenitus filius. haec ueritas carne induta est propter nos, ut de Maria uirgine nasceretur, et impleretur prophetia : *ueritas de terra orta est* [Ps 84, 12] » (Io. eu. tr. 41, 1 ; CCL 36, 357) ; voir aussi s. 184, 1 (SPM 1, 74) ; s. 185, 1–3 (PL 38, 997–998) ; s. 189, 2 (MA 1, 210) ; s. 191, 2 (PL 38, 1010) ; s. 192, 3 (PL 38, 1013) ; s. 290, 2 (PL 38, 1313). Le Christ est donc le mystère de la présence de la Vérité en personne.

¹⁴⁸ Cf. s. 166, 2 (SPM 1, 61), voir p. 83, note 36.

¹⁴⁹ Augustin présente la vérité comme nourriture de l'homme intérieur. Le besoin de vérité n'est donc pas complémentaire mais essentiel : de même que vivre sans nourriture est impossible à l'homme, il ne peut vivre sans la vérité (s. 179, 6 ; PL 38, 969 : « unde ergo Maria, ut dixi, delectabatur ? quid manducabat, quid bibebat audissimis cordis faucibus ? iustitiam, ueritatem. ueritate delectabatur, ueritatem audiebat : ueritati inhiabat, ueritati suspirabat. ueritatem esuriens manducabat, sitiens bibebat : et ipsa reficiebatur, et unde pascebatur non minuebatur » ; Io. eu. tr. 41, 1 ; CCL 36, 357 : « ueritas panis est, mentes reficit nec deficit [...] »).

¹⁵⁰ s. 141, 1 (PL 38, 776) : « [...] audistis quod ait dominus Iesus : *ego sum uia, et ueritas, et uita* [Io 14, 6]. ueritatem et uitam omnis homo cupit [...] » ; Io. eu. tr. 26, 5 (CCL 36, 262) : « quid enim fortius desiderat anima quam ueritatem ? »

car elle vient de Dieu.¹⁵¹ Parler selon la vérité signifie la recevoir.¹⁵² La vérité de l'homme est une vérité participée : il parle selon la vérité à la mesure même de sa participation à la Vérité. C'est d'ailleurs le sens de l'Écriture qui est, même implicitement, une participation à la vérité éternelle.¹⁵³ Il ne s'agit pas ici de la vérité au sens ordinaire, c'est-à-dire d'un discours *selon ou en accord* avec des faits, mais d'un discours né de la lumière intérieure venant de Dieu. La vérité de l'Écriture a pour source l'illumination intérieure de la Vérité éternelle, elle est donc d'ordre ontologique.¹⁵⁴ Si l'Écriture n'avait pas été lumière venue de Dieu, elle n'aurait pas pu illuminer l'homme qui serait demeuré dans les ténèbres du péché et du mensonge. On peut donc rattacher la présence sacramentelle à la vérité. Parler de présence sacramentelle du Corps du Christ n'appartient pas à la subjectivité humaine, mais à la vérité ontologique. Dire que la présence sacramentelle est ontologique¹⁵⁵, signifie que l'expression « sacrement du Corps » n'est pas allégorico-symbolique. Dans le sacrement de l'eucharistie, il s'agit de la vraie présence du Corps et du Sang du Christ.

Il ne faut pas penser la présence sacramentelle de manière *physiciste* : le Corps du Christ n'est pas dans le pain comme s'il s'agissait d'une chose délimitée et située. En parlant du sacrement du Corps et du Sang,

¹⁵¹ J. PEGUEROLES, « La búsqueda de la verdad en la vida y en las obras de San Agustín », *Espíritu* 11 (1962), p. 82 : « La Verdad es Ser, Ser Absoluto. La Verdad es inteligencia, Inteligencia infinita. La Verdad es bien, Bien Sumo. La Verdad es Dios » ; cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, p. 25-42 ; C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1940, coll. *Bibliothèque des archives de philosophie*.

¹⁵² s. 254, 7 (RB 79, 68) : « quando autem uenitur ad ueritatem, si uerax uult esse, non erit de suo » ; s. 257, 3 (SC 116, 340) : « uerum dixisti, sed non tuum. unde ergo ? pater meus qui in caelis est tibi reuelauit [Mt 16, 17] ».

¹⁵³ En effet, étant donné que la participation à la lumière de la vérité concerne non pas des choses, mais la créature raisonnable, c'est-à-dire capable d'illumination, on ne peut parler que de manière implicite de la participation de l'Écriture à la vérité éternelle. Si l'Écriture est lumière de la vérité c'est parce qu'elle est une expérience spirituelle mise en paroles humaines. Il s'ensuit que la lecture de l'Écriture n'est jamais bilatérale mais trilatérale : la parole de l'Écriture, l'homme comme sujet, et le Christ qui parle à l'intérieur du cœur.

¹⁵⁴ Voir le paragraphe « Lumière et vérité », dans l'article de F.-J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », p. 126-135.

¹⁵⁵ À cette argumentation, on peut joindre le raisonnement d'Enrico Mazza qui explique la présence ontologique à partir du fait que la réalité invisible du sacrement est l'objet de la connaissance (cf. s. 272 ; PL 38, 1247 ; en. Ps. 98, 9 ; CCL 39, 1386) : « Se per Agostino la natura del sacramento è oggetto della conoscenza intellettuale (« quod intellegitur, fructum habet spirituale »), ciò significa che si tratta di una conoscenza di ordine metafisico che riguarda la natura profonda dell'essere e non solo le sue manifestazioni esteriori. Parlare del sacramento come oggetto della conoscenza intellettuale, dunque, significa che la sacramentalità appartiene all'ordine dell'ontologia » (*La Mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, p. 189).

on ne peut oublier qu'il s'agit du Corps et du Sang du Christ déjà ressuscité et assis à la droite du Père.¹⁵⁶ Pour Augustin, le Christ aurait pu perdre les fruits de la résurrection s'il n'était pas ressuscité.¹⁵⁷ Dans le sermon 362, il présente les événements humains, transitoires, de la vie du Christ comme des éléments nécessaires pour bâtir l'édifice du corps ressuscité.¹⁵⁸ Tous les événements de cette vie sont en lien avec la résurrection et la glorification, mais une fois que le Christ est monté au ciel, il s'y *arrête* comme dit Augustin dans le sermon 349.¹⁵⁹ De même que *passer* ne signifie pas *se déplacer*, mais vivre dans la chair mortelle qui fait *passer* à travers la vie, de même *s'arrêter* ne signifie pas s'arrêter physiquement, mais *entrer* dans une autre dimension de la vie, c'est-à-dire dans la gloire de Dieu. Le Christ peut donc être vraiment présent dans l'eucharistie parce qu'il est dans la gloire du Père. La présence sacramentelle est alors la vraie présence, c'est-à-dire la présence ontologique qui échappe à toute logique *physiciste* parce que le Christ qui donne son corps et son sang *s'est arrêté* dans la gloire du Père et peut se faire vraiment présent dans le pain et le vin.

3.1.3. Le Corps du Christ

Mais alors, à quel *corps* pense Augustin lorsqu'il parle du sacrement du Corps ? Est-ce le corps individuel du Christ ou bien le corps ecclésial ? On peut dire que pour Augustin, il s'agit à la fois du corps individuel et du corps ecclésial¹⁶⁰ ; tous les deux sont présents à la fois. En fait, on doit

¹⁵⁶ Cf. B. BOBRINSKOY, « Saint Augustin et l'eucharistie », *Parole et Pain* 52 (1972), p. 350 ; M.-F. BERROUARD, « L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin. Commentaire de Jean VI, 60-63 dans le *Tractatus* XXVII, 1-6 et 11-12 in *Iohannis Evangelium* », *NRT* 99 (1977), p. 712.

¹⁵⁷ Cf. s. *Guelf. app.* 7, 2 (*MA* 1, 582).

¹⁵⁸ s. 362, 7 (*PL* 39, 1615) : « architectus aedificat per machinas transituras domum mansuram. nam in isto tam magno et amplo, quod uidemus, aedificio, cum instrueretur, machinae fuerunt, quae hic modo non sunt ; quia quod per eas aedificabatur, iam perfectum stat. sic ergo, fratres, aedificabatur aliquid in fide christiana, et perfecta sunt quaedam machinamenta temporalia. dominus enim noster Iesus Christus quod resurrexit, transactum est ; neque enim adhuc resurgit : et quod ascendit in caelum, transactum est ; neque enim adhuc ascendit. quod autem in illa uita est, ubi iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur ; quod uiuit in aeternum etiam ipsa in illo natura humana, quam suscipere, et in qua nasci, et in qua mori et sepeliri dignatus est, hoc aedificatum est, hoc semper manet. machinae autem per quas aedificatum est, transierunt. non enim semper in utero uirginali concipitur, aut semper de Maria uirgine nascitur Christus, aut semper comprehenditur, aut semper iudicatur, flagellatur, crucifigitur, sepelitur. omnia haec machinae deputantur, ut aedificaretur per has machinas illud quod manet in aeternum. haec autem resurrectio domini nostri Iesu Christi in caelo posita est ».

¹⁵⁹ s. 349, 6 (*PL* 39, 1532) : « ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris : stetit ».

¹⁶⁰ s. 227 (*SC* 116, 234) : « per ista uoluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum » ; s. *Denis* 3, 2 (*MA* 1, 19) : « Christus ergo dominus noster, qui obtulit patiendo pro nobis quod nascent-

parler de trois corps : corps personnel du Christ, corps ecclésial et corps sacramentel.¹⁶¹

Cependant le corps personnel et le corps ecclésial ne se situent pas au même niveau : le corps individuel semble en fait premier. En effet, c'est parce que le Christ a voulu vraiment associer les hommes à son corps en faisant des baptisés le Corps de l'Église¹⁶², que l'eucharistie est le sacrement du Corps du Christ dans ce double sens.¹⁶³ Cependant, c'est au sens ecclésial du Corps qu'Augustin semble revenir le plus souvent en parlant notamment du pain de l'eucharistie. En effet, à la suite de saint Paul, Augustin met en relation le pain et l'Église (cf. 1 Cor 10, 17 ; 1 Cor 12, 27). Le pain est fait de multiples grains formant un seul pain et il en va de même pour l'Église qui est un seul corps dans le Christ. Cette image revient particulièrement au temps pascal quand Augustin explique le sens de l'eucharistie et de l'Église à la lumière de la prépa-

do accepit ex nobis, princeps sacerdotum factus in aeternum, sacrificandi dedit ordinem quem uidetis, corporis utique et sanguinis sui » ; s. *Dolbeau* 9, 4 (DOLBEAU 33) : « *sensate ergo intellege quae apponantur tibi* [Prv 23, 1 LXX]. quod accipis, ipse inuitator est. ad mensam pastoris tui sedisti : mortem enim inuenis inuitatoris tui » ; cf. s. 329, 1 (*PL* 38, 1455) ; s. 229, 2 (*MA* 1, 30) : « sic et unum in multis acinis fuit, et modo in unum est : unum est in suauitate calicis, sed post pressuram torcularis. et uos post illa ieiunia, post labores, post humilitatem et contritionem, iam in nomine Christi tamquam ad calicem domini uenistis ; et ibi uos estis in mensa, et ibi uos estis in calice ». Augustin voit dans l'eucharistie non seulement un signe de l'unité, mais aussi une certaine identité ontologique avec le mystère de l'Assemblée ; le vin et le pain contiennent le mystère de l'Église parce que celle-ci est le Corps du Christ.

¹⁶¹ Voir M. ALBARIC, « Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227 », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 95–97.

¹⁶² s. *Dolbeau* 22, 19 (DOLBEAU 570–571) : « tertius modus est, quomodo totus Christus secundum ecclesiam, id est caput et corpus, praedicetur. etenim et caput et corpus unus Christus, non quia sine corpore non est integer, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo quod uerbum est unigenitus filius aequalis patri, sed et in ipso homine quem suscepit et cum quo simul deus et homo est. uerumtamen, fratres, quomodo corpus eius nos, si non et nobiscum unus Christus ? » ; *Io. eu. tr.* 21, 8 (CCL 36, 216–217) : « ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum. [...] si enim caput ille, nos membra ; totus homo, ille et nos. [...] plenitudo ergo Christi, caput et membra. quid est, caput et membra ? Christus et ecclesia ». Cf. G. SPANEDDA, *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, chapitre 2 : « Cristo Totale », p. 21–33. Il est à souligner que l'union du Christ et de l'Église qui est le Corps du Christ n'est pas extrinsèque. En effet, le Corps ecclésial est ontologiquement lié au Christ, cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, p. 345–346.

¹⁶³ s. 229, 1 (*MA* 1, 30) : « propter hoc, quia et passus est pro nobis, commendauit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam fecit et nos ipsos. nam et nos corpus ipsius facti sumus [...] » ; il est à noter cette insistance d'Augustin sur *faire* : nous ne sommes pas le Corps du Christ mais nous sommes faits le Corps du Christ. Autrement dit, nous sommes le Corps du Christ grâce à lui (s. *Dolbeau* 26, 43 ; DOLBEAU 398 : « adsumpsit carnem saluator tuus, adsumpsit carnem mediator tuus, et carne adsumendo adsumpsit ecclesiam »).

ration du pain ordinaire. Il établit une analogie entre la préparation du pain et la démarche sacramentelle qui fait l'Église. De même que diverses phases contribuent à la formation du pain, de même l'incorporation à l'Église se fait en diverses étapes. Dans la description de la préparation du pain et dans l'image du pain lui-même, Augustin voit avant tout le signe de l'unité que le Christ transmet dans l'eucharistie :

« Il vous est prouvé avec ce pain combien vous devez aimer l'unité. Car ce pain est-il fait d'un seul grain ? Les grains de blé n'étaient-ils pas au contraire fort nombreux ? Mais avant d'être du pain, ils étaient séparés ; ils ont été liés par de l'eau, après avoir été broyés. Si le blé n'est pas moulu et pétri avec de l'eau, il n'arrivera pas du tout à former cette chose qui se nomme pain. Vous aussi vous avez commencé par passer en quelque sorte sous la meule de l'humiliation du jeûne et du sacrement de l'exorcisme. Vint le baptême et avec l'eau vous avez été en quelque sorte pétris pour devenir du pain. Mais sans le feu, ce n'est pas encore du pain. [...]. Vient donc l'Esprit-Saint, après l'eau, le feu, et vous devenez le pain qui est le corps du Christ. Ainsi en quelque sorte est symbolisée l'unité ».¹⁶⁴

Outre une description de l'initiation chrétienne comme préparation du pain qui revient effectivement dans plusieurs sermons, il est intéressant de repérer les détails qui font parfois la différence. Ainsi, dans le sermon 229, Augustin semble situer l'origine du processus dans la création elle-même.¹⁶⁵ Ou bien, dans un autre sermon, il identifie le feu qui rend le pain compact au feu de la tentation, en faisant comprendre par là que la préparation du pain ne se limite pas à un moment précis de l'initiation, mais s'étend à toute la vie.¹⁶⁶

¹⁶⁴ s. 227 (SC 116, 236–239 ; trad. S. POQUE) : « commendatur uobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. numquid enim panis ille de uno grano factus est ? nonne multa erant tritici grana ? sed antequam ad panem uenirent separata erant ; per aquam coniuncta sunt post quamdam contritionem. nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime uenit quae panis uocatur. sic et uos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis ut ad formam panis ueniretis. sed nondum est panis sine igne. [...]. accedit ergo spiritus sanctus, post aquam ignis et efficitur panis quod est corpus Christi. et ideo unitas quodam modo significatur » ; voir aussi s. 229, 1 (MA 1, 30) ; s. 272 (PL 38, 1247) ; s. *Guelf.* 7, 2 (MA 1, 463).

¹⁶⁵ s. 229, 1 (MA 1, 30) : « recordamini et uos : non fuistis, et creati estis, ad aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est, annuntiantium euangelium triturati estis ».

¹⁶⁶ s. *Guelf.* 7, 2 (MA 1, 463) : « coctura molesta est, sed utilis. quae est enim coctura ? ignis temptationum, sine quibus haec uita non est. sed quomodo est utilis ? uas figuli probat fornax, et homines iustos temptatio tribulationis [Ecli 27, 6] ». Dans le sermon 256 Augustin parlera du feu de la tentation qui fait se durcir l'argile du vase précédemment modelé par la prédication (s. 256, 3 ; PL 38, 1192 : « [...] ut quomodo uas figuli, formeris praedicatione, coquaris tribulation »).

L'image du pain comporte deux idées complémentaires : il est à la fois signe sacramentel du Corps du Christ et signe de l'unité ecclésiale. En effet, la préparation du pain introduit non seulement dans la logique augustinienne des sacrements, leur unité et leur inséparabilité, mais aussi dans le sens de l'unité ecclésiale. Les différents éléments aboutissent en fait à l'unité du pain et du vin. De ce fait, le pain qui devient le Corps du Christ est en même temps signe et sacrement de l'unité.¹⁶⁷ Dans le sacrement du Corps, on reçoit donc le signe de l'unité ecclésiale. Alors, toute participation indigne, à commencer par la communion hors de l'unité ecclésiale, devient contradictoire avec le sacrement lui-même parce qu'on reçoit le signe de l'unité sans la vivre.¹⁶⁸ La participation au corps du Christ est donc à la fois don et engagement.

3.1.4. La croix du Christ et l'eucharistie

Comme l'eucharistie est liée à la dernière cène, elle est en même temps liée au mystère de la croix.¹⁶⁹ C'est sur la croix que le Christ prépare la nourriture et la boisson qui nourrit et abreuve dans l'eucharistie. Augustin pense le mystère de la croix comme source des sacrements. Même s'il en parle ailleurs plus largement, les *Sermons au peuple* rappellent l'idée bien connue selon laquelle le côté transpercé du Christ sur

¹⁶⁷ s. *Guelf.* 7, 1 (*MA* 1, 463) : « quod accipitis, uos estis, gratia qua redempti estis ; subscribitis, quando amen respondetis. hoc quod uidetis, sacramentum est unitatis » ; *ep.* 185, 50 (*CSEL* 57, 43) : « unus enim panis sacramentum est unitatis [...] ». Cf. P. JACKSON, « Eucharistie », p. 580-581.

¹⁶⁸ s. 229, 2 (*MA* 1, 30) : « ecce quod accepistis. quomodo ergo unum uidetis esse quod factum est, sic unum estote et uos, diligendo uos, tenendo unam fidem, unam spem, indiuiduam caritatem. haeretici quando hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt : quia illi quaerunt diuisionem, cum panis iste indicet unitatem ».

¹⁶⁹ Augustin parle de l'eucharistie non seulement comme sacrement du Corps (et de l'unité), mais aussi comme sacrement de la table (s. 227 ; *SC* 116, 234 : « [...] sermonem quo exponerem mensae dominicae sacramentum [...] » ; voir aussi s. *Guelf.* 7, 1 ; *MA* 1, 463) et du sacrement de l'autel (s. 95, 7 ; *PL* 38, 584 : « altaris sacramenta simul accipiunt boni et mali » ; s. 226 ; *PL* 38, 1099 : « [...] de sacramentis altaris hodie infantibus disputandum est » ; voir aussi s. 59, 5 ; *SC* 116, 192 ; s. 228, 3 ; *PL* 38, 1102 ; s. 351, 10 ; *PL* 39, 1546 ; s. 352, 8 ; *PL* 39, 1558). La notion de « table » évoque, tout naturellement, l'idée de nourriture et de pain. L'eucharistie est la table du Seigneur parce qu'il s'y donne comme pain. Il s'ensuit aussi que l'idée de table évoque, au moins implicitement, la table céleste (cf. s. 117, 16 ; *PL* 38, 670) ; de même l'« autel » met en évidence l'idée de sacrifice. Ce qui est donné dans l'eucharistie est lié au sacrifice du Christ (cf. s. *Guelf.* 2, 1 ; *MA* 1, 450 ; s. *Denis* 3, 2 ; *MA* 1, 19). En réalité ces deux idées ne s'opposent pas, elles coexistent et se complètent (cf. s. 59, 6 ; *SC* 116, 192). Dans cette perspective l'eucharistie est à la fois nourriture et sacrifice ; elle est nourriture en tant que sacrifice. Ce que le Christ offre sur la croix à savoir son corps et son sang, il le donne comme nourriture.

la croix est à l'origine des sacrements qui constituent l'Église.¹⁷⁰ Le mystère pascal est à double titre la source des sacrements : dans le sang de la croix, l'homme est purifié de ses péchés, mais c'est aussi sur la croix que le Christ prépare avec son corps et son sang, la nourriture pour la vie éternelle. En ce sens, on peut dire que ce qui purifie l'homme le nourrit aussi, et d'autant plus que l'homme ne peut manger s'il n'est pas guéri, c'est-à-dire s'il n'est pas pardonné. Ce lien de l'eucharistie avec la croix conduit au thème du sacrifice.

3.2. *L'eucharistie et la notion de sacrifice*

L'eucharistie n'est pas seulement le sacrement du Corps, elle est encore sacrifice.¹⁷¹ Le caractère sacrificiel est lié à la fois à la signification de la mort du Christ et au sens de l'eucharistie comme sacrement du Corps. La mort du Christ est sacrifice, car c'est la mort dans laquelle le Christ s'offre à Dieu pour le salut du monde en donnant son corps et en versant son sang. Or dans l'eucharistie, il est question de ce même corps et de ce même sang offerts pour l'humanité.¹⁷² D'après la prédication, on peut penser que chez Augustin le sens sacrificiel de l'eucharistie est lié notamment à son mystère : étant le sacrement du Corps et du Sang du Christ, l'eucharistie est aussi le sacrifice. Il ne s'agit pas d'une présence statique, mais celle d'un Corps donné *pour* le salut du monde. Par ce fait

¹⁷⁰ s. 218, 14 (*Aug* 34, 369) : « quod latus lancea percussus in terra sanguinem et aquam manavit, proculdubio sacramenta sunt quibus formatur ecclesia [...] » ; cf. *Io. eu. tr.* 120, 2 (*CCL* 36, 661).

¹⁷¹ s. *Caillau* 2, 11, 8 (*MA* 1, 261) : « [...] apud se iam nullum sacrificium, apud nos cotidianum sacrificium ; uident se in agro patris fuisse, sed tamen de uitulo non manducare » ; cf. s. 172, 2 (*PL* 38, 936) ; s. *Denis* 3, 1 (*MA* 1, 18) ; *en. Ps.* 33, 1, 5 (*CCL* 38, 276). Voir Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques*, Paris, Les Éditions Aubier-Montaigne, 1946, coll. *Théologie* 9, chapitre 2 : « L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie », p. 49–70 ; J. LÉCUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », *Aug. Mag.* 2, p. 905–914 ; B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », p. 129–168 ; G. LAFONT, « Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au *De Civitate Dei* livre X, ch. I à VII », *RechSR* 53 (1965), p. 177–219.

¹⁷² s. *Denis* 3, 2 (*MA* 1, 19) : « Christus ergo dominus noster, qui obtulit patiendo pro nobis quod nascendo accepit ex nobis, princeps sacerdotum factus in aeternum, sacrificandi dedit ordinem quem uidetis, corporis utique et sanguinis sui. nam percussus lancea corpus eius aquam et sanguinem emisit, quo peccata nostra dimisit. huius gratiae memores, uestram ipsorum salutem operantes, quoniam deus est qui operatur in uobis, cum timore et tremore ad participationem huius altaris accedite. hoc agnoscite in pane, quod pependit in cruce : hoc in calice, quod manavit ex latere » ; s. *Dolbeau* 23, 19 (*DOLBEAU* 610) : « uultis ergo aliquid de sacrificiis audire ? quia praedixit deus futurum ut illa omnia sacrificia tollerentur et daretur unum sacrificium uere mundans peccata corpus Christi, norunt fideles. et quod loquor, scio non ab omnibus intellegi, sed qui intellegunt gaudeant digneque tanto sacramento uiuant ».

il s'agit d'une présence dynamique. Comme le Christ offre son Corps et son Sang pour le salut du monde, l'eucharistie, qui est la présence de ce même corps dans le sacrement, devient elle-même le sacrifice.

Mais l'eucharistie n'est pas seulement le sacrifice du Christ, elle est aussi le sacrifice de l'Église.¹⁷³ D'où la question : comment le sacrifice, qui est en premier lieu celui du Christ, peut-il être en même temps le sacrifice de l'Église, auquel chaque fidèle participe effectivement ? La réponse tient tout d'abord à la notion même de corps.¹⁷⁴ Nous avons vu que le Christ a voulu intégrer l'homme dans le mystère de son Corps. Or, si l'Église est le Corps de celui qui s'offre pour le salut du monde, en offrant le sacrifice du Corps, elle s'offre à Dieu avec et dans le Christ.¹⁷⁵ On peut dire que l'eucharistie est par principe le sacrifice de l'Église parce qu'elle est le sacrement du Corps. L'Église, qui dans l'eucharistie offre le sacrifice du Corps et qui s'offre en tant que Corps du Christ, est appelée à s'offrir activement, c'est-à-dire à correspondre au mystère qu'elle célèbre, par une vie qui en soit digne. En ce sens le sacrifice de l'eucharistie est inséparable du sacrifice des chrétiens. Dans la *Cité de Dieu* Augustin précise le sens du vrai sacrifice.¹⁷⁶ Il y explique que tout ce qui nous unit à Dieu entre dans la dynamique

¹⁷³ s. 227 (SC 116, 240) : « deinde post sanctificationem sacrificii dei, quia nos ipsos uoluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est ubi impositum est primum illud sacrificium dei et nos – id est signum rei – quod sumus, ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam [...] ».

¹⁷⁴ Les fidèles sont des membres du corps de l'unique prêtre, le Christ qui s'offre pour eux. Augustin dit : « [...] omnes ad corpus sacerdotis nobiscum pertinetis, id est quia fideles estis omnes [...]. semel ergo in toto tempore intrauit in sancta sanctorum, non figurata, sed uera, ultra uelamenta caelorum, unus sacerdos noster resurgens a mortuis, dominus Iesus Christus, offerens seipsum pro nobis. intrauit, et ibi est. populus autem adhuc nobiscum foris stat [...] » (s. *Dolbeau* 26, 53 ; DOLBEAU 408). Et plus loin : « habemus mediatorem et pontificem : ascendit in caelum, intrauit in interiora ueli, in uera illa, non figurata, sancta sanctorum. huius rei sacramentum celebratur in ecclesia : intus uos oratis nobiscum, ad uerba episcopi respondetis amen. ita enim populus tamquam subscribit, quia omnes ad corpus pertinent sacerdotis » (s. *Dolbeau* 26, 57 ; DOLBEAU 412).

¹⁷⁵ On peut évoquer ici ce qu'Augustin dit à ce sujet dans la *Cité de Dieu* : « hoc est sacrificium christianorum : *multi unum corpus in Christo* [Rm 12, 5]. quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur » (*ciu.* 10, 6 ; CCL 47, 279). Selon lui l'Église n'est pas seulement celle qui offre le sacrifice de l'eucharistie mais aussi celle qui elle-même est offerte en tant que Corps du Christ. B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », p. 167 : « L'eucharistie ne fait [...] pas nombre avec le sacrifice de la Croix : elle est le sacrifice sacramentel par lequel le corps communique vitalement avec sa tête céleste ; dans les signes de la célébration liturgique, l'Église découvre l'authentique présence de son Seigneur glorifié et du même coup, elle se découvre comme engagée dans cette glorification même [...] » ; cf. G. LAFONT, « Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au *De Civitate Dei* livre X, ch. I à VII », p. 205.

¹⁷⁶ Cf. *ciu.* 10, 6 (CCL 47, 278–279).

du sacrifice.¹⁷⁷ La valeur sacrificielle d'un acte n'est pas dans l'acte lui-même, mais dans sa finalité : seul un acte qui a Dieu pour fin relève de la logique du sacrifice.¹⁷⁸

Augustin revient à plusieurs reprises sur le thème du sacrifice des chrétiens, notamment en commentant les passages de l'Écriture qui l'évoquent. Ainsi il évoque le sacrifice du cœur brisé : *sacrificium deo spiritus contribulatus : cor contritum et humiliatum deus non spernit* (Ps 50, 19). Même si les sacrifices de l'Ancienne Alliance gardent une valeur figurative et non effective¹⁷⁹, l'homme, explique Augustin, n'est pas privé de la possibilité d'offrir à Dieu un sacrifice, celui d'un cœur brisé, c'est-à-dire la contrition d'un cœur qui s'accuse d'avoir vécu dans le péché.¹⁸⁰ Autrement dit, le sacrifice de la Nouvelle Alliance, c'est le sacrifice de l'humilité et de la repentance par laquelle l'homme reçoit le pardon.¹⁸¹ Dans le sacrifice du cœur brisé, on peut voir une certaine ressemblance avec la notion de sacrifice en soi dont parle Augustin à une autre occasion. Or, si le sacrifice engage l'idée de la mort pour Dieu¹⁸², celui qui s'accuse dans la pénitence meurt à lui-même, c'est-à-dire qu'il se mortifie afin de vivre pour Dieu.¹⁸³ On peut supposer que ce sacrifice consti-

¹⁷⁷ *ciu.* 10, 6 (CCL 47, 278) : « proinde uerum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus ».

¹⁷⁸ B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », p. 162 : « [...] les vrais sacrifice sont "*opera... quae referuntur ad Deum*". La vérité d'un sacrifice vient donc de son rapport à Dieu [...] » ; voir aussi J. LÉCUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », p. 906.

¹⁷⁹ Les différents sacrifices de l'Ancienne Alliance sont l'annonce et la figure du vrai sacrifice (cf. s. *Dolbeau* 23, 16 ; *DOLBEAU* 607).

¹⁸⁰ s. 393, 4 (*RechAug* 28, 82) : « sunt tres syllabae : *peccau* [2 Rg 12, 13] ; sed in tribus syllabis, flamma sacrificii cordis ascendit in caelum [...] » ; cf. s. 19, 3 (CCL 41, 254).

¹⁸¹ s. 351, 12 (*PL* 39, 1549) : « quid autem obtulit domino unde illum propitiaret sibi ? *quoniam si uoluisses, inquit, sacrificium, dedissem utique ; holocaustis non delectaberis. sacrificium deo spiritus contribulatus : cor contritum et humiliatum deus non spernit* [Ps 50, 18sq.]. non solum ergo deuote obtulit, sed etiam ista dicendo quid offerri oporteret ostendit. non enim sufficit mores in melius commutare, et a factis malis recedere ; nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat deo per paenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus elemosynis. *beati enim misericordes, quoniam ipsorum miserebitur deus* [Mt 5, 7]. non enim dictum est, ut tantum abstinereamus a peccatis : *sed et de praeteritis, inquit, deprecare dominum, ut tibi dimittantur* [Ecl 21, 1] ».

¹⁸² Cf. s. 299, 3 (*PL* 38, 1368), voir p. 379, note 276.

¹⁸³ s. *Caillau* 2, 11, 5 (*MA* 1, 258) : « [...] *irascimini, et nolite peccare* [Ps 4, 5]. omnis enim paenitens irascitur sibi : nam, quia irascitur, punit se. inde motus illi omnes in paenitente, quem uere paenitet, qui uere dolet : inde auulsio capillorum, inde circumcinctio cilicii, inde pectoris tunsio. certe omnia haec indicia sunt hominis saeuientis in se, et irascentis sibi. quod facit forinsecus manus, hoc facit intrinsecus conscientia : in cogitationibus percutit se, caedit se, et, ut uerius dicamus, occidit se. offert enim occidendo se *sacrificium deo spiritus contribulatus : cor contritum et humiliatum deus non spernit*

tue une partie essentielle de l'eucharistie. Or, si la demande de pardon accompagnée par le geste de se frapper la poitrine¹⁸⁴ lors de la récitation du *Notre Père* ne se réduit pas à un geste purement extérieur¹⁸⁵, mais est accompagnée par le pardon accordé, une telle demande est une sorte de sacrifice qui, offert à Dieu par un fidèle en son propre nom, l'associe au sacrifice de l'eucharistie qui l'unit au Christ. En réalité dans la demande *Pardonne-nous nos péchés comme nous pardonnons nous aussi* se conjuguent deux sortes de sacrifice : celui du cœur brisé (contrition) et celui de la miséricorde. Cette miséricorde appartient, elle aussi, au domaine du sacrifice¹⁸⁶ et elle s'exprime de deux manières : par les œuvres envers

[Ps 50, 19]. proinde ille atterens cor suum, humilians, caedens, occidit cor suum » ; voir aussi s. 19, 3 (CCL 41, 254). Cf. Y. DE MONTCHEUIL, « L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie », p. 65.

¹⁸⁴ Augustin explique que ce geste exprime la repentance (cf. s. 67, 1 ; *PL* 38, 433) et par cela accompagne la *confession* des péchés (cf. s. *Mai* 13, 4 ; *MA* 1, 290). Étant donné que la phrase était accompagnée par le geste de se frapper la poitrine, on peut penser qu'il s'agit de paroles à caractère pénitentiel ; cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I », p. 51 ; G. LAWLESS, « Le pardon mutuel dans la compréhension augustinienne du Notre Père (Mt 6, 12) », p. 50. Au sujet de ce geste qui a dû accompagner le verbe « confiteor » entendu lors de la lecture, Augustin précisera que dans l'Écriture « confiteor » n'apparaît pas toujours en lien avec le péché (s. 67, 1 ; *PL* 38, 433 : « [...] inuenimus primitus, non semper cum in scripturis legimus confessionem, debere nos intellegere uocem peccatoris. maxime autem hoc dicendum fuit, et hinc admonenda caritas uestra : quia mox ut hoc uerbum sonuit in ore lectoris, secutus est etiam sonus tunsionis pectoris uestri, audito scilicet quod dominus ait, *confiteor tibi, pater* [Mt 11, 25]. in hoc ipso quod sonuit, *confiteor* [Mt 11, 25], pectora tududistis »). En effet, l'Écriture l'emploie dans un double sens : en rapport avec le péché et en rapport avec la louange de celui qui est sans péché (s. 67, 1 ; *PL* 38, 433 : « confitemur ergo, siue laudantes deum, siue accusantes nos ipsos. pia est utraque confessio, siue cum te reprehendis, qui non es sine peccato ; siue cum illum laudas, qui non potest habere peccatum »). Il s'agit ici d'un geste fréquent et habituel ; les fidèles le font régulièrement, parfois même en dehors du contexte habituel. En effet, dans le sermon 332 Augustin parle de ceux qui lors de la lecture qui évoquait quelque péché se sont frappés la poitrine en signe de repentance ce qu'Augustin interprète comme indice de leur conduite (s. 332, 4 ; *PL* 38, 1463 : « [...] cum scriptura commemorasset eos qui non intrabunt, ibi etiam nominauit homicidas : non expauistis. nominauit fornicatores : audiui quia pectora tududistis. ego audiui, ego audiui, ego uidi : et quod non uidi in cubilibus uestris, uidi in sonitu, uidi in pectoribus uestris, quando tududistis pectora uestra »).

¹⁸⁵ s. 351, 6 (*PL* 39, 1541–1542) : « nam si non habemus peccata, et tundentes pectora dicimus, *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12] ; ex hoc ipso certe et grauitur nullo dubitante peccamus, cum inter ipsa sacramenta mentimur ».

¹⁸⁶ s. 42, 1 (CCL 41, 504) : « sed sacrificium christiani est elemosina in pauperem. hinc enim fit deus peccatis propitius. nisi autem peccatis propitius fiat deus, quis remanet nisi reus ? ab eis delictis et peccatis, sine quibus uita ista non ducitur, mundantur homines per elemosinas ». La miséricorde, comme amour du prochain, appartient à la dimension du sacrifice parce qu'elle est liée à l'amour de Dieu : on ne peut pas en fait aimer le prochain sans d'abord aimer Dieu (voir le paragraphe *supra* « Le précepte de l'amour ») ; cf. B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion

les pauvres et par le pardon.¹⁸⁷ Or, si le pardon signifie la miséricorde, et celle-ci le sacrifice, en pardonnant les fautes à son prochain, l'homme offre à Dieu le sacrifice non seulement de contrition, mais de miséricorde, et cela pour recevoir lui aussi la miséricorde.¹⁸⁸

De cette double dimension du sacrifice, Augustin traite aussi dans le sermon 48 en commentant le passage du prophète Michée : *respondetur tibi quid sit bonum, aut quid aliud dominus exquirat a te, nisi ut facias iudicium et iustitiam, et diligas misericordiam, paratusque sis ire cum domino deo tuo* (Mi 6, 8). Augustin explique la différence entre jugement et justice : alors que le jugement porte sur l'homme lui-même et signifie la conversion et le changement de vie, la justice concerne l'attitude envers le prochain.¹⁸⁹ Finalement, il ne s'agit pas de ce que l'homme possède et qu'il peut éventuellement offrir à Dieu, il s'agit de lui-même : c'est l'homme lui-même qui doit devenir sacrifice offert à Dieu en vivant pour lui.¹⁹⁰ Tout ce que l'homme fait pour Dieu par l'amour de Dieu devient ce sacrifice.¹⁹¹ Ce ne sont donc pas les œuvres de charité ou de miséricorde qui constituent en elles-mêmes le sacri-

augustinienne du vrai sacrifice », p. 163 ; G. LAFONT, « Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au *De Civitate Dei* livre X, ch. I à VII », p. 202–204.

¹⁸⁷ s. 42, 1 (CCL 41, 504) : « quae sunt duorum generum, erogando et remittendo ; erogando quod habes bonum, remittendo quod pateris malum. haec duo genera elemosinarum dominus magister bonus, qui uerbum breuiavit super terram, ut esset fructuosum et non onerosum, quam breuiter fuerit complexus audite : *remittite*, inquit, *et remittetur uobis ; date, et dabitur uobis* [Lc 6, 37sq.]. *remittite et remittetur uobis* [Lc 6, 37], pertinet ad ignoscendum ; *date et dabitur uobis* [Lc 6, 38], pertinet ad erogandum ».

¹⁸⁸ s. 386, 1 (PL 39, 1696) : « [...] *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [Mt 6, 12]. dicit enim tibi deus : quid mihi das, ut ego dimittam tibi debita tua ? quale munus offers, quale sacrificium conscientiae tuae imponis altaribus meis ? continuo docuit te quid petas et quid offeras. petis, *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12] : et tu offers, quid ? *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* [Mt 6, 12]. [...] dicit tibi deus : tu debitor meus es, ille debitor tuus ; hoc facio ego tibi debitori meo, quod tu feceris debitori tuo. inde offers mihi munus, unde peperceris debitori tuo. rogas me pro misericordia, tu noli esse piger in misericordia. attende quod scriptura dicit, *misericordiam uolo magis quam sacrificium* [Os 6, 6]. noli offerre sacrificium sine misericordia ; quia non remittuntur tibi peccata tua, nisi offeras cum misericordia ».

¹⁸⁹ s. 48, 2 (CCL 41, 607) : « si autem facias quod iussit, inuenit in te iudicium et iustitiam : iudicium primo in te ipso, iustitiam ad proximum tibi. quomodo iudicium in te ipso ? ut displiceas tibi quod eras, et possis esse quod non eras ».

¹⁹⁰ s. 42, 1 (CCL 41, 504) : « deus nos quaerit, non nostra » ; s. 48, 2 (CCL 41, 606) : « quaerebas quid offerres pro te. offer te. quid enim dominus quaerit a te, nisi te ? quia in omni creatura terrena nihil melius fecit te ».

¹⁹¹ J. LÉCUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », p. 911 : « [...] on devra dire qu'est un vrai sacrifice tout acte de vertu qui véritablement unit l'homme à Dieu, qu'il se traduise par une action extérieure ou qu'il demeure caché au plus secret de l'âme : la louange divine, l'humilité de cœur, la contrition des péchés, la bienfaisance sont donc autant de sacrifices véritables ; mais tous ces actes finalement se réduisent à un seul sans lequel ils n'unissent pas à Dieu : l'amour de Dieu et du prochain [...] ».

fice, mais le cœur de l'homme qui s'offre à Dieu en elles. En ce sens le sacrifice est inséparable de la charité. En effet, le vrai sacrifice n'existe pas indépendamment de la charité parce que c'est elle qui fait vivre *pour Dieu*, ce qui constitue à son tour la condition *sine qua non* pour qu'on puisse parler de sacrifice.¹⁹²

3.3. Sacrement de la charité

3.3.1. L'Esprit de charité

Dans le chapitre précédent nous avons noté qu'en unissant les fidèles dans la communion ecclésiale, l'Esprit Saint, qui est la communion entre le Père et le Fils, unit le corps de l'Église à Dieu. C'est aussi dans cette communion de l'Église que l'on reçoit la rémission des péchés, ce qui est en rapport avec la charité.¹⁹³ Or, si l'Esprit Saint est Esprit de communion, c'est parce qu'il est Esprit de charité.¹⁹⁴ En donnant l'Esprit Saint, le Christ donne la charité qui fait aimer de manière nouvelle.¹⁹⁵ Dans le sermon 128, Augustin affirme que le don fait par Dieu est tout particulier, car il lui est égal : l'Esprit de Dieu fait aimer Dieu et le prochain.¹⁹⁶

¹⁹² On peut évoquer ici la notion de sacrifice de justice (cf. Ps 4, 6) qui apparaît dans le sermon *Dolbeau* 16 (s. *Dolbeau* 16, 9 ; DOLBEAU 126 : « sed quia non exaudivit ad dandum plenam pacem, nisi eum qui recedit a malo et facit bonum – recedere autem a malo est irasci sibi, in cubili compungi ; facere autem bonum est sacrificare sacrificium iustitiae [...] »). Même si Augustin n'associe pas explicitement la charité et le sacrifice, on peut l'en déduire cependant. Or, si le sacrifice de justice concerne les bonnes œuvres (cf. s. *Dolbeau* 16, 9 ; DOLBEAU 126–127) et les œuvres ne sont vraiment bonnes que par la charité (cf. s. *Dolbeau* 16, 4 ; DOLBEAU 123), il est clair que la charité se situe à la source du sacrifice. G. LAFONT, « Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au *De Civitate Dei* livre X, ch. I à VII », p. 216–217 : « Loin d'être une simple aspiration du cœur de l'homme, cette charité est la caractéristique du Nouveau Testament : elle est l'âme du culte nouveau instauré par le Christ médiateur ; les œuvres qu'elle inspire, dirigées vers Dieu ou vers le prochain et par lesquelles s'unifie en profondeur la Cité de Dieu, constituent le vrai sacrifice de l'Église : chaque chrétien le célèbre pour lui-même et tous le font ensemble, le Christ en est le prêtre et la liturgie est le lieu de cette célébration ».

¹⁹³ Voir le paragraphe *supra* « Esprit Saint et rémission des péchés ».

¹⁹⁴ s. *Dolbeau* 15, 8 (DOLBEAU 202) : « [...] spiritus dei spiritus est caritatis [...] ». Cf. F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, p. 194–196.

¹⁹⁵ Cf. s. 128, 4 (PL 38, 715) ; *trin.* 15, 31 (CCL 50, 506) ; voir aussi le paragraphe *supra* « Le précepte de l'amour ».

¹⁹⁶ s. 128, 4 (PL 38, 715) : « *dedit dona hominibus* [Ps 67, 19 ; Eph 4, 8]. quae dona ? spiritum sanctum. qui tale dat donum, qualis ipse est ? magna est enim misericordia dei : donum dat aequale sibi ; quia donum eius spiritus sanctus est, et unus deus tota trinitas, pater, et filius, et spiritus sanctus. quid nobis praestitit spiritus sanctus ? apostolum audi : *caritas dei*, inquit, *diffusa est in cordibus nostris* [Rm 5, 5]. [...] denique cum dixisset, *caritas dei diffusa est in cordibus nostris* [Rm 5, 5] ; ne putaret quisque a se sibi esse quod diligit deum, continuo addidit, *per spiritum sanctum qui datus est nobis* [Rm 5, 5] » ; cf. s. 265, 9 (PL 38, 1223) ; *trin.* 15, 46 (CCL 50, 525). Cf. D. DIDEBERG, « Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de *1 Jn* 4, 8 et 16 », p. 229–248.

Recevoir les sacrements ne signifie pas pour autant vivre de leur vertu, à savoir la charité. Le baptême n'effectue la rémission des péchés que dans la communion de l'Église qui possède l'Esprit Saint ; il en est de même pour l'onction baptismale.¹⁹⁷ Augustin en parle relativement rarement, ce qu'on peut comprendre. En effet il s'agit d'une seule démarche sacramentelle, même si elle se fait par étapes et l'onction appartient donc à la démarche baptismale¹⁹⁸, même si on peut distinguer le sens des étapes.¹⁹⁹ De même que le baptême opère la rémission et la régénération, l'onction est le don de l'Esprit.²⁰⁰ En même temps, il est clair qu'il n'y a pas de rémission ni de véritable régénération sans le don de l'Esprit Saint. Ainsi les rites se fondent-ils sans pourtant se confondre. Augustin compare la signification sacramentelle de l'huile avec sa fonction ordinaire : « Que symbolise donc le feu, c'est-à-dire l'onction d'huile ? Assurément l'huile nourricière du feu est le sacrement du Saint-Esprit ». ²⁰¹ Ici encore, cependant, il faut distinguer le sacrement visible et l'efficacité sacramentelle. Même si l'onction signifie le sacrement de l'Esprit, l'homme ne peut recevoir effectivement cet Esprit en dehors de l'Église.²⁰²

En donnant l'Esprit, le Christ donne la capacité d'aimer de manière nouvelle. En effet, grâce à la charité qui vient de l'Esprit, l'homme reçoit la capacité d'aimer Dieu, c'est-à-dire la force qui l'enflamme

¹⁹⁷ Il s'agit de l'onction et de l'imposition des mains (s. 324 ; *PL* 38, 1447 : « [...] baptizatus est, sanctificatus est, unctus est, imposita est ei manus [...] » ; *ep. Io. tr.* 6, 10 ; *PL* 35, 2025 : « numquid modo quibus imponitur manus ut accipiant spiritum sanctum, hoc exspectatur, ut linguis loquantur ? aut quando imposuimus manum istis infantibus, attendit unusquisque uestrum utrum linguis loquerentur [...] »). Cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, p. 297–303 ; B. BOTTE, « Le vocabulaire ancien de la Confirmation », *LMD* 54 (1958), p. 5–22 ; D. VAN DEN EYNDE, « Les rites liturgiques latins de la Confirmation », *LMD* 54 (1958), p. 61–64 ; R. DE LATTE, « Saint Augustin et le baptême. (...des adultes...) », p. 212–217.

¹⁹⁸ Cf. W. HARMLESS, « Baptême », p. 138.

¹⁹⁹ Cf. *ep. Io. tr.* 3, 12 (*PL* 35, 2004). La distinction concerne pareillement le signe sacramentel (c. *litt. Pet.* 2, 239 ; *CSEL* 52, 154 : « [...] et in hoc unguento sacramentum chrismatis uultis interpretari, quod quidem in genere uisibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus [...] »).

²⁰⁰ s. 249, 3 (*PL* 38, 1163) ; « iste est septiformis spiritus, qui etiam super baptizatos inuocatur » ; cf. s. *Denis* 25, 2 (*MA* 1, 156) ; s. *Guelf.* 15, 2 (*MA* 1, 490) ; *trin.* 15, 46 (*CCL* 50, 527). On peut évoquer également l'image de la préparation du pain dont nous avons parlé auparavant (voir p. 446, note 164).

²⁰¹ s. 227 (*SC* 116, 236–237 ; trad. S. POQUE) : « quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei ? etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum » ; cf. *ep. Io. tr.* 3, 5 (*PL* 35, 2000) ; *en. Ps.* 44, 19 (*CCL* 38, 507).

²⁰² *en. Ps.* 26, 2, 2 (*CCL* 38, 155) : « [...] concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus. ideo ad omnes christianos pertinet unctio [...] ».

du désir de Dieu²⁰³ en supprimant par suite le désir du monde.²⁰⁴ C'est en ce sens qu'Augustin parle de la volonté bonne qui est le fruit de la charité.²⁰⁵ Il ne s'agit pas en fait d'une action comme telle, mais de la finalité de la volonté qui l'accomplit. Or, si celle-ci n'est pas aidée par la charité qui attire la volonté humaine vers le ciel, on ne peut pas parler d'œuvres bonnes. Dans ce sens, la bonté des œuvres est avant tout dans leur finalité, qui elle, dépend de la volonté. C'est la charité qui rend bonnes les œuvres de l'homme parce que c'est elle qui permet de les accomplir en perspective de Dieu. Il s'ensuit que la charité en attirant la volonté humaine vers le ciel fait que toute l'existence de l'homme en reçoit cette orientation. Augustin distingue ici entre l'homme charnel et l'homme spirituel.²⁰⁶ Le premier est alourdi par sa vie mondaine ; le deuxième est celui qui, vivant de l'Esprit, reçoit la capacité de vivre pour Dieu. L'Esprit Saint transforme l'homme charnel en homme spirituel.

C'est par la charité aussi que l'Esprit libère de la crainte liée au péché. On peut comprendre cela à différents niveaux. De même que la crainte est liée au péché et que la rémission se fait dans la charité de l'Église, de même la charité supprime la crainte. Il y a une sorte de libération qui vient du sacrement. On peut se situer aussi au niveau anthropologique. Étant donné que la crainte est liée au péché, en donnant la charité qui fait vivre pour Dieu, l'Esprit libère de la crainte. Parce que dans la charité, on est rendu capable de vivre pour Dieu, la charité libère de la crainte qui reflète l'esclavage du péché. L'Esprit est aussi à l'origine de l'unité de

²⁰³ Augustin explique que le désir de Dieu surgit au cœur de l'homme grâce à l'Esprit Saint (s. 23, 10 ; CCL 41, 314 : « inde habemus aliquid, inde aspersi sumus, inde irrorati. cuius ros talis est, qualis fons ? rore isto aspersus, sed flagrans in fontem, dic deo tuo : *quoniam apud te est fons uitae* [Ps 35, 10]. in rore isto natum est desiderium, in fonte satiaberis ») ; voir le paragraphe *supra* « La grâce et le désir de Dieu ».

²⁰⁴ Outre l'effacement de la concupiscence par la charité, Augustin l'évoque aussi comme un enivrement et un oubli : l'Esprit Saint fait oublier les choses du monde (s. *Mai* 158, 7 ; *REAug* 44, 201 : « ergo iugum eius lene, et sarcina levis. si efficiamur utres noui, expectemus gratiam eius intenti : magnopere inplebimur spiritu sancto, et per spiritum sanctum erit in nobis caritas, iam cum feruefacti fuerimus uino nouo et inebriati calice illius inebriante et praeclaro, ita ut saecularia illa quae nos tenebant obliuiscamur, sicut obliti sunt martyres, cum irent ad passionem [...] »).

²⁰⁵ Cf. s. *Denis* 19, 3 (*MA* 1, 101), voir p. 217, note 129.

²⁰⁶ *bapt.* 6, 2 (CSEL 51, 298) : « [...] homo spiritalis habens finem praecepti, id est caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta [...] » ; s. 154, 7 (*PL* 38, 836) : « spiritualis enim, quia secundum spiritum uiuit ; adhuc autem ex parte mortali carnalis : idem spiritualis, idemque carnalis. ecce spiritualis : *mente serui legi dei* [Rm 7,25]. ecce carnalis : *carne autem legi peccati* [Rm 7,25]. idem ergo ipse et spiritualis et carnalis ? idem plane, quamdiu hic uiuit, sic est » ; voir aussi s. 4, 3 (CCL 41, 21) ; en. *Ps.* 136, 18 (CCL 40, 1976). Cf. M. G. MARA, « L'itinerario dell'uomo secondo Agostino : da "spirituale" a "carnale", da "carnale" a "spirituale" », *Aug* 33 (1993), p. 307-313.

l'Église²⁰⁷ : parce qu'il est l'Esprit de charité il est aussi le fondement de l'unité du Corps du Christ.²⁰⁸

3.3.2. Le Corps du Christ et l'Esprit

Ce qui fait le corps ecclésial, c'est-à-dire ce qui unit les hommes en un seul corps, c'est l'Esprit Saint. Le don de l'Esprit Saint qui est le fruit du mystère pascal incorpore les hommes dans le corps dont la tête est le Christ. La relation entre le Corps et l'Esprit n'est pas contingente, mais essentielle : si l'Église est le Corps du Christ, c'est dans l'Esprit. Pour en éclairer la signification, Augustin prend comme exemple la structure de l'homme. Le corps ne vit pas par lui-même, mais est vivifié par la présence de l'âme. Le corps dépend donc essentiellement de l'âme qui s'exprime à travers lui. La relation entre le Corps du Christ et l'Esprit est comparable à la relation entre le corps et l'âme : « Ce qu'est l'âme pour le corps de l'homme, l'Esprit Saint l'est pour le Corps du Christ c'est-à-dire l'Église ».²⁰⁹ La présence du Corps est en même temps la présence de l'Esprit qui le vivifie. Être le Corps, c'est donc vivre de l'Esprit. Étant donné que l'eucharistie est le sacrement du Corps, elle est aussi la présence de l'Esprit qui est l'âme de l'Église.

L'argumentation ecclésiologique n'est pas la seule ici, elle est, peut-être d'abord, christologique.²¹⁰ Si le Christ est vraiment (ontologiquement) présent dans le sacrement du Corps, il est évident que l'eucharistie est aussi la présence de l'Esprit Saint.²¹¹ Si donc l'eucharistie est le sacrement du Corps à la fois individuel et ecclésial, c'est-à-dire de l'Église vivant de l'Esprit qui l'anime, le sacrement du Corps est inséparable de la

²⁰⁷ s. 8, 17 (CCL 41, 96) : « [...] spiritu enim sancto ad unitatem colligimur [...] » ; s. 71, 19 (RB 75, 85) : « in spiritu enim sancto, quo in unum dei populus congregatur [...] » ; s. 270, 6 (PL 38, 1243) : « [...] spiritus sanctus ex multis in unum colligit nos [...] » ; cf. s. 71, 28 (RB 75, 96).

²⁰⁸ L. ARIAS, « Veritas, Unitas, Caritas, en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 274 : « El Espíritu Santo es la fuente exclusiva del amor y el amor es causa de la unidad ». Voir le paragraphe *infra* « La charité et l'unité ».

²⁰⁹ s. 267, 4 (PL 38, 1231) : « quod autem est anima corpori hominis, hoc est spiritus sanctus corpori Christi, quod est ecclesia : hoc agit spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis » ; voir aussi s. 268, 2 (PL 38, 1232). Cf. V. CARBONE, *La inabitazione dello Spirito Santo nelle animo dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961, p. 91-97 ; E. LAMIRANDE, *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, p. 33-35.

²¹⁰ Augustin parle de l'humanité du Christ comme moyen de l'effusion de l'Esprit de charité (*ciu.* 10, 29 ; CCL 47, 305 : « gratia dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus dei filius in se incommutabiliter manens indueretur hominem et spiritum dilectionis suae daret hominibus homine medio [...] » ; cf. G. RÉMY, « Mediator (mediatio) », 1228) et comme source de toute grâce (*ep.* 137, 9 ; CSEL 44, 108 : « [...] et tamen quidam haeretici peruerse mirando eius laudandoque uirtutem naturam humanam in eo prorsus agnoscere noluerunt, ubi est omnis gratiae commendatio [...] »).

²¹¹ Cf. J.M.R. TILLARD, « L'Eucharistie et le Saint-Esprit », *NRT* 90 (1968), p. 369-378 (notamment, p. 376).

présence de l'Esprit. En donnant son Corps, le Christ donne l'Esprit qui vivifie son Corps, c'est-à-dire l'Église. M.-F. Berrouard remarque :

« Le corps et le sang eucharistiques sont [...] en eux-mêmes esprit et vie, et ils donnent participation à l'Esprit du Christ et à la vie qu'il répand, car ils sont quelque chose du Christ ; avec eux l'Esprit du Christ est communiqué à ceux qui [...] les reçoivent comme il faut, dans la foi qui rejoint leur sens et s'ouvre à leur action et dans la charité qui est union au Christ et à ses membres, et, par eux, l'Esprit renforce la cohésion interne du Corps du Christ et augmente l'intensité de sa vie, en diffusant la charité qui relie toujours plus intimement les membres à leur Tête et entre eux ».²¹²

Il s'ensuit que manger le Corps du Christ signifie participer à l'Esprit, c'est dans l'Église, se nourrir de la charité.²¹³ Ainsi dans le sermon 71, Augustin note :

²¹² M.-F. BERROUARD, « L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin », p. 718. Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1997², p. 846-848 [332-334].

²¹³ Cf. F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, p. 178-179 ; A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », p. 230-232. Le thème de la présence de l'Esprit Saint dans l'eucharistie évoque une longue discussion autour de la place et du rôle de l'épiclese dans la célébration eucharistique. Alors que l'Occident a privilégié les paroles de l'institution comme paroles consécatoires, l'Orient a souligné l'épiclese ; cf. J. LAMBERTS, « Eucharistie et Esprit Saint », *QuLi* 67 (1986), p. 33-52. Naturellement, la même question s'impose dans l'étude sur Augustin : à qui appartient l'œuvre de la transformation du pain en Corps du Christ ? Autrement dit, comment Augustin pense-t-il l'action de l'Esprit Saint dans l'eucharistie ? cf. B. BOBRINSKOY, « Saint Augustin et l'eucharistie », p. 346-353. Il semble qu'Augustin réfléchit sur deux plans. D'un côté il semble privilégier le rôle de la Parole qui transforme les éléments dans le sacrement. De l'autre côté, il semble attacher ce rôle à l'Esprit Saint, mais implicitement. Cette dimension pneumatologique de la transformation des espèces est liée à la notion de « sanctification ». Augustin explique que toute sanctification appartient à l'Esprit Saint (cf. s. 8, 17 ; *CCL* 41, 95 ; cf. *trin.* 3, 10 ; *CCL* 50, 136) ; mais il dit aussi que c'est la sanctification qui rend présent le corps et le sang du Christ. Cette sanctification ne semble pas être une simple formule, mais la prière eucharistique dans son ensemble. Augustin note qu'une fois la sanctification réalisée, on prie le *Notre Père* en suggérant par là que tout ce qui précède la prière du Seigneur est la « sanctification » (s. 227 ; *SC* 116, 240 : « [...] ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam [...] » ; c'est la sanctification par la Parole de Dieu : s. 227 ; *SC* 116, 234 : « [...] sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi » ; cf. s. *Guelf.* 7, 1 ; *MA* 1, 462). Dans ce sens on peut dire peut-être que toute la prière eucharistique est de caractère épicletique : c'est une prière qui rend présent le Corps du Christ. Peut-on parler aussi d'une épiclese sur les fidèles ? On peut proposer ici l'hypothèse suivante : comme la sanctification de la prière eucharistique est une sorte d'épiclese sur les espèces du pain et du vin, incluant naturellement les fidèles qui offrent, eux aussi, le sacrifice, la communion eucharistique est une sorte d'épiclese sur les fidèles ; lorsqu'il mange le Corps du Christ le fidèle participe à l'Esprit qui vivifie l'Église. Évidemment, nous ne prenons pas ce mot épiclese au sens technique du terme, mais au sens plus large. Cf. S. SALAVILLE, « L'épiclese africaine », *EchOr* 39 (1940-1942), p. 272-274 ; G.-C. SMIT, « Epiclese et Théologie des Sacraments », *MSR* 15 (1958), p. 102-103.

« Mais une chose est naître de l'Esprit, autre chose est se nourrir de l'Esprit ; ainsi naître de la chair, ce qui se fait quand la mère enfante, est une chose, mais c'est une autre chose que de se nourrir de la chair, ce qui se fait quand la mère allaite l'enfant [...] ». ²¹⁴

Se nourrir de l'Esprit signifie nécessairement se nourrir de la charité, parce que l'Esprit Saint est l'Esprit de charité. Mais la charité dont parle Augustin, non seulement engendre et nourrit, mais aussi perfectionne et affermit en vue de la contemplation du Verbe éternel :

« Je vous donne un commandement nouveau : Que vous vous aimiez les uns les autres. C'est donc cette charité, frères, que nous irons puiser à la source débordante : prenons-la et nourrissons-nous d'elle ! Prends ce par quoi tu seras capable de voir. Que la Charité t'enfante, que la Charité t'alimente. Que la Charité te réforme, que la Charité te raffermisse, afin que tu comprennes que "ce voir du Verbe" n'est pas distinct du Verbe lui-même, et que voir, pour le Verbe, et être le Verbe, c'est une seule et même chose [...] ». ²¹⁵

Rappelons enfin que le signe du pain est aussi l'image de la charité. Augustin en parle ainsi en commentant Lc 11, 11–13 et notamment la signification du pain, du poisson et de l'œuf. Alors que le poisson signifie la foi, l'œuf l'espérance, le pain fait penser à la charité. ²¹⁶

²¹⁴ s. 71, 19 (RB 75, 84) : « sed aliud est nasci de spiritu, aliud pasci de spiritu ; sicut aliud est nasci de carne, quod fit cum parit mater, aliud est pasci de carne, quod fit cum lactat infan-tem [...] ». Dans le sermon 225,4 (PL 38, 1098) Augustin parle de l'Esprit qui nourrit les affamés et qui enivre les assoiffés : « spiritus sanctus habitare coepit, non migret : nolite illum excludere de cordibus uestris. bonus hospes, inanes inuenit, implet uos : esurientes inuenit, pascit uos : postremo sitientes inuenit, inebriat uos » ; signalons aussi *Io. eu. tr.* 27, 11 (CCL 36, 276) où Augustin parle de la manducation en vue de la participation à l'Esprit : « [...] hoc ergo totum ad hoc nobis ualeat, dilectissimi, ut carnem Christi et sanguinem Christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali ; sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus, ut in domini corpore tamquam membra maneamus, ut eius spiritu uegetemur [...] ». Cf. M.-F. BERROUARD, « L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin », p. 709–710. 715–718.

²¹⁵ s. 126, 15 (RB 69, 190), trad. G. HUMEAU, vol. 2, p. 206 : « *mandatum nouum do uobis, ut uos inuicem diligatis* [Io 13, 34]. hanc ergo, fratres, caritatem de ubertate fontis hauriamus, istam capiamus, in ea nutriamur. cape per quod sis capax. caritas te gignat, caritas nutriat, caritas perficiat, caritas roboret, ut uideas uidere uerbi, non aliud esse uerbum, et aliud uidere ipsius ; sed ipsum quod est uidere uerbi, hoc esse uerbum ». On peut ajouter ici un autre passage, extrait cette fois du sermon *Denis* 16 où Augustin dit : « uestis nostra immortalitas erit, cibus iste caritas erit, uita aeterna erit [...] » (s. *Denis* 16, 7 ; *MA* 1, 80). Même si Augustin y parle de la charité comme nourriture de l'éternité, on peut en voir aussi le sens plus temporel de *pain quotidien*. Or, si Dieu est la nourriture des anges et si celle-ci signifie la charité, on se nourrit de la charité en participant au pain descendu du ciel.

²¹⁶ s. 105, 6 (PL 38, 620) : « tria ergo rursus ista consideremus, ne forte ibi sint illa tria,

3.3.3. La charité et l'unité

L'eucharistie est sacrement de l'unité, ce qui est signifié avant tout dans le pain de l'eucharistie. Ce pain est fait de grains nombreux qui deviennent précisément une seule chose. Or, si l'eucharistie est le sacrement de l'unité, c'est grâce à la charité ; autrement dit, parce qu'elle est le sacrement de la charité, l'eucharistie est sacrement de l'unité²¹⁷, car c'est la charité en fait qui fonde l'unité.²¹⁸ Cette unité bâtie sur la charité doit être vue à deux niveaux : collectif et individuel. Même si Augustin souligne surtout l'unité au sens ecclésial, l'unité individuelle importe tout autant. La question est de savoir comment expliquer la corrélation entre charité et unité. Pour répondre, il faut faire appel à la distinction entre l'amour et l'objet de l'amour. Il existe deux sortes d'amour : celui du monde et celui du bien. L'amour du monde disperse parce que son objet est multiple. En aimant le monde, le cœur se divise : dans le multiple, il perd son intégrité.²¹⁹ Il en va différemment pour l'amour du bien et l'amour de Dieu. Parce qu'il s'agit de l'amour d'un bien suprême, cet amour unifie au lieu de disperser. L'amour qui fait aimer Dieu, c'est la charité, don de l'Esprit. Autrement dit, en faisant aimer Dieu, la charité unifie intérieurement parce qu'elle fait aimer le bien suprême.²²⁰ Cette

fides, spes, caritas : maior autem horum caritas. pone ergo tria, panem, piscem, ouum : maior horum panis. ideo bene panem intellegimus in his tribus caritatem. propterea pani lapidem opposuit, quia durtia contraria est caritati. piscem fidem intellegimus » ; cf. *qu. eu.* 2, 22 (CCL 44B, 66).

²¹⁷ Deux idées se croisent : l'unité du pain et l'unité ecclésiale. Ce qui fait des grains un seul pain, c'est l'eau, et c'est la charité qui est la force unificatrice qui fait le Corps du Christ. La logique semble évidente : comme l'eau est ici l'image de ce qui assemble, la charité est la force réellement présente qui constitue l'unité. Si on ne veut pas rester ici sur le plan du simple signe, il faut reconnaître dans le pain le Corps du Christ qui est inséparable de la charité. Toute efficacité sacramentelle relève de la charité. Il s'ensuit qu'en parlant du signe de l'unité, on sous-entend la charité qui l'opère (s. *Guelf.* 7, 2 ; *MA*, 463 : « quomodo autem de singulis granis in unum congregatis et quodam modo sibimet consparsione commixtis fit unus panis, sic fit unum corpus Christi concordia caritatis. quod autem habet corpus Christi in granis, hoc sanguis in acinis : nam et uinum de pressura exit, et quod in multis singillatim erat, in unum confluit, et fit uinum. ergo et in pane et in calice mysterium est unitatis »).

²¹⁸ s. *Guelf.* 11, 5 (*MA* 1, 477–478) : « ecce milia sunt animarum, et ecce tot milia animae ; et tamen uenit in eos *spiritus sanctus, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris* [Rm 5, 5]. et quid dictum est de tot animabus ? *erat illis anima una et cor unum* [Act 4, 32]. tot animae, anima una : non natura, sed gratia » ; s. 265, 11 (*PL* 38, 1224) : « ideo defluunt, quia coagulum non habent caritatis » ; voir aussi s. 271 (*PL* 38, 1245–1246) ; *en. Ps.* 127, 13 (CCL 40, 1877) ; *Io. eu. tr.* 32, 7 (CCL 36, 304) ; c. *Iul. imp.* 6, 14 (*PL* 45, 1532).

²¹⁹ s. *Guelf.* 20, 1 (*MA* 1, 504) : « non est locus cordis in terra, ubi seruet integritatem suam : si fuerit in terra, corrumpitur » ; cf. s. 142, 2 (*MA* 1, 696).

²²⁰ s. 284, 4 (*PL* 38, 1290) : « liberet nos deus ab ista multitudine cogitationum humanarum, et liberet nos ab uno, ut simus in illo unum ex multitudine. conflet nos igne caritatis, ut uno corde sequamur unum, ne in multa decidamus ex uno, et in multis dispergamur relicto uno » ; cf. s. *Etaix* 1 (*RB* 86, 42).

unification signifie que, grâce à la charité, l'homme intérieurement dispersé dans la multiplicité du monde créé, s'unifie intérieurement, parce que tourné vers un seul Dieu.

En fait ces deux sortes d'unité sont en corrélation. Si l'unité au plan collectif signifie l'unité par la charité, cette unité exige l'unité au plan individuel, c'est-à-dire un cœur humble et tourné vers Dieu. Or, de même que la cupidité, qui est une sorte de dispersion intérieure, introduit des divisions dues à l'ambition et à l'orgueil, la charité unit les cœurs des hommes parce qu'elle les unit à Dieu dans une attitude d'humilité.²²¹ En ce sens, l'unité dans la charité au plan individuel permet de vivre l'unité au plan ecclésial, parce qu'elle supprime l'esprit de division qui est cupidité et orgueil.

3.3.4. Structure du sacrement et charité

Comment Augustin pense-t-il le sacrement et ses éléments constitutifs ? On peut se référer d'abord à la définition qu'il en donne dans le sermon 272, en parlant de l'eucharistie :

« Ces choses, frères, s'appellent justement sacrements parce qu'on voit en eux une chose et que l'on comprend une autre. Ce que l'on voit, c'est l'aspect corporel, ce que l'on comprend, c'est le fruit spirituel ».²²²

Cette double dimension du sacrement se vérifie sur d'autres plans encore. Il s'agit en premier lieu de la distinction entre parole et élément, le sacrement étant composé d'un élément visible (l'eau, l'huile, le pain, le vin) et d'une parole que l'on entend. L'aspect visible du sacrement relève naturellement de la terre.²²³ Le sacrement du Corps s'opère alors par l'adjonction de la parole à un élément, ici le pain. L'importance de la parole est capitale puisque c'est par elle que le sacrement se réalise.²²⁴

²²¹ s. 46, 18 (*CCL* 41, 545) : « non ergo mirum, si superbia parit discissionem, caritas unitatem » ; s. 265, 11 (*PL* 38, 1224) : « cupiditas enim cupit diuidere, sicut caritas colligere ».

²²² s. 272 (*PL* 38, 1247) : « ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intellegitur. quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intellegitur, fructum habet spiritualem ».

²²³ C'est dans ce sens qu'Augustin explique le sens des sacrements quand il parle de la signification de la bénédiction de la rosée du ciel et de la fertilité de la terre (cf. Gn 27, 28). Alors que la bénédiction de la rosée signifie les Écritures, la bénédiction de la fertilité exprime le lien des sacrements avec la terre (s. 4, 31 ; *CCL* 41, 42 : « habent ergo a rore caeli et a fertilitate terrae : a rore caeli omnes scripturas, omnem sermonem diuinum ; a fertilitate uero terrae, omnia uisibilia sacramenta : uisibile enim sacramentum ad terram pertinet »).

²²⁴ Augustin parle aussi du sacrement comme « parole visible » (*Io. eu. tr.* 80, 3 ; *CCL* 36, 529 : « accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum »). Cf. E. J. CUTRONE, « Sacrements », p. 1270-1271 ; voir notre article, « *Quasi uisibile uerbum* chez Augustin », *LMD* 287 (2017), p. 23-48.

Sans elle le pain reste simplement pain, alors que par elle, il devient le corps du Christ²²⁵, force nourricière de l'âme. Pas de sacrement donc indépendamment de la parole : l'élément matériel est certes nécessaire, mais la parole, elle, est décisive. Ce n'est pas une parole quelconque, mais la parole de la foi²²⁶ ; c'est grâce à elle que le sacrement se réalise. Augustin parle de « sanctification par la Parole de Dieu », de « bénédiction » ou tout simplement de « sanctification ».²²⁷ On peut identifier probablement cette parole avec la prière eucharistique.²²⁸ D'ailleurs, dans le sermon 229, Augustin évoque la parole appartenant aux prières.²²⁹ Or, quand la Parole s'ajoute à un élément, par exemple le pain, celui-ci change de valeur : tout en gardant son apparence, il commence à nourrir le cœur.²³⁰ Cette nouvelle dimension du pain (et du vin) exige la nouveauté de l'homme lui-même. C'est un homme nouveau qui est nourri spirituellement.²³¹ C'est aussi un homme nouveau qui peut reconnaître le sens nouveau du pain de l'eucharistie.²³²

²²⁵ s. 229, 3 (MA 1, 31) : « nam tolle uerbum, panis est et uinum : adde uerbum, et iam aliud est. et ipsum aliud, quid est ? corpus Christi, et sanguis Christi. tolle ergo uerbum, panis est et uinum : adde uerbum, et fiet sacramentum ». Voir J. GAILLARD, « Saint Augustin et les sacrements de la foi », p. 673–677.

²²⁶ Augustin le dira dans le traité 80 sur l'évangile de saint Jean (*Io. eu. tr.* 80, 3 ; *CCL* 36, 529 : « unde ista tanta uirtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur ? »). Voir E. HOCEDEZ, « La conception augustinienne du sacrement dans le *Tractatus 80 in Joannem* », *RechSR* 9 (1919), p. 1–29 ; P.-Th. CAMELOT, « “Sacramentum”. Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 440–443 ; M.-F. BERROUARD, « Le *Tractatus 80, 3 in Iohannis Euangelium* de saint Augustin : La parole, le sacrement et la foi », p. 235–254.

²²⁷ s. 227 (SC 116, 234) : « panis ille quem uidetis in altari sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi. calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi » ; s. 234, 2 (PL 38, 1116) : « non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi » ; s. *Guelf.* 7, 1 (MA 1, 462) : « adhuc quidem, quomodo uidetis, panis est et uinum : accedit sanctificatio, et panis ille erit corpus Christi, et uinum illud erit sanguis Christi. hoc facit nomen Christi, hoc facit gratia Christi [...] » ; s. 227 (SC 116, 240) : « deinde post sanctificationem sacrificii dei [...] dicimus orationem dominicam [...] ».

²²⁸ Cf. J. GAILLARD, « Saint Augustin et les sacrements de la foi », p. 678.

²²⁹ s. 229, 3 (MA 1, 31) : « et inde iam quae aguntur in precibus sanctis quas audituri estis, ut accedente uerbo fiat corpus et sanguis Christi » ; « prex mystica », *trin.* 3, 10 (*CCL* 50, 136) ; cf. G. CASATI, « La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino », p. 505–508.

²³⁰ s. *Guelf.* 7, 1 (MA 1, 462) : « hoc facit nomen Christi, hoc facit gratia Christi, ut hoc ipsum uideatur quod uidebatur, et tamen non hoc ualeat quod ualebat. antea enim si manducaretur, inpleret uentrem ; modo cum manducatur, aedificat mentem ».

²³¹ *Io. eu. tr.* 26, 1 (*CCL* 36, 260) : « infans intus est, nouus intus est ; ubi nouellatur, ibi satiatur ».

²³² s. *Denis* 3, 1 (MA 1, 18) : « [...] ex aqua et spiritu nunc renati cibum ac potum istum super hanc dominicam mensam noua luce conspicitis, et nouella pietate percipitis [...] ».

Outre la distinction entre parole et élément, Augustin distingue aussi «sacramentum» et «uirtus». ²³³ Alors que «sacramentum» signifie l'aspect visible du sacrement, «uirtus» en signifie la vertu invisible, spirituelle. ²³⁴ L'aspect visible ne se limite pas à la matérialité, mais concerne toute la dimension rituelle du sacrement ; la forme sacramentelle ou «forma pietatis» signifie le rite dans son ensemble. ²³⁵ Mais quel sens donner à la vertu sacramentelle ? En commentant la parabole du festin des noces (Mt 22, 1–14), Augustin s'interroge sur la signification du vêtement requis pour participer au repas nuptial. Tout d'abord, il observe qu'un tel habit revient seulement aux bons. ²³⁶ Il s'ensuit que le vêtement nuptial ne renvoie pas aux sacrements, baptême ou eucharistie. Autrement dit, avoir reçu le baptême ou participer à l'eucharistie, ne signifie pas immédiatement porter l'habit nuptial, car ce ne sont pas seulement les bons

²³³ Cf. *Io. eu. tr.* 26, 11 (CCL 36, 265). Augustin distingue encore entre «sacramentum» et «res». La question est de savoir si Augustin identifie la «res sacramenti» avec la «uirtus sacramenti». Selon H.-M. Féret les deux notions se différencient chez lui : alors que «uirtus» est du côté de l'efficacité sacramentelle, la «res» signifie le mystère du Christ ; le Christ est la «res» des sacrements ; voir «*Sacramentum, Res*, dans la langue théologique de S. Augustin », *RSPbTh* 29 (1940), p. 218–243. L'auteur conclut : « Si donc il faut préciser, dans la ligne d'Augustin, le rapport entre symbolisme et efficacité sacramentelle, il faut dire que le sacrement signifie directement, non pas la grâce propre qu'il confère, mais le mystère particulier du Christ qui est source de cette grâce (p. 242–243). P.-Th. Camelot dit, à son tour, que la réalité signifiée («res») dans le sacrement c'est « [...] le Christ *in sacramento*, mais le Christ en toutes les dimensions de son mystère » (p. 446), puis, il ajoute, « [...] si la *res* du *sacramentum* c'est le Christ en tout son mystère, c'est donc aussi le *Christus totus*, “caput et membra”, c'est l'Église, corps du Christ » («*Sacramentum*”. Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 448).

²³⁴ s. 71, 32 (*RB* 75, 100–101) : « potest enim esse uisibilis forma palmitis, etiam praeter uitam ; sed inuisibilis uita radices habere non potest, nisi in uite. proinde corporalia sacramenta, quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis ; uirtus uero pietatis inuisibilis et spiritalis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore » ; s. *Denis* 8, 3 (*MA* 1, 37) : « [...] aliud esse signum salutis, aliud ipsam salutem : aliud formam pietatis, aliud uirtutem pietatis ». Voir E. HOCEDEZ, « La conception augustinienne du sacrement dans le *Tractatus 80 in Joannem* », p. 24–28 ; M.-F. BERROUARD, « Pour une réflexion sur le “Sacramentum” augustinien. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus XXVI, 11–12 in Iohannis Euangelium* », p. 836 ; M.-F. BERROUARD, « Le *Tractatus 80, 3 in Iohannis Euangelium* de saint Augustin : La parole, le sacrement et la foi », p. 241.

²³⁵ Augustin en parle par exemple comme de «signum salutis» (s. *Denis* 8, 3 ; *MA* 1, 37), «forma sacramenti» (s. *frg. Lambot* 4 ; *RB* 79, 211) ; mais avant tout comme de «forma pietatis» (s. *frg. Lambot* 4 ; *RB* 79, 211) en prenant ce dernier exemple dans 2 Tm 3, 5. Cf. G. FOLLIET, « Une définition augustinienne du sacrement de l'eucharistie. O *sacramentum pietatis* ! O *signum unitatis* ! O *uinculum caritatis* ! (*Tractatus in Iohannis Euangelium* 26, 13) », *EcOr* 21 (2004), p. 331–363.

²³⁶ s. 90, 5 (*PL* 38, 561) : « procul dubio illa uestis est, quam non habent nisi boni, in conuiuio relinquendi, seruandi ad conuiuium quo nullus malus accedit, per domini gratiam perducendi : ipsi habent uestem nuptialem » ; cf. s. 95, 7 (*PL* 38, 583).

qui y participent, mais aussi les méchants.²³⁷ En effet, on peut recevoir le sacrement de la vie nouvelle sans pour cela abandonner la vie ancienne, ou bien participer au corps du Christ sans l'être vraiment. Ce que signifie l'habit des noces, dit Augustin, c'est la charité²³⁸, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain.²³⁹ Ajoutons qu'Augustin donne la même signification à la tunique sans couture du Christ qui n'a pas été déchirée, à la différence d'autres habits objets du même partage (cf. Io 19, 23–24). La tunique signifie ici la charité et l'unité qui se réalisent dans l'Esprit Saint.²⁴⁰ Alors que la charité n'appartient qu'à l'Église, non seulement les bons chrétiens, mais aussi ceux qui sont mauvais, peuvent *avoir les sacrements* signifiés en d'autres habits du Christ (cf. Io 19, 23).²⁴¹

La vertu ou efficacité du sacrement n'est donc en définitive que la charité, qui en est la force intérieure. Ces deux éléments du sacrement, «sacramentum» et «iurtus», ne se reçoivent pas de la même manière : participer visiblement au sacrement ne comporte pas une participation intérieure et spirituelle directe.²⁴² Il faut donc distinguer entre manducation

²³⁷ s. 90, 5 (PL 38, 561–562) : « si sacramenta dixerimus, uidetis quemadmodum sint malis bonisque communia. baptismus est ? sine baptismo quidem nemo ad deum peruenit : sed non omnis qui habet baptismum ad deum peruenit. non ergo possum intellegere baptismum esse uestem nuptialem, id est ipsum sacramentum ; quam uestem uideo in bonis, uideo in malis. forte altare est, uel quod accipitur de altari. uidemus quia multi manducant, et iudicium sibi manducant et bibunt » ; cf. s. 95, 7 (PL 38, 584).

²³⁸ s. 95, 7 (PL 38, 584) : « si caritatem, inquit, non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest [1 Cor 13, 3]. ecce uestis nuptialis : induite uos, o conuiuiae, ut securi discumbatis » ; cf. s. 90, 6 (PL 38, 562).

²³⁹ Cf. s. 90, 6 (PL 38, 563) ; s. 95, 7 (PL 38, 584).

²⁴⁰ s. 265, 7 (PL 38, 1222) : « sed ille tunicam desuper textam nusquam consutilem diuidi noluit : sorte prouenit. in illa ueste unitas commendata est, in illa ueste caritas praedicata est, ipsa est, desuper texta » ; voir aussi s. 22, 1 (CCL 41, 290) ; s. 218, 8–9 (Aug 34, 367) ; s. *Guelf.* 2, 2 (MA 1, 451–452) ; s. *Dolbeau* 21, 18 (DOLBEAU 295–296).

²⁴¹ s. 218, 9 (Aug 34, 367) : « quod unam tunicam inconsutilem desuper textam sortiti sunt potius quam partiti, satis demonstratum est sacramenta uisibilia quamuis et ipsa indumenta sint Christi, posse tamen habere quoslibet haec siue bonos siue malos. sincerissimam uero fidem quae per dilectionem operatur unitatis integritatem, quae dilectio desuper diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, non pertinere ad quoslibet, sed occulta dei gratia tanquam sorte donari » ; cf. s. 4, 31 (CCL 41, 42).

²⁴² s. *frg. Lambot* 4 (RB 79, 211) : « audistis modo, cum lectio legeretur, quia Simon magus baptizatus est et non deposuit malam mentem : habuit formam sacramenti, uirtutem sacramenti non habuit. audi apostolum, quid dicat de impiis : *habentes*, inquit, *formam pietatis, uirtutem autem eius abnegantes* [2 Tm 3, 5]. quae est forma pietatis ? sacramentum uisibile. quae est uirtus pietatis ? inuisibilis caritas. audi uirtutem pietatis : *si linguis hominum loquar et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum ut aeramentum sonans* [1 Cor 13, 1], et cetera : et si illud et illud habeam, *caritatem autem non habeam, nihil sum* [1 Cor 13, 1]. nam sacramenta sancta et magna sunt : sed nihil est homo, si caritatem non habeat. ergo uirtus sacramenti, caritas ». Il faut remarquer qu'Augustin parle ici du baptême, mais la charité en tant que vertu sacramentelle peut

corporelle et spirituelle, d'autant plus que « ce qui nourrit, ce n'est pas ce que l'on voit, mais ce que l'on croit »²⁴³ : manger corporellement signifie recevoir et manger le sacrement visible, alors que manger spirituellement signifie comprendre le sens du sacrement, se nourrir de la charité, se faire Corps. Même si Augustin pense souvent à l'efficacité de l'eucharistie en terme d'unité²⁴⁴, celle-ci est indissociable de la charité. C'est la charité qui en est le fondement. Autrement dit, entre charité et unité, il n'y a pas d'opposition : ces deux idées se complètent parce que l'unité est par essence liée à la charité ; c'est la charité qui fait l'unité.

3.3.5. La charité sommet

La charité se situe au sommet des vertus, en elle se focalisent la foi et l'espérance. Même si la foi peut exister sans l'amour – ce qui est la foi des démons –, il n'y a pas de charité sans foi. En ce sens, la foi ouvre la voie à la charité et la présence de celle-ci suppose nécessairement la présence de la foi ; c'est d'elle en fait que l'on reçoit l'objet de l'amour, mais aussi l'espérance par la promesse. L'espérance est liée à l'amour. D'un côté, l'espérance suppose l'amour parce qu'on ne peut pas espérer ce qu'on n'aime pas, d'un autre côté, c'est la charité qui donne la force à l'espérance du fait qu'elle libère de la crainte liée au péché. Il ne s'agit pas seulement du baptême donné dans l'Esprit Saint, et donc dans la charité, mais de la charité qui fait vivre pour Dieu. La foi qui sauve, rappelle également Augustin, ce n'est pas la foi seule, mais celle qui s'exprime par l'amour. Or, comme la foi fait voir intérieurement l'objet de la foi, la charité fait l'aimer, ce qui signifie qu'elle attache à cet objet. Pour Augustin, il faut croire pour aimer, mais il faut aimer pour croire vraiment. La charité est donc le sommet de la foi. Par sa fonction, elle est aussi le sommet de l'espérance. Parce que la force de l'espérance est la vie dans la justice et dans la conscience bonne, et que celle-ci n'est possible que dans la charité qui rend capable de vivre pour Dieu, c'est la charité qui est la force de l'espérance.

Si la charité est le sommet des vertus et si l'eucharistie est le sacrement de la charité, en elle se focalisent les trois vertus, foi, espérance et charité, et les trois sont également nécessaires pour trouver la saveur du don. C'est dans la foi, l'espérance et la charité qu'on peut goûter le pain

être facilement entendue de l'eucharistie, puisqu'elle est l'efficacité primordiale de tous les sacrements. Augustin dira aussi que la charité est « sacramentorum salus », le salut des sacrements (s. 350, 3 ; *PL* 39, 1535 ; cf. s. *Dolbeau* 26, 42 ; *DOLBEAU* 398).

²⁴³ s. 112, 5 (*RB* 76, 49) : « non ergo quod uidetur, sed quod creditur, pascit ».

²⁴⁴ s. 57, 7 (*Homo sp.*, 418–419) : « ergo eucharistia panis noster cotidianus est. sed si accipimus illum non solum uentre, sed et mente. uirtus enim ipsa, quae ibi intellegitur, unitas est, ut, redacti in eius corpus, effecti membra eius, simus quod accipimus ».

du ciel.²⁴⁵ C'est dans la foi que l'on découvre le sens nouveau du pain qui, d'un pain ordinaire, devient nourriture spirituelle qui nourrit le cœur. Autrement dit, c'est la foi qui fait voir dans le pain de l'eucharistie la présence du Christ se faisant nourriture pour les affamés.²⁴⁶ Manger le Corps du Christ sans y croire rend la manducation indigne. Lorsque dans l'eucharistie qui est le pain de l'espérance, le Christ fait participer à sa mort, c'est comme promesse de participation à sa vie ; autrement dit, en donnant sa mort (l'eucharistie), le Christ s'engage à donner sa vie. La promesse de la vie est aussi liée au don de l'Esprit : dans l'Esprit Saint, on reçoit la promesse de la vie éternelle, les arrhes de l'Esprit Saint. En effet, la vie éternelle complète ce qu'on a reçu de l'Esprit Saint sur la terre. Dans la perspective augustinienne, il est difficile de réduire la présence de l'Esprit à un *lieu* liturgique unique où il serait donné. C'est lui qui fait croire, c'est en lui que les péchés sont remis ; la présence de l'Esprit ne peut se limiter à l'onction baptismale. Il faut plutôt le voir comme le don fait à l'Église dont chacun des fidèles vit à la mesure de sa participation à la vie de l'Église, ce qui inévitablement renvoie à l'eucharistie.

3.4. *Participation et manducation sacramentelle*

Augustin traite la manducation sacramentelle en termes de participation. Et « participer » n'est pas à comprendre au sens ordinaire de « prendre part », ou de « faire partie », mais au sens technique d'une participation spirituelle concernant ce qui est signifié dans le sacrement visible :

« ce que tu vois passe, l'invisible qui est manifesté ne passe pas, mais demeure. Voici qu'on le reçoit, qu'on le mange, qu'on le détruit... Le corps du Christ est-il détruit ? L'Église du Christ est-elle détruite ? Les membres du Christ sont-ils détruits ? Non certes ! Ici ils sont purifiés, là-haut couronnés. Par conséquent ce qui est signifié demeure quoique ce qui signifie semble passer ».²⁴⁷

²⁴⁵ s. 105, 5 (PL 38, 620) : « [...] opus est ut habeas caritatem, habeas fidem, habeas spem : ut possit tibi dulce esse quod datur. et haec ipsa tria sunt, fides, spes, caritas ». Cf. L. VILLETTE, *Foi et sacrement. vol. 1. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, p. 300.

²⁴⁶ s. 272 (PL 38, 1246) : « quod ergo uidetis, panis est et calix ; quod uobis etiam oculi uestri renuntiant : quod autem fides uestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi ». Cf. P.-Th. CAMELOT, « "Sacramentum" ». Notes de théologie sacramentaire augustinienne », p. 439.444 ; J. GAILLARD, « Saint Augustin et les sacrements de la foi », p. 695.

²⁴⁷ s. 227 (SC 116, 242-243 ; trad. S. POQUE) : « quod uidetis transit, sed quod significatur inuisibile non transit, sed permanet. ecce accipitur, comeditur, consumitur. numquid corpus Christi consumitur ? numquid ecclesia Christi consumitur ? numquid membra Christi consumuntur ? absit. hic mundantur, ibi coronantur. manebit ergo quod significatur, quamquam transire uideatur illud quod significat ».

La véritable participation est à la fois corporelle et spirituelle ; il ne suffit pas de participer corporellement, car le sacrement nourrit l'homme non pas tant par son aspect visible que par ce qui est signifié dans le sacrement. Or, si la participation corporelle est d'une certaine manière limitée parce qu'elle porte sur les éléments du monde (pain, vin), ce qui nourrit intérieurement est par contre inépuisable.²⁴⁸ En cela, la notion de participation spirituelle trouve chez Augustin un double éclairage à travers deux exemples tirés de l'expérience ordinaire, celui de la parole humaine et celui de la lumière.

3.4.1. La parole et la participation

Pour Augustin, dans la parole humaine, il faut distinguer deux éléments : la parole intérieure et le son.²⁴⁹ Si le son devient parole, c'est précisément parce qu'il est *formé* par la parole intérieure. Le son dépourvu de sens n'est qu'un bruit, mais sans le son, la parole conçue intérieurement ne peut être communiquée. Ce principe revient de manière plus globale lorsqu'il s'agit de la relation corps-âme. Étant donné que le son appartient à la corporéité parce qu'il provient et s'adresse d'abord au corps (oreilles), on peut dire que, sans le corps, il n'y pas de communication de la parole conçue dans l'âme. Ainsi la prédication devient une image de la dynamique de la participation, de la manducation spirituelle. Il y a ici une spécificité qui porte sur la différence entre nourriture matérielle et nourriture de l'esprit. Alors que le partage du pain matériel fait diminuer la quantité selon le nombre des participants, la parole, elle, rejoint de la même manière tous ceux qui l'écoutent. Le partage du pain de la parole n'implique pas sa diminution. Il s'offre tout entier à tous ceux qui l'écoutent, il les rejoint tous de la même manière et dans son intégralité.²⁵⁰ En ce sens cet exemple met en évidence ce qu'est la participation : en se donnant à sa créature, Dieu ne se disperse jamais, mais se donne dans son entièreté, sans partage. Ce qui peut faire éventuellement

²⁴⁸ Cf. s. *Mai* 129, 1 (*MA* 1, 375) ; voir plus loin.

²⁴⁹ Voir le paragraphe *supra* « La voix et la parole ».

²⁵⁰ s. 28, 4 (*CCL* 41, 370) : « ecce enim si uobis esurientibus panes apponerem, non perueniret ad singulos totum. diuideretis uobis quod posuissem et quanto plures essetis, tanto minus haberetis. modo autem sermonem profero. uerba inter uos et sillabas non diuiditis, nec secatis sermonem meum, ut alius tollat istam partem, alius illam, et sic particulatim et minutatim ad singulos quosque quod dico perueniat. sed totum audit unus, totum audiunt duo, totum audiunt plures, et quotquot uenerint totum audiunt. et omnibus sufficit et singulis integrum est. praeparatur ad audiendum auris tua, nec eam fraudat uicina auris aliena » ; cf. s. 120, 3 (*PL* 38, 677) ; s. 187, 2 (*PL* 38, 1001) ; s. 237, 4 (*SC* 116, 288–290) ; s. 339, 4 (*SPM* 1, 115) ; s. *Dolbeau* 22, 9 (*DOLBEAU* 561–562) ; cependant l'exemple de la parole indivise apparaît souvent comme argument théologique de l'incarnation du Verbe qui tout en assumant la chair humaine ne se transforme pas en elle.

la différence, c'est la distance : même si la parole rejoint chacun dans son intégralité, celui qui est proche de l'orateur entend mieux que celui qui se tient à distance. Il ne s'agit évidemment pas ici de distance physique, mais spirituelle que la force de la foi et de la charité fait diminuer. Une telle distance toutefois ne s'applique pas à Dieu, mais à l'homme, parce que Dieu, en tant que créateur, est présent de la même manière à toutes les créatures.²⁵¹ Outre la distance ontologique (liée à la différence entre créature et Créateur), la distance est celle de la créature raisonnable qui volontairement s'éloigne de Dieu à cause du péché, mais qui revient grâce à la foi et à la charité. En effet, c'est par l'amour du Christ qui s'opère par la foi qu'on s'approche finalement de Dieu. Augustin en parle aussi en termes d'espace dans le cœur. En effet, il explique que Dieu demeure plus largement dans l'homme quand celui-ci croit en lui plus intensément.²⁵²

3.4.2. La lumière, image de la participation

Le phénomène de la lumière peut servir d'exemple lui aussi à la notion de participation.²⁵³ En se basant sur cette expérience ordinaire, Augustin compare la lumière intérieure à la lumière matérielle et observe que la lumière s'offre à tous de la même manière et indépendamment du nombre des participants.²⁵⁴ En cela elle rappelle la parole. La participation est rendue possible grâce aux yeux qui sont capables de voir, mais surtout grâce à la lumière qui leur permet de voir. Si la vue est possible grâce aux yeux, elle dépend en définitive de la lumière.²⁵⁵ En ce sens, ce sont les yeux qui ont besoin de la lumière et non l'inverse. En l'absence de lumière, les yeux restent simplement en capacité de voir. La lumière luit parce qu'elle est lumière, mais, sauf en cas de cécité, les yeux voient parce qu'ils reçoivent la lumière. Sinon, faits pour voir, leur cécité est

²⁵¹ s. 47, 30 (CCL 41, 602–603) : « [...] si sermo ad aures corporis corporaliter sonans, in propinquo clarius, in longinquo languidius, ab omnibus tamen audientibus totus excipitur, non inter se syllabatim eum diuidentibus, sed omnibus totum accipientibus, quanto magis ille deus ubique praesens, implens omnia, non propinqua clarius, et longinqua languidius, sed pertendens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suauiter, aequaliter possidetur ab omnibus ! »

²⁵² s. 47, 30 (CCL 41, 603) : « deus omnibus aequaliter adest. ille apud eum plus habet loci, qui plus attulerit, non argenti, sed fidei ».

²⁵³ Voir p. 241, note 29.

²⁵⁴ s. 47, 30 (CCL 41, 603) : « lux ista, fratres mei, certe corporea, de caelo fulget, oritur, occidit, circuit, de loco in locum mutatur. tamen procedunt in ea et diriguntur omnium oculi. et omnium oculi pariter eam possident, non eam diuident. nullus in ea diues limites fixit, nec prior praeoccupando ut uideret, oculos pauperis aut exclusit aut angustauit. dicat pauper : deus meus : dicat diues : deus meus. minus ille habet, plus hic habet, sed argentum, non deum » ; cf. s. 127, 6 (PL 38, 709) ; voir plus loin.

²⁵⁵ Cf. s. *Dolbeau* 18, 5 (DOLBEAU 213–214).

signe de maladie. Que l'homme soit incapable de voir peut donc signifier ou bien une absence de lumière ou bien une infirmité oculaire. Au plan physique, ces deux aspects peuvent être concomitants ou séparés, alors qu'au plan spirituel, ils sont souvent liés et connexes. En effet, au sens spirituel, c'est déjà l'absence de lumière qui est signe de maladie. Cependant, la lumière non seulement illumine, mais en illuminant elle *nourrit* aussi les yeux, et cela sans s'épuiser car en participant à la lumière, les yeux ne la diminuent pas, même si d'une certaine manière ils s'en nourrissent.²⁵⁶ Au plan spirituel, cela signifie par exemple, que la lumière de la justice ou de la vérité demeure dans son intégralité aussi bien quand on y participe que lorsqu'on l'abandonne ; elle demeure identique en tant que source :

« Efforcez-vous, mes frères, de méditer sur la lumière de la vérité, sur la lumière de la sagesse, comment elle est présente partout et pour tous. Efforcez-vous de méditer sur la lumière de la justice : car elle est présente pour tout homme qui médite. Quel est en effet le sujet de sa méditation ? Celui qui veut vivre dans l'injustice, pèche : Il abandonne la justice. En est-elle diminuée ? Il revient vers la justice ? Eh quoi ? en est-elle augmentée ? Il l'abandonne, et il la laisse entière. Il revient à elle, et il la trouve entière ».²⁵⁷

L'image de la lumière met aussi en évidence la transcendance de Dieu.²⁵⁸ Augustin observe que si la lumière touche les différents objets, elle reste pour autant dans une pleine indépendance à leur égard. En effet, les rayons de la lumière sont transcendants par rapport aux objets, au sens qu'en les touchant, la lumière elle-même n'est pas modifiée. En éclairant l'impureté, la lumière elle-même n'est pas affectée par cette impureté. L'exemple de la lumière traversant ou touchant les choses en restant en même temps pleinement inaltérable, permet d'expliquer notamment les différentes opérations de l'Esprit Saint.²⁵⁹ Augustin explique qu'il faut

²⁵⁶ Cf. s. 28, 3 (CCL 41, 369).

²⁵⁷ s. 4, 7 (CCL 41, 23), trad. A. BOUISO, *NBA(P)* 5, p. 82 : « conamini cogitare, fratres, lumen ueritatis, lucem sapientiae, quomodo ubique praesens est omnibus. conamini cogitare lumen iustitiae : praesens est enim omni cogitanti. quid enim est quod cogitat ? qui uult iniuste uiuere, peccat, deserit iustitiam. deminuta est ? conuersus est ad iustitiam. quid ? aucta est ? deserit eam, integram illam relinquit. conuertitur ad eam, integram illam inuenit ».

²⁵⁸ Cf. s. 12, 12 (CCL 41, 173–174).

²⁵⁹ s. *Denis* 19, 3 (*MA* 1, 100) : « tangit enim aliqua corda ad prophetandum spiritus dei, nec tamen mundat. et si tangit, et non mundat, forte inquinatur ipse spiritus ? diuinae enim substantiae est, omnia contingere, nusquam inquinari. nec miremini, si lux ista, quae de caelo funditur, omnia ubique sparsa immunda contingit, nusquam de immundo fuscatur. nec ista sola quae de caelo, sed etiam illa quae de lucerna mittitur, contingit quacumque duxeris lumen : et forte quisquis per cloacam transeat, ipse si tetigerit poluitur ; si autem fert lucernam, splendor lucernae supra omnia transit, nusquam macu-

distinguer différentes sortes de sanctification qui ne coïncident pas toujours avec la sanctification proprement dite, c'est-à-dire celle qui, en le purifiant, rend l'homme juste.²⁶⁰ Augustin prend l'exemple de la prophétie : ce don ne coïncide pas directement avec la sanctification, car on peut prophétiser sans être justifié, ainsi que ce fut le cas par exemple pour Caïphe. Le *toucher* de l'Esprit n'implique donc pas toujours directement la purification de l'âme, mais il n'y a pas de purification de l'âme sans *toucher* de l'Esprit.²⁶¹

3.4.3. La manducation comme participation

Cette participation concerne toute créature spirituelle. Elle signifie que ce qu'elle possède est à la mesure de sa participation à la source inépuisable qui est Dieu.²⁶² Il en va ainsi de la vérité, de la sagesse, ou encore de la vie. La créature spirituelle est sage à la mesure de sa participation à la Sagesse éternelle, elle est dans la vérité à la mesure de sa participation à la Vérité éternelle et sa vie est participation à la source de vie. L'idée de participation met en lumière une radicale dépendance de la créature à l'égard du Créateur.²⁶³ Fondamentalement, toute *initiative* appartient à

lam contrahit. si hoc potuit deus donare corporalibus luminibus, ipse lumen uerum et aeternum et incommutabile potest alicubi coinquinari ? aut potest alicubi deesse lux dei, de qua dictum est, *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter* [Sap 8, 1] ? » ; cf. s. 266, 7 (PL 38, 1229). Cf. A. OLIVAR, « L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique », *Didaskalia* 5 (1975), p. 3–20 ; S. POQUE, *Le langage symbolique*, p. 354.

²⁶⁰ La question des différentes sortes de la sanctification revient aussi dans la polémique avec les pélagiens. Augustin y explique que la foi de la personne (par exemple, des parents) n'apporte pas la sanctification suffisante à une autre personne qui ne croit pas. Il s'ensuit la nécessité du baptême ; cf. s. 294, 18 (PL 38, 1346–1347) ; *pecc. mer.* 2, 42 (CSEL 60, 113–114).

²⁶¹ s. *Denis* 19, 3 (MA 1, 100) : « tangit ergo quod uult, et mundat quod uult : non quodcumque tetigerit mundat, sed quod mundauerit tangit. Saulem itaque persecutorem dei spiritus non mundauit, sed tamen ad prophetandum tetigit. Caïphas, princeps sacerdotum, Christi persecutor erat : et tamen prophetiam locutus est, quando ait : *expedit ut unus homo moriatur, et non tota gens pereat* [Io 11, 50]. secutus euangelista exposuit prophetiam, et ait : *hoc autem non a se dixit, sed, cum esset pontifex, prophetauit* [Io 11, 51]. prophetauit Caïphas, prophetauit Saul : habebant prophetiam, sed caritatem non habebant. [...] ergo probauimus, posse esse in aliquo prophetiam, et non esse caritatem ».

²⁶² Dans le sermon *Lambot* 7, Augustin dit que Dieu est source de tout bien (s. *Lambot* 7 ; *PLS* 2, 784 : « omnia ergo bona nobis a summo bono. omnia bona nobis a fonte perpetuo bonitatis »).

²⁶³ Il s'agit ici de dépendance unilatérale. En effet, ce n'est pas la bonté qui dépend de ce qui est bon ou la sagesse de ce qui est sage, mais ce qui est bon dépend de la bonté comme ce qui est sage dépend de la sagesse. Il en résulte que la participation ne profite qu'à celui qui participe.

Dieu, parce que « il n'y en a qu'un qui ne connaisse rien d'autre que de donner »²⁶⁴ ; c'est lui qui purifie, illumine et vivifie.²⁶⁵ On ne participe à la source que gratuitement. Dieu n'a pas besoin de l'homme alors que l'homme a besoin de lui.

On peut considérer cette participation sous deux aspects : du côté du sujet et du côté de la source. En premier lieu, l'idée de participation met en évidence une dépendance radicale de la créature à l'égard de son Créateur. En deuxième lieu, la participation concerne la source inépuisable parce que la source est Dieu. À la différence de la nourriture corporelle Dieu ne diminue pas, quand il nourrit les esprits ; en restaurant les âmes, il demeure tel qu'il est.²⁶⁶ On peut voir la même logique dans les sacrements, et surtout dans l'eucharistie. En effet, l'eucharistie *s'adapte* au mieux à cette logique de la participation parce qu'à la différence du baptême, qui d'une certaine manière est un sacrement *ponctuel*, l'eucharistie est un sacrement qui s'inscrit dans la durée par répétition : c'est la nourriture de la route. En ce sens, quand c'est en contexte sacramental²⁶⁷,

²⁶⁴ s. 13, 3 (CCL 41, 179), trad. A. BOUISSOU, *NBA* (P) 5, p. 274 : « si bona tua cogitas, quid habes quod non accepisti ? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? [1 Cor 4,7] solus est ille qui non nouit nisi dare. non habet datorem, qui non habet meliorem ».

²⁶⁵ s. 216, 11 (PL 38, 1082) : « currite ad eum, et conuertimini : ille est enim qui conuertit auersos, prosequitur fugitivos, inuenit perditos, humiliat superbos, pascit famelicos, soluit compeditos, illuminat caecos, purgat immundos, recreat fatigatos, suscitatur mortuos, atque nequitiae spiritibus possessos et captos eripit ».

²⁶⁶ s. 28, 2 (CCL 41, 368–369) : « cibus est qui se ipsum commendans ait : *ego sum panis uiuus, qui de caelo descendi* [Io 6, 51]. cibus est qui reficit nec deficit ; cibus est qui cum sumitur non consumitur ; cibus est qui esurientes satiat et integer manet » ; cf. s. 127, 6 (PL 38, 709) ; s. 339, 6 (SPM 1, 118–119).

²⁶⁷ s. 4, 31 (CCL 41, 42) : « haec omnia communia habent in ecclesia et boni et mali. nam et ipsi habent et participant sacramentis, et – quod norunt fideles – a tritico et uino ». Du contexte, on peut penser qu'il s'agit du baptême et de l'eucharistie. Ce qui est aussi important, c'est le fait que «participare» concerne la participation au sacrement visible parce qu'il s'agit des bons et des méchants. Cette participation au sacrement visible est mis en évidence encore ailleurs (s. 15, 2 ; CCL 41, 193 : « [...] quantum pertinet ad participationem et communionem sacramentorum [...] »).

il n'est pas surprenant de voir que le terme « participatio »²⁶⁸ apparaît surtout à propos de l'eucharistie.²⁶⁹

Augustin pense la manducation en terme de participation. Dans l'eucharistie, les fidèles participent au pain de vie qui restaure sans jamais faire défaut, et à la nourriture inépuisable qui ne diminue pas malgré les foules qui prennent place à la table eucharistique.²⁷⁰ En ce sens, la participation concerne évidemment ce que le sacrement signifie. La participation signifie manducation ; participer à l'eucharistie, c'est manger. Toutefois, comme manger le sacrement ne signifie pas toujours manger spirituellement parce qu'on peut le manger sans s'en nourrir vraiment, ainsi participer à l'eucharistie ne signifie pas toujours participer spirituellement, c'est-à-dire se nourrir de la vie. On peut alors dire que dans la notion de participation ou de manducation on peut distinguer deux niveaux qui reflètent la structure du sacrement : participation extérieure au sacrement visible et participation spirituelle à la grâce sacramentelle.²⁷¹

²⁶⁸ Dans les *Sermons au peuple* Augustin favorise généralement le sens technique des mots « participatio », « particeps », « participare », dans les domaines de l'anthropologique et de l'ontologique (s. 67, 8 ; *PL* 38, 437 : « meae enim nihil nisi tenebrae : tu autem lumen fugans tenebras, illuminans me : non a me mihi lumen existens ; sed lumen non participans, nisi in te » ; s. 169, 2 ; *PL* 38, 916 : « non enim sumus illa incommutabilis iustitia, cuius participes facti sumus [...] » ; s. 214, 2 ; *RB* 72, 15 : « [...] quidquid rationabili mente potest esse particeps incommutabilis ueritatis, sicuti angelus et homo [...] » ; voir aussi s. 342, 2 ; *PL* 39, 1502 ; s. 380, 3 ; *PL* 39, 1676 ; s. *Dolbeau* 9, 2 ; *DOLBEAU* 31), soit dans les questions christologiques (voir le paragraphe *supra* « Mystère de l'échange »). Mais il s'en sert également dans un contexte plus ordinaire, comme par exemple faire participer aux biens matériels (cf. s. 11, 1 ; *CCL* 41, 161) ; voir « Introduction générale ».

²⁶⁹ s. 351, 7 (*PL* 39, 1542) : « postremo ab ipsa mente talis sententia proferatur, ut se indignum homo iudicet participatione corporis et sanguinis domini [...] » ; s. *Denis* 3, 2 (*MA* 1, 19) : « [...] cum timore et tremore ad participationem huius altaris accedite » ; cf. s. 174, 7 (*PL* 38, 944) ; s. 227 (*SC* 116, 234) ; s. 352, 8 (*PL* 39, 1558) ; s. *Mai* 89, 1 (*MA*, 331).

²⁷⁰ s. *Mai* 129, 1 (*MA* 1, 375) : « inuitauit dominus seruos, et praeparauit eis cibum se ipsum. quis audeat manducare dominum suum ? et tamen ait : *qui manducat me, uiuit propter me* [Io 6, 58]. quando Christus manducatur, uita manducatur. nec occiditur ut manducetur, sed mortuos uiuificat. quando manducatur, reficit, sed non deficit. non ergo timeamus, fratres, manducare istum panem, ne forte finiamus illum, et postea quod manducemus non inueniamus. manducetur Christus : uiuit manducatus, quia resurrexit occisus. nec quando manducamus, partes de illo facimus. et quidem in sacramento sic fit, et norunt fideles quemadmodum manducent carnem Christi : unusquisque accipit partem suam, unde et ipsa gratia partes uocantur. per partes manducatur, et manet integer totus ; per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in caelo, manet integer totus in corde tuo ». Cf. F. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin*, p. 176–179.

²⁷¹ Cf. L. VILLETTE, *Foi et sacrement. vol. 1. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, p. 290–291.

3.5. Manger le corps du Christ

Comment manger le corps du Christ ? Quel est le sens de la manducation du pain eucharistique ? Cette nouvelle question ne porte pas sur la dimension matérielle, mais spirituelle du sacrement. Augustin distingue dans le sacrement : la forme du sacrement (« *forma sacramenti* ») qu'il appelle aussi « *forma pietatis* » (cf. 2 Tm 3, 5)²⁷² et la vertu du sacrement, à savoir la charité qui est « *sacramentorum salus* ». ²⁷³ La charité n'appartient pas en propre à l'eucharistie, mais à tous les sacrements. Si la charité est la vertu des sacrements, l'Esprit Saint est présent dans les sacrements en les rendant efficaces parce qu'il est l'Esprit de charité. Or, étant donné que l'Esprit de charité est présent dans le baptême, notamment dans l'onction baptismale, l'homme participe à la charité avant même de participer à l'eucharistie. On ne peut dire par conséquent que c'est l'eucharistie qui ouvre à la charité parce que celle-ci est déjà donnée auparavant. Mais, paradoxalement, c'est la présence de la charité qui rend possible la participation à la charité. Participer à l'eucharistie ne signifie pas seulement prendre part à la table du Christ, mais s'y nourrir, ce qui implique nécessairement de vivre le mystère du Christ. Manger le corps du Christ signifie en fait demeurer en Christ par la charité.²⁷⁴ On ne peut dès lors participer vraiment au corps du Christ si l'on est dans le schisme, en dehors de l'Église. Hors de l'Unité, l'homme ne peut se nourrir de la charité, même s'il peut prendre part au sacrement du corps. La prééminence de la charité par rapport à l'eucharistie renvoie ici à l'appartenance à l'Église dont l'âme est l'Esprit de charité. L'eucharistie nourrit seulement celui qui vit de son mystère ; le sacrement de l'unité nourrit seulement celui qui demeure dans l'unité de l'Église. L'appartenance visible à l'Église, même si elle ne consiste qu'en un premier degré, ne suffit cependant pas.²⁷⁵ Il faut aussi une participation intérieure, une appartenance du cœur. Car tout en étant dépourvu de la charité on peut appartenir visiblement à l'Église. La charité permet de participer à la charité c'est-à-dire de s'en nourrir dans l'eucharistie. Et même si l'eucharistie n'est pas la première à la conférer, elle en est cependant la source parce qu'en donnant son Corps, le Christ rend participant du don de l'Esprit, qui est charité.

²⁷² s. *frg.* Lambot 4 (RB 79, 211) : « quae est forma pietatis ? sacramentum uisibile ».

²⁷³ Cf. s. 350, 3 (PL 39, 1535).

²⁷⁴ Cf. s. 71, 17 (RB 75, 80-81) ; s. *Mai* 129, 2 (MA 1, 376). Cf. J.M.R. TILLARD, « L'Eucharistie et le Saint-Esprit », p. 377-378 (l'auteur, au lieu de la charité, parle de l'Esprit Saint qui dispose à la manducation spirituelle).

²⁷⁵ Cf. Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, p. 16-17.

3.5.1. « Soyez ce que vous recevez »

Le sens de la manducation n'est pas unilatéral ; il ne s'agit pas seulement de recevoir le sacrement, car il y a en même temps un engagement. Il ne s'agit pas seulement de communier au corps sacramentel, mais d'exprimer le sens de l'eucharistie dans sa vie. C'est ainsi que l'on peut comprendre la célèbre exhortation : « Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes ».²⁷⁶ Ce que l'on voit, c'est le signe de l'unité, ce que l'on reçoit, c'est le Corps du Christ. Parce que l'eucharistie est le sacrement du Corps, qui est à la fois le Corps propre et le Corps ecclésial du Christ, dans l'eucharistie les fidèles se nourrissent de leur propre mystère parce qu'ils sont devenus le Corps du Christ par le baptême. Autrement dit, dans l'eucharistie, on reçoit le mystère de ce qu'on est devenu par le baptême, c'est-à-dire le Corps du Christ.²⁷⁷ Il ne suffit pas de recevoir le sacrement du Corps, mais d'être réellement ce Corps ; on doit être ce qu'on reçoit dans le sacrement.²⁷⁸ C'est d'ailleurs le sens profond de la réponse *Amen* lors de la communion eucharistique. Cette réponse n'est pas seulement une profession de foi eucharistique, mais un engagement à vivre en correspondance avec le mystère reçu dans le sacrement :

« À ce que vous êtes vous répondez “Amen” et par votre réponse vous y souscrivez. Tu entends le “Corps du Christ” et tu réponds “Amen”. Sois membre du Christ pour qu'il soit vrai cet “Amen” ».²⁷⁹

Évidemment cette adhésion au Corps ecclésial ne se limite pas à une adhésion extérieure, mais concerne également le cœur. Il ne suffit pas de cultiver une appartenance extérieure, elle doit s'inscrire dans le cœur en aimant l'unité de l'Église.²⁸⁰ La véritable appartenance à l'Église se fait dans et par la charité. Or, si les fidèles constituent l'Église, s'ils sont unis par le cœur, c'est grâce à la charité qui les unit entre eux et avec le Christ.

²⁷⁶ s. 272 (PL 38, 1247–1248) : « estote quod uidetis, et accipite quod estis ».

²⁷⁷ s. Denis 3, 4 (MA 1, 20) : « [...] de hac ipsa eucharistia dicit : *unus panis, unum corpus multi sumus* [1 Cor 10, 17]. accipere ergo incipitis quod et esse coepistis, si non indigne accipiat, ne iudicium uobis manducetis et bibatis ».

²⁷⁸ s. 227 (SC 116, 242) : « sic ergo accipite ut uos cogitetis, unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis ».

²⁷⁹ s. 272 (PL 38, 1247) : « ad id quod estis, amen respondetis, et respondendo subscribitis. audis enim, corpus Christi ; et respondes, amen. esto membrum corporis Christi, ut uerum sit amen » ; cf. s. *Guelf*. 7, 1 (MA 1, 463). Cf. M. KLÖCKNER, « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », p. 150 ; M. KLÖCKNER, « Amen », AL 1, 285–287 ; Id., « Corpus Christi ! Amen – Sanguis Christi ! Amen », AL 2, 20–21.

²⁸⁰ s. 269, 4 (PL 38, 1237) : « si autem fide accesseritis, *spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum* [Sap 1, 5]. tunc ergo uos sanctum spiritum habere cognoscite, quando mentem uestram per sinceram caritatem unitati consenseritis haerere ».

C'est la charité qui est à la racine et au fondement de l'unité ecclésiale et qui par conséquent conditionne la participation à l'eucharistie. Pour devenir ce que l'on voit dans le signe du pain, la charité est nécessaire : c'est elle qui est le cœur de l'Église et qui permet de manger le Corps du Christ.

Mais le sens de la manducation spirituelle se manifeste aussi par son contraire, à savoir la manducation indigne dont le sens premier consiste à recevoir le sacrement de l'unité dans un esprit de division.²⁸¹

3.5.2. Manger indignement

Le thème de la manducation indigne s'appuie notamment sur 1 Cor 11, 27. Quoique fréquente et importante, cette notion n'est pas toujours très claire et peut comporter plusieurs significations, et il convient d'examiner les différentes situations dans lesquelles elles apparaissent dans les *Sermons au Peuple*. Ainsi dans le sermon 227 Augustin note :

« ce sont donc de grands, de très grands mystères. Veux-tu savoir à quelles conditions ils nous sont confiés ? L'apôtre dit : *Celui qui indignement mange le corps du Christ ou boit la coupe du Seigneur se rend coupable du corps et du sang du Seigneur*. Que signifie recevoir indignement ? Recevoir avec dérision, recevoir avec mépris ».²⁸²

Les adverbes « contemptibiliter » et « irridenter » doivent être examinés pour saisir la portée de ce passage. « Contemptibiliter » peut être compris comme attitude de mépris et de rejet²⁸³, mais désignant aussi ce qui est insignifiant ou sans importance par ses aspects extérieurs :

« *Si vous aviez de la foi, dit-il, comme un grain de sénevé...* Cela paraît peu de chose un grain de sénevé, rien de plus négligeable au regard [« nihil contemptibilis aspectu »], mais rien de plus vigoureux. N'est-ce pas la force extraordinaire et l'énergie secrète de la foi dans l'Église ? »²⁸⁴

²⁸¹ s. 272 (PL 38, 1248) : « qui accipit mysterium unitatis, et non tenet uiniculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se ».

²⁸² s. 227 (SC 116, 240–243 ; trad. S. POQUE) : « magna ergo sacramenta et ualde magna. uultis nosse quomodo commendentur ? ait apostolus : *qui manducat corpus Christi aut bibit calicem domini indigne, reus est corporis et sanguinis domini* [1 Cor 11, 27]. quid est indigne accipere ? contemptibiliter accipere, irridenter accipere ».

²⁸³ s. Lambot 24, 3 (CCL 41, 270) : « contemptus est Christus. ille cui dixit : *in te confisa est anima mea* [Ps 56, 2], uenit contemni pro te, et contemptibilis redemit te. tu non esses redemptus, si ille non fuisset contemptus. sed et unde contemptus est ? quia suscepit seruilem uestem, formam tuam ».

²⁸⁴ s. 246, 3 (SC 116, 296–297 ; trad. S. POQUE) : « *si habueritis*, ipse dicit, *fidem, sicut granum sinapis* [Mt 17, 19]. modicum uidetur granum sinapis, nihil contemptibilis aspectu, nihil uero fortius. quod quid est aliud nisi maximus ardor et intima uis fidei in ecclesia ? » ; cf. s. 342, 4 (PL 39, 1503).

En ce sens, *manger indignement* signifie considérer le sacrement du Corps comme insignifiant, à cause de son aspect extérieur. C'est d'ailleurs cette signification qu'Augustin suggère peu après : « ne prends pas cela pour chose vulgaire parce que tu le vois de tes yeux. Ce que tu vois passe, l'invisible qui est manifesté ne passe pas, mais demeure ». ²⁸⁵ Quant à la valeur de l'adverbe «irridenter» il faut évoquer le passage du sermon 150 où Augustin commente les réactions des auditeurs lors de la prédication de saint Paul à l'Aréopage. Il en énumère trois. Il en est qui se moquent des paroles de l'Apôtre, d'autres qui doutent et s'en vont, et d'autres enfin qui croient. ²⁸⁶ Ce qui est essentiel, c'est le fait que la dérision est mise en rapport avec le refus de croire : certains se moquent parce qu'ils ne croient pas. ²⁸⁷ Si donc recevoir avec dérision, signifie manger indignement, ce n'est pas simplement pour des raisons extérieures, mais à cause d'une attitude intérieure, à savoir l'incrédulité ; la dérision ici n'est qu'une conséquence du manque de foi. En ce sens manger indignement le sacrement du Corps signifie le recevoir sans y croire. ²⁸⁸

La manducation indigne comporte également un aspect moral. Augustin l'évoque dans le sermon 4 à propos de gens mauvais qui, en vue de sauvegarder l'unité de l'Église, sont maintenus dans la communauté. Même s'ils participent aux sacrements, ici à l'eucharistie, ils en sont cependant coupables :

« N'arrive-t-il pas encore maintenant dans l'Église que des mauvais chrétiens veuillent troubler l'Église et qu'on les supporte par nécessité de conserver la paix, et qu'on les admette à posséder les sacrements communs ? On sait parfois qu'ils sont mauvais, sans qu'il soit possible peut-être de les convaincre de faute. Pour se permettre de les punir, de les des-

²⁸⁵ s. 227 (SC 116, 240-243 ; trad. S. POQUE) : « non tibi uideatur uile, quia uides. quod uides transit, sed quod significatur inuisibile non transit, sed permanet ».

²⁸⁶ s. 150, 2 (REAug 45, 40) : « denique, sermone finito, audita illic resurrectione mortuorum, quae praecipue fides est christianorum, alii irridebant ; dicebant autem alii : audiemus te de hoc iterum [Act 17, 32]. nec defuerunt qui crediderunt, atque in eis nominatur quidam Dionysius Areopagites, id est Atheniensium principalis [...], et mulier quaedam nobilis et alii. facta est ergo loquente apostolo tripartita illa multitudo, per quosdam gradus mira distinctione disposita : irridantium, dubitantium, credentium. quidam enim, ut scriptum audiuius, irridebant ; quidam dicebant : audiemus te de hoc iterum [Act 17, 32], isti dubitantes erant ; aliqui crediderunt. inter irridantes et credentes, medii sunt dubitantes. qui irridet cadit, qui credit, stat, qui dubitat, fluctuat. audiemus te, inquit, de hoc iterum [Act 17, 32]. incertum an casuri essent cum irridentibus, an staturi cum credentibus » ; cf. s. 361, 6 (PL 39, 1601).

²⁸⁷ Il est à noter cependant que dans le sermon 93 apparaît le mot «irridantium» dont le sens ne semble pas négatif en soi : il décrit la réponse que les vierges sages ont donnée aux vierges insensées (cf. Mt 25, 9) ; cf. s. 93, 11 (PL 38, 578).

²⁸⁸ Cf. M. ALBARIC, « Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227 », p. 91-92.

tituer, de les exclure, de les excommunier, on ne peut les convaincre de faute. Si quelqu'un se fait insistant, on va parfois jusqu'à des ruptures dans l'Église. Le pilote de l'Église est obligé de dire en quelque sorte : "Voici que tu auras part à la fécondité de la terre et à la rosée du ciel ; sers-toi des sacrements ; tu manges ta propre condamnation, tu bois ta propre condamnation : *car celui qui mange et qui boit indignement, mange et boit sa propre condamnation*. Tu sais que tu es admis parce qu'il est nécessaire de conserver la paix de l'Église, et tu n'as au cœur que troubles et divisions" ». ²⁸⁹

Il s'ensuit que la manducation ou la participation au sacrement exige une correspondance dans la vie. Manger indignement signifie recevoir ce qui est bon avec un cœur mauvais. ²⁹⁰ Le *Notre Père* trouve encore ici une place essentielle : parce qu'il est la rémission quotidienne des péchés qui s'infiltrant dans le cœur à cause de la faiblesse humaine, il est comme une préparation du cœur à recevoir le sacrement du corps. ²⁹¹ C'est cependant dans le sermon *Mai* 129 que se trouve la référence la plus importante. Augustin, après avoir rapporté les paroles de Paul sur la manducation indigne, se pose la question de savoir comment on doit manger le Christ.

²⁸⁹ s. 4, 35 (CCL 41, 46), trad. A. BOUSSOU, *NBA(P)* 5, p. 112–113 : « nonne fit modo in ecclesia malis hominibus qui uolunt perturbare ecclesiam, ut tolerentur ad necessitatem ipsius pacis, ut admittantur, ut habeant sacramenta communia ? et aliquando scitur quia mali sunt, et conuinci forte non possunt. ut emendentur et degradentur, ut excludantur, ut excommunicentur, non possunt conuinci. si institerit aliquis, aliquando itur in disruptiones ecclesiae. cogitur gubernator ecclesiae tamquam dicere : ecce ab ubertate terrae erit tibi et a rore caeli ; utere sacramentis ; tibi manducas iudicium, tibi bibis iudicium : *qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit* [1 Cor 11, 29]. nosti quia admitteris ex necessitate pacis ecclesiae, non habes in corde nisi perturbationes et diuisiones ». Dans le sermon *Denis* 11 Augustin fait comprendre que manger indignement signifie manger le sacrement du Corps tout en vivant dans l'iniquité (cf. s. *Denis* 11, 6 ; *MA* 1, 47) ; voir aussi s. *Dolbeau* 17, 4 (DOLBEAU 144). A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », p. 230–231 : « qui rompt cette unanimité [de l'Église], soit en se séparant de ses frères, soit en commettant des fautes qui excluent du Royaume de Dieu, meurt à l'Eucharistie et, en la mangeant, mange sa condamnation ».

²⁹⁰ s. 266, 7 (*PL* 38, 1229) : « qui manducant indigne, iudicium sibi manducant et bibunt : quia manducant indigne, non manducant ? indigno buccellam Christus Iudae dedit, et ille hanc ad iudicium accepit. numquid a malo accepit ? numquid malum accepit ? sed ideo reus est, quia a bono bonum malus accepit ».

²⁹¹ s. 229, 3 (*MA* 1, 31) : « deinde dicitur dominica oratio, quam iam accepistis et reddidistis. quare ante dicitur quam accipiat corpus et sanguis Christi ? quia, sicut est humana fragilitas, si forte aliquid quod non decebat cogitatio nostra concepit, si aliquid lingua quod non oportebat effudit, si aliquid oculus sicut non decebat aspexit, si aliquid auris blandius quod non oportebat audiuit, si forte aliqua talia contracta sunt de huius mundi temptatione et uitae humanae fragilitate, tergatur dominica oratione, ubi dicitur *dimitte nobis debita nostra* [Mt 6, 12] ; ut securi accedamus, ne quod accipimus in iudicium nobis manducemus et bibamus » ; cf. A. VERHEUL, « Le "Notre Père" et l'Eucharistie », *QuLi* 67 (1986), p. 168–170. 173.

Il répond par l'assemblage de deux passages johanniques : Io 6, 57 et 1 Io 3, 24, et explique que manger signifie demeurer dans le Christ, et que demeurer dans le Christ signifie observer ses commandements. Il fait aussi une distinction entre manger et recevoir²⁹² : si manger signifie observer les commandements, recevoir signifie participer à la forme sacramentelle.²⁹³ Recevoir ne signifie donc pas toujours vraiment manger, parce que la vraie manducation exige une vie droite. Or, si manger le Christ signifie demeurer dans le Christ, on ne peut pas manger le Christ sans vivre dans le Christ. Augustin conclut cependant que la rectitude de vie est également le fruit de la grâce : c'est Dieu qui la donne, d'où l'importance de la prière.²⁹⁴ Or, si une vie droite est la condition de la manducation spirituelle parce qu'elle signifie que l'on demeure dans le Christ, il faut prier pour manger parce que la vie droite est aussi la grâce de Dieu. En effet, c'est Dieu qui donne la foi et celle-ci, agissant par la charité, fait que l'homme peut vivre pour Dieu et manger le Christ.

3.5.3. Charité fraternelle

La question de la charité ne concerne pas seulement l'amour de Dieu, mais aussi l'amour du prochain. L'un et l'autre sont inséparables, mais la place de la charité fraternelle n'est pas secondaire. Conformément à la logique exprimée dans les sermons 235 et 236, on peut même penser que la charité fraternelle est ce qui fait reconnaître le Christ lors de la fraction du pain (cf. Lc 24, 13–32). Ce qui semble essentiel dans ce commentaire, c'est la relation entre invitation et fraction du pain. Le Christ a pu être reconnu lors de la fraction du pain parce qu'il avait été invité, reçu, accueilli. Augustin a ici en vue non seulement le récit lui-même, mais sa valeur pour le chrétien : pour reconnaître le Christ dans la fraction

²⁹² Cette distinction n'est pas toujours claire et évidente chez Augustin. Parfois il parle de manger au sens de la participation extérieure au sacrement, d'autres fois de recevoir au sens de la manducation spirituelle. Pour comprendre le sens des verbes définissant le rapport à l'eucharistie il faut voir leur contexte.

²⁹³ s. *Mai* 129, 2 (MA 1, 376) : « sed quomodo manducandus est Christus ? quomodo ipse dicit : *qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in illo* [Io 6, 57]. si itaque in me manet, et ego in illo, tunc manducat, tunc bibit : qui autem non in me manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum. *qui ergo in me manet* [1 Cor 15, 5] quod ait, alio loco ipse dicit : *qui facit mandata mea, in me manet, et ego in illo* [1 Io 3, 24]. uidete ergo, fratres, quia si separamini, qui fideles estis, a corpore domini, timendum est ne fame moriamini. ipse enim dixit : *qui non manducat carnem meam, nec bibit sanguinem meum, non habebit in se uitam* [Io 6, 54] ».

²⁹⁴ s. *Mai* 129, 2 (MA 1, 376–377) : « ergo non potestis bene uiuere, nisi ille adiuerit, nisi ille dederit, nisi ille donauerit. inde orate, et manducate. orate, et ab his angustiis liberabimini. implebit enim uos, et in bene agendo, et in bene uiuendo ».

du pain, il faut l'accueillir.²⁹⁵ Mais comment comprendre cet accueil du Christ ? Augustin ne le pense pas seulement au sens personnel et spirituel, à savoir, recevoir le Christ dans son cœur par la foi. Les chrétiens sont membres du Christ et donc en accueillant le frère, c'est le Christ lui-même que l'on accueille.²⁹⁶ L'idée est souvent évoquée. Dans le dialogue du Christ avec Saul (devenu Paul) le Christ s'identifie avec les frères que Saul persécutait (cf. Act 9, 4). De même le Christ s'identifie au *plus petit* dans la parabole du Jugement dernier (cf. Mt 25, 40). Pour Augustin, cette relation n'est pas allégorique, mais d'une certaine manière ontologique²⁹⁷ : le Christ est présent dans le frère parce que le frère est membre de son Corps.²⁹⁸ Le sens de l'eucharistie est donc inséparable de sa dimension morale. Accueillir le Christ dans la personne du frère, notamment du plus pauvre, signifie s'ouvrir à la fraction du pain. Ici évidemment le sens ou la valeur du sacrement ne dépend pas de l'attitude morale de celui qui le reçoit. En parlant de Judas Iscariote, Augustin relève que ce que Judas reçoit est toujours bon, même s'il le reçoit indignement. Ce n'est pas le sacrement lui-même qui devient nuisible, mais le fait de le recevoir dans un cœur mauvais.²⁹⁹ La valeur du sacrement lui-même n'est pas modifiée. Si donc le chrétien reçoit le sacrement du

²⁹⁵ s. 235, 3 (RB 67, 139) : « et tu ergo, si uis habere uitam, fac quod fecerunt, ut agnoscas dominum. hospitio susceperunt. similis enim erat dominus tamquam in longinqua pergenti, illi uero tenuerunt eum. posteaquam uenerunt ad locum quo tendebant, dixerunt : *iam hic nobiscum mane, declinauit in uesperum dies* [Lc 24, 29]. tene hospitem, si uis agnoscere saluatorem. quod tulerat infidelitas, reddidit hospitalitas. dominus ergo praesentauit se ipsum in fractione panis ».

²⁹⁶ s. 236, 3 (PL 38, 1121) : « quale autem mysterium, fratres mei ? intrat ad eos, fit eis hospes ; et qui per totam uiam non agnoscebatur, in fractione panis agnoscitur. discite hospites suscipere, ubi agnoscitur Christus. an nescitis quia si quem christianum susceperitis, ipsum suscipitis ? nonne ipse dicit, *hospes fui, et suscepistis me* [Mt 25, 35] ? et quando ei dicitur, *domine, quando te uidimus hospitem ?* [Mt 25, 38] respondet, *cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* [Mt 25, 40]. cum ergo christianum christianum suscipit, seruiunt membra membris ; et gaudet caput, et sibi imputat datum quod membro eius fuerit erogatum. hic ergo pascatur Christus esuriens, accipiat potum sitiens, uestiatur nudus, suscipiatur peregrinus, uisitetur aegrotus. hoc habet necessitas itineris. sic in ista peregrinatione uiuendum est, ubi eget Christus. eget in suis, plenus est in se ».

²⁹⁷ Cf. s. 98, 2–3 (MA 1, 348–349).

²⁹⁸ s. 239, 7 (PL 38, 1130) : « quando dabit regnum, excidit tibi quod dicturus est : *cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* [Mt 25, 40] ? ille diues, egens est usque in finem saeculi. eget prorsus, non in capite, sed in membris suis. ubi eget ? in quibus doluit, quando dixit : *Saule, Saule, quid me persequeris ?* [Act 9, 4] obsequamur ergo Christo. nobiscum est in suis, nobiscum est in nobis : nec frustra dixit, *ecce ego uobiscum sum usque ad consummationem saeculi* [Mt 28, 20]. haec faciendo agnoscimus Christum in bonis operibus, non corpore, sed corde ; non oculis carnis, sed oculis fidei ».

²⁹⁹ Cf. s. 266, 7 (PL 38, 1229).

Corps dans la vérité, c'est-à-dire dans la foi qui s'exprime par l'amour, la fraction du pain devient une consolation.³⁰⁰

Dans l'eucharistie, outre la réception du mystère, il s'agit également de vivre ce mystère et de l'exprimer dans la vie. Il ne s'agit pas seulement du mystère de l'unité qui effectivement s'exprime dans l'eucharistie, mais aussi du mystère de la vie donnée. En effet, l'eucharistie est le sacrement où le Christ nourrit les fidèles de sa vie donnée pour le salut du monde.³⁰¹ Augustin vise ici la participation à la *table du Puissant*³⁰² en l'identifiant à l'eucharistie.³⁰³ Il explique que la participation à une telle table requiert une attention particulière au don reçu : car l'invité doit offrir en retour un don semblable. Étant donné que l'on reçoit la personne de l'hôte lui-même, l'invité doit, lui aussi, donner sa vie pour ses frères.³⁰⁴ Même si cette interprétation tend naturellement à l'idée du martyr³⁰⁵, elle peut s'appliquer tout autant à la vie comme telle.³⁰⁶ Autre-

³⁰⁰ s. 235, 3 (*RB* 67, 138–139) : « quisquis ergo fidelis es, quisquis non inanite christianus uocaris, quisquis ecclesiam non sine causa ingrederis, quisquis uerbum dei cum timore et spe audis, consolatur te fractio panis ».

³⁰¹ La vie donnée, c'est la passion et la mort du Christ : « ecce potentis mensa, Christi mensa, plena gratia passionis dominicae » (s. *Dolbeau* 9, 5 ; *DOLBEAU* 33).

³⁰² Il est à noter qu'Augustin emprunte l'idée à *Prv* 23, 1–2 (LXX) – *si sederis cenare ad mensam potentis, cognoscens intellege quae apponuntur tibi ; et sic extende manum tuam, sciens quoniam similia te oportet praeparare* – en l'éclairant entre autres par *1 Io* 3, 16. Dans le sermon 31 il en parle comme d'une « grande table » (« magna mensa ») en s'appuyant ici sur *Ecli* 31, 12 ; cf. s. 31, 2 (*CCL* 41, 391). Pour l'étude plus détaillée sur les différentes nuances de la citation, voir S. POQUE, « L'exégèse augustinienne de Proverbes 23, 1–2 », *RB* 78 (1968), p. 117–127.

³⁰³ *Io. eu. tr.* 47, 2 (*CCL* 36, 404–405) : « mensa potentis quae sit, nostis ; ibi est corpus et sanguis Christi ; qui accedit ad talem mensam, praeparet talia » ; s. *Dolbeau* 9, 4 (*DOLBEAU* 33) : « qui sedent ad hanc mensam, norunt quid loquor » ; voir aussi *Io. eu. tr.* 84, 1 (*CCL* 36, 537).

³⁰⁴ s. 332, 2 (*PL* 38, 1462) : « hoc enim martyres fecerunt, quod et ipse Ioannes euangelista in epistola sua dicit : *sicut Christus animam suam pro nobis posuit, sic et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere* [1 *Io* 3, 16]. acceditis ad mensam potentis : nostis fideles ad quam mensam acceditis : recolite scripturam dicentem, *cum accedis ad mensam potentis, scito quoniam oportet te talia praeparare* [*Prv* 23, 1sq.]. ad quam mensam potentis accedis ? qui tibi exhibet se ipsum, non mensam coquorum arte conditam : exhibet tibi Christus suam mensam, scilicet semetipsum. accede ad hanc mensam, et saturare. esto pauper, et saturaberis. *edent pauperes, et saturabuntur* [*Ps* 21, 27]. *scito quoniam talia te oportet praeparare* [*Prv* 23, 1sq.]. [...] quid est, talia praeparare ? *animas pro fratribus ponere* [1 *Io* 3, 16] » ; voir aussi s. 304, 1 (*PL* 38, 1395) ; s. *Dolbeau* 9, 4 (*DOLBEAU* 32–33).

³⁰⁵ C'est une des conclusions de S. Poque : « De toute évidence, le texte des Proverbes est en relation avec le culte des Martyrs et il est souvent entouré de passages scripturaires qui font partie de la liturgie des Martyrs (*Ps* 115 et *1 Pierre* 2, 21) » (« L'exégèse augustinienne de Proverbes 23, 1–2 », p. 126).

³⁰⁶ s. 304, 2 (*PL* 38, 1395–1396) : « et nos ergo, fratres, si ueraciter amamus, imitemur. non enim meliorem reddere poterimus dilectionis fructum, quam imitationis exemplum ; *Christus enim pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum, ut sequamur uestigia*

ment dit, pourvoir une table de mets analogues à ceux reçus à la table du Puissant ne signifie pas seulement donner littéralement sa vie dans le martyre, mais aussi la donner dans l'exercice de la charité. En ce sens la réponse morale n'est pas une option ou une exception : elle est inscrite dans la logique même de la table. En effet, reconnaître le pauvre c'est se reconnaître soi-même pauvre :

« Donnez le pain terrestre et frappez à la porte pour demander celui qui est du ciel. Le Seigneur est le pain. *Je suis*, dit-il, *le pain de la vie*. Comment pourra-t-il te donner si tu ne donnes pas à celui qui est dans le besoin ? Comme un autre est dans le besoin devant toi, tu es toi aussi dans le besoin devant l'autre ». ³⁰⁷

Augustin fait voir ici la relation entre le geste de miséricorde et la participation au pain du ciel. On ne peut recevoir le *don* sans *donner* aux pauvres. Évidemment, il ne s'agit pas de la privation du pain eucharistique, car seul le péché peut éloigner de la table eucharistique. Il s'agit plutôt de la manducation spirituelle : on peut recevoir le sacrement du corps, mais ce pain ne nourrit que celui qui nourrit l'autre. L'attitude de miséricorde et de compassion est ici essentielle et s'exprime en termes anthropologiques. Étant donné que l'eucharistie est le sacrement du Corps de celui qui vient pour guérir l'homme de l'orgueil, elle requiert humilité et docilité. Une telle attitude s'exerce dans la miséricorde parce que reconnaître un pauvre, c'est-à-dire venir au secours de celui qui est dans le besoin, signifie se reconnaître soi-même pauvre devant Dieu, c'est-à-dire affamé et assoiffé de justice. Faire miséricorde, c'est vivre dans l'humilité devant Dieu, et dans cette humilité s'approcher de la table de celui qui est le pain de vie. Ce pain, on ne le reçoit que dans l'humilité. ³⁰⁸ Augustin

eius [1 Pt 2, 21]. in hac sententia uidisse uidetur apostolus Petrus, quod pro his tantum passus est Christus, qui sequuntur uestigia eius, neque prosit quidquam Christi passio, nisi illis qui sequuntur uestigia eius. secuti sunt eum martyres sancti, usque ad effusionem cruoris, usque ad similitudinem passionis : secuti sunt martyres, sed non soli. non enim postquam illi transierunt, pons incisus est ; aut postquam ipsi biberunt, fons ipse siccatus est. [...] quae nobis omnibus spes est, si non sequuntur Christum, nisi qui pro ipso sanguinem fundunt ? » ; cf. s. 332, 2-3 (PL 38, 1462).

³⁰⁷ s. 389, 6 (RB 58, 51) : « [...] date panem terrenum, et pulsate ad caelestem. dominus panis est. *ego sum*, inquit, *panis uitae* [Io 5, 35]. quomodo tibi dabit qui non das egenti ? eget ad te alter, eges ad alterum » ; voir aussi s. 239, 4 (PL 38, 1128).

³⁰⁸ La doctrine pélagienne se présente particulièrement en opposition avec le sens chrétien de l'eucharistie. A. SAGE, « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », p. 216 : « dans leur orgueilleuse suffisance, les Pélagiens se mettaient dans l'impossibilité de rien comprendre au mystère eucharistique. Qui se complait en la justice de ses œuvres, qui n'a pas faim et soif de cette justice qui est un pur don gratuit de Dieu, ne s'approche pas de l'Eucharistie dans les dispositions voulues pour en comprendre

pense la miséricorde comme remède³⁰⁹ : c'est par elle qu'on reçoit le pardon des péchés. Mais donner sa vie en réponse à la vie donnée, ou tout simplement faire miséricorde, n'est pas le fruit de la volonté seule, mais de la grâce : c'est en participant à la table du Puissant qu'on devient riche et capable de la réponse adéquate.³¹⁰

4. Paradoxe de l'eucharistie

4.1. *Charité et santé*

En parlant du baptême, nous avons vu que le sacrement de la régénération, en remettant tous les péchés, ne supprime pas la fragilité humaine. En recourant à la parabole du bon Samaritain, Augustin voit deux moments dans le processus de guérison. D'abord sur le chemin, avec l'huile et le vin, puis dans l'auberge, image de l'Église, où l'homme retrouve la pleine santé. Mais comment Augustin voit-il cette deuxième phase, puisque la vie humaine tend naturellement à la mort ? C'est à la charité qu'il pense pour soigner la maladie, la faiblesse, la concupiscence, l'amour pervers, qui continuent d'attirer l'homme vers les biens du monde. La cure s'applique donc à la cupidité et se soigne par la chari-

le mystère et s'en assurer le fruit ». Cf. P. ADNÈS, « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », p. 219.

³⁰⁹ s. 259, 3 (PL 38, 1198) : « [...] nunc ergo cum tentationes non cessant, bene operemur. medicina semper adsit, ueluti prope quotidianis adhibenda uulneribus. est autem medicina in bonis operibus misericordiae. si enim uis impetrare misericordiam dei, esto misericors. si tu negas homini, cum tu homo sis, humanitatem ; negabit tibi et deus diuinitatem, hoc est incorruptionem immortalitatis, qua nos facit deos ». On peut évoquer la guérison des deux aveugles (cf. Mt 20, 30-34). Le passage du Christ signifie ses œuvres par lesquelles il se fait reconnaître par les aveugles qui se mettent à crier afin d'être guéris. Augustin dit que ce cri est à comprendre comme un appel non de la voix, mais des bonnes œuvres de l'homme, cri adressé au Christ qui passe (s. 88, 12 ; RB 94, 86 : « quid est autem clamare ad Christum, nisi gratiae Christi congruere bonis operibus ? hoc dico, fratres, ne forte simus strepentes uocibus, et muti moribus). La guérison signifie ici la récupération de la vue, les bonnes œuvres, qui sont comme un cri adressé au Christ qui passe, sont indispensables pour voir : faire le bien, c'est crier pour être guéri, c'est-à-dire pour voir. La guérison de la vue peut être interprétée de deux manières complémentaires : celle qui se réalise sur terre par la foi, même si c'est de manière partielle, et la vision béatifique. Dans les deux sens les bonnes œuvres sont nécessaires pour voir.

³¹⁰ s. 332, 3 (PL 38, 1462) : « ut saturareris, pauper accessisti : unde talia praeparabis ? ab ipso qui te inuitauit pete, ut habeas unde illum pascas. nisi ipse tibi dederit, nihil habebis. sed habes iam aliquid caritatis ? nec hoc tibi imputes : *quid enim habes quod non accepisti ?* [1 Cor 4, 7] habes iam aliquid caritatis ? pete ut augeat, pete ut perficiat, quousque peruenias ad illum mensam, qua maior in hac uita non est. *maiores hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis* [Io 15, 13]. accessisti pauper, recedis diues : imo non recedis, sed manendo diues eris ».

té.³¹¹ Pour le comprendre, il faut se souvenir qu'Augustin pense la charité comme un amour passionné de Dieu : la charité fait désirer Dieu. Or, si l'Église est le lieu de la guérison, c'est parce qu'elle est le Corps du Christ et donc le lieu de la charité. En ce sens l'eucharistie entre dans une logique nouvelle, elle n'est plus seulement nourriture, elle est aussi remède.³¹² En perspective augustinienne ces deux éléments ne s'opposent pas, mais au contraire deviennent même synonymes.³¹³ Pour Augustin, la faim est signe d'une maladie soignée par la nourriture qui finalement ne guérit pas, mais permet de vivre. On peut voir ici une logique semblable : que l'eucharistie soit vue comme pain du ciel ou comme remède, cela ne s'oppose pas. Il faut cependant souligner la différence qui constitue l'eucharistie comme nourriture paradoxale.

Au sujet de l'eucharistie et de l'Église, vues comme *lieu* de cure, il faut préciser qu'Augustin pense la santé comme éternité, immortalité et charité.³¹⁴ Alors que la mortalité est la maladie de l'homme, la résurrection et l'éternité sont la santé à laquelle il doit aspirer. Mais la santé est aussi la charité : « ce qui est la santé dans les membres du

³¹¹ Dans le sermon 28, Augustin distingue entre la purification par la foi, et la guérison ou les soins par la charité (s. 23, 18 ; CCL 41, 319 : « ergo ut deum uidere possimus, fide corda mundemus, caritate sanemus, pace firmemus, quia hoc ipsum unde inuicem diligimus, iam ex illo est quem uidere desideramus »).

³¹² Le sens médical de l'eucharistie reste parfois seulement implicite comme par exemple dans le sermon 142 (s. 142, 5 ; MA 1, 698 : « unde autem detumescat ? accipiat humilitatis medicamentum. bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre : bibat poculum humilitatis »), ou encore, dans le sermon *Dolbeau* 19 où Augustin semble parler en premier lieu du pain du ciel au sens christologique (s. *Dolbeau* 19, 12 ; DOLBEAU 165 : « haec est iustitia fidei quam praedicamus ; *hic est panis* [Rm 4, 13] uiuus *qui de caelo descendit* [Io 6, 59], sanans ut manducetur, confirmans quia manducatur, saginans quia desideratur [...] »). Mais dans le sermon *Dolbeau* 27, il en parle aussi de manière plus explicite en faisant comprendre que l'eucharistie non seulement nourrit, mais aussi soigne (s. *Dolbeau* 27, 5 ; DOLBEAU 313 : « Christus est panis, Christus est pax. ista esca formata est in utero uirginitatis, cocta est igne passionis. sume, frater ; accipe, frater, accipe aliquid ne moriaris. tu certe laudas unitatem. infirmitas tua est contra me, non iudicium tuum. escam offero, non solum quae confirmet aegrotum, sed etiam quae sustinet aegrotum »), et dans le sermon *Denis* 3 il dit qu'il s'agit d'un *noble* médicament (s. *Denis* 3, 1 ; MA 1, 18 : « [...] tam magnum diuinumque sacramentum, tam clarum et nobile medicamentum [...] ») ; cf. *en. Ps.* 98, 9 (CCL 39, 1385) ; *ep.* 54, 4 (CSEL 34, 2, 162) ; J.M.R. TILLARD, « L'Eucharistie, purification de l'Église pérégrinante », p. 581–583.

³¹³ C'est dans ce sens par exemple qu'on peut comprendre le sermon 77, où il est dit que nous sommes libérés de la faim par le pain eucharistique (s. 77, 4 ; PL 38, 485 : « de domino enim occiso omnes curati sumus, illius sanguine redempti, pane illius corporis a fame liberati »).

³¹⁴ s. 255, 7 (PL 38, 1190) : « [...] sanitas nostra immortalitas est » ; s. *Denis* 13, 8 (MA 1, 63) : « [...] omnium sanitas ipsa aeternitas est [...] » ; s. *Guelf.* 8, 2 (MA 1, 466) : « sicut ergo hic in ista mortalitate carnis, in ista fragilitate, in isto taedio oneris corporis numquam potuit esse fastidium sanitatis, sic ibi numquam erit fastidium caritatis, immortalitatis, aeternitatis ».

corps c'est la charité dans les membres du Christ ».³¹⁵ Même si la communion ecclésiale est ici visée par Augustin, on peut étendre l'idée à la santé comme telle : la santé c'est la charité. Et l'éternité est santé, car elle consiste dans la suppression de toutes convoitises grâce à la charité.

4.2. *Le pain du désir*

Pour Augustin la nourriture fait donc fonction de remède et elle est liée à la condition d'indigence. Comme remède, la nourriture doit apaiser la faim, mais dans une vision de foi, il s'agit d'abord de susciter cette faim.³¹⁶ En effet, c'est dans la foi, grâce aux sacrements et surtout par la charité, que surgit au cœur de l'homme le désir de Dieu, la faim et la soif de la justice.³¹⁷ Or, si la nourriture est vue comme médicament, il en est de même pour l'eucharistie : elle comble la faim de l'homme intérieur. On voit cependant une différence essentielle entre l'expérience corporelle et l'expérience spirituelle. En effet, alors que la nourriture matérielle soulage la faim et supprime en quelque sorte le désir, même si c'est de manière provisoire et non définitive, l'eucharistie, elle, est le

³¹⁵ s. *Denis* 19, 6 (*MA* 1, 103) : « hoc est ergo in membris Christi caritas, quod est in membris corporis sanitas ». Augustin parle aussi de la plénitude de la santé en relation à la plénitude de la charité dans la contemplation de Dieu (*perf. iust.* 8 ; *CSEL* 42, 8 : « tunc ergo plena iustitia, quando plena sanitas ; tunc plena sanitas, quando plena caritas – plenitudo enim legis caritas [Rm 13, 10] – tunc autem plena caritas, quando uidebimus eum sicuti est [1 Io 3, 2]. neque enim non erit quod addatur ad dilectionem, cum fides peruenerit ad uisionem »).

³¹⁶ On doit distinguer deux sortes de faim : celle qui exprime l'aridité du cœur et qui conduit à la mort spirituelle, et celle qui, surgie au sein même du désir de Dieu, est signe de vitalité. La faim au sens négatif est liée à l'infidélité qu'on peut comprendre de deux manières, comme manque de foi et amour du monde ou comme séparation de l'eucharistie (s. *Mai* 129, 2 ; *MA* 1, 376 : « uidete ergo, fratres, quia si separamini, qui fideles estis, a corpore domini, timendum est ne fame moriamini. ipse enim dixit : qui non manducat carnem meam, nec bibit sanguinem meum, non habebit in se uitam [Io 6, 54]. si ergo separemini, ut non manducetis corpus et sanguinem domini, metuentum est ne moriamini [...] »). La faim au sens positif est celle qui exprime le désir de Dieu ; celle que peut seul ressentir celui qui vit en ce monde comme un pèlerin et qui regarde et désire la Patrie. Le don de l'Esprit est la nourriture pour la route (s. 378 ; *PL* 39, 1673–1674 : « arrham habemus aspersionem quamdam in cordibus nostris spiritus sancti : si quis sentit hunc rorem, desideret fontem. utquid enim habemus arrham, nisi ne fame et siti in hac peregrinatione deficiamus ? esurimus enim et sitimus, si tamen peregrinantes nos esse cognoscimus. qui peregrinatur, et nouit se peregrinari, desiderat patriam [...] »). L'Esprit Saint est à la fois celui qui nourrit lors de la route et celui qui fait surgir le désir, la soif de la source (s. 378 ; *PL* 39, 1673 : « arrham ergo habemus : ipsum fontem, unde arrha est, sitiamus »). Dans le sermon 57, Augustin suggère qu'il faut être affamé («esurire») du pain quotidien (s. 57, 13 ; *Homo Sp.*, 424 : « perirent fame, si desereret cor eorum panis interior cotidianus. ipsum maxime esuriamus. beati enim qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur [Mt 5, 6] »).

³¹⁷ Cf. s. 53, 11 (*RB* 104, 28).

pain qui comble par le désir. Le pain de l'eucharistie ne supprime pas la faim, mais au contraire l'augmente. C'est le paradoxe de l'eucharistie qui guérit l'homme intérieur non pas en supprimant le désir, mais en suscitant et en augmentant le désir de Dieu.³¹⁸ On peut dire que dans l'eucharistie, on soigne l'homme intérieur par la *profusion* du désir.³¹⁹ Paradoxalement, alors que la faim corporelle exprime l'état d'indigence, la faim spirituelle est à la fois signe d'indigence, et plus encore, de guérison intérieure ; dans la mesure où il ressent la faim intérieure, le désir de Dieu, l'homme est guéri de l'amour cupide. L'eucharistie soigne parce qu'elle nourrit par la charité qui fait croître la faim de Dieu. Elle nourrit par la charité, mais en même temps elle-même requière l'attitude de charité qui s'exprime dans les œuvres de miséricorde dont la première est le pardon. C'est dans la mesure où l'on vit la charité que l'on participe à la charité dans l'eucharistie.

Conclusion

Le baptême et l'eucharistie sont deux sacrements intimement liés ; le baptême aboutit à l'eucharistie. La raison est profondément théologique. Rappelons d'abord celle plus explicitement évoquée par Augus-

³¹⁸ Dans le sermon *Dolbeau* 11 Augustin explique qu'il s'agit de faire croître le désir de Dieu. La guérison intérieure se manifeste par l'augmentation du désir de Dieu. Le désir faible est un signe de la gravité de la maladie, le désir passionné de Dieu fait comprendre que la guérison plus profonde est en route (s. *Dolbeau* 11, 14 ; DOLBEAU 67 : « amemus itaque opera misericordiae, dum sanantur languores nostri, ut sanatis languoribus uigeant desideria nostra ; et sanata uigeant, uigida satientur, ut sit nobis iudicium, sed cum misericordia »). Dans le sermon 68 Augustin met en rapport la question morale et la vigueur du désir : le désir de Dieu est plus intense en celui dont la vie est droite (cf. s. 68, 9 ; *MA* 1, 363). En ce sens le délai de la récompense est de caractère médical parce qu'il permet de faire grandir le désir (s. 68, 9 ; *MA* 1, 363 : « [...] ut praeparandi ad illam uisionem, medicinalem perferant dilationem »). Si Augustin ne parle pas ici du sacrement de l'eucharistie, on peut appliquer la même logique et la même dynamique. C'est grâce à cet accroissement du désir que l'homme est de plus en plus capable d'accueillir Dieu. Le baptême, la célébration des sacrements ainsi que d'autres aspects de la liturgie servent précisément à cet objectif : faire grandir le désir de Dieu en l'homme (*Io. eu. tr.* 40, 10 ; CCL 36, 356 : « desiderium, sinus cordis est ; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. hoc nobiscum agit scriptura diuina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, uerum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit »).

³¹⁹ Ce désir *débordant* de Dieu aide à surmonter la crainte de la mort en la transformant en attente ardente de Dieu. En effet, c'est la charité qui libère de la crainte. Cf. J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin*, p. 85.

tin. Le parcours baptismal est la préparation du Corps du Christ, c'est-à-dire l'Église, dont l'eucharistie est le sacrement. Les rites baptismaux sont abordés dans la perspective de l'eucharistie. Mais, quoiqu'importante, cette idée n'est pas unique. Une autre raison, bien réelle, est plus théologique. Il s'agit en fait de rendre apte à la participation à la vie divine. L'appel à la participation qui appartient à la nature humaine ne se fait qu'à travers la guérison. Augustin insiste : il ne suffit pas d'avoir à manger, il faut être capable de manger. Augustin pense aux malades que la maladie empêche de manger, ou bien pour qui l'heure du repas est pénible. L'accès à la nourriture requiert donc la santé de la bouche. La guérison se fait par la foi et le baptême. Grâce à la foi l'homme se détourne du péché pour s'approcher du Christ, ce qui se réalise dans le baptême. La guérison est liée au désir ; être ou retrouver la santé signifie pouvoir désirer Dieu et ce qui vient de lui. Il s'ensuit que pour manger il faut être guéri, c'est-à-dire transformé par le désir. On peut évoquer ici la tradition de l'Église d'Afrique qui désigne le baptême par le terme «salus» et l'eucharistie par celui de «uita».³²⁰ On peut penser que le sens du terme «salus» n'est pas seulement « salut » au sens théologique, mais aussi « santé ». Évidemment ces deux significations se mêlent ; le salut est en fait la santé. Mais le «salus» est à comprendre ici au sens radical : reprise de vie. Celui qui était mort intérieurement à cause du péché revient à la vie par la foi et le baptême. Mais cette vie doit être constamment soutenue et nourrie. C'est là le sens de l'eucharistie comme «uita», elle nourrit en donnant la vie ; elle est participation à la vie du Christ. On touche ici une dimension de l'eucharistie qu'Augustin n'évoque pas souvent, mais qui semble sous-jacente. Il parle plus souvent de l'eucharistie comme sacrement de la communion et de l'unité. Mais l'eucharistie n'est pas seulement signe de l'unité. Elle est avant tout la présence du Corps du Christ. Si l'eucharistie peut être dite «uita», c'est précisément parce qu'elle est vraiment la présence sacramentelle du Corps du Christ. Or manger le Corps du Christ signifie se nourrir de la charité et par conséquent participer à la vie. La charité est la conséquence théologique implicite de la manducation sacramentelle qui s'appuie sur la vérité du sacrement. Parce que le Corps du Christ est vraiment présent dans l'eucharistie, celle-ci est aussi une effusion, une source de charité qui nourrit, qui fait vivre. La charité, qui évidemment inclut la foi et l'espérance, est la vie. Manger le Corps du Christ signifie donc participer à la vie. Mais une véritable participation eucharistique doit s'amplifier et trouver sa pleine réalisation dans la vie. C'est la logique de la participation : en mangeant le sacrement, on est nourri de la charité pour la vivre

³²⁰ *pecc. mer.* 1, 34 (CSEL 60, 33) : « optime Punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam uitam uocant ». Cf. V. GROSSI, *I sacramenti nei Padri della Chiesa*, p. 100-101.114-116

au quotidien, mais, en même temps, la vie dans la charité ouvre davantage à l'eucharistie, c'est-à-dire amplifie la participation au mystère de la charité.³²¹ Il s'ensuit qu'une participation sans engagement véritable à l'eucharistie est incompatible avec le sacrement, parce qu'elle devient une simple manducation ; on mange le sacrement sans en être nourri. Mais cette dynamique du sacrement rend toujours possible la *conversion vers le sacrement*.

³²¹ La vie dans la charité ouvre à l'eucharistie parce qu'elle nous transforme et nous rend meilleurs. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, p. 52-53 : « Nos actes corporels, non seulement nous expriment, mais ils nous changent. L'acte extérieur n'est donc pas la simple expression d'une vie intérieure, il en est l'aliment, la nourriture. Non pas simplement parce qu'il nous permet d'en prendre mieux conscience, mais parce que l'acte qui naît d'une initiative intérieure la renforce et nous change. Nos actes donc nous expriment et nous changent ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au début de cette recherche nous nous sommes interrogés sur le sens de la relation entre l'anthropologie et les sacrements à partir de la notion de participation. Pour mettre en lumière le sens de cette notion, nous avons abordé les différents aspects de l'anthropologie augustinienne. Reprenons les acquis du parcours en suivant ses axes majeurs.

Vers une anthropologie existentielle

Dans la perspective d'Augustin, l'homme est une créature dont la vocation à la vie divine est structurelle. L'homme est fait pour voir Dieu. Cette vocation persiste même après le péché, mais le refus par l'homme de l'appel de Dieu fait que l'homme ne se comprend plus lui-même. Il est une créature dont la vérité n'est pas en lui-même, mais dans la relation à l'Autre. Cette relation est structurelle et non contingente, elle ne s'ajoute pas, mais constitue une vérité ontologique. En effet, en se refusant à Dieu, l'homme se perd lui-même, devient une énigme, une image défigurée. Même si cette vocation concerne la dimension spirituelle de l'homme, parce que c'est l'âme qui est appelée à voir Dieu, elle n'est pas sans influencer toute l'existence de l'homme, sa corporéité. En effet, l'homme est une créature *hiérarchique* où le niveau inférieur vit du niveau supérieur. Donc, quand il abandonne Dieu, quand il refuse de se soumettre à Dieu, l'homme perd le pouvoir sur lui-même et devient profondément fragile ; il ne se gère plus. Il vit désormais à l'extérieur et de l'extérieur, c'est-à-dire qu'il incline vers le monde créé. Il devient prisonnier du monde et par là incapable de voir intérieurement. Il est devenu aveugle aux réalités spirituelles. Augustin en parle aussi en terme de mensonge. La vérité étant une réalité participée, l'homme qui a refusé la vérité quand il s'est détourné de Dieu, source de vérité, est tombé dans le mensonge. L'homme est menteur parce qu'il a refusé la vérité par une conversion à la créature.

Le retour, la conversion, suit la logique de la structure anthropologique : elle est le retour d'abord à soi, c'est-à-dire à l'intérieur, puis à Dieu, c'est-à-dire au-delà de soi. Paradoxalement, ce qui rend possible ce retour, c'est ce qui apparaît aussi comme obstacle, la chair. D'un côté la chair s'oppose à l'esprit, elle est fragilisée à la fois physiquement et moralement. En effet, la chair de l'homme est corruptible, elle obscurcit le cœur parce qu'elle incite l'homme à s'attacher au monde. D'un autre

côté, c'est la chair, la dimension physique de l'homme, son corps, qui rend possible de revenir à l'intérieur. Le corps devient médiation vers l'homme intérieur grâce aux sens. Alors ce qui faisait obstacle peut devenir aussi chance de vie intérieure. Les sens deviennent en quelque sorte médiation vers l'intériorité parce qu'ils permettent à l'âme de saisir *le sens* à travers *les sens*. En effet, la Parole de Dieu, qui fait vivre l'homme intérieur, s'adapte aux capacités humaines ; elle parle de telle manière que l'homme peut la saisir. Elle lui parle par la voix que l'homme peut entendre. En ce sens le corps devient médiateur de la participation. Même si le corps n'est pas impliqué explicitement dans une telle participation parce que celle-ci concerne l'âme raisonnable, seule capable de participer à la lumière de la vérité éternelle, ce corps pour autant n'est pas totalement hors de cette participation. Il s'agit en fait d'une participation médiatisée et indirecte. Si on peut dire que le corps participe à la vie de Dieu, à la justice ou bien à la lumière éternelle, c'est précisément à travers l'âme. Cette participation implique en fait un retour à l'ordre établi dans la création : en se soumettant à Dieu pour participer à cet ordre, l'âme récupère de plus en plus son pouvoir sur le corps.

Mais la vision augustinienne de l'homme n'est pas une vision abstraite, elle s'enracine dans l'expérience humaine. Ce caractère expérientiel de l'anthropologie augustinienne est très visible dans les sermons. Il s'agit d'abord d'une expérience plus générale, liée notamment à la condition mortelle. En effet, l'homme découvre le paradoxe de sa condition : il doit mourir, tout en désirant vivre. La conscience de la mort et de la fragilité de la vie lui fait comprendre qu'il n'est pas la source de sa vie, mais qu'il la reçoit. L'homme est en réalité dans une condition d'indigence métaphysique. Cette vie ne lui advient que par participation, mais elle lui reste cachée lorsqu'il vit pour le monde. Dans cette recherche, nous avons mis l'accent sur deux éléments essentiels : le besoin et le désir. Le besoin définit la situation de l'homme dans sa condition actuelle. Ce besoin traduit son indigence. L'indigence, qui signifie un manque de ressources, est à l'origine du besoin. Et parce que dans l'indigence, il s'agit du nécessaire, le besoin concerne fondamentalement les choses nécessaires. C'est une condition qui touche toutes les dimensions de la vie ; elle s'applique aussi bien au corps qu'à l'esprit. L'homme est fondamentalement dans le besoin, même quand il semble être comblé de biens. Le fait d'être dans le besoin lui rappelle la condition commune à la suite du péché d'Adam. Mais le besoin s'accompagne du désir. Le désir porte le plus souvent sur les biens qui nous manquent. Un désir manifeste une absence, mais il est insatiable. Le besoin et le désir révèlent que ce que l'homme désire n'est pas en lui-même. Le désir étant une recherche de la quiétude se renouvelle dès qu'il puise à ce qui est périssable. Rien de ce qui est créé ne peut combler l'homme.

L'homme est malade non seulement parce qu'il est fragile et mortel, mais aussi à cause de ses désirs qui à la fois révèlent les conséquences de la faute d'Adam et l'attachent au péché. En effet, la concupiscence, qui est le désir malade, fait que l'homme s'attache au monde tout en étant métaphysiquement orienté vers Dieu. Ses désirs non seulement l'attachent au monde, mais le privent de plus en plus de la vraie vie. Il s'agit ici de la vision dynamique de l'homme. L'homme ne peut vivre que de la vie participée, mais cette vie lui échappe précisément à cause de son attachement au monde.

C'est donc l'amour qui oriente toute existence humaine. Alors qu'il était fermé à la vie, privé de lumière quand il vivait pour le monde, il s'ouvre à la vie quand il se tourne vers elle. Cette conversion au cœur de l'amour s'opère par la Parole. Dans la perspective augustinienne, les événements peuvent aussi devenir une sorte de parole qui ouvre à la Parole de Dieu, et rend plus attentif et plus sensible à elle. La conversion, qui se fait donc *au cœur* de l'amour, signifie que celui qui vivait pour le monde change sa perspective de vie. Ce changement au cœur de l'homme se fait par la charité. La charité évoque cependant et suppose nécessairement la foi et l'espérance. En effet, l'homme ne peut avoir la charité sans croire ni espérer. La foi se pose ici comme fondement. Augustin fait appel à l'argument psychologique de l'amour : on ne peut aimer sans connaître, au moins partiellement. La foi comme connaissance est donc essentielle pour aimer, mais en même temps elle est insuffisante sans l'amour. C'est la *foi aimante* qui sauve. Le thème de la foi comme connaissance introduit la question de la grâce ; il ne s'agit pas d'une connaissance seulement intellectuelle, mais de celle qui vient de l'illumination. Comme la foi, l'espérance elle aussi est inséparable de la charité. Or aimer signifie en fait désirer au sens d'espérer. Sans espérer, l'homme ne peut pas vraiment aimer parce que l'espérance vise la réalité que l'on aime, mais qui n'est pas encore présente. C'est donc par la foi, l'espérance et la charité que se réalisent la transformation du cœur et l'ouverture à la vie ; ces trois vertus sont des moyens de participer à cette vie.

Dans cette perspective l'unique voie pour participer à la vie à laquelle l'homme aspire et à laquelle il est appelé dès la création, est celle de la foi, de l'espérance et de la charité. Dans cette recherche nous avons pu voir que les vertus théologales ne s'imposent pas à la nature de l'homme, mais répondent à son profond désir de la béatitude. Elles ne s'ajoutent pas à la nature humaine comme une réalité qui lui serait finalement étrangère. En donnant la foi, l'espérance et la charité, Dieu renouvelle l'homme d'une manière à la fois divine et profondément humaine. Il le renouvelle divinement parce que la grâce vient de Dieu, et le renouvelle de manière humaine parce qu'il agit au cœur même de son existence. L'homme est attiré par Dieu. Si donc on peut dire que l'homme devient participant

de la vie divine, c'est d'abord par les trois vertus. Il s'agit ici de la participation au sens premier : elle est à l'origine et au fondement de toute véritable participation possible à l'homme lors de sa vie terrestre.

Le sens existentiel de la participation

La notion de participation est riche parce qu'elle définit la relation entre créature et Créateur. Elle exprime aussi l'idée que ce qui est juste ou bon dans la créature ne vient que de Dieu. En ce sens l'homme n'est bon que parce que créé par celui qui est bon. De même il ne peut devenir bon qu'en s'unissant à celui qui est la bonté même. Mais la notion de participation ne se réduit pas à une approche intellectuelle qui risque d'effacer le contact avec l'homme concret. La participation est, avant tout, une réalité à vivre, une expérience de notre propre humanité et de la grâce qui agit en elle.

Le point de départ de la participation est la condition concrète de l'homme qui se voit fragile, faible et destiné à mourir malgré son désir de vivre et d'être heureux. De son expérience découle l'idée que ce qu'il désire ne lui appartient pas. L'homme comblé n'est pas en recherche d'une source. C'est le sujet incomplet qui tend vers ce qui peut le combler. Ceci est capital au point que le sentiment de plénitude se pose comme obstacle à la participation. En ce sens la participation est nécessaire et essentielle : son sens s'enracine dans l'expérience du besoin et du désir, et la grâce qui agit au cœur de cette expérience, transforme l'amour de l'homme en réalisant le passage de l'amour du monde à l'amour de Dieu par les trois vertus. La participation touche donc toutes les dimensions de l'existence humaine. Elle reste en même temps profondément unie aux sacrements.

De l'anthropologie aux sacrements

Cette réflexion anthropologique renvoie à la question sacramentelle. Si l'homme ne peut participer à la vie divine autrement que par la foi, l'espérance et la charité, quelle est la place et le rôle des sacrements dans cette participation ? On peut aussi se demander si on peut vraiment parler des vertus indépendamment des sacrements.

Alors que notre première partie était centrée sur l'anthropologie augustinienne, la deuxième concerne les sacrements. Elle a été structurée à partir de trois points qui suivent la logique de la vie théologique et les sacrements qui constituent l'être chrétien. Ainsi, la foi se rapporte premièrement au *sacrement* de la Parole, l'espérance au baptême et la

charité à l'eucharistie. Nous avons vu cependant que ces thèmes ne se laissent pas enfermer dans un cadre que les exigences de la présentation méthodique imposent. Il n'y a pas ici des séparations étanches : chaque aspect renvoie à l'autre, une question en ouvre une autre. C'est d'ailleurs la richesse de la pensée augustinienne qui ressemble à un tableau couvert de couleurs dont chacune est importante par le lien qu'elle opère. C'est l'ensemble qui révèle la beauté du tableau.

La relation entre l'Écriture et la foi est évidente. L'homme croit grâce à la Parole de l'Écriture. La Parole est une sorte de lumière brillant au milieu de la nuit qui signifie la mortalité et le péché. À travers cette Parole, Dieu s'adresse à l'homme de manière non seulement qu'il puisse l'entendre, mais de manière toujours actuelle : chaque fois qu'il entend la Parole, c'est Dieu qui lui parle. Cette Parole *visible* et *audible* appartient à l'économie du salut. Parce que l'homme est devenu incapable de le voir et de l'entendre, Dieu s'adresse à lui de manière audible à travers l'Écriture. Elle est en adéquation à la situation de l'homme. La parole de l'Écriture est inséparable de la lumière intérieure qui la rend vivante et vivifiante. Par cette Parole l'homme devient croyant. En ce sens on peut dire que le *sacrement* de la Parole ouvre à la foi, même s'il s'agit d'une foi *incomplète*, pas encore capable de sauver l'homme. Il faut en fait que l'homme devienne *fidèle* par la foi et le baptême. On peut dire que le chemin de la foi, qui commence avec la Parole de Dieu, doit nécessairement aboutir au baptême qui transforme les croyants en fidèles, c'est-à-dire ceux qui sont incorporés au Christ. On peut ainsi affirmer que, grâce au Christ et dans le Christ, le baptême restaure la relation de fidélité autrefois brisée. Alors que le péché signifie l'abandon et l'infidélité envers Dieu, le baptême rétablit cette relation. La foi, qui commence avec l'annonce de la Parole, aboutit alors au baptême.

Alors que le *sacrement* de la Parole ouvre à la foi, le baptême ouvre à l'espérance. Pour comprendre cette interdépendance, il faut rappeler le poids et les conséquences du péché d'Adam. Or la faute du premier homme a jeté toute l'humanité dans la condamnation. L'homme est sans espoir à cause du péché qui le livre au châtement. C'est dans cette perspective que l'on peut voir la raison pour laquelle Augustin insiste sur le baptême comme sacrement de la rémission des péchés. Le baptême ouvre à l'espérance parce que rendant participant du mystère pascal, il ôte tous les péchés de l'homme et par là supprime l'unique obstacle qui sépare de Dieu. Il s'agit du passage d'une vie dans la crainte à une vie dans l'espérance. Alors que la crainte est liée à la culpabilité, l'espérance surgit au cœur de la bonne conscience qui ne peut être bonne, que si elle a été libérée du poids du péché. La crainte ne se réduit pas simplement à un phénomène psychologique, elle est liée à l'*'inquietudo'* structurellement liée à la nature de l'homme qui s'est éloigné de Dieu. Ajoutons

cependant que la crainte est une réalité qui accompagne l'homme tout au long de la vie. Tout en étant croyant, l'homme demeure encore sur la route, loin d'atteindre la sécurité qui n'est qu'en Dieu. Même si c'est au baptême que l'espérance s'attache de manière singulière dans la mesure où elle surgit de la rémission des péchés, elle n'est pas liée uniquement à ce sacrement, mais elle s'associe également à l'eucharistie.

À la différence de la Parole qui ouvre à la foi et du baptême qui ouvre à l'espérance, l'eucharistie n'ouvre pas à la charité, mais c'est la charité qui s'attache de manière particulière à l'eucharistie. Participer à l'eucharistie signifie participer à la charité. En effet, l'eucharistie est le sacrement de la charité.

Si l'eucharistie est le *lieu* par excellence de la charité, son sens est en rapport avec la vérité du sacrement. En effet, dans l'eucharistie c'est grâce à la vérité du sacrement qu'on participe à la charité ; elle est par nature le sacrement du corps du Christ. Le Christ en donnant son corps donne aussi son Esprit. La présence de l'Esprit dans le sacrement du Corps s'explique de deux manières complémentaires : par rapport au corps individuel du Christ d'une part et par rapport au corps ecclésial d'autre part. Parce que l'eucharistie est le sacrement du corps en ce double sens, elle est aussi le *lieu* de la participation à l'Esprit. La condition de base, celle qui justifie une telle perspective, est liée à la vérité du sacrement. L'eucharistie rend participant de l'Esprit à condition d'être vraiment le sacrement du Corps du Christ. C'est parce que dans l'eucharistie, le corps du Christ est vraiment présent, elle est aussi la présence de l'Esprit que le Christ donne en donnant son corps. Or étant donné que l'Esprit Saint est l'Esprit de charité, celui qui participe à l'eucharistie et se nourrit du corps du Christ, se nourrit de la charité. Par son corps, le Christ rend participant de la vie divine puisque la charité est vie. En ce sens, l'eucharistie est le sacrement par excellence de la participation à la vie divine. Participer à l'eucharistie signifie ici se mettre dans la dynamique du salut : on reçoit le pain de vie pour vivre et on vit à la mesure du progrès dans la charité. Mais l'eucharistie nourrit celui qui en est capable. Et ce qui rend capable, c'est la charité. C'est elle qui permet de manger spirituellement. Donc, on reçoit le corps du Christ afin de vivre de la charité, et on vit de la charité pour se nourrir de la charité. On est ici loin d'une conception magique de l'eucharistie. Quoiqu'elle soit objectivement un sacrement, et donc capable de nourrir, elle ne nourrit que celui qui est en accord avec le mystère qu'elle contient.

L'eucharistie est le sacrement par excellence de la participation à la vie divine, celle qui fait vivre. En effet, tout en renfermant la charité, elle implique aussi la foi et l'espérance. C'est dans la foi que l'on mange le sacrement du corps. Elle est aussi le gage de la vie éternelle. Cette espérance est liée également à la charité. En effet, ce qui rend apte à accueillir

la promesse divine, c'est la justice et celle-ci signifie fondamentalement la charité. C'est la charité qui permet de vivre de manière juste. Si donc on peut participer à la vie de Dieu, cette participation se fait par la foi, l'espérance et la charité, et est inséparable de la vie sacramentelle. On peut dire qu'il n'y a pas de vraie participation indépendamment des sacrements. Même si on peut parler ici d'une participation partielle, elle est incomplète et insuffisante en l'absence des sacrements.

Exigence anthropologique des sacrements

Dans cette perspective, notre recherche renvoie à l'exigence anthropologique des sacrements. Cette exigence se place entre deux pôles : la vision de l'homme dans la perspective de la participation et les sacrements en rapport à celle-ci. La vie théologique qui fonde le sens de cette participation, tout en évoquant la dynamique de la participation inscrite dans la structure et l'expérience de l'homme, se joint à la vie sacramentelle. Si l'homme peut participer à la vie de Dieu, c'est grâce à la foi, à l'espérance et à la charité, mais celles-ci sont conditionnées par la vie sacramentelle et inséparables d'elle. Pour vivre la vie théologique, l'homme ne peut se passer des sacrements. Il est évident qu'ils ne sont pas occasionnels, mais essentiels car la participation requiert la vie sacramentelle. Dans cette perspective les trois vertus ne sont jamais des réalités subjectives, mais toujours sacramentelles et ecclésiales. Pour participer à la vie de Dieu, les sacrements et l'Église sont indispensables.

Si la foi, l'espérance et la charité répondent, de manière essentielle, à la situation actuelle de l'homme créé à l'image de Dieu, mais perdu par le péché, et si les sacrements appartiennent essentiellement à cette vie théologique, il s'ensuit que les sacrements sont aussi essentiels que la foi, l'espérance et la charité. Puisque l'homme est dans sa structure capable de participation, les sacrements constituent les moyens indispensables pour qu'il puisse participer à la vie de Dieu. L'exigence anthropologique des sacrements signifie donc que la structure de l'homme et la manière de participer à la vie divine sont inséparables de la vie sacramentelle. Il est vrai que les trois vertus appartiennent au domaine de la grâce, mais, en même temps, elles permettent de vivre de manière pleinement humaine, c'est-à-dire dans la vérité de notre nature. En effet, en nous unissant à Dieu, les vertus restaurent la vérité de l'homme parce qu'elles l'attachent à celui qui est sa vérité ultime. En ce sens les sacrements sont essentiels et contribuent effectivement au renouvellement de l'homme. La structure anthropologique des sacrements va au-delà de la question du sacrement comme signe : elle signifie que les sacrements, dans leur ensemble, sont un moyen de la participation.

Cette exigence anthropologique de la sacramentalité concerne finalement la logique des sacrements. La démarche sacramentelle suit la structure anthropologique. La structure liturgique de l'initiation chrétienne est ainsi profondément enracinée dans la structure de l'homme. Or de même qu'il a été privé de vie en se détournant de Dieu, l'homme retourne à Dieu par la foi et le baptême pour vivre et participer à la vie du Christ dans l'eucharistie.

Perspectives pour la théologie des sacrements

Nous avons la conviction que la pensée augustinienne peut encore stimuler la réflexion théologique et lui offrir de nouvelles perspectives à condition d'exercer une *fidélité créatrice et active* à la pensée d'Augustin. Mais une telle réflexion doit prendre d'abord en considération les limites d'une pensée. La faiblesse de la position augustinienne vient avant tout d'une vision de l'homme marquée par une sorte de *dualisme*. Pour Augustin la dimension spirituelle prime sur le corps même si celui-ci appartient pleinement à la définition de l'homme. Cette vision de *l'extériorité* du corps n'est plus recevable aujourd'hui. La réflexion contemporaine a montré combien le corps est une réalité *intérieure* à l'homme.¹ La position augustinienne à ce sujet reste sous la dépendance du platonisme : la chair est inférieure à l'esprit, l'intériorité est le domaine de l'âme. Rappelons cependant que pour Augustin, l'antagonisme entre corps et âme n'est pas original, mais s'impose avec le péché.²

Dans la réflexion contemporaine le corps n'est pas considéré comme un élément extérieur de l'homme, mais comme une réalité intérieure. L'homme est corps. Toutefois, en dépit de ces aspects dépassés de son anthropologie, l'intuition profonde d'Augustin demeure toujours va-

¹ Sur la valorisation du corps dans la recherche contemporaine, voir, par exemple, M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, (1945) 2013, coll. *Tel 4* ; R. BARBARAS, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », dans *Le corps*, J.-Ch. Goddard (dir.), Paris, J. Vrin, 2005, coll. *Thema*, p. 207–250 ; D. LE BRETON, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Editions Métailié, 2006 ; D. LE BRETON, « Pour une anthropologie des sens », *VST 96* (2007), p. 45–53. Pour ce dernier le corps ne se réduit pas à une simple matérialité, mais il est imprégné de sens. « Le corps – écrit-il – n'est pas une matière passive, soumise au contrôle de la volonté, par ses mécanismes propres, il est d'emblée une intelligence du monde, une théorie vivante appliquée à son environnement » (*La saveur du monde*, p. 28–29). Et ailleurs, il écrit « Il n'y a de monde que de chair. Impossible pour un homme de ne pas être en permanence changé et transformé par l'écoulement sensoriel qui le traverse. Le monde est l'émanation d'un corps qui le traduit en terme de perceptions et de sens, l'un n'allant pas sans l'autre. Le corps est un filtre sémantique » (« Pour une anthropologie des sens », p. 47).

² Voir p. 46, note 53.

lide : l'homme, en tant qu'image de Dieu, est une créature ouverte à l'infini. C'est aussi la raison pour laquelle il ne se comprend pas en lui-même, mais en Dieu qui le créa à son image. L'homme ne s'explique pas autant dans sa dimension horizontale (humanité comme telle) que dans la dimension verticale (appel à la vie divine, appel constitutif de l'être même de l'homme). L'idée d'ouverture à Dieu et d'appel à la vie divine est indispensable pour parler de l'anthropologie en termes véritablement chrétiens et théologiques. L'exemple d'Augustin montre aussi que pour parler des sacrements, il faut s'appuyer sur une vision cohérente de l'homme capable d'unir foi et expérience. En effet, il ne s'agit pas seulement d'expliquer le sens de la foi et des sacrements, ce qui sans doute est important à chaque époque, mais d'intégrer foi et vie et de pouvoir lire sa propre existence à la lumière du Christ. Le *système* augustinien, que nous avons essayé de mettre en lumière, permet de voir l'anthropologie et la sacramentaire non seulement dans leurs relations réciproques, mais profondément intégrées dans l'expérience humaine. En ce sens, la foi et les sacrements ne s'imposent pas à l'homme, mais deviennent la manière la plus efficace d'interpréter l'existence humaine.³ Le discours abstrait est insuffisant parce qu'incapable d'intégrer toutes les dimensions de l'homme et, par là, de parler au cœur de son expérience.

Cette place de l'anthropologie dans le discours sacramentel devient aujourd'hui une tâche plus pertinente et même plus urgente. Nous traversons en fait, comme l'observe H.-J. Gagey, une crise profonde qui est en même temps difficile à qualifier.⁴ Si la perspective augustinienne offre une approche stimulante pour la recherche actuelle, c'est d'abord par son attention à la richesse et à la complexité de la vie humaine. En faisant constamment appel à des exemples concrets et surtout à l'expérience commune, Augustin dévoile les éléments universels qui permettent à chaque fidèle de s'y retrouver. Ce type de théologie en dialogue avec l'expérience, est aujourd'hui urgent. Si la théologie d'Augustin surprend par sa profondeur, c'est parce qu'elle est profondément humaine. Évidemment, l'un ou l'autre de ses aspects peut être discuté, mais c'est son intuition qui importe le plus.

La force de la perspective augustinienne vient aussi du fait qu'elle ne se réduit pas à l'un ou l'autre domaine de la théologie, mais qu'elle

³ Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. La perspective de L.-M. Chauvet est, sans doute, intéressante à ce sujet parce qu'elle essaie d'intégrer les données des sciences humaines dans le discours théologique des sacrements. Les sacrements sont vus comme symboles appartenant à l'ensemble du monde de la foi. Le symbole n'est pas ici à comprendre au sens subjectif, mais il exprime l'appartenance au monde de la foi.

⁴ Cf. H.-J. GAGEY, « Une crise sans précédent », *Transversalités. Supplément 1* (2014), p. 13–30.

englobe toute la richesse de la pensée chrétienne. En effet, les sermons abordent de manière harmonieuse les différents aspects de la théologie, de la spiritualité et de la morale.⁵ Nous sommes encore ici à l'époque d'une pensée théologique unifiée. C'est toute la difficulté aussi de la théologie contemporaine : elle se différencie en différents champs de recherche (systématique, pratique, liturgique), alors que la théologie sacramentaire se trouve au carrefour des différents traités théologiques.⁶ La charge du théologien des sacrements devient ainsi particulièrement complexe, parce qu'il est appelé à harmoniser les différents thèmes théologiques ainsi que la liturgie, tout en étant ouvert et attentif à l'expérience humaine comme telle.

⁵ P.-P. VERBRAKEN, « Lire aujourd'hui les Sermons de saint Augustin, p. 832-833 : « Aujourd'hui, il y a dans l'Église de nombreux spécialistes : biblistes, liturgistes, historiens, dogmaticiens, moralistes, catéchistes, œcuménistes, tous très compétents dans leurs domaines respectifs. Ils creusent chacun leur sillon, mais parfois ils s'ignorent. À l'époque de saint Augustin, il y a dans l'Église une unique spiritualité, et c'est simplement la spiritualité chrétienne, laquelle est tout à la fois biblique et liturgique et doctrinale et morale. Aujourd'hui un sermon est trop souvent : soit commentaire biblique, soit exhortation morale, soit exposé doctrinal. Un sermon de saint Augustin comporte tous ces aspects, harmonieusement agencés, et leur lecture est pour nous une invitation à coordonner à nouveau ces diverses approches pour retrouver notre spiritualité chrétienne dans son unité radicale ».

⁶ A. HAQUIN, « Vers une nouvelle théologie des sacrements », *EThL* 66 (1990), p. 356 : « Bien des secteurs de la théologie sont aujourd'hui en chantier, et les plus travaillés, après l'exégèse biblique, sont la dogmatique, principalement la christologie et l'ecclésiologie, et la théologie morale. Puisque la théologie des sacrements est au carrefour des grandes disciplines théologiques et que celles-ci sont en voie de renouvellement, on peut comprendre que la théologie sacramentaire dans son ensemble accuse un certain retard ».

ABRÉVIATIONS

A. Abréviations des livres bibliques

Les abréviations des livres bibliques suivent les normes de l'*Augustinus-Lexikon*, leur noms en français sont indiqués entre parenthèses (...)

Gn	Genesis (Genèse)	Mi	Micha (Michée)
Ex	Exodus (Exode)	Na	Naum (Nahum)
Lv	Leuiticus (Lévitique)	Hab	Habacuc (Habaquq)
Nm	Numeri (Nombres)	So	Sophonias (Sophonie)
Dt	Deuteronomium (Deutéronome)	Agg	Aggaeus (Aggée)
Ios	Iosue (Josué)	Za	Zacharias (Zacharie)
Idc	Iudicum (Juges)	Mal	Malachias (Malachie)
Rt	Ruth (Ruth)	1-2 Mcc	Macchabaeorum (Maccabées)
1-4 Rg	Regum (1-2 Samuel <i>et</i> 1-2 Rois)	Euangelium secundum	
1-2 Par	Paralipomenon (Chroniques)	Mt	Matthaeum (Matthieu)
1-2 Esr	Esras (Esdras <i>et</i> Néhémie)	Mc	Marcum (Marc)
Tb	Tobias (Tobie)	Lc	Lucam (Luc)
Idt	Iudith (Judith)	Io	Iohannem (Jean)
Est	Ester (Esther)	Act	Actus apostolorum (Actes des Apôtres)
Iob	Iob (Job)		Epistulae Pauli ad
Ps	Psalmi (Psaumes)	Rm	Romanos (Romains)
Prv	Prouverbia (Proverbes)	1-2 Cor	Corinthios (Corinthiens)
Ecl	Ecclesiastes (Ecclésiaste <i>ou</i> Qohélet)	Gal	Galatas (Galates)
Ct	Canticum canticorum (Cantique des Cantiques)	Eph	Ephesios (Éphésiens)
Sap	Sapientia (Sagesse)	Phil	Philippenses (Philippiens)
Ecli	Sirach [Ecclesiasticus] (Ecclésiastique <i>ou</i> Siracide)	Col	Colossenses (Colossiens)
Is	Isaias (Isaïe)	1-2 Th	Thessalonicenses (Thessaloniens)
Ier	Ieremias (Jérémie)	1-2 Tm	Timotheum (Timothée)
Lam	Lamentationes (Lamentations)	Tit	Titum (Tite)
Bar	Baruch (Baruch)	Phlm	Philemonem (Philémon)
Ez	Ezechiel (Ézéchiël)	Hbr	Hebraeos (Hébreux)
Dn	Daniel (Daniel)	Iac	Epistula Iacobi (Épître de Jacques)
Os	Osee (Osée)	1-2 Pt	Epistulae Petri (Épîtres de Pierre)
Ioel	Ioel (Joël)	1-3 Io	Epistulae Iohannis (Épîtres de Jean)
Am	Amos (Amos)	Iud	Epistula Iudae (Épître de Jude)
Abd	Abdias (Abdias)	Apc	Apocalypsis (Apocalypse)
Ion	Ionas (Jonas)		

B. Œuvres d'Augustin d'Hippone

Les abréviations suivent les usages de l'Augustinus-Lexikon.

adu. Iud.	Aduersus Iudaeos
bapt.	De baptismo
breuic.	Breviculus conlationis cum Donatistis
c. ep. Parm.	Contra epistolam Parmeniani
c. ep. Pel.	Contra duas epistulas Pelagianorum
c. Faust.	Contra Faustum Manicheum
c. Gaud.	Contra Gaudentium Donatistarum episcopum
c. Iul.	Contra Iulianum
c. Iul. imp.	Contra Iulianum opus imperfectum
c. litt. Pet.	Contra litteras Petiliani
c. s. Arrian.	Contra sermonem Arrianorum
cat. rud.	De cathecizandis rudibus
ciu.	De ciuitate dei
conf.	Confessionum libri tredecim
diu. qu.	De diuersis quaestionibus octoginta tribus
doctr. chr.	De doctrina christiana
en. Ps.	Enarrationes in Psalmos
ep.	Epistulae
ep. Io. tr.	In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus
exp. Gal.	Expositio epistulae ad Galatas
f. et op.	De fide et operibus
Gn. litt.	De Genesi ad litteram
Gn. litt. inp.	De Genesi ad litteram liber unus imperfectus
gr. et pecc. or.	De gratia Christi et de peccato originali
haer.	De haeresibus ad Quoduultdeum
Io. eu. tr.	In Iohannis euangelium tractatus
mag.	De magistro
nat. et gr.	De natura et gratia
nupt. et conc.	De nuptiis et concupiscentia
pecc. mer.	De peccatorum meritis et remissione et de baptismo
perf. iust.	De perfectione iustitiae hominis
perseu.	De dono perseuerantiae
qu. eu.	Quaestiones euangeliorum
retr.	Retractationum libri duo
s. dom. m.	De sermone domini in monte
s.	Sermones
s. Caillau	Sermones ab A.B. Caillau et B. Saint-Yves editi
s. Casin.	Sermones in bibliotheca Casinensi editi
s. Denis	Sermones a M. Denis editi
s. Dolbeau	Sermones a F. Dolbeau editi
s. Etaix	Sermones a R. Etaix editi
s. Frangip.	Sermones ab O.F. Frangipane editi
s. frg. Lambot	Sermonum fragmenta a C. Lambot edita
s. frg. Verbr.	Sermonum fragmenta a P.-P. Verbraken edita
s. Guelf.	Sermones Moriniani ex collectione Guelferbyтана
s. Haffner	Sermo a F. Haffner editus
s. Lambot	Sermones a C. Lambot editi

s. Liver.	Sermo a F. Liverani editus
s. Mai	Sermones ab A. Mai editi
s. Morin	Sermones a G. Morin editi
s. Wilm.	Sermones ab A. Wilmart editi
Simpl.	Ad Simplicianum
spir. et litt.	De spiritu et littera ad Marcellinum
trin.	De trinitate
uera rel.	De uera religione
util. cred.	De utilitate credendi

C. Autres abréviations

AEPHE(SR)	Annuaire de l'École pratique des Hautes Études. Sciences religieuses
AevInter	Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à G. Sanders
Aevum	Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche
AFLFUC	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della R. Università di Cagliari
AFLT	Annales publiées par la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse
ArPh	Archives de philosophie
ASE	Annali di storia dell'esegesi
ATh	Année théologique
AThA	Année théologique augustinienne
Aug	Augustinianum. Periodicum semestre Instituti Patristici "Augustinianum"
AugBible	Saint Augustin et la Bible, Paris
Aug.Mag.	Augustinus Magister. Congrès international augustinien, Paris, 1954
AugSt	Augustinian Studies
Augustiniana	Augustiniana. Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde
Augustinus	Augustinus. Revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos
AL	Augustinus-Lexikon
Axes	Axes. Recherches pour un dialogue entre christianisme et religions
BA	Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, Paris
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
Catholicisme	Encyclopédie Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, Paris
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
CDios	La Ciudad de Dios. Revista Agustiniana
Christus	Christus. Revue de formation spirituelle
CLC	Collection Lettres chrétiennes
CMech	Collectanea Mechliniensia
Concilium	Concilium. Revue Internationale de Théologie
CPE	Connaissance des Pères de l'Église
CPF	Collection « Les Pères dans la Foi »
CrSt	Cristianesimo nella storia

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DECA	Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien
Didaskalia	Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa
DivThom	Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia
DSp	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique
EchOr	Echos d'Orient
EcOr	Ecclesia orans
EL	Ephemerides Liturgicae
EnCat	Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano
Espíritu	Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana
EstAg	Estudio agustiniano
EstEcl	Estudios eclesiásticos
Etaix	R. Etaix, Homélieires patristiques latins
EThL	Ephemerides Théologicae Lovanienses
Homo sp.	Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen
JThS	Journal of Theological Studies
Lateranum	Lateranum. Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense
LMD	La Maison-Dieu
LV	Lumière et vie. Revue de formation doctrinale chrétienne
MA	Miscellanea Agostiniana
Manr	Manresa. Revista de investigacion e informacion ascética y mística
MSR	Mélanges de science religieuse
NBA(P)	Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, Paris
NBA(R)	Nuova Biblioteca Agostiniana, Rome
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OrSyr	Orient syrien
Pensamiento	Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica
PL	Patrologia Latina
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum
QuLi	Questions liturgiques
RAg	Revista agustiniana
RAM	Revue d'ascétique et de mystique
RB	Revue bénédictine
RCatT	Revista Catalana de Teologia
REAM	ῥώπα. Revue d'Études Anciennes et Médiévales
REAug	Revue des études augustinienes
RechAug	Recherches augustinienes
RechSR	Recherches de science religieuse
RechThAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
RFil	Roczniki Filozoficzne
RFNS	Rivista di filosofia neo-scholastica
RHLR	Revue d'histoire et de littérature religieuses
RicRel	Ricerche religiose. Rivista di studi storico-religiosi
RivBibl	Rivista biblica
RSPPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RevSR	Revue des sciences religieuses
RThom	Revue Thomiste
RTK	Roczniki teologiczno-kanoniczne
RTL	Revue théologique de Louvain

SC	Sources chrétiennes
Simonetti	Sant'Agostino, L'istruzione cristiana, M. Simonetti (éd.)
SPM	Stromata patristica et mediaevalia
StPatr	Studia patristica
StTh	Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology
TE	Teología Espiritual
Teresianum	Teresianum. Ephemerides Carmeliticae
ThGl	Theologie und Glaube
Transversalités	Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris
VigChr	Vigiliae christianae
VoxPatr	Vox Patrum
VSp	La vie spirituelle
VST	Vie sociale et traitements

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

La bibliographie augustinienne est immense. Nous nous limitons ici à signaler les ouvrages cités dans cette étude. Pour d'autres références bibliographiques on peut voir le « Bulletin augustinien » dans la *Revue des Études augustinienes*, des nombreuses références bibliographiques dans l'*Augustinus-Lexikon* ainsi que les deux recueils bibliographiques :

DROBNER H. R., *Augustinus von Hippo : Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices*, Leiden (etc.), Brill, 2000, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 49.

–, *Augustinus von Hippo, Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices : Supplement 2000–2010*, Frankfurt am Main (etc.), Peter Lang, 2010, coll. *Patrologia* 25.

On consulte également des moteurs de recherches :
www.augustinus.konkordanz.de
www.findingaugustine.org

A. Sources

a) Textes d'Augustin

CAG 2 – *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum*, développé par Centre pour les recherches augustinienes de Wurtzbourg, en coopération avec le Centre de compétence en matière de numérisation de texte en Sciences Humaines à l'Université de Trèves, Basel, Schwabe Verlag, 2004.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique, retrouvés à Mayence, éd. et commentés par François DOLBEAU*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes*, Série Antiquité 147.

POSSIDIO, *Vita di Agostino. Catalogo di tutti libri, sermoni e lettere del vescovo sant'Agostino*, E. ZOCCA (éd.), Milano, Paoline, 2009, coll. *Lecture cristiane del primo millennio* 45.

SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, M. SIMONETTI (éd.), Milano, Mondadori, 1994.

b) Traductions françaises des textes d'Augustin

- Si l'auteur de la traduction n'est pas indiqué, le texte est traduit pas nous même.
 Les textes traduits par d'autres se trouvent principalement dans :
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, Introduction, texte critique, traduction et notes de S. POQUE, Paris, Cerf, 2011, coll. *Sources chrétiennes* 116.
- SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture I (1-15A)*, traduction d'A. BOUISSOU, introduction et notes de G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, coll. *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne* 5.
- SAINT AUGUSTIN, *L'Année liturgique. Sermons choisis*, traduction et annotation par V. SAXER, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, coll. *Les Pères dans la Foi* 17.
- Le mystère de Pâques*, Textes choisis et présentés par A. HAMMAN et F. QUÉRÉ-JAULMES, Paris, Bernard Grasset Editeur, 1965, coll. *Lettres chrétiennes* 10.
- Le Pater expliqué par les Pères*, présenté et traduit par A. HAMMAN, Nouvelle édition considérablement augmentée, Paris, Editions Franciscaines, 1962.
- Les plus beaux sermons de saint Augustin*, Réunis et traduits par G. HUMEAU, Nouvelle édition avec introduction de J.-P. BOUHOT, 3 vol., Paris, Études Augustiniennes, 1986.
- GILSON E., *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Préface de Marie-Anne Vannier). *Suivi de Saint Augustin, Lettre XVIII* (traduite et présentée par M.-A. Vannier), *Sermon contre les païens* (Dolbeau 26) (traduit et annoté par E. Rebillard), Genève, Ad Solem, 1999.

B. ÉTUDES

- ADNÈS P., « L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin », *RAM* 28 (1952), p. 208-223.
- , « L'humilité à l'école de saint Augustin », *RAM* 31 (1955), p. 28-46.
- , « Orgueil », *DSp* 11 (1982), 907-933.
- Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à G. Sanders*, M. VAN UYTFANGHE et R. DEMEULENAERE (éd.), Steenbrugge, Abbatia S. Petri, 1991.
- AGAËSSE P., « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin », *Axes* 5 (1973), p. 11-22.
- , *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, Médiasèvres, 2004.
- , « Anima, animus, mens, spiritus », *BA* 16, *Note complémentaire* 9, p. 581-583.
- , « Sapientia et scientia », *BA* 16, *Note complémentaire* 37, p. 620-623.
- , « L'âme image de Dieu », *BA* 48, *Note complémentaire* 16, p. 628-633.
- ALBARIC M., « Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227 », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 87-98.
- ALICI L., « La funzione della *Distentio* nella dottrina agostiniana del tempo », *Aug* 15 (1975), p. 325-345.

- AÑÓZ J., « Cronología de la producción agustiniana », *Augustinus* 47 (2002), p. 229–312.
- Après la métaphysique : Augustin ? Actes du colloque inaugural de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris, 25 juin 2010*, A. DE LIBERA (éd.), Paris, J. Vrin, 2013, coll. *Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris*.
- Augustin prédicateur (395–411). Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996)*, G. MADEC (éd.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 159*.
- Augustinus Afer. Saint Augustin, africanité et universalité. Actes du colloque international, Alger-Annaba, 1–7 avril 2001*, P.-Y. FUX – J.-M. ROESSLI – O. WERMELINGER (éd.), Fribourg, Editions Universitaires, 2003, coll. *Paradosis 45/1*.
- Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954*, 3 vol., Paris, Études Augustiniennes, 1954.
- AVILÉS M., « Algunos problemas fundamentales del *De doctrina christiana* », *Augustinus* 20 (1975), p. 83–105.
- , « Adecuación entre el método exegético agustiniano y la exégesis de algunas de sus obras », *Augustinus* 24 (1979), p. 43–69.
- ARIAS L., « La esperanza en san Agustín. Mensaje al hombre contemporáneo », *Augustinus* 12 (1967), p. 51–75.
- , « Veritas, Unitas, Caritas, en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 265–280.
- BARAN G. M., *Chrystus lekarzem i lekarstwem z nieba w świetle homilii św. Augustyna do Ewangelii i pierwszego Listu Jana Apostoła (Christ médecin et remède venant du ciel à la lumière des homélies de saint Augustin à l'évangile et à la première lettre de Jean Apôtre)*, *VoxPatr* 30/55 (2010), p. 43–62.
- BARBARAS R., « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », dans *Le corps*, J.-CH. GODDARD (dir.), Paris, J. Vrin, 2005, coll. *Thema*, p. 207–250.
- BARDY G., « Tractare, Tractatus », *RechSR* 33 (1946), p. 211–235.
- , « Saint Augustin et les médecins », *AThA* 13 (1953), p. 327–346.
- , « Arcane », *Catholicisme* 1, 763–765.
- BARDY G. et THONNARD F.-J., « Le miracle dans la théologie augustinienne », *BA* 37, *Note complémentaire* 40, p. 795–801.
- BARTELINK G., « *Fragilitas (infirmetas) humana* chez Augustin », *Augustiniana* 41 (1991), p. 815–828.
- BATIFFOL P., *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1913.
- BAVAUD G., « Un thème augustinien : le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », *REAug* 9 (1963), p. 95–101.
- , « Le problème de la reviviscence des péchés », *BA* 29, *Note complémentaire* 5, p. 585–586.
- , « La nature de la Tradition », *BA* 29, *Note complémentaire* 25, p. 613–614.
- VAN BAVEL T. J., *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1954, coll. *Paradosis 10*.

- , « L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin », *Augustiniana* 7 (1957), p. 245–281.
- BEATRICE P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, Vita e Pensiero, 1978.
- BECKER A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Lethiel-leux, 1967.
- BEIERWALTES W., « La teo-logica di Plotino », dans L. ROMERA (éd.), *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Roma, Armandò, 2005, p. 13–30.
- DI BERARDINO A., « La défense du pauvre : saint Augustin et l'usure », dans *Augustinus Afer*, P.-Y. FUX (éd.), p. 257–262.
- BERGERON R., « La doctrine eucharistique de l'*Enarr. in Ps. XXXIII* d'Augustin », *REAug* 19 (1973), p. 101–120.
- BERROUARD M.-F., « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XVCIII, 9–10, de saint Augustin », *REAug* 7 (1961), 321–337.
- , « Pénitence de tous les jours selon saint Augustin », *LV* 13/70 (1964), p. 51–74.
- , « L'Église communauté d'amour et de vie selon saint Augustin », *LV* 83 (1967), p. 40–64.
- , « La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie », *LMD* 118 (1974) 92–130.
- , « Pour une réflexion sur le "Sacramentum" augustinien. La manne et l'Eucharistie dans le *Tractatus XXVI, 11–12 in Iohannis Evangelium* », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, p. 830–844.
- , « L'être sacramentel de l'eucharistie selon saint Augustin. Commentaire de Jean VI, 60–63 dans le *Tractatus XXVII, 1–6 et 11–12 in Iohannis Evangelium* », *NRT* 99 (1977), p. 702–721.
- , « Le *Tractatus* 80,3 in *Iohannis Evangelium* de saint Augustin : La parole, le sacrement et la foi », *REAug* 33 (1987), p. 235–254.
- , « Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, vérité et vie », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING (éd.), (vol. 92 b), p. 431–449.
- , *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, 2004, Institut d'Études Augustiniennes, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 170.
- , « Le Christ, patrie et voie », *BA* 71, *Note complémentaire* 11, p. 848–850.
- , « Le Christ Médecin », *BA* 71, *Note complémentaire* 15, p. 854–855.
- , « "Mores perducunt ad intellectionem" », *BA* 72, *Note complémentaire* 12, p. 732–733.
- , « Les sens du cœur », *BA* 72, *Note complémentaire* 14, p. 736–738.
- , « Les miracles du Christ et leur double fonction religieuse », *BA* 72, *Note complémentaire* 32, p. 771–773.
- , « Le Christ dévoile l'Ancien Testament », *BA* 72, *Note complémentaire* 36, p. 775–776.
- , « Incarnation et guérison de l'orgueil », *BA* 72, *Note complémentaire* 49, p. 796–797.
- , « Le Maître de l'humilité », *BA* 72, *Note complémentaire* 51, p. 798–799.

- , « La foi, don de Dieu et acte libre de l'homme », *BA* 72, *Note complémentaire* 55, p. 804–809.
- , « La fréquence de la célébration eucharistique aux premiers siècles », *BA* 72, *Note complémentaire* 63, p. 819–822.
- , « “Credere Christo, credere in Christum” », *BA* 72, *Note complémentaire* 80, p. 842–845.
- , « La relativité de l'être créé », *BA* 73^A, *Note complémentaire* 12, p. 474.
- , « Être vraiment, c'est être toujours de la même manière », *BA* 73^A, *Note complémentaire* 13, p. 474–475.
- , « Le chrétien, catéchumène ou fidèle », *BA* 73^B, *Note complémentaire* 3, p. 404–406.
- , « La grâce d'union de l'incarnation », *BA* 74^A, *Note complémentaire* 28, p. 456–458.
- , « L'Ascension du Christ, espérance des chrétiens », *BA* 74^A, *Note complémentaire* 35, p. 468–469.
- BERTOCCHI P., *Il simbolismo ecclesiologico della Eucaristia in Sant'Agostino*, Bergamo, Società Editrice S. Alessandro, 1937.
- BIZZOZERO A., *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern (etc.), Peter Lang, 2010, coll. *Patrologia* 23.
- BOBRINSKOY B., « Saint Augustin et l'eucharistie », *Parole et Pain* 52 (1972), p. 346–353.
- BOCHET I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études augustinienes, 1982, *Collection des études augustinienes*, 95.
- , « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 2004, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 172.
- , « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », *REAug* 50 (2004), p. 349–369.
- , « Maladie de l'âme et thérapeutique scripturaire selon Augustin », dans *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, V. BOUDON-MILLOT (dir.), p. 379–400.
- , « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *ArPh* 72 (2009), p. 249–269.
- , « L'exégèse de Jn 6, 44 et la théologie augustinienne de la grâce : la 26^{ème} *Homélie sur l'Évangile de Jean* et le *Sermon* 131 », dans *Tractatio scripturarum*, A. DUPONT (éd.), p. 117–152.
- , « Dépassez le dualisme: le concept augustinien de *natura*. Réponse à Isabelle Koch », *REAM* 13/Issue Supplement (2015), p. 517–522.
- , « Imago », *AL* 3, 507–519.
- , « Medicina, medicus », *AL* 3, 1230–1234.
- , « Morbus », *AL* 4, 74–79.
- , « Désir », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 440–442.
- BOCHET I. et MADEC G., « Place de l'Écriture dans l'économie du salut », *BA* 11/2, *Note complémentaire* 7, p. 474–483.
- BOGAERT P.-M., « Les bibles d'Augustin », *RTL* 37 (2006), p. 513–531.
- BONNER G., « Augustine's Conception of Deification », *JThS* 37 (1986), p. 369–386.

- , « Baptismus paruulorum », *AL* 1, 592–602.
- BÖRRESEN K. E., « Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste », *StTh* 23 (1969), p. 141–155.
- BOTTE B., « Le vocabulaire ancien de la Confirmation », *LMD* 54 (1958), p. 5–22.
- , « Pascha », *OrSyr* 8 (1963), 213–226.
- BOTTIN-BARITAUX B., *Le vocabulaire du péché et de la rémission des péchés dans les sermons d'Augustin d'Hippone*, (thèse de Doctorat, Paris IV), Paris, 1996.
- BOUTON-TOUBOULIC A.-I., « Pouvoir des signes et liturgie dans l'*Epistula* 55 de saint Augustin », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 115–129.
- , « Le théâtre chez saint Augustin : communauté de signes, communauté d'amour », dans *StPatr* 43 (2006), p. 19–24.
- BOYER C., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1940, coll. *Bibliothèque des archives de philosophie*.
- BRISSON L., « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans J.-F. PRADEAU (éd.), *Platon : les formes intelligibles*, p. 55–85.
- BRITO MARTINS M. M., « Le projet herméneutique augustinien. I. Herméneutique et interprétation », *Augustiniana* 48 (1998), p. 255–286.
- BROWN P., *La Vie de saint Augustin*, Paris, Editions du Seuil, 2001.
- BROWN TKACZ C., « Typologie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1437–1439.
- BUONAIUTI E., *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma, Tipografia del Senato di Giovanni Bardi, 1916.
- BUSCH B., « De initiatione christiana secundum Sanctum Augustinum », *EL* 52 (1938), p. 159–178.
- , « De modo quo S. Augustinus descripserit initiationem christianam », *EL* 52 (1938), p. 385–483.
- BYEON J.C., *La deificatio hominis in sant'Agostino*, (thèse du doctorat présenté à l'Institutum Patristicum Augustinianum), Rome, 2008.
- DE CAGNY O., « la notion de participation dans l'euchologie du missel romain », *LMD* 241 (2005), p. 121–135.
- CAMELOT P.-TH., « *Credere deo, credere deum, credere in deum*. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle », *RSPbTh* 30 (1941/1942), p. 149–155.
- , « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin », *RS-PhTh* 31 (1947), p. 394–410.
- , « À l'éternel par le temporel (*De Trinitate* IV, XVIII, 24) », *REAug* 2 (1956), p. 163–172.
- , « "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne », *RThom* 57 (1957), 429–449.
- , *Spiritualité du baptême*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, coll. *Lex orandi* 30.
- , « Le Christ, Sacrement de Dieu », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, p. 355–363.
- , « Saint Augustin, prédicateur », *VSp* 140 (1986), p. 68–87.
- CAMERON M., « "Commentaires des Psaumes" (*Enarrationes in Psalmos*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 289–298.

- CANEVET M., « Sens spirituel », *DSp* 14, 598–617.
- CANTALAMESSA R., « “Ratio Paschae”. La controversia sul significato della Pasqua nell’Ambrosiaster, in Girolamo e in Agostino », *Aevum* 44 (1970), p. 219–241.
- , « Il mistero pasquale in Ambrogio e in Agostino », dans *S. Ambrogio e S. Agostino. Pavia, 20–27 aprile 1975*, p. 17–31.
- , *La pâque dans l’Église ancienne*, (version française par F. MORARD), Berne-Francfort s. M.-Las Vegas, Peter Lang, 1980.
- CAPELLE B., « Autorité de la liturgie chez les Pères », *RechThAM* 21 (1954), p. 5–22.
- CARBONE V., *La inabitazione dello Spirito Santo nelle animo dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961.
- CAPRIN A., « Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo », *Sacra* 50/5 (2005), 1–180.
- CARRAUD V., « *Pondus meum amor meus*, ou l’amour de soi contradictoire », dans *Après la métaphysique : Augustin ?*, A. DE LIBERA (éd.), p. 79–109.
- CASATI G., « La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino », *Aug* 9 (1969), 484–514.
- CAVADINI J. C., « Orgueil (*superbia*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l’Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1050–1057.
- CATTANEO E., « Il culto cristiano in Sant’Agostino e influssi della chiesa ambrosiana », dans *S. Ambrogio e S. Agostino. Pavia, 20–27 aprile 1975*, p. 61–79.
- CAYRÉ F., *Les sources de l’amour divin. La divine présence d’après saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, coll. *Bibliothèque augustinienne*.
- , « La notion de Sagesse chez saint Augustin », *AThA* 4 (1943), p. 433–456.
- , « Les deux phases de l’inquiétude religieuse chez saint Augustin », *ATH* 10 (1949), p. 116–132.
- CHADWICK H., « Augustin et les païens », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 323–326.
- CHAMPION O., « L’homme de désir selon saint Augustin », *Christus* 46 (1999), p. 163–171.
- CHARLES P., « L’élément populaire dans les sermons de saint Augustin », *NRT* 69 (1947), p. 619–650.
- CHAUVET L.-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, 1979, coll. *Rites et symboles* 9.
- , *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières, 1997.
- , *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*, Paris, Cerf, 2008, coll. *Cogitatio fidei* 144.
- , *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, coll. *Theologia*.
- CHRÉTIEN J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.
- CIPRIANI N., *La controversia tra Giuliano d’Eclano e S. Agostino nell’Opus imperfectum. Due teologie a confronto*, Rome, Augustinianum, 1992.
- , *Molti e uno solo in Christo. La spiritualità di Agostino*, Roma, Città Nuova, 2009, coll. *Studi agostiniani* 16.
- , *Lo spirito santo, amore che unisce. Pneumatologia e spiritualità in Agostino*, Roma, Città Nuova, 2011, coll. *In pluribus unitas* 4.

- CLÉMENTCE J., « Saint Augustin et le péché originel », *NRT* 70 (1948), p. 727–754.
- DE CLERCK P., *La “prière universelle” dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, 1977, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 62.
- Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING, M. LAMBERTS, J. VAN HOUTEM (éd.), Leuven, University Press/Peeters, 1990, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 92 a-b.
- COMEAU M., « Les prédications pascales de saint Augustin », *RechSR* 23 (1933), p. 257–282.
- , « Le Christ, chemin et terme de l’ascension spirituelle, d’après saint Augustin », *RechSR* 40 (1951/1952), p. 80–89.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L’espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême*, 2007, [source : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_fr.html#_ftn1 ; consulté : 14 octobre 2014].
- CONGAR Y., « Marie et l’Église dans la pensée patristique », *RSPbTh* 38 (1954), p. 3–38.
- , « Introduction générale », dans *Œuvres de saint Augustin*, BA 28 (1963), p. 7–133.
- , « L’idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium* 31 (1968), p. 25–34.
- , « La relation entre culte ou sacrement et prédication de la Parole », *Concilium* 33 (1968), p. 53–62.
- , *L’Église. De saint Augustin à l’époque moderne*, Paris, Cerf, 1996.
- , *Je crois en l’Esprit Saint*, Paris, Cerf, 1997².
- COPPENS J., *L’imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l’Église ancienne. Étude de théologie positive*, Wetteren-Paris, J. De Meester et Fils-J. Gabalda, 1925, coll. *Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica, Series II, tomus 15*.
- COUTURIER CH., « “Sacramentum” et “mysterium” dans l’œuvre de saint Augustin », dans *Études augustiniennes*, H. RONDET (éd.), p. 161–332.
- , « La structure métaphysique de l’homme d’après saint Augustin », *Aug.Mag.* 1, p. 543–550.
- Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*, Roma, 6–8 maggio 1993, Roma, Augustinianum, 1994, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46.
- CUTRONE E. J., « Sacrements », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l’Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1266–1275.
- CUVA A., « La participation des fidèles à la liturgie selon la constitution *Sacrosanctum Concilium* », *LMD* 241 (2005), p. 137–149.
- DANIÉLOU J., « Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles », *RechSR* 33 (1946), p. 402–430.
- , *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne et fils, 1950, coll. *Études de Théologie historique*.
- , *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église*, Paris, Ed. du Cerf, 1951, coll. *Lex orandi* 11.

- , *La Catéchèse aux premiers siècles* (Cours du J. Daniélou rédigé par R. du Charlat), Paris, Fayard/Mame, 1968.
- DEBBASCH H., *L'homme de désir, icône de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001, coll. *Le Point théologique* 60.
- DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Editions du Seuil, 1996.
- DELAROCHE B., *Saint Augustin, lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411–412)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 146.
- DENECKER T. – PARTOENS G., « *De uoce et uerbo*. Augustine's exegesis of John 1:1–3 and 23 in sermons 288 and 293A auct. (*Dolbeau* 3) », *ASE* 31 (2014), p. 95–118.
- DENIS-BOULET N. M., « La place du Notre Père dans la liturgie », *LMD* 85 (1966), p. 69–91.
- DERYCKE H., « Le vol des poires, parabole du péché originel », *BLE* 88 (1987), p. 337–348.
- DIDEBERG D., « Esprit Saint et charité. L'exégèse augustiniennne de *1 Jn* 4, 8 et 16 », *NRT* 97 (1975), p. 97–109. 229–250.
- , « Amor », *AL* 1, 294–300.
- , « Caritas », *AL* 1, 730–743.
- , « Dilectio », *AL* 2, 435–453.
- DIDIER J.-C., « Saint Augustin et le baptême des enfants », *REAug* 2 (1956), p. 109–129.
- DI GIOVANNI A., *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle « Confessioni » di Sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, 1964, coll. *Itinerari critici* 2.
- , *La dialettica dell'amore. « Uti-frui » nelle preconfessioni di Sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, 1965, coll. *Itinerari critici* 5.
- , « Autenticità e falsità dell'uomo. Temi agostiniani nelle "Confessioni" », *RFNS* 57 (1965), p. 206–223.
- , « Creazione ed essere nelle "Confessioni" di Sant'Agostino », *REAug* 20 (1974), p. 285–312.
- , « Significato dialettico-strutturale di "con-versio" in e per sant'Agostino », dans *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15–20 settembre 1986. Atti* 2, Roma, Augustinianum, 1987, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 25, p. 23–44.
- Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, A. SAGGIORO (dir.), Rome, Carocci editore, 2005, coll. *Studi storici carocci* 82.
- DOLBEAU F., « Annexe. « Conuersi ad dominum... » », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, F. DOLBEAU (éd.), p. 171–175.
- , « "Seminator uerborum". Réflexion d'un éditeur de sermons d'Augustin », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 95–111.
- , *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*, Paris, 2005, Institut d'Études Augustiniennes, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 179.

- , « Augustin : un orateur de génie, face à ses auditeurs africains », dans *Saint Augustin. Le Passeur des Deux Rives*, M. PONDEVIE (éd.), p. 33–62.
- DOMÍNGUEZ C. M., « La catechesis pastoral en san Agustín. Estudio del método catequístico agustiniano en 'De catechizandis rudibus' », *Augustinus* 50 (2005), p. 29–89.
- DOUCET D., « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin », *Augustiniana* 39 (1989), 447–461.
- , « Pondus meum amor meus. Confessions 13, 9, 10. Enjeux et enracinement philosophique », *BLE* 105 (2004), p. 147–168.
- DOUGHERTY R. J., « Chute de Rome », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 234–236.
- DROBNER H. R., « Die Predigtkunst Augustins », *ThGl* 94 (2004), p. 22–32.
- , « Navidad en Hipona : celebración mística y catechesis », *Augustinus* 55 (2010), p. 31–49.
- , « The Transmission of Augustine's Sermons. A Critical Assessment », dans *Tractatio scripturarum*, A. DUPONT (éd.), p. 97–116.
- DUBARLE D., « Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin », *RechAug* 16 (1981), p. 197–288.
- DUFFY S. J., « Anthropologie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 45–57.
- DULAËY M., « La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le *De doctrina christiana* », *REAug* 35 (1989), p. 83–103.
- DUVAL N., « Basilique chrétienne africaine », dans *Encyclopédie Berbère*, t. IX, p. 1371–1377.
- , « Commentaire topographique et archéologique de sept dossiers des nouveaux sermons », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 171–214.
- ECKMANN A., *Symbol apostolski w pismach swietego Augustyna (Symbole des Apôtres dans les écrits de saint Augustin)*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1999, coll. *Źródła i monografie – Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 178.
- EGUIARTE B. E. A., « 'Spiritus rectus, spiritus sanctus, spiritus principalis': la triple épiclesis de 'en. Ps.' 50 », *Augustinus* 50 (2005), p. 91–105.
- , « Vestigios de la liturgia cristiana del siglo IV : las aclamaciones litúrgicas en algunas obras de san Agustín », *Augustinus* 51 (2006), p. 241–254.
- , « El *viscum* y las alas del alma en san Agustín. Aplicaciones espirituales de una forma rudimentaria de cacería », *RAg* 52 (2011), p. 283–303.
- , « *Quomodo gladiatores quasi destinati ad ferrum*. Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales », *Augustinus* 57 (2012), p. 75–97.
- ELEUTÉRIO J. M., *La valeur du baptême en dehors de l'Église. Une étude sur la reconnaissance du baptême entre les Églises catholique et orthodoxe* (thèse de doctorat conjoint ICP et Paris IV), Paris, 2004.
- Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948–1954.
- Encyclopédie Berbère*, t. IX, G. CAMPS (dir.), Aix-en-Provence, Edisud, 1991.
- Encyclopédie Catholisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1948.

- ESPADA A., « Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 343–368.
- ÉTAIX R., *Homélieires patristiques latins. Recueil d'études de manuscrits médiévaux*, Paris, Institut d'études augustinienne, 1994, *Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes* 29.
- Études augustinienes, H. RONDET-M. LE LANDAIS-A. LAURAS-C. COUTURIER (éd.), Paris, Aubier, 1953, coll. *Théologie* 28.
- VAN DEN EYNDE D., « Les rites liturgiques latins de la Confirmation », *LMD* 54 (1958), p. 53–78.
- FAVARA G., « Chiesa e grazia in Sant Agostino », *DivThom* 55 (1952), p. 375–395.
- FATTAL M., *'Logos' et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- FEIERTAG J.-L., « Quelques commentaires patristiques de Proverbe 22, 2. Pour une nouvelle approche du problème richesses et pauvreté dans l'Église des premiers siècles », *VigChr* 42 (1988), 156–178.
- FÉRET H.-M., « *Sacramentum*, Res, dans la langue théologique de S. Augustin », *RSPbTh* 29 (1940), 218–243.
- FERRARO G., « Lo Spirito Santo nei discorsi di Sant'Agostino per i tempi liturgici », *Teresianum* 55 (2004), p. 3–36. 325–363.
- FERRISI P. A., « La svolta antropologica di Agostino d'Ippona : l'anno 400 », *Aug* 34 (1994), 377–394.
- FITZGERALD A. D., « Pénitence », dans *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe*, 1114–1122.
- VAN FLETEREN F., « Place naturelle (*pondus*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1140–1141.
- FLOËRI F., « L'argument de la "réviviscence des péchés" dans le *De baptismo* de saint Augustin », *StPatr* 6 (1962), p. 383–389.
- , « Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel », *StPatr* 9 (1966), p. 416–421.
- FLÓREZ S. F., « Ecclesiología y sacramento en san Agustín », *EstAg* 12 (1977), p. 209–235.
- FOLLIET G., « Une définition augustinienne du sacrement de l'eucharistie. O *sacramentum pietatis!* O *signum unitatis!* O *vinculum caritatis!* (*Tractatus in Iohannis Euangelium* 26, 13) », *EcOr* 21 (2004), p. 331–363.
- Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottoga d'Erasmus, 1975.
- FRAÏSSE A., « La théologie du miracle dans la *Cité de Dieu* et le témoignage du *De miraculis sancti Stephani* », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 131–143.
- FRASCHETTI A., « Principi cristiani, templi e sacrifici nel Codice Teodosiano e in altre testimonianze parallele », dans *Diritto romano e identità cristiana*, A. SAGGIORO (dir.), p. 123–140.
- FREDOUILLE J.-C., « Les *Sermons* d'Augustin sur la chute de Rome », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 439–448.
- FRIES T., *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*, Würzburg, Augustinus bei Echter, 2016, coll. *Cassiciacum* 53.
- FRONTEROTTA F., « „Les Formes n'existent pas de la façon dont il le dit". La critique aristotélicienne de Platon », dans J.-F. PRADEAU (éd.), *Platon : les formes intelligibles*, p. 129–154.

- GAGEY H.-J., « Une crise sans précédent », *Transversalités. Supplément 1* (2014), p. 13–30.
- GAILLARD J., « Saint Augustin et les sacrements de la foi », *RThom* 69 (1959), 664–703.
- GALLICET E., « Il pianto del neonato : Agostino, *Serm.* 31,4 », dans *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, p. 247–254.
- GARCÍA ÁLVAREZ J., « Dieu-Père dans les commentaires de saint Augustin sur la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15,11–31) », *CPE* 73 (1999), p. 39–54.
- GARCÍA MAC GAW C., *Le problème du baptême dans le schisme donatiste*, Bordeaux, Editions Ausonius, 2008, coll. *Scripta antiqua* 21.
- GARNSEY P. et HUMFRESS C., *L'évolution du monde de l'antiquité tardive*, Paris, Editions La Découverte, 2004.
- VAN GEEST P., « *Ante omnia igitur opus est Dei timore conuerti* (doctr. chr. 2, 7, 9). Augustine's Evaluation of Fear », dans *Tractatio scripturarum*, A. DUPONT (éd.), p. 443–463.
- GÉNELLE G., *La vie économique et sociale dans l'Afrique romaine tardive d'après les sermons de saint Augustin* (thèse de doctorat, Paris X – Nanterre), 2004.
- GESSEL W., *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1966, coll. *Cassiciacum* 21.
- GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003 (première édition, 1929), coll. *Études de philosophie médiévale* 11.
- GIRARD J.-M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1992, coll. *Paradosis* 34.
- GIUSTO M., « La miséricorde envers soi-même : Siracide 30, 24 (23) dans l'œuvre d'Augustin », *REAug* 59 (2013), p. 247–273.
- GÓMEZ E., « *Homo viator*. Lugar de la esperanza en la opción vital agustiniana », *Augustinus* 45 (2000), p. 383–422.
- GONNET D., « La Pâque des Pères de l'Église », *LMD* 240 (2004), p. 33–57.
- GROSSI V., « Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413 (De peccatorum meritis et remissione – Ep. 98 ad Bonifacium) », *Aug* 9 (1969), p. 30–61.
- , *La liturgia battesimale in S. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393–412*, Rome, Augustinianum, 1970, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 7.
- , « Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana », *Aug* 10 (1970), p. 325–359.458–492.
- , « La formula credo (in) remissionem peccatorum agli inizi della polemica pelagiana », *StPatr* 14/3 (1976), p. 428–442.
- , *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Rome, Augustinianum, 1993, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 39.
- , *I sacramenti nei Padri della Chiesa. L'iter semiologico-storico-teologico*, Rome, Augustinianum, 2009, coll. *Sussidi patristici* 15.
- , « Baptismus », *AL* 1, 583–591.
- GUINOT J. N., « La typologie comme technique herméneutique », *Cahiers de Biblia Patristica* 2 (1989), p. 1–30.

- GY P.-M., « Histoire liturgique du sacrement de pénitence », *LMD* 56 (1958), p. 5–21.
- HAMMAN A.-G., « Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église », *LMD* 85 (1966), p. 41–68.
- , *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Paris, Hachette, 1979.
- , *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987.
- , *Études patristiques. Méthodologie, liturgie, histoire, théologie*, Paris, Beauchesne, 1991, coll. *Théologie historique* 85.
- HAQUIN A., « Vers une nouvelle théologie des sacrements », *EThL* 66 (1990), p. 355–367.
- HARDY R. P., *Actualité de la révélation divine. Une étude des « Tractatus in Iohannis Euangelium » de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1974, coll. *Théologie historique* 28.
- HARMLESS W., *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville (MN), The Liturgical Press, 1995.
- , « Baptême », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 135–146.
- HARRISON C., « Sens et perception », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1315–1317.
- , « Sens spirituels », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1317–1319.
- HIGUERAS MALDONADO J., « Concepto agustiniano de creación como superación del emanatismo neoplatónico », *CDios* 200 (1987), p. 333–364.
- HOCEDÉZ E., « La conception augustinienne du sacrement dans le *Tractatus* 80 in Joannem », *RechSR* 9 (1919), p. 1–29.
- HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris/Worcester (Mass), Études augustiniennes/Augustinian studies, 1962.
- HOMBERT P.-M., *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 148.
- , *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 163.
- Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen*, C. MAYER (éd), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1987, coll. *Cassiciacum* 38.
- HOUSSIAU A., « L'engagement baptismal », *RTL* 9 (1978), p. 138–165.
- 'In search of truth' : *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, J.A. VAN DEN BERG-A. KOTZÉ-T. NICKLAS,... (et al.) (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2011.
- JACKSON P., « Eucharistie », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 579–585.
- JACKSON M. G.St.A., « Faith, Hope, Charity and Prayer in St. Augustine », *St-Patr* 22 (1987), p. 265–270.
- Jean Chrysostome et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly, 22–24 septembre 1974*, CH. KANNENGIESSER (éd.), Paris, Beauchesne, 1975, coll. *Théologie historique* 35.

- JENSEN R. M., « À la redécouverte de l'ecclésiologie des premiers siècles chrétiens : emplacement de l'autel et orientation de la prière dans l'Église Latine primitive », *LMD* 278 (2014), p. 51–81.
- JENSEN R. M. et BURNS P., « Liturgie eucharistique », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 873–878.
- JIMENEZ DUQUE B., « La alegría en la esperanza. El testimonio de san Agustín y San Juan de la Cruz », *TE* 18 (1974), p. 95–106.
- JOLIVET R., *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934, coll. *Bibliothèque augustinienne*.
- JOSSUA J.-P., *Le salut : incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, Le Cerf, 1968, coll. *Cogitatio Fidei* 28.
- JOURJON M., *Les sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1981, coll. *Rites et Symboles* 12.
- KAMCZYK W., *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna* (La théologie et la pastorale dans les sermons et les homélies de saint Augustin), Katowice, Księgarnia Św. Jacka, 2012, coll. *Studia Antiquitatis Christianae – Series Nova* 12.
- KATÔ T., « La voix chez Origène et saint Augustin », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING (éd.), (vol. 92 a), p. 245–258.
- KLÖCKENER M., « Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung », dans *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*, A. ZUMKELLER (éd.), Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989, coll. *Cassiciacum* 40, p. 461–495.
- , « Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 129–170.
- , « La prière eucharistique selon saint Augustin », *CPE* 77 (2000), p. 36–42.
- , « Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts », dans *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, vol. 1 : *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, M. KLÖCKENER et B. KRANEMANN (éd.), Münster, Aschendorff, 2002, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 88, p. 121–168.
- , « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », dans *Prex Eucharistica. Vol. III : Studia. Pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, A. GERHARDS/H. BRAKMANN/M. KLÖCKENER (éd.), Fribourg, Academic press, 2005, coll. *Spicilegium Friburgense* 42, p. 43–128.
- , « Amen », *AL* 1, 285–287.
- , « Conuersi ad dominum », *AL* 1, 1280–1282.
- , « Corpus Christi ! Amen – Sanguis Christi ! Amen », *AL* 2, 20–21.
- , « Iohannes baptista », *AL* 3, 687–692.
- , « Oratio dominica », *AL* 4, 337–347.
- , « Pascha », *AL* 4, 481–494.
- KOCH U., « La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste (Contributo alla storia della escatologia cristiana) », *RicRel* 9 (1933), p. 44–62.

- KOCH G., *Augustins Lehre von der Teilhabe. Untersuchungen zur Bedeutung des participatio-Begriffes im Werke des Hl. Augustinus*, (thèse de doctorat), Freiburg, 1958.
- KORNYLIJAK P. V., *Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas*, (Thesis ad lauream), Rome/Philadelphia (USA), 1953.
- KOTILA H., « Mors, mortalitas », *AL* 4, 89–97.
- KOWALCZYK S., « Mądrość a wiedza w świetle wypowiedzi św. Augustyna (La sagesse et la science selon saint Augustin) », *RFil* 15 (1967), p. 111–118.
- , « La mort dans la doctrine de saint Augustin », *EstAg* 10 (1975), p. 357–372.
- , « Teocentryzm hierarchii dóbr w naucz. św. Augustyna (Théocentrisme de la hiérarchie des biens dans l'enseignement de saint Augustin) », *RTK* 18 (1971) 35–44.
- LA BONNARDIÈRE A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1965.
- , « La parabole de l'enfant prodigue dans les Confessions de saint Augustin », *AEPHE(SR)* 73 (1965–1966), p. 154–155.
- , « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin, I–III », *REAug* 13 (1967), p. 31–53. 249–283 ; 14 (1968), p. 181–204.
- , « La Bible "liturgique" de saint Augustin », dans *Jean Chrysostome et Augustin*, CH. KANNENGISSER (éd.), p. 147–160.
- , « Les deux vies. Marthe et Marie », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 411–425.
- , « Adulterium », *AL* 1, 125–137.
- LAFONT G., « Le sacrifice de la Cité de Dieu. Commentaire au *De Civitate Dei* livre X, ch. I à VII », *RechSR* 53 (1965), p. 177–219.
- LAMBERIGTS M., « Peccatum », *AL* 4, 581–599.
- LAMBERTS J., « Eucharistie et Esprit Saint », *QuLi* 67(1986), p. 33–52.
- , « L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du vingtième siècle », *LMD* 241 (2005), p. 77–120.
- LAMBOT C., « Un "ieiunium quinquagesimae" en Afrique au IV^e siècle et date de quelques sermons de S. Augustin », *RB* 47 (1935), p. 114–124.
- , « Critique interne et sermons de saint Augustin », *RB* 79 (1969), p. 134–147.
- LAMIRANDE E., *Études sur l'ecclésiologie de saint Augustin*, Ottawa, Ed. de l'Univ. Saint-Paul et Ed. de l'Univ. d'Ottawa, 1969.
- , « "Fidelis" et l'ecclésiologie de s. Augustin. Un thème étrangement négligé », *Aug* 41 (2001), p. 169–200.
- , « Fidelis », *AL* 2, 1330–1333.
- LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- , « Saint Augustin et le miracle », dans *Les miracles de saint Etienne*, J. MEYERS (éd.), p. 69–77.
- , « Hippo Regius », *AL* 3, 351–363.
- LANZI N., *La Chiesa madre in Sant'Agostino*, Pisa, Giardini, 1994, coll. *Biblioteca di studi religiosi* 19.
- La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXVIII^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 25–28 juin 1990 [i.e. 1991], A. M. TRIACCA et A. PISTOIA (éd.), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1992, coll. *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » « Subsidia »* 65.*

- LAPORTE J.-P., « Hippone : à la recherche de la basilique de saint Augustin », *REAug* 61 (2015), p. 299–324.
- DE LATTE R., « Saint Augustin et le baptême. Étude liturgico-historique du rituel des adultes chez saint Augustin », *QuLi* 56 (1975), p. 177–223.
- , « Saint Augustin et le baptême. Étude liturgico-historique du rituel baptismal des enfants chez saint Augustin », *QuLi* 57 (1976), p. 41–55.
- LAWLESS G., « Le pardon mutuel dans la compréhension augustinienne du Notre Père (Mt 6,12) », *CPE* 75 (1999), p. 47–51.
- , « Prédication », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1175–1179.
- LAWSON R., « L'Eucharistie dans saint Augustin », *RHLR* 6 (1920), p. 99–152, 472–525.
- LE BRETON D., *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Editions Métailié, 2006.
- , « Pour une anthropologie des sens », *VST* 96 (2007), p. 45–53.
- LECORDIER G., *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, 1930.
- LÉCUYER J., « Le sacrifice selon saint Augustin », *Aug. Mag.* 2, p. 905–914.
- , « L'enfant est baptisé dans la foi de l'Église », *LMD* 89 (1967), p. 21–37.
- LEPELLEY C., « Augustin face à la christianisation de l'Afrique romaine : le refus des illusions », dans *Le problème de la christianisation du monde antique*, H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL (éd.), Paris, Picard, 2010, coll. *Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age* 10, p. 269–279.
- , « L'aristocratie lettrée païenne : une menace aux yeux d'Augustin (à propos du sermon Dolbeau 26 – Mayence 62) », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 327–342.
- , *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001, coll. *Munera. Studi storici sulla Tarda Antiquità* 15.
- , « La lutte en faveur des pauvres : observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone », dans *Augustinus Afer*, P.-Y. FUX (éd.), p. 95–107.
- , « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscription municipales romano-africaines tardives », *CrSt* 31 (2009), p. 423–439.
- Les miracles de saint Etienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860–7861) avec édition critique, traduction et commentaire. Études du Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique*, J. MEYERS (éd.), Turnhout, Brepols, 2006, coll. *Hagiologia* 5.
- Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON (dir.), Paris, Beauchesne, 2005, coll. *Théologie historique* 117.
- L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1^{er} et 2 décembre 1995)*, E. REBILLARD et C. SOTINEL (éd.), Rome, École française de Rome, 1998, *Collection de l'École française de Rome* 248.
- L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, 1. Exégèse et patristique*, Paris, Aubier, 1963, coll. *Théologie* 56.

- LINGUITI A., « Dottrina delle idee nel neoplatonismo », dans F. FRONTEROTTA – W. LESZL (éd.), *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005*, coll. *International Plato Studies* 21, p. 247–261.
- LIZZI-TESTA R., « Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto », *CrSt* 31 (2009), p. 385–409.
- VAN DER LOF L. J., « Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin (à propos d'un commentaire sur "De ciuitate Dei" X, VI), *REAug* 10 (1964), p. 295–304.
- , « Regula apostolica in the Liber de unico baptismo », *Augustiniana* 21 (1971), p. 448–456.
- LÓPEZ-OLEA R., « La elevación del corazón en San Agustín », *Manr* 38 (1966), p. 33–50.
- DE LUBAC H., « "typologie" et "allégorisme" », *RechSR* 34 (1947), p. 180–226.
- , *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris, Cerf, 2009 (*Œuvres complètes* XV).
- LYONNET S., « Rom. V,12 chez Saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine Augustinienne du péché originel », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, p. 327–339.
- MADEC G., « "Panis angelorum" (selon les Pères de l'Église, surtout S. Augustin) », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, p. 818–829.
- , « Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne », *RechAug* 10 (1975), p. 77–85.
- , *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989, coll. *Jésus et Jésus-Christ* 36.
- , *Petites études augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, *Collection des études augustiniennes. Série antiquité* 142.
- , *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1996, Institut d'Études Augustiniennes, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 150.
- , *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998, coll. *Philosophie et théologie*.
- , « Augustin évêque (pour un renouvellement de la problématique doctrinale) », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 11–32.
- , *Lectures Augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 168.
- , « L'école du Christ. Menus propos sur la prédication d'Augustin », *LMD* 227 (2001), p. 67–78.
- , « Augustin, "Sur les idées (*Quaestio de ideis*)". Traduction et notes de lecture », dans *RThom* 103 (2003), p. 358–362.
- , « Augustin a formé l'intelligence de l'Europe », dans *Saint Augustin. Le Passeur des Deux Rives*, M. PONDEVIE (éd.), p. 85–93.
- , « Capax dei », *AL* 1, 728–730.
- , « Christus », *AL* 1, 845–908.
- , « Conuersio », *AL* 1, 1282–1294.
- , « Cor », *AL* 2, 1–6.
- MANDOUZE A., « À propos de 'sacramentum' chez s. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », dans *Mélanges offerts à*

- Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht/Anvers, Spectrum, 1963, p. 222–232 (article reproduit dans A. MANDOUZE, *Avec et pour Augustin. Mélanges*, sous la direction de L. Pietri et C. Mandouze, Paris, Cerf, 2013, coll. « Patrimoines », p. 537–548).
- , « Saint Augustin et le ministère épiscopal », dans *Jean Chrysostome et Augustin*, CH. KANNENGISSER (éd.), p. 61–73.
- , « *Sacramentum et sacramenta* chez Augustin. Dialectique entre une théorie et une pratique », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 48 (1989), p. 367–375.
- MARA M. G., « L'itinerario dell'uomo secondo Agostino : da "spirituale" a "carnale", da "carnale" a "spirituale" », *Aug* 33 (1993), p. 307–313.
- , « L'interpretazione agostiniana del peccato contro lo Spirito santo nella *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* », dans *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, p. 235–246.
- MAREC E., « Les dernières fouilles d'Hippo Regius ville épiscopale de saint Augustin », dans *Aug. Mag.* 1, p. 1–18.
- , *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958.
- DE MARGERIE B., « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion », *Aug* 12 (1972), p. 107–119.
- MARGONI-KÖGLER M., *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft, 2010, coll. *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften : Philosophisch-historische Klasse* 810 ; *Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter* 29.
- , « Lectio », *AL* 3, 914–922.
- MARINI A., « La partecipazione dei fedeli alla Messa negli scritti di Sant'Agostino », *EL* 93 (1979), p. 3–37.
- , *La celebrazione eucaristica presieduta da Sant'Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*, Brescia, Pavaniana, 1989.
- MARION J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- MAROTTA B., « Il digiuno in alcuni *Sermones* di Agostino : modi e significati », *Auctores Nostri* 4 (2006), p. 577–597.
- MARROCCO M. N. R., *Participation in the Divine Life in St. Augustine's De Trinitate and selected contemporary homiletic discourses*, (thèse de doctorat présentée à la Faculty of Theology of the University of St. Michael's College and the Department of Theology of the Toronto School of Theology), Toronto, 2000, [source : <http://www.nlc-bnc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp03/NQ54049.pdf> ; consulté : 14 octobre 2014].
- , « Participation in Divine Life in the *De Trinitate* of St. Augustine », *Aug* 42 (2002), p. 149–185.
- MARROU H.-I., *Saint Augustin et l'augustinisme*, (avec la collaboration de A.-M. LA BONNARDIÈRE), Paris, Seuil, 1955, coll. *Maîtres spirituels* 2.
- , « La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles », *REAug* 6 (1960), p. 109–154.

- , *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Editions de Boccard, 1983.
- MARTIN TH. F., « Miseri, miseria », *AL* 4, 30–34.
- DI MARTINO C., « Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino : dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate* », *REAug* 46 (2000), p. 173–198.
- MAYER C., « Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas », *Augustinus* 31 (1986), p. 195–212.
- , « Cathecizandis rudibus (De –) », *AL* 1, 794–805.
- , « Eucharistia », *AL* 2, 1151–1157.
- MAZZA E., *La Mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Rome, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1996², coll. *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » « Subsidia »* 46.
- , « Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle », dans *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge*, A. M. TRIACCA (éd.), p. 153–176.
- VAN DER MEER F., « Sacramentum chez saint Augustin », *LMD* 13 (1948), p. 50–64.
- , *Saint Augustin pasteur d'âmes*, vol. I–II, Colmar-Paris, Éditions Alsatia, 1959.
- Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte, o.s.b. de l'abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1972.
- Mens concordet voci, pour Mgr. Aimé G. Martinmort à l'occasion de ses 40 années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution « Sacrosanctum Concilium »*, (avec la collab. de C. ROGUET, C. BRAGA, C. J. C. ISBARD,... (et al.)), Paris, Desclée, 1983.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, (1945) 2013, coll. *Tel* 4.
- MERSCH E., *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*. Vol. 2. *Doctrine de la tradition occidentale*, Louvain, Museum Lessianum, 1933, coll. *Museum Lessianum. Section théologique* 29.
- MESSNER R., « Paenitentia », *AL* 4, 413–446.
- MICHEL A., « Aspects du culte dans les églises de Numidie au temps d'Augustin : un état de la question », dans *Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps*, S. LANCEL (éd.), p. 67–108.
- MOHRMANN CH., « Pascha, Passio, Transitus », *EL* 66 (1952), 37–52.
- , « Saint Augustin prédicateur », *LMD* 39 (1954), p. 83–96.
- , « Praedicare – Tractare – Sermo », *LMD* 39 (1954), p. 97–107.
- , *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 1, Roma², Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, coll. *Storia et Letteratura. Raccolta di studi e testi* 65.
- DE MONTCHEUIL Y., *Mélanges théologiques*, Paris, Les Éditions Aubier-Montaigne, 1946, coll. *Théologie* 9.
- MOORHEAD J., « Lac », *AL* 3, 892–894.
- MÜLLER H. et SCHWARTE K.-H., « Dispensatio », *AL* 2, 487–498.
- MUNIER CH., « Excommunicatio », *AL* 2, 1169–1174.
- NDIMUBANZI HAKIZIMANA I., « *Baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent* » : baptême et Église dans le *De baptismo libri VII de saint Augustin contre le donatisme*, (Extrait de la thèse de doctorat), Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.

- DO NASCIMENTO L., *L'importanza dell'argomento liturgico nella teologia della predestinazione agostiniana*, Extrait de thèse (Pontificia Università Gregoriana), Roma, 2011.
- NICOLAS J. H., « Espérance », *DSp* 4, 1208–1233.
- OLIVAR A., « Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne », dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, p. 429–443.
- , « L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique », *Didaskalia* 5 (1975), p. 3–20.
- , « Sobre las ovaciones tributadas a los antiguos predicadores cristianos », *Didaskalia* 12 (1982), p. 13–43.
- , « Els predicadors antics i llurs auditoris », *RCatT* 8 (1983), p. 45–80.
- , « Les réactions émotionnelles des fidèles pendant la lecture solennelle de l'Écriture dans l'église des Pères », dans *Mens concordet voci, pour Mgr. Aimé G. Martimort...*, (avec la collab. de C. ROGUET), p. 452–457.
- , *La predicación cristiana antigua*, Barcelona, Herder, 1991, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Teología y filosofía* 189.
- O'BRIEN D., « 'Pondus meum amor meus' (Conf. XIII 9.10) : saint Augustin et Jamblique », *StPatr* 16 (1985), p. 524–527.
- O'DONNELL J. J., « "doctrina chrétienne (La)" (*De doctrina christiana*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 476–480.
- O'MEARA J. J., *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Editions du Cerf, 1997.
- OPPENHEIM F., « Arcano, disciplina dell' », *EnCat* 1, 1793–1797.
- OROZ RETA J., « Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas », *Augustinus* 31 (1986), p. 233–244.
- , « De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin », *StPatr* 27 (1993), p. 364–382.
- , « La esperanza cristiana en la ciudad de Dios. Ultima lección académica », *Augustinus* 38 (1993), p. 49–76.
- PADOVESE L., « Introduzione », dans AGOSTINO D'IPPONA, *Sermoni per i tempi liturgici*, introduzione, traduzione e note di L. PADOVESE, Milano, Edizioni Paoline, 1994, coll. *Lecture cristiane del primo millennio* 17, p. 9–93.
- Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma, GEI, 1994, coll. *Scritti in onore* 2.
- PAOLI-LAFAYE E., « Les "lecteurs" des textes liturgiques », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 59–74.
- PASQUATO O., « Eucaristia e Chiesa in Agostino », *EL* 102 (1988), 46–63.
- PEGUEROLES J., « La búsqueda de la verdad en la vida y en las obras de San Agustín », *Espíritu* 11 (1962), p. 69–84.
- , « Notas de antropología agustiniana », *Espíritu* 19 (1970), p. 37–49.
- , « El concepto de alienatio en el pensamiento antropológico de San Agustín », *Pensamiento* 34 (1978), p. 131–144.
- , « Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín », *Espíritu* 30 (1981), p. 5–18.

- , « La participación en la filosofía de san Agustín », *Espíritu* 31 (1982), p. 47–66.
- , « Nota sobre la participación en la filosofía de San Agustín », *Espíritu* 31 (1982), p. 117–129.
- PELLEGRINO M., « S. Agostino pastore d'anime », *RechAug* 1 (1958), p. 317–338.
- , « Introduzione generale », dans SANT'AGOSTINO, *Discorsi* (sul Vecchio Testamento), *NBA(R)* 29 (Discorsi 1), introduzione M. PELLEGRINO, traduzione e note P. BELLINI, F. CRUCIANI, V. TARULLI, indici F. MONTEVERDE, Rome, Città Nuova Editrice, 1979, p. IX–CII.
- , « Appunti sull'uso della Bibbia nei Sermoni di S. Agostino », *RivBibl* 27 (1979), p. 7–39.
- , « “Sursum cor” nelle opere di sant'Agostino », *REAug* 50 (2004), p. 147–174.
- PÉPIN J., « Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue », *Aug. Mag.* 1, p. 293–306.
- , « Augustin, *Quaestio 'De ideis'*. Les affinités plotiniennes », dans H.J. WESTRA (éd.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1992, p. 117–134.
- PERLER O., « L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin », *REAug* 1 (1955), p. 299–343.
- , *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1969.
- PERRIN M.-Y., « Histoire et historiographie du christianisme tardoantique. *Disciplina arcani* : entre histoire et l'historiographie », *AEPHE(SR)* 116 (2007–2008), p. 201–204.
- PICCALUGA G., « La gestione sacrale della realtà », dans *Diritto romano e identità cristiana*, A. SAGGIORO (dir.), p. 193–200.
- PIETRI CH., *Christiana respublica. Eléments d'une enquête sur le christianisme antique*, vol. 2, Rome, École française de Rome, 1997, *Collection de l'École française de Rome* 234.
- PIETSCH CH., « Participatio », *AL* 4, 471–477.
- PIGLER A., *Le vocabulaire de Plotin*, Paris, Ellipses, 2015, coll. *Vocabulaire de*.
- PINCHERLE A., « La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale », *AFLFUC* 9 (1939), p. 195–230.
- PIROVANO D., « La parola di Dio come “Incarnazione” del Verbo in Sant'Agostino », *Aug* 4 (1964), p. 77–104.
- POLLMANN K., « Doctrina christiana (De -) », *AL* 2, 551–575.
- PONTET M., *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, [Paris], Aubier, 1944, coll. *Théologie* 7.
- POQUE S., « *Christus Mercator*. Notes augustiniennes », *RechSR* 48 (1960), p. 564–577.
- , « L'exégèse augustiniennne de Proverbes 23,1–2 », *RB* 78 (1968), p. 117–127.
- , « Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », *AFLT* 4/2 (1968), p. 103–125.
- , « “Lucerna” et “candelabrum”. La référence au luminaire liturgique dans la prédication d'Augustin d'Hippone », dans *Mens concordet voci, pour Mgr. Aimé G. Martimort...*, (avec la collab. de C. ROGUET), p. 458–464.
- , *Le langage symbolique dans la prédication de saint Augustin d'Hippone. Images héroïques*, vol. 1–2, Paris, Études augustiniennes, 1984.

- , « Introduction », dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, p. 9–115.
- PORRO P., « Il primato del vedere nel *De quantitate animae* », dans « *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* », « *De quantitate animae* » di Agostino d'Ippona, Palermo, Edizioni Augustinus, 1991, coll. *Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese* 7, p. 177–197.
- PRADEAU J.-F. (éd.), *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- , *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, J. Vrin, 2003, coll. *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique* 30.
- PRÉTOT P., « Retrouver la “participation active” : une tâche pour aujourd'hui », *LMD* 241 (2005), p. 151–177.
- PROCOPE J. F., « Initium omnis peccato superbia », *StPatr* 22 (1989), p. 315–320.
- QUINOT B., « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », *REAug* 8 (1962), p. 129–168.
- RAMSEY B., « “Catéchèse des débutants (La)” (*De catechizandis rudibus*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 201–203.
- REBILLARD E., *In hora mortis. Evolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin*, Rome, École Française de Rome, 1994, coll. *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome* 283.
- , « Contexte local et prédication : Augustin et la détresse des mourants », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV–VI)*, p. 179–187.
- , « La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d'Augustin. À propos du *post-tractatum* Dolbeau 7 : *De sepultura catechumenorum* », dans *Augustin prédicateur (395–411)*, G. MADEC (éd.), p. 285–292.
- , « Sermons », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 1323–1349.
- RECCHIA V., « Arcane (discipline de l') », *DECA* 1, p. 210–211.
- REFOULÉ F., « Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin », *RThom* 63 (1963), p. 341–362.
- REMY G., « La théologie de la médiation selon saint Augustin », *RThom* 91 (1991), p. 580–623.
- , « Mediator (mediatio) », *AL* 3, 1223–1230.
- REXER J., « Inquisitiones Ianuarii (Ad –) », *AL* 3, 620–630.
- RIGOBELLO A., « Dalla verità a Dio con Agostino », dans *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15–20 settembre 1986. Atti 1*, Roma, Augustinianum, 1987, coll. *Studia Ephe-meridis Augustinianum* 24, p. 217–225.
- RIPANTI G., « L'allegoria o l'“intellectus figuratus” nel *De doctrina christiana* di Agostino », *REAug* 18 (1972), p. 219–232.
- RODÉ F., *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965, coll. *Théologie historique* 3.
- ROESSLI J.-M., « Mirabilia, miraculum », *AL* 4, 25–29.

- ROHMER J., « L'intentionnalité des sensations chez Saint Augustin », *Aug. Mag.* 1, p. 491–498.
- RONDET H., « Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin », dans *Saint Augustin parmi nous*, (avec la collab. de H. RONDET), p. 111–134.277–290 (notes).
- , « La théologie de saint Augustin prédicateur », *BLE* 72 (1971), p. 81–105.241–257.
- DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.
- RUSECKI M., « Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji » (la réflexion d'Augustin sur le sens théologique du miracle et sur sa fonction), *RTK* 31 (1984), 107–124.
- RUSSO F., « Espérance », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 538–541.
- S. Ambrogio e S. Agostino. Pavia, 20–27 aprile 1975*, Pavia, M. Ponzio, 1979, coll. *Atti della settimana Agostiniana Pavese* 7.
- SAGE A., « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », *REAug* 7 (1961), p. 17–34.
- , « La dialectique de l'illumination », *RechAug* 2 (1962), p. 111–123.
- , « “Praeparatur voluntas a Domino” », *REAug* 10 (1964), p. 1–20.
- , « Péché originel. Naissance d'un dogme », *REAug* 13 (1967), p. 211–248.
- , « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », *REAug* 15 (1969), p. 75–112.
- , « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *REAug* 15 (1969), p. 209–240.
- Saint Augustin*, M. CARON (dir.), Paris, Cerf, 2009, coll. *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*.
- Saint Augustin. Le Passeur des Deux Rives*, M. PONDEVIE (  d.), Le Château-d'Olonne, Editions d'Orbestier, 2010.
- Saint Augustin, la Numidie et la société de son temps. Actes du Colloque SEM-PAM-AUSONIUS Bordeaux, 10–11 octobre 2003*, S. LANCEL, S. GUÉDON, L. MAURIN (  d.), Bordeaux/Paris, Ausonius/de Boccard, 2005, coll. *Ausonius Editions. Scripta Antiqua* 14.
- Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe, IVe–XXIe siècle*, A. D. FITZGERALD (  d.), M.-A. VANNIER (  d. fr.), Paris, Les Ed. du Cerf, 2005.
- Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), Paris, Beauchesne, 1986, coll. *Bible de tous les temps* 3.
- Saint Augustin parmi nous*, (avec la collab. de H. RONDET, C. MOREL, M. JOURJON,... (et al.)), Le Puy-Paris, Editions Xavier Mappus, 1954.
- SALAMITO J.-M., « Labor », *AL* 3, 888–891.
- SALAVILLE S., « L'  p  cl  se africaine », *EchOr* 39 (1940–1942), p. 268–282.
- SALLES C., *Saint Augustin, un destin africain*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- SAMBOR P., « Le baptême comme guérison dans “les Traités sur l'  vangile de Jean” de saint Augustin », *LMD* 267 (2011), p. 49–74.
- , « Quasi uisibile uerbum chez Augustin », *LMD* 287 (2017), p. 23–48.
- SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980, coll. *Théologie historique* 55.

- , *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988, coll. *Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 7.
- , « Altare », *AL* 1, 241–245.
- SESBOÜÉ B., « *Hors de l'Église pas de salut* ». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, Augustinianum, 1985, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23.
- , « Sulla tecnica esegetica di Agostino in alcuni sermones veterotestamentari », *Aug* 25 (1985), p. 185–203.
- SMALBRUGGE M., « La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* 40 (1990), p. 333–347.
- , « Le fils prodigue vu par Augustin : un pas vers l'exclusivisme de la grâce », dans *'In search of truth' : Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, J.A. VAN DEN BERG (éd.), p. 173–188.
- SMIT G.-C., « Epiclèse et Théologie des Sacraments », *MSR* 15 (1958), p. 95–136.
- SOLIGNAC A., « L'existentialisme de saint Augustin », *NRT* 70 (1948), p. 3–19.
- , « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », *NRT* 78 (1956), p. 359–387.
- , « Image et ressemblance. II : Pères de l'Église », *DSp* 7/2 (1971), 1406–1425.
- , « Le Christ "sacrement" et "exemple" d'après saint Augustin », *Christus* 133 (1987), p. 75–82.
- SOMERS H., « Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne », *Aug.Mag.* 1, p. 451–462.
- , « La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image », *REAug* 7 (1961), p. 1–15.
- , « Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne », *REAug* 7 (1961), p. 105–125.
- SPANEDDA G., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, Sassari, A. Cordella, 1944.
- STRAW C., « Crainte de la mort (*timor mortis*) », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 396–403.
- STUDER B., « "Sacramentum et exemplum" chez saint Augustin », *RechAug* 10 (1975), p. 87–141.
- , « Jésus-Christ, notre justice, selon saint Augustin », *StPatr* 17/3 (1993), p. 1316–1342.
- , « Espérance », *DECA*, 1, p. 857–864.
- TESSELLE E., « Crede ut intellegas », *AL* 2, 116–119.
- , « Credere », *AL* 2, 119–131.
- , « Foi », dans *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe*, A. D. FITZGERALD (éd.), p. 627–632.
- THONNARD F.-J., « Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon Saint Augustin », *AThA* 12 (1952), p. 335–345.
- , « La vie affective de l'âme selon saint Augustin », *AThA* 13 (1953), p. 33–55.
- , « Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne », *Aug.Mag.* 1, p. 317–327.

- , « La notion de lumière en philosophie augustinienne », *RechAug* 2 (1962), p. 125–175.
- , « La notion de liberté en philosophie augustinienne », *REAug* 16 (1970), p. 243–270.
- , « Le rôle de la foi dans le baptême des enfants », *BA* 22, *Note complémentaire* 49, p. 821–822.
- , « “Mens” et “spiritus” », *BA* 22, *Note complémentaire* 64, p. 857–863.
- , « La peine due au péché originel », *BA* 23, *Note complémentaire* 7, p. 688–690.
- , « L’argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel », *BA* 23, *Note complémentaire* 10, p. 698–702.
- TILLARD J.M.R., « L’Eucharistie, purification de l’Église pérégrinante », *NRT* 84 (1962), p. 449–474.579–597.
- , « L’Eucharistie et le Saint-Esprit », *NRT* 90 (1968), p. 363–387.
- TIXERONT J., *Histoire des dogmes, vol. II : De saint Athanase à saint Augustin (318–430)*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1909, coll. *Bibliothèque de l’enseignement de l’histoire ecclésiastique*.
- Tractatio scripturarum : philological, exegetical, rhetorical and theological studies on Augustine’s sermons*, vol. II, *Ministerium sermonis*, A. DUPONT-G. PARTOENS-M. LAMBERIGTS (éd.), Turnhout, Brepols, 2012, coll. *Instrumenta patristica et mediaevalia* 65.
- TRAPÈ A., « Un celebre testo de Sant’Agostino sull “ignoranza e la difficoltà” (*Retract.*, I, 9, 6) e l’“Opus imperfectum contra Iulianum” », *Aug.Mag.* 2, p. 795–803.
- , « Tradux peccati. A proposito di un libro recente », *Aug* 19 (1979), p. 531–538.
- , « S. Agostino esegeta : teoria e prassi », *Lateranum* 48 (1982), p. 224–237.
- UVINI B., « *Dispensatio* nel *De Trinitate* di Agostino di Ippona », *Aug* 39 (1999), p. 407–465.
- VANNIER M.-A., “*Creatio*”, “*conversio*”, “*formatio*” chez s. Augustin, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg/Suisse, 1997, coll. *Paradosis* 31.
- , « L’image du Christ médecin chez les Pères », dans *Les pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, V. BOUDON-MILLOT (dir.), p. 525–534.
- , « “Creatio” et “formatio” dans les “Confessions” », dans *Saint Augustin*, M. CARON (dir.), p. 189–201.
- VELA L., « La incorporación a la Iglesia por el Bautismo en San Agustín », *EstEcl* 46 (1971), p. 169–182.
- VERBRACKEN P.-P., *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis, Hagae Comitibus, 1976, coll. *Instrumenta patristica* 12.
- , « Lire aujourd’hui les Sermons de saint Augustin. À l’occasion du XVI^e centenaire de sa conversion », *NRT* 109 (1987), p. 829–839.
- VERHEUL A., « Le “Notre Père” et l’Eucharistie », *QuLi* 67 (1986), p. 159–179.
- VERMEYLEN J., « Le cheminement de la pénitence selon saint Augustin », *CMech* 51 (1966), p. 514–546.
- VERWILGHEN A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L’Hymne aux Philippéens*, Paris, Beauchesne, 1985, coll. *Théologie historique* 72.
- , « Le Christ Jésus, source de l’humilité chrétienne », dans *Saint Augustin et la Bible*, A.-M. LA BONNARDIÈRE (dir.), p. 427–437.
- , « Le Christ médiateur selon Ph 2, 6–7 dans l’œuvre de saint Augustin », dans *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, B. BRUNING (éd.), (vol. 92 b), p. 469–482.

- , « Rhétorique et prédication chez saint Augustin », *NRT* 120 (1998), p. 233–248.
- VICIANO A., « Le bonheur et le travail dans la pensée de saint Augustin », *BLE* 88 (1987), p. 309–315.
- VILLETTE L., *Foi et sacrement. vol. 1. Du Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris, Bloud & Gay, 1959, coll. *Travaux de l'Institut catholique de Paris* 5.
- , « Le baptême des enfants. Dossier et Interprétation », *LMD* 89 (1967), p. 38–65.
- VOGEL C., « Sol Aequinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien », *RevSR* 36 (1962), p. 175–211.
- , « L'Orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique », *OrSyr* 9 (1964), p. 3–37.
- , *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne. (Textes choisis, traduits et présentés par Cyrille Vogel)*, Paris, Les Ed. du Cerf, 1966, coll. *Chrétiens de tous les temps* 15.
- DE VOOGHT P., « La notion philosophique du miracle chez saint Augustin (dans le "De trinitate" et le "De genesi ad litteram") », *RechThAM* 10 (1938), p. 317–343.
- , « Les miracles dans la vie de saint Augustin », *RechThAM* 11 (1939), p. 5–16.
- , « La théologie du miracle selon saint Augustin », *RechThAM* 11 (1939), p. 197–222.
- WILSON-KASTNER P., « Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo », *AugSt* 7 (1976), p. 135–152.
- WÓJTOWICZ H., *Nazewnictwo eucharystyczne u św. Augustyna. Aspekt filologiczny* (=Dénomination eucharistique chez Augustin. Aspect philologique), *VoxPatr* 8/14 (1988), p. 225–266.
- ZDYBICKA Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem* (*La participation de l'être. Essai d'interprétation de la relation entre le monde et Dieu*), Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 1972, coll. *Rozprawy Wydziału filozoficznego KUL* 20.
- ZUM BRUNN E., « L'expression ontologique de la vie de la mort de l'âme, d'après saint Augustin », *Augustinus* 13 (1968), p. 443–447.
- , *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux "Confessions"*, Paris, Études Augustiniennes, 1969.

INDEX AUGUSTINIEN

- | | | |
|-----------------------------------|-------------------------------|---------------------------|
| <i>adu. Iud.</i> 6 : 318 | 10, 6 : 449-450 | 3, 37 : 265 |
| | 10, 29 : 365 ; 456 | 4, 25 : 29 ; 308 |
| <i>bapt.</i> 1, 11 : 320 | 11, 27 : 121 | 4, 37 : 23 |
| 1, 15-20 : 361 | 13, 10 : 132 | |
| 1, 18 : 361 | 13, 20 : 142 | <i>Emer.</i> 11 : 12 |
| 1, 19 : 361 | 13, 22 : 137 ; 142-143 | |
| 2, 18 : 12 | 13, 23 : 143 | <i>en. Ps.</i> 6, 2 : 334 |
| 3, 18 : 361 | 14, 10 : 143 | 10, 5 : 1 |
| 3, 21 : 351 | 14, 26 : 143 | 26, 2, 2 : 454 |
| 4, 24 : 3 ; 359 | 17, 9 : 318 | 31, 2, 5 : 227 |
| 5, 9 : 361 | 17, 20 : 11 | 33, 1, 5 : 448 |
| 6, 2 : 455 | 21, 25 : 12 | 33, 1, 6 : 414 ; 440 |
| 7, 93 : 10 | | 37, 5 : 138 ; 230 |
| | <i>conf.</i> 1, 1 : 71 | 42, 4 : 441 |
| <i>breuic.</i> 3, 16 : 339 | 1, 12 : 81 | 44, 16 : 230 |
| | 1, 17 : 5 | 44, 19 : 454 |
| <i>c. ep. Parm.</i> 3, 2 : 12 | 2, 16 : 114 | 44, 25 : 195 |
| | 3, 9 : 237 | 47, 3 : 242 |
| <i>c. ep. Pel.</i> 1, 40 : 6 | 3, 10 : 2 ; 81 | 54, 26 : 1 |
| | 4, 8 : 5 | 57, 15 : 1 |
| <i>c. Faust.</i> 12, 20 : 440 | 4, 30 : 47 | 61, 17 : 12 ; 305 |
| 12, 32 : 316 | 7, 14 : 18 | 62, 5 : 157 |
| | 8, 3 : 12 | 66, 4 : 82 |
| <i>c. Gaud.</i> 1, 28 : 158 | 8, 29 : 127 | 67, 3 : 258 |
| 1, 45 : 12 | 10, 43 : 138 | 68, 1, 2 : 386 |
| 1, 54 : 12 | 10, 59 : 242 | 70, 2, 6 : 241 |
| | 13, 2 : 81 | 70, 2, 10 : 319 |
| <i>c. Iul.</i> 2, 37 : 12 | 13, 10 : 170 | 74, 12 : 308 |
| 5, 8 : 101 | 13, 16 : 246 | 77, 24 : 50 |
| | 13, 20 : 399 | 77, 27 : 165 |
| <i>c. Iul. imp.</i> 1, 53 : 333 | 13, 21 : 400 | 79, 1 : 297 |
| 3, 52 : 325 | 13, 29 : 399 | 80, 8 : 428 |
| 4, 108 : 12 | | 93, 4 : 114 |
| 6, 14 : 459 | <i>diu. qu.</i> 46 : 16 | 98, 9 : 439 ; 443 ; 482 |
| | 46, 1-2 : 16 | 100, 9 : 440 |
| <i>c. litt. Pet.</i> 2, 239 : 454 | 46, 2 : 16 | 102, 5 : 407 |
| 2, 247 : 12 | 81, 1 : 334 | 103, 1, 8 : 246 |
| | | 103, 1, 14 : 427 |
| <i>c. s. Arrian.</i> 4 : 369 | <i>doctr. chr.</i> 1, 4 : 184 | 103, 1, 17 : 400 |
| 22 : 75 | 1, 17 : 349 | 103, 4, 1 : 297 |
| | 1, 35 : 17 | 109, 17 : 428 |
| <i>cat. rud.</i> 9 : 394 | 1, 39 : 205 | 119, 1 : 314 |
| 12 : 10 | 1, 41 : 225 | 120, 6 : 386 |
| | 2, 9 : 213 | 123, 9 : 50 |
| <i>ciu.</i> 5, 25 : 12 | 2, 25 : 334 | 127, 13 : 459 |

- 131, 12 : 54
 133, 2 : 123
 134, 4 : 19
 134, 5 : 414
 134, 22 : 318
 136, 18 : 455
 138, 8 : 386
 140, 25 : 386
 142, 11 : 399
 150, 8 : 311
- ep.* 11, 1 : 12
 15, 2 : 12
 18, 2 : 53
 54, 4 : 482
 55, 2 : 5 ; 376 ; 386
 55, 3 : 5 ; 390
 80, 3 : 12
 97, 4 : 12
 98, 5 : 326
 98, 6 : 325
 98, 9 : 326 ; 439
 98, 9-10 : 320
 108, 16 : 11
 118, 22 : 289
 125, 5 : 12
 130, 21 : 415
 137, 9 : 456
 137, 10 : 279
 140, 54 : 243
 140, 55 : 242
 141, 5 : 12
 157, 34 : 320
 166, 21 : 12
 185, 48-49 : 356
 185, 50 : 447
 186, 5 : 50
 186, 30 : 6
 187, 34 : 316
 193, 12 : 383
 217, 2 : 312
 217, 26 : 312
 224, 2 : 23
 266, 4 : 114
- ep. Io. tr.* 3, 5 : 454
 3, 12 : 454
 4, 9 : 311
 6, 10 : 454
- exp. Gal.* 49 : 215
- f. et op.* 9 : 320
- Gn. litt.* 1, 9, 17 : 82
 2, 8, 16 : 82
 2, 8, 19 : 82
 3, 20, 30 : 82
 3, 21, 33 : 141
 3, 23, 35 : 142
 5, 13, 30 : 17
 6, 22, 33 : 137 ; 383
 6, 26, 37 : 128
 12, 16, 33 : 97
- Gn. litt. inp.* 10, 32 : 81
- gr. et. pecc. or.* 2, 17 : 12
 2, 19 : 12
- haer.* 46, 18 : 314
- Io. eu. tr.* 1, 7 : 310
 1, 19 : 101
 2, 2 : 61
 2, 4 : 276
 2, 8 : 278
 2, 16 : 203 ; 239
 3, 12 : 293
 4, 13 : 391
 5, 1 : 83 ; 432
 5, 6 : 3
 5, 12 : 390
 6, 24 : 257
 7, 7 : 123
 10, 1 : 314
 10, 11 : 294
 11, 3 : 428
 11, 4 : 391 ; 414
 13, 4 : 411
 13, 7 : 391
 15, 24 : 314
 15, 25 : 314
 18, 1 : 308
 18, 7 : 302
 18, 10 : 106 ; 118
 19, 10 : 300
 19, 11 : 19 ; 219 ; 372
 19, 13 : 371
 20, 3 : 369
- 20, 8 : 370
 20, 11 : 53 ; 239
 21, 8 : 445
 22, 5 : 428
 22, 10 : 240
 23, 6 : 394
 25, 16 : 70 ; 285
 26, 1 : 461
 26, 4 : 209
 26, 5 : 442
 26, 11 : 462
 26, 15 : 11
 27, 11 : 12 ; 458
 32, 7 : 459
 33, 7 : 354
 34, 1 : 431
 37, 9 : 152
 39, 5 : 318-319
 39, 8 : 18
 40, 10 : 160 ; 484
 41, 1 : 442
 41, 5 : 322
 41, 10 : 397
 44, 1 : 240
 44, 2 : 317
 45, 9 : 428
 47, 2 : 479
 47, 8 : 35
 50, 4 : 298
 51, 3 : 285
 55, 1 : 386
 64, 2 : 298
 69, 2 : 289
 74, 3 : 365
 80, 3 : 460-461
 84, 1 : 479
 96, 3 : 428-430
 96, 4 : 114
 107, 6 : 244
 119, 6 : 152
 120, 2 : 448
 123, 2 : 11
- mag.* 38 : 114
- nat. et gr.* 84 : 219
- nupt. et conc.* 1, 11 : 320
- pecc. mer.* 1, 2 : 128

- 1, 5 : 128
 1, 16 : 336
 1, 21 : 121 ; 326
 1, 23 : 328 ; 388
 1, 25 : 322 ; 343
 1, 26 : 324
 1, 27 : 12
 1, 28 : 326
 1, 33 : 388
 1, 34 : 6 ; 12 ; 324 ; 485
 1, 37 : 299
 1, 39 : 278 ; 333 ; 361
 1, 56 : 322
 1, 62 : 325–326
 1, 63 : 324
 2, 5 : 219
 2, 26 : 244
 2, 36 : 64
 2, 42 : 469
 2, 43 : 333
 2, 45 : 334
 2, 48 : 376
 2, 54 : 131
 3, 1 : 324
 3, 7 : 361
 3, 8 : 12
 3, 14 : 329

perf. iust. 8 : 483

perseu. 31 : 325

qu. eu. 2, 6, 2 : 334–335
 2, 22 : 459
 2, 33, 1 : 50
 2, 33, 1–7 : 47

retr. 1, 8, 3 : 52
 1, 26 : 16
 2, 24, 2 : 78
epil. : 23

s. dom. m. 2, 18 : 313
 2, 25–26 : 431

s. 1, 1 : 273
 2, 3 : 135
 2, 6 : 284 ; 310
 2, 7 : 266
 2, 9 : 320

 4, 1 : 220
 4, 3 : 69 ; 455
 4, 6 : 92 ; 251–252
 4, 7 : 107 ; 468
 4, 8 : 273
 4, 9 : 339 ; 341–342
 4, 10 : 275 ; 413 ; 415
 4, 13 : 272–273
 4, 22 : 378–379 ; 413 ;
 415
 4, 25 : 264
 4, 31 : 427 ; 460 ; 463 ;
 470
 4, 35 : 476
 4, 36 : 202 ; 302
 5, 1 : 299 ; 431
 5, 2 : 382
 5, 3 : 377
 5, 7 : 240 ; 282
 6, 1 : 12 ; 305
 6, 7 : 384
 6, 8 : 36 ; 137
 7, 3 : 308
 8, 1 : 165
 8, 2 : 266
 8, 5 : 412 ; 441–442
 8, 6 : 165 ; 167
 8, 8 : 191
 8, 10 : 158
 8, 17 : 166 ; 318 ; 456–
 457
 9, 1 : 167
 9, 2 : 132 ; 303
 9, 3 : 191 ; 303
 9, 4 : 372 ; 390
 9, 7 : 54
 9, 8 : 396
 9, 9 : 74 ; 75
 9, 10 : 199 ; 267 ; 303
 9, 13 : 267
 9, 15 : 318
 9, 17 : 347–348
 9, 18 : 155
 9, 19 : 145
 9, 20 : 145
 10, 2 : 301
 10, 6 : 396
 10, 7 : 240
 11, 1 : 12 ; 471
 12, 12 : 194 ; 468

 13, 3 : 470
 13, 9 : 395
 14, 1 : 145
 14, 2 : 286
 14, 4 : 286
 14, 6 : 149–150
 14, 7 : 149
 14, 9 : 81 ; 375
 15, 2 : 470
 15, 3 : 302
 16, 2 : 173
 17, 1 : 298
 17, 2 : 2 ; 139 ; 304 ;
 308
 17, 3 : 388
 17, 7 : 126–127
 19, 2 : 352
 19, 3 : 450–451
 19, 4 : 312
 19, 6 : 207 ; 322 ; 394
 20, 1 : 40 ; 333
 20, 3 : 354
 20, 4 : 173
 21, 1 : 394
 21, 2 : 69 ; 239
 21, 3 : 38 ; 183
 21, 6 : 382 ; 431
 22 : 257
 22, 1 : 274 ; 463
 22, 3 : 243 ; 258
 22, 7 : 258
 22, 8 : 68
 22, 9 : 382
 22, 10 : 132
 23, 2 : 307
 23, 3 : 263
 23, 5 : 163
 23, 7 : 218 ; 224
 23, 8 : 435
 23, 9 : 435–436
 23, 10 : 228 ; 455
 23, 12 : 230
 23, 16 : 228
 23, 18 : 482
 24, 3 : 75 ; 238
 24, 4 : 312
 25, 2 : 403
 25, 7 : 401 ; 431
 26, 1 : 298
 26, 2 : 34

- 26, 7 : 367
 27, 2 : 372 ; 382
 28, 1 : 108
 28, 2 : 94 ; 105 ; 108 ;
 260 ; 420 ; 425 ;
 431 ; 470
 28, 3 : 102 ; 108 ; 468
 28, 4 : 109 ; 111 ; 113 ;
 466
 28, 5 : 221 ; 278
 30, 4 : 46 ; 190
 30, 9 : 263
 31, 2 : 479
 31, 4 : 136
 32, 1 : 265 ; 304
 32, 6 : 264
 32, 9 : 263
 32, 10 : 263
 32, 11 : 192 ; 201
 32, 12 : 192
 32, 13 : 192 ; 212 ; 302
 32, 14 : 192 ; 302
 32, 23 : 256
 34, 2 : 215 ; 259
 34, 5 : 182
 34, 7-8 : 60
 34, 8 : 61
 36, 2 : 37 ; 68-69
 36, 3 : 286 ; 375
 36, 6 : 184
 36, 8 : 116
 37, 1 : 312
 37, 10 : 156
 37, 11 : 206 ; 250 ;
 258 ; 299
 37, 17 : 312
 37, 20 : 373
 37, 25 : 147 ; 153 ; 410
 37, 27 : 312
 38, 1 : 213
 38, 2 : 183
 38, 5 : 127
 38, 6 : 169 ; 191
 38, 7 : 130 ; 132
 38, 9 : 151
 39, 1 : 127
 39, 2 : 149
 39, 4 : 69
 39, 5 : 136
 42, 1 : 451-452
 43, 3 : 74 ; 79
 43, 4 : 40 ; 82 ; 93
 43, 8 : 309
 43, 9 : 271
 45, 1 : 158 ; 415 ; 432
 45, 3 : 206 ; 431
 45, 5 : 378
 45, 8 : 191 ; 268
 46, 8 : 267
 46, 13 : 167
 46, 18 : 460
 46, 28 : 383
 47, 1 : 152
 47, 11 : 135
 47, 21 : 364
 47, 23 : 302
 47, 28 : 158
 47, 30 : 467
 48, 1 : 305
 48, 2 : 422 ; 452
 49, 1 : 28
 49, 3 : 240-241 ; 298
 49, 5 : 139 ; 239 ; 315
 49, 9 : 294
 49, 11 : 267
 50, 1 : 273
 50, 5 : 194
 50, 6 : 191-192
 50, 8 : 241
 50, 10 : 257
 50, 11 : 35 ; 289
 50, 13 : 273
 51, 1 : 28 ; 267
 51, 2 : 267 ; 269-270
 51, 6 : 237
 51, 10 : 328
 51, 12 : 270
 51, 14 : 243 ; 274
 51, 15 : 272
 51, 22 : 155
 51, 23 : 154-155 ; 192
 51, 24 : 159 ; 191
 51, 25 : 35
 51, 31 : 389
 51, 33 : 335
 51, 34 : 36 ; 79 ; 334-
 335 ; 389
 52, 1 : 267 ; 269
 52, 11 : 369
 52, 13 : 312 ; 369
 52, 15 : 106
 52, 16 : 106
 52, 17 : 74 ; 79-80
 52, 18 : 79 ; 96-98
 52, 19 : 95 ; 98-99
 52, 20 : 80
 53, 1 : 172
 53, 4 : 138 ; 425
 53, 5 : 146-147 ; 423
 53, 6 : 102 ; 104 ; 107 ;
 222 ; 230 ; 271 ;
 425
 53, 7 : 230
 53, 10 : 195 ; 271
 53, 11 : 111 ; 224 ; 229 ;
 483
 53, 12 : 106 ; 107
 53, 14 : 401
 53, 15 : 97-98
 55, 3 : 46
 56, 4 : 416
 56, 5 : 35 ; 390
 56, 8 : 190
 56, 9 : 418 ; 423
 56, 10 : 416 ; 431-433
 56, 11 : 396
 56, 12 : 347 ; 349
 56, 13 : 330 ; 336 ; 348
 56, 19 : 416
 57, 7 : 154 ; 410 ; 417 ;
 430-433 ; 464
 57, 8 : 334 ; 336 ; 349 ;
 352
 57, 9 : 190-191 ; 397
 57, 13 : 432 ; 483
 58, 5 : 65 ; 157 ; 417 ;
 422-423 ; 431 ;
 433
 58, 6 : 352
 58, 7 : 348-349
 58, 8 : 191
 58, 10 : 347
 58, 13 : 139
 59, 5 : 65 ; 447
 59, 6 : 255 ; 260 ; 410 ;
 416-417 ; 422 ;
 431 ; 433 ; 447
 59, 7 : 334 ; 346 ; 429
 59, 8 : 191
 60, 1 : 294

- 60, 2 : 78
 60, 5 : 318
 60, 6 : 151 ; 208
 61, 3 : 198
 61, 6 : 230
 61, 7 : 158 ; 423 ; 425
 61, 8 : 146 ; 149 ; 423
 61, 9 : 149
 61, 10 : 69 ; 424
 61, 12 : 150–151 ; 157 ;
 159 ; 419
 61, 13 : 145
 62, 1 : 285
 62, 2 : 41
 62, 5 : 107
 65, 4 : 44
 65, 5 : 98
 65, 6 : 38 ; 45 ; 319
 65, 7 : 238 ; 322 ; 332
 65, 8 : 332
 66, 1 : 70
 66, 3 : 281
 66, 5 : 145
 67, 1 : 451
 67, 2 : 351
 67, 3 : 351
 67, 5 : 301
 67, 7 : 365
 67, 8 : 471
 67, 9 : 70 ; 250
 67, 10 : 311
 68, 1 : 312
 68, 6 : 261
 68, 9 : 229 ; 484
 68, 10 : 168 ; 192 ;
 198 ; 322
 68, 11 : 285 ; 289 ; 424
 68, 12 : 164 ; 169
 68, 13 : 215
 69, 2 : 67
 69, 4 : 327
 70, 2 : 169–170
 71, 5–6 : 356
 71, 7 : 356
 71, 8 : 310 ; 356
 71, 11 : 265
 71, 17 : 356 ; 472
 71, 18 : 215 ; 221 ; 323
 71, 19 : 257 ; 322 ; 358 ;
 361–363 ; 456 ;
 458
 71, 20 : 356–357
 71, 22 : 357
 71, 25 : 360
 71, 26 : 369
 71, 28 : 456
 71, 30 : 152 ; 359
 71, 32 : 359 ; 462
 71, 33 : 360 ; 362
 71, 37 : 358
 73, 2 : 379
 74, 5 : 273–275
 75, 5 : 103 ; 203
 75, 6 : 396
 75, 10 : 191
 77, 4 : 294 ; 337 ; 482
 77, 11 : 290
 77, 12 : 66 ; 67
 77, 13 : 138 ; 147 ;
 169 ; 192
 77, 14 : 198
 78, 4 : 297
 79 : 297
 80, 2 : 136
 80, 4 : 293–294
 80, 5 : 319 ; 373 ; 382
 80, 7 : 214
 80, 8 : 207 ; 208
 81, 1 : 315
 81, 6 : 368
 81, 7 : 167
 81, 9 : 207
 82, 12 : 127
 82, 14 : 127 ; 354
 82, 15 : 2 ; 139 ; 308
 83 : 336
 83, 2 : 423
 83, 4 : 348
 83, 5 : 334
 83, 7 : 336
 84, 1 : 126 ; 154
 84, 2 : 127 ; 134
 85, 3 : 69
 85, 6 : 149 ; 191
 85, 7 : 150
 86 : 145
 86, 1 : 402
 86, 6 : 182
 86, 7 : 211
 86, 14 : 312
 87, 9 : 116
 87, 11 : 355
 87, 13 : 293
 88, 1 : 376
 88, 3 : 281 ; 301
 88, 4 : 277–278
 88, 5 : 102 ; 104 ; 239
 88, 6 : 89 ; 102
 88, 7 : 35 ; 295
 88, 9 : 276–277
 88, 12 : 481
 88, 13 : 282
 88, 14 : 243 ; 277
 88, 23 : 195–196
 88, 24 : 196
 88, 25 : 195
 89, 4 : 266
 89, 6 : 266
 89, 7 : 427
 90, 5 : 388–389 ; 462–
 463
 90, 6 : 182 ; 192 ; 196 ;
 389 ; 463
 90, 7 : 34
 90, 8 : 222 ; 225
 90, 9 : 35
 90, 10 : 78
 91, 1 : 116
 91, 3 : 171
 91, 5 : 2 ; 302 ; 311 ;
 316
 91, 7 : 214
 92, 3 : 442
 93, 2 : 93
 93, 11 : 475
 94 : 312
 95, 1 : 307
 95, 3 : 281
 95, 7 : 447 ; 462–463
 96, 1 : 169
 96, 2 : 49
 96, 3 : 285 ; 401
 96, 5 : 167
 96, 6 : 34 ; 330
 97, 2 : 128–129
 97, 3 : 125
 97, 4 : 376
 98, 2 : 300
 98, 2–3 : 478
 98, 3 : 281

- 98, 5 : 297 ; 350–351
 98, 6 : 152 ; 351
 99, 6 : 312
 99, 9 : 350 ; 358
 99, 10 : 359
 99, 12 : 359
 99, 9–12 : 360
 101, 4 : 305
 102, 2 : 114 ; 309
 102, 3 : 114
 103, 5 : 62 ; 153
 103, 6 : 386 ; 432
 104, 3 : 67
 104, 5 : 69 ; 105
 105 : 207
 105, 4 : 409
 105, 5 : 465
 105, 6 : 458
 105, 8 : 208
 106, 1 : 338
 106, 4 : 348
 107, 6 : 173
 107, 8 : 36 ; 185 ; 203
 107, 10 : 149 ; 330
 108, 1 : 391
 109, 4 : 127
 110, 2 : 404
 110, 5 : 193
 112, 2 : 36 ; 91
 112, 3 : 90 ; 91
 112, 4 : 438
 112, 5 : 464
 112, 6 : 156 ; 185 ; 191
 112, 7 : 95 ; 261
 114, 1 : 139
 114, 3 : 378
 114, 5 : 348
 115, 4 : 327–328 ; 330
 116, 3 : 114 ; 152 ; 195
 116, 6 : 256
 117, 3 : 61 ; 81
 117, 5 : 99
 117, 11 : 369–370
 117, 12 : 371
 117, 13 : 370
 117, 15 : 240
 117, 16 : 412–414 ; 447
 117, 17 : 430
 118, 1 : 369
 118, 2 : 369–370
- 119, 1 : 259 ; 262
 119, 7 : 277
 120, 1 : 259
 120, 2 : 92
 120, 3 : 114 ; 298 ; 466
 121, 5 : 367 ; 374
 122, 3 : 206 ; 299
 123, 1 : 35
 123, 3 : 284 ; 289
 123, 5 : 146 ; 149 ; 423
 124, 3 : 284
 124, 4 : 126 ; 128 ; 133
 125, 2 : 303
 125, 7 : 181
 125, 9 : 434
 125, 11 : 160 ; 185
 126, 1 : 271 ; 298
 126, 3 : 79 ; 97–98 ; 276
 126, 4 : 279–280 ; 377
 126, 5 : 89 ; 116 ; 280
 126, 6 : 280 ; 410
 126, 7 : 305
 126, 8 : 306
 126, 10 : 297 ; 316 ; 369
 126, 12 : 249
 126, 14 : 296
 126, 15 : 458
 127, 1 : 101
 127, 4 : 371
 127, 6 : 467 ; 470
 127, 7 : 300
 127, 7–8 : 394
 127, 9 : 43 ; 364 ; 371
 128, 4 : 213 ; 215 ; 453
 128, 5 : 62
 128, 6 : 28
 128, 7 : 308
 128, 8 : 34 ; 139
 128, 14 : 350–351
 129, 2 : 298
 129, 7 : 3
 130, 2 : 152 ; 374 ;
 378 ; 380–383 ;
 408 ; 411 ; 413 ;
 424
 130, 3 : 368
 130, 4 : 102 ; 132
 131, 2 : 209 ; 389
 131, 3 : 67
 131, 4 : 210
- 131, 6 : 407–408
 131, 7 : 345 ; 407
 132, 1 : 312 ; 427
 133, 6 : 83 ; 84 ; 87 ;
 259 ; 264
 134, 1 : 306–307
 134, 2 : 312
 134, 3 : 381
 134, 4 : 381
 134, 5 : 378 ; 380–381
 134, 6 : 383
 135, 1 : 240 ; 383
 135, 4 : 249
 135, 8 : 259
 136, 2 : 270
 136, 3 : 274
 137, 4 : 70 ; 290 ; 293
 137, 6 : 275
 137, 13 : 304
 137, 14 : 2
 140, 2 : 371
 140, 4 : 80
 141, 1 : 180 ; 442
 141, 1–2 : 186
 141, 2 : 276
 142, 2 : 38 ; 287 ; 289 ;
 295 ; 459
 142, 3 : 36 ; 39
 142, 4 : 39–40 ; 82
 142, 5 : 68 ; 482
 142, 11 : 286
 142, 14 : 298
 143, 1 : 330
 143, 3 : 220 ; 261
 143, 4 : 282
 144, 2 : 223
 145, 1 : 165
 145, 3 : 204–205 ; 395
 145, 4 : 225 ; 395
 145, 5 : 312
 146, 2 : 139
 147, 3 : 130 ; 392
 149, 4 : 107
 149, 7 : 350
 149, 11 : 265
 150, 2 : 475
 150, 3 : 29
 150, 4 : 172 ; 174–176
 150, 5 : 172 ; 175–176
 150, 6 : 176–177

- 150, 8 : 176
 150, 9 : 156 ; 176–177 ;
 260
 150, 10 : 130 ; 136 ;
 176 ; 187 ; 331
 151, 1 : 309
 151, 2 : 334
 151, 3 : 219
 151, 4 : 100 ; 191 ; 311
 151, 8 : 312
 152, 1 : 309
 152, 3 : 390
 152, 4 : 42
 152, 5 : 46
 152, 10 : 378 ; 380
 152, 11 : 380
 153, 1 : 309 ; 312
 153, 2 : 273
 153, 6 : 315
 153, 10 : 190 ; 267–
 268 ; 422
 153, 11 : 383
 153, 14 : 152 ; 381
 154, 1 : 28 ; 312
 154, 7 : 455
 154, 9 : 42
 154, 11 : 42
 154, 16 : 331
 155, 4 : 303
 155, 5 : 385–387
 155, 7 : 366 ; 383
 155, 8 : 28 ; 380
 155, 9 : 334 ; 397
 155, 13 : 40
 155, 15 : 35
 156, 1 : 265
 156, 2 : 205 ; 295
 156, 5 : 223
 156, 6 : 41 ; 177
 156, 7 : 29 ; 43
 156, 7–8 : 175
 156, 10 : 175 ; 177
 156, 11 : 302
 156, 12 : 217–218
 156, 16 : 435
 157, 3 : 393
 157, 5 : 162
 158, 6 : 227
 158, 8 : 226
 159, 2 : 89–90 ; 267
 159, 3 : 90 ; 115
 159, 4 : 105 ; 109
 159, 6 : 396
 159, 7 : 213
 159, 8 : 42
 160, 2 : 210
 160, 5 : 289–290
 160, 6 : 275
 160, 7 : 40 ; 199
 161, 6 : 43 ; 65 ; 348
 161, 8 : 395
 161, 9 : 225 ; 397
 162, 2 : 190
 162, 3 : 38
 162, 4 : 36 ; 39 ; 101 ;
 190 ; 239
 163, 3 : 380–382
 163, 5 : 372
 163, 10 : 330
 164, 5 : 191
 164, 9 : 151
 165, 7 : 327
 166, 2 : 83 ; 265 ; 442
 166, 3 : 84–85 ; 262
 166, 4 : 70 ; 83 ; 85 ;
 374
 167, 1 : 136
 168, 1 : 220
 168, 2 : 222 ; 225
 168, 4 : 267 ; 269
 169, 1 : 308
 169, 2 : 37 ; 274 ; 375 ;
 471
 169, 8 : 213–214
 169, 12 : 393
 169, 13 : 218 ; 378 ; 393
 169, 15 : 218 ; 224
 169, 16 : 400
 170, 1 : 262 ; 307
 170, 2 : 273 ; 303 ; 327 ;
 381
 170, 10 : 232
 170, 11 : 241
 171, 2 : 407–408
 171, 4 : 267
 172, 2 : 448
 174, 2 : 48–49 ; 366
 174, 6 : 294
 174, 7 : 12 ; 328 ; 471
 174, 9 : 333
 175, 1 : 294
 175, 3 : 67 ; 394
 176, 1 : 306
 176, 2 : 34 ; 324–326 ;
 328
 176, 5 : 301
 177, 3 : 171 ; 192 ; 218
 177, 4 : 109 ; 221
 177, 6 : 61 ; 101 ; 160 ;
 191 ; 197
 177, 7 : 149
 177, 8 : 184 ; 211
 177, 9 : 36 ; 48 ; 239
 178, 10 : 395
 178, 11 : 267
 179, 1 : 262
 179, 5 : 431–432
 179, 6 : 270 ; 386 ; 442
 179, 7 : 114 ; 309–310
 179, 8 : 267
 180, 8 : 43 ; 46
 180, 9 : 139
 181, 1 : 318
 181, 2 : 70
 181, 7 : 378 ; 429
 182, 5 : 241
 182, 6 : 301 ; 362
 183, 12 : 325
 183, 14 : 130
 183, 15 : 311
 184, 1 : 442
 185, 1 : 410
 185, 1–3 : 442
 185, 2 : 425
 185, 3 : 365
 186, 1 : 368
 187, 2 : 466
 187, 3 : 110–111 ; 278
 188, 2 : 253
 188, 3 : 37 ; 288 ; 290
 189, 1 : 298 ; 372
 189, 2 : 219 ; 409 ; 442
 189, 3 : 136
 189, 4 : 412
 190, 1 : 240
 190, 2 : 277
 190, 3 : 412
 190, 4 : 372
 191, 2 : 442
 192, 3 : 442

- 193, 2 : 177
 194, 2 : 410–412
 194, 3 : 375
 195, 1 : 372
 196, 3 : 409
 204, 2 : 412
 204, 3 : 152
 205, 2 : 434
 206, 1 : 285
 206, 2 : 148
 207, 1 : 374
 207, 2 : 285 ; 434
 208, 1 : 191 ; 307 ; 434
 209, 3 : 152 ; 434
 210, 2 : 5
 210, 3 : 284 ; 385
 210, 4 : 423
 210, 6 : 298 ; 352
 210, 8 : 204 ; 434
 210, 10 : 61
 210, 10–11 : 434
 212, 1 : 318 ; 331 ; 389
 212, 2 : 426
 213, 3 : 267
 213, 7 : 369
 213, 9 : 339 ; 345 ;
 347 ; 388
 213, 11 : 28
 214, 1 : 426
 214, 2 : 471
 214, 3 : 378
 214, 7 : 276 ; 376
 214, 8 : 271
 214, 11 : 388
 216, 4 : 126
 216, 7 : 222 ; 271
 216, 8 : 390
 216, 11 : 260 ; 424 ; 470
 217, 1 : 371
 218, 8–9 : 463
 218, 9 : 463
 218, 12 : 152
 218, 13 : 385
 218, 14 : 448
 219 : 298
 220 : 5
 221, 1 : 378
 221, 2 : 240
 223, 1 : 240 ; 362
 224 : 127
 225, 2 : 369
 225, 3 : 29 ; 112 ; 411
 225, 4 : 230 ; 277–278 ;
 301 ; 362 ; 432 ;
 458
 226 : 301 ; 362 ; 372 ;
 447
 227 : 12 ; 257 ; 378 ;
 402 ; 404 ; 431 ;
 444 ; 446–447 ;
 449 ; 454 ; 457 ;
 461 ; 465 ; 471 ;
 473–475
 228, 1 : 391
 228, 3 : 447
 229, 1 : 344 ; 445–446
 229, 2 : 445 ; 447
 229, 3 : 402–404 ; 461 ;
 476
 231, 2 : 333 ; 378 ; 393
 231, 4 : 174 ; 179
 231, 5 : 180 ; 409 ; 436
 232, 1 : 312
 232, 7 : 427
 232, 8 : 351
 233, 4 : 365–366 ; 379
 233, 5 : 332
 234, 2 : 428 ; 461
 234, 3 : 193 ; 257
 235, 3 : 478–479
 236, 1 : 378 ; 393
 236, 3 : 221 ; 478
 237, 1 : 243 ; 378
 237, 4 : 466
 239, 4 : 480
 239, 7 : 298 ; 478
 240, 2 : 393
 240, 3 : 152
 241, 1 : 276 ; 393
 242, 1 : 91
 242, 2 : 157
 242, 6 : 369
 243, 2 : 107
 243, 4 : 61
 243, 6 : 155
 243, 8 : 156
 244, 1 : 270
 244, 3 : 282
 245, 1 : 262
 245, 2 : 282
 245, 4 : 318
 246, 3 : 474
 246, 4 : 107 ; 282
 246, 5 : 330 ; 366
 249, 3 : 454
 250, 3 : 204
 251, 7 : 304 ; 358
 252, 1 : 281
 252, 9 : 410
 252, 10 : 243
 252, 11 : 152
 252, 12 : 434
 254, 7 : 87 ; 443
 255, 3 : 156
 255, 5 : 260
 255, 6 : 61 ; 163
 255, 7 : 185 ; 200 ; 482
 256, 3 : 446
 257, 1 : 214
 257, 3 : 87 ; 443
 258, 2 : 240 ; 362
 259, 1 : 382
 259, 3 : 241 ; 481
 259, 5 : 146
 260 : 390
 261, 1 : 401 ; 403
 261, 4 : 103 ; 194–195
 261, 7 : 368
 261, 10 : 347 ; 349
 262, 3 : 300
 263, 1 : 393
 263, 2 : 378–379 ; 383
 263, 3 : 298
 264, 1 : 28
 264, 2 : 89
 264, 3 : 38 ; 289
 264, 4 : 287
 264, 5 : 102–103 ; 243 ;
 338
 265, 2 : 382
 265, 7 : 192 ; 463
 265, 9 : 308 ; 453
 265, 11 : 459–460
 266, 7 : 469 ; 476 ; 478
 267, 2 : 221 ; 429
 267, 4 : 456
 268, 2 : 96 ; 456
 269, 2 : 152 ; 358–359
 269, 4 : 473
 270, 1 : 307

- 270, 3 : 434
 270, 4 : 225 ; 395
 270, 5 : 166
 270, 6 : 66 ; 456
 271 : 459
 272 : 260 ; 311 ; 443 ;
 446 ; 460 ; 465 ;
 473–474
 273, 1 : 43
 273, 4 : 242 ; 257
 274 : 267
 275, 1 : 267–268 ; 270
 277, 2 : 331
 277, 6–7 : 94
 277, 7 : 94
 277, 10 : 94
 277, 13 : 105
 277, 14 : 105
 278, 2 : 34 ; 295
 278, 11 : 306–307 ; 354
 278, 12 : 346 ; 249 ;
 350 ; 352–353
 279, 6 : 69
 279, 8 : 132
 279, 9 : 125 ; 332
 280, 2 : 267
 280, 3 : 125 ; 271
 280, 4 : 130 ; 191
 281, 2 : 267
 284, 1 : 107
 284, 2 : 260
 284, 4 : 71 ; 459
 285, 4 : 287
 286, 6 : 109 ; 167
 286, 7 : 123 ; 212 ; 330
 287, 3 : 70
 288, 1 : 312
 288, 2 : 252
 288, 3 : 111–112 ; 253
 288, 4 : 113–114 ; 252 ;
 254 ; 277 ; 309 ;
 364
 288, 5 : 114 ; 250 ;
 253 ; 255
 289, 3 : 69 ; 110 ;
 111 ; 253
 289, 4 : 70 ; 249
 289, 5 : 240 ; 250–251 ;
 254
 289, 6 : 250 ; 312
 290, 1 : 70
 290, 2 : 442
 290, 6 : 259
 291, 5 : 111
 292, 1 : 307
 292, 2 : 38
 292, 4 : 70
 292, 8 : 412
 293, 3 : 70 ; 111 ; 250 ;
 252–253 ; 255
 293, 5 : 243 ; 284
 293, 7 : 322 ; 363 ; 365
 293, 8 : 322–323
 293, 10 : 136
 293, 11 : 34 ; 324–325 ;
 328
 294, 2 : 324
 294, 3 : 325
 294, 6 : 324
 294, 11 : 366 ; 378 ; 384
 294, 12 : 325
 294, 13 : 384–385
 294, 14 : 318 ; 325–326 ;
 331 ; 428
 294, 15 : 34 ; 327
 294, 16 : 327
 294, 17 : 325–326
 294, 18 : 469
 294, 19 : 312 ; 324
 294, 20 : 324
 295, 2 : 349–351 ; 359
 296 : 207
 296, 5 : 2
 297, 1 : 215 ; 220
 297, 2 : 152
 297, 3 : 120–121 ; 131
 297, 4 : 212
 297, 8 : 172 ; 178 ; 331
 297, 9 : 207
 298, 1 : 299–300 ; 431
 298, 2 : 28 ; 229 ; 241
 298, 5 : 307
 299, 3 : 40 ; 88 ; 379 ;
 450
 299, 4 : 116
 299, 6 : 328
 299, 8 : 34 ; 121 ; 212 ;
 312
 300, 3 : 273 ; 275
 300, 4 : 152 ; 382
 301, 1 : 267 ; 269
 301, 8 : 171
 301, 9 : 126 ; 133
 302, 2 : 308
 302, 7 : 138
 302, 21 : 152
 304, 1 : 479
 304, 2 : 479
 304, 4 : 171
 305, 4 : 101
 306, 3 : 172–173 ; 177–
 178 ; 191
 306, 4 : 121 ; 178
 306, 5 : 331
 306, 6 : 130 ; 154 ; 178–
 179
 306, 7 : 177 ; 179
 306, 8 : 135 ; 179
 306, 9 : 179
 306, 10 : 171
 307, 1 : 269
 309, 2 : 298
 311, 4 : 185
 311, 7 : 192
 311, 8 : 207
 311, 9 : 202
 311, 11 : 201
 311, 13 : 53
 311, 14 : 121 ; 208
 314, 1 : 376
 315, 5 : 267 ; 269
 315, 7 : 267
 315, 10 : 312
 316, 3 : 337
 316, 4 : 256
 318, 3 : 123
 319, 4 : 379
 324 : 454
 328 : 88 ; 123 ; 392
 329, 1 : 439 ; 445
 330, 2 : 243 ; 403
 330, 3 : 47 ; 51 ; 200
 331, 5 : 122 ; 170
 332, 2 : 479
 332, 2–3 : 480
 332, 3 : 481
 332, 4 : 451
 334, 2 : 437
 334, 4 : 332
 335, 1 : 130

- 336, 2 : 301 ; 362
 336, 4 : 382
 339, 1 : 2 ; 127
 339, 3 : 354
 339, 4 : 139 ; 466
 339, 6 : 470
 339, 7 : 355
 339, 9 : 302
 342, 1 : 240 ; 379 ; 382
 342, 2 : 70 ; 80 ; 249 ;
 471
 342, 4 : 474
 344, 1 : 170 ; 214
 344, 2 : 184 ; 409
 344, 3 : 124 ; 130
 344, 4 : 121 ; 131 ; 331
 344, 5 : 124
 344, 6 : 318
 344, 7 : 122
 345, 4-5 : 150
 345, 5 : 151 ; 164 ; 169
 345, 6 : 66
 345, 7 : 61 ; 208 ; 216
 348, 1 : 395
 348, 3 : 175-176
 348, 4 : 397
 349, 6 : 387 ; 444
 349, 7 : 395
 350, 1 : 152 ; 192 ;
 216 ; 261
 350, 2 : 206
 350, 3 : 206 ; 464 ; 472
 351, 1 : 291
 351, 2 : 324 ; 326 ; 343
 351, 3 : 136 ; 352
 351, 4 : 289
 351, 5 : 139 ; 267
 351, 6 : 431 ; 451
 351, 7 : 12 ; 471
 351, 9 : 152
 351, 10 : 447
 351, 12 : 450
 352, 2 : 343
 352, 3 : 340 ; 413
 352, 4 : 243
 352, 6 : 339 ; 341
 352, 7 : 192 ; 348
 352, 8 : 349 ; 351 ;
 354 ; 447 ; 471
 352, 9 : 353 ; 356
 353, 2 : 107 ; 340-341 ;
 415
 354, 8 : 68
 355, 2 : 311
 357, 2 : 191
 357, 3 : 101 ; 104 ; 257
 357, 4 : 104
 359, 2 : 282
 359, 8 : 1
 361, 3 : 393
 361, 4 : 28
 361, 6 : 475
 361, 9 : 129
 361, 16 : 363
 362, 7 : 375 ; 444
 362, 11 : 137 ; 144 ;
 154 ; 246 ; 410
 362, 23 : 300
 362, 24 : 300
 362, 26 : 300 ; 331
 362, 28 : 180
 362, 29 : 154
 362, 31 : 311
 363, 1 : 339
 363, 2 : 130 ; 339-340 ;
 397
 363, 3 : 352
 367, 1 : 149 ; 202
 367, 2 : 150
 369, 1 : 412
 370, 3 : 412
 373, 5 : 267 ; 269
 375 : 412
 376A, 2 : 390
 378 : 431 ; 435 ; 483
 379, 5 : 107 ; 222 ; 251
 379, 6 : 70 ; 249 ; 251
 379, 7 : 251 ; 374
 380, 3 : 471
 380, 6 : 70 ; 250
 380, 7 : 70 ; 249 ; 251 ;
 291
 386, 1 : 452
 389, 1-2 : 158
 389, 6 : 343 ; 352 ; 480
 392, 2 : 343-344
 392, 6 : 343
 393, 1 : 343
 393, 2 : 342
 393, 4 : 450
 395, 2 : 298
s. Caillau 1, 47, 1 : 267-
 268 ; 270
 1, 47, 2 : 88
 1, 57, 2 : 37
 1, 57, 3 : 254
 2, 5, 3 : 35
 2, 6, 5 : 192 ; 201
 2, 11, 1 : 28
 2, 11, 2 : 50
 2, 11, 3 : 50
 2, 11, 4 : 50
 2, 11, 5 : 50 ; 450
 2, 11, 7 : 398
 2, 11, 8 : 448
s. Casin. 2, 114, 1 : 317
 2, 114, 3 : 391
 2, 114, 4 : 390-391
s. Denis 2, 2 : 96 ; 278
 2, 4 : 93
 2, 5 : 311
 3, 1 : 448 ; 461 ; 482
 3, 2 : 12 ; 375 ; 440 ;
 444 ; 447-448 ;
 471
 3, 3 : 428-429
 3, 4 : 473
 4, 1 : 379 ; 385
 5, 4 : 382
 5, 5 : 35 ; 299 ; 373
 8, 1 : 398
 8, 2 : 359
 8, 3 : 462
 11, 1 : 240 ; 249 ; 251
 11, 4 : 102 ; 370
 11, 6 : 439 ; 476
 11, 7 : 240
 13, 1 : 156
 13, 7 : 134 ; 137 ; 150 ;
 152-154
 13, 8 : 154 ; 482
 14, 2 : 189 ; 201 ; 211 ;
 213 ; 217 ; 259
 14, 3 : 190 ; 192 ; 267-
 268
 14, 4 : 190
 15, 3 : 312

- 15, 4 : 262
 16, 4 : 89 ; 374
 16, 6 : 212
 16, 7 : 458
 17, 1 : 139 ; 298 ; 308
 17, 2 : 308
 17, 6 : 61
 17, 7 : 267–268 ; 270
 17, 8 : 28 ; 344
 18, 1 : 214 ; 394
 18, 4 : 139
 18, 5 : 213
 19, 3 : 217 ; 455 ; 468–469
 19, 6 : 94–95 ; 483
 19, 12 : 319
 20, 1 : 303
 20, 3 : 164
 20, 6 : 75 ; 344
 20, 9 : 214 ; 364
 22, 2 : 161 ; 162
 22, 3 : 163
 23, 2 : 126
 23, 3 : 391
 24, 1 : 280 ; 375
 24, 7 : 78 ; 300
 24, 11 : 207
 25, 2 : 219 ; 362 ; 454
 25, 4 : 39
 25, 5 : 263
 s. *Dolbeau* 2, 5 : 312
 2, 7–8 : 35
 2, 10 : 438
 2, 11 : 191
 2, 20 : 267–268
 2, 23 : 35
 3, 1 : 139 ; 307
 3, 4 : 250
 3, 6 : 110
 3, 7 : 112
 3, 9 : 112
 3, 11 : 255
 3, 12 : 250 ; 255
 4, 1 : 12 ; 136
 4, 3 : 1
 4, 5 : 303 ; 402
 5, 1 : 338
 5, 2 : 302
 5, 7 : 338
 5, 9 : 145
 5, 15 : 208 ; 294 ; 374
 6, 2 : 239
 6, 5 : 78 ; 105
 6, 7 : 78
 7, 2 : 391
 9 : 24
 9, 2 : 85 ; 301 ; 471
 9, 4 : 445 ; 479
 9, 5 : 479
 10, 13 : 245 ; 263
 10, 14 : 263
 10, 15 : 245 ; 297
 11, 4 : 55
 11, 5 : 56 ; 239
 11, 6 : 56
 11, 7 : 56
 11, 8 : 57
 11, 9 : 57 ; 267
 11, 10 : 48 ; 58
 11, 11 : 58
 11, 13 : 58 ; 216
 11, 14 : 228 ; 407 ; 484
 12, 1 : 297
 13, 5 : 302
 14, 2 : 219
 14, 3 : 318 ; 344
 14, 4 : 344
 14, 5 : 227
 14, 6 : 353–354
 14, 6–7 : 353
 14, 7 : 127
 14, 9 : 344 ; 355
 15, 1 : 201 ; 212 ; 392
 15, 2 : 205
 15, 8 : 453
 16, 4 : 216 ; 453
 16, 5 : 173
 16, 9 : 40 ; 333 ; 453
 17, 1 : 281
 17, 3 : 167 ; 262 ; 265
 17, 4 : 476
 17, 5 : 166
 17, 6 : 39 ; 191 ; 193
 17, 7 : 381 ; 382
 18, 5 : 40 ; 81 ; 92 ; 333 ; 467
 19, 1 : 419
 19, 3 : 222
 19, 5 : 222–223 ; 225
 19, 6 : 224
 19, 7 : 407 ; 420–421
 19, 12 : 313 ; 343 ; 482
 20, 3 : 223
 21, 4 : 63
 21, 5 : 63 ; 64–65 ; 79
 21, 6 : 92 ; 94
 21, 7 : 63 ; 65–66 ; 239
 21, 8 : 219
 21, 11 : 35 ; 36 ; 288
 21, 14 : 61
 21, 18 : 463
 22, 4 : 284 ; 288
 22, 5 : 259 ; 262
 22, 6 : 104
 22, 7 : 213 ; 229
 22, 9 : 466
 22, 11 : 367 ; 393
 22, 12 : 104
 22, 13 : 265
 22, 14 : 271
 22, 15 : 92
 22, 18 : 244 ; 249 ; 251
 22, 19 : 445
 23, 1 : 163
 23, 6 : 98
 23, 8 : 296
 23, 9 : 275
 23, 10 : 297
 23, 12 : 280
 23, 16 : 275 ; 294 ; 450
 23, 19 : 319 ; 448
 23, 20 : 274 ; 382
 24, 1 : 96
 25, 2 : 91
 25, 3 : 89 ; 102–103 ; 239
 25, 4 : 89 ; 240
 25, 5 : 129
 25, 6 : 128–129
 25, 7 : 102 ; 105
 25, 9 : 79–80
 25, 10 : 95
 25, 13 : 195 ; 271
 25, 14 : 296
 25, 15 : 296
 25, 16 : 303
 25, 17 : 240 ; 286
 25, 18 : 294
 25, 20 : 337
 25, 27 : 127

- 26, 4 : 395 ; 397
 26, 7 : 257
 26, 8 : 242
 26, 12 : 391–392 ; 428 ;
 431
 26, 14 : 242
 26, 20 : 427
 26, 25–26 : 82
 26, 27 : 94 ; 242
 26, 30–31 : 276
 26, 33 : 35 ; 37
 26, 38 : 297
 26, 39 : 322 ; 364
 26, 40 : 367 ; 382
 26, 41 : 291
 26, 42 : 359 ; 414 ; 464
 26, 43 : 445
 26, 50 : 274
 26, 51 : 428
 26, 53 : 449
 26, 55 : 259
 26, 56 : 346
 26, 57 : 449
 26, 60 : 284
 26, 61 : 289
 27, 1 : 152 ; 311
 27, 3 : 419
 27, 5 : 482
 29, 11 : 378
 28, 8 : 135
 28, 11 : 311
 30, 2 : 40 ; 383
 30, 3 : 240
 30, 4 : 294
 30, 13 : 311

s. Etaix 1 : 39 ; 103 ; 170 ;
 182 ; 184 ; 194 ;
 213 ; 219 ; 224 ;
 459
 2 : 243 ; 274 ; 393
 3 : 147 ; 149 ; 423

s. Frangip. 5, 5 : 312
 6, 2 : 131 ; 312
 8, 2 : 111 ; 113 ; 252 ;
 255
 8, 3 : 3 ; 250
 9, 4 : 145 ; 149

s. frg. Lambot 1 : 246–
 247 ; 362 ; 414
 2 : 173 ; 246 ; 267 ;
 399–400
 3 : 107 ; 240–241 ;
 245–248 ; 271
 4 : 246–247 ; 399–
 400 ; 462–463 ;
 472
 5 : 222 ; 245–247 ;
 362 ; 399–400
 6 : 78

s. frg. Verbr. 25 : 153–156
 40 : 212 ; 420

s. Guelf. 2, 1 : 431 ; 435 ;
 447
 2, 2 : 463
 3 : 374
 7, 1 : 340 ; 447 ; 457 ;
 461 ; 473
 7, 2 : 446 ; 459
 7, 3 : 403 ; 404
 8, 2 : 155–156 ; 394 ; 482
 9, 1 : 129
 9, 2 : 294 ; 337
 9, 3 : 198 ; 341 ; 393
 10, 1 : 34 ; 220 ; 262
 11, 1 : 130
 11, 3 : 289
 11, 5 : 459
 12, 1 : 375
 12, 2 : 121 ; 124 ; 130 ;
 153
 12, 3 : 125 ; 130 ; 134 ;
 137
 13, 1 : 107
 13, 2 : 282
 14, 2 : 282 ; 372
 15, 2 : 454
 16, 2 : 350
 17, 1 : 309 ; 389
 17, 2 : 47
 18, 1 : 362
 18, 2 : 123 ; 241 ; 282
 19, 1 : 96 ; 299
 19, 2 : 88 ; 260 ; 262
 20, 1 : 100–101 ; 401 ;
 459
 20, 2 : 101 ; 226 ; 312 ;
 402
 22, 1 : 70
 22, 3 : 114 ; 261 ; 278
 22, 5 : 250
 23, 3 : 301
 23, 4 : 256
 27, 3 : 129 ; 243
 28, 1 : 363–364 ; 394
 30, 1 : 170
 30, 2 : 128
 31, 1 : 121 ; 130–131 ;
 192 ; 383
 31, 2 : 126 ; 212
 31, 3 : 122 ; 131 ; 134
 31, 3–4 : 131
 31, 4 : 131
 31, 5 : 44 ; 332 ; 377
 32, 1 : 36 ; 289
 32, 2 : 378 ; 398
 32, 5 : 285 ; 294
 32, 9 : 306
 33, 1 : 334 ; 345 ; 396
 33, 2 : 378 ; 398
 33, 3 : 345
 33, 4 : 123 ; 130 ; 302 ;
 332 ; 392

s. Guelf. app. 7, 2 : 382 ;
 444
 7, 4 : 116

s. Haffner 1 : 147–150 ;
 423

s. Lambot 1, 2 : 58
 2 : 181–183 ; 191–
 192 ; 213
 3 : 366
 4 : 130–131 ; 149 ;
 151 ; 157 ; 159 ;
 161–162 ; 179 ;
 183 ; 192 ; 194 ;
 213 ; 226
 5 : 58 ; 147 ; 151 ;
 171 ; 192
 6 : 123
 7 : 88 ; 212 ; 393 ;
 418 ; 469
 8 : 378

- 9 : 122 ; 148 ; 170 ;
 284 ; 374 ; 376 ;
 409
 10 : 391
 21, 4 : 412
 21, 5 : 243
 21, 6 : 244
 24, 2 : 263 ; 286
 24, 3 : 42 ; 474
 24, 6 : 304
 24, 7 : 68
 24, 8 : 259
 26, 1 : 226
 26, 3 : 343
 27, 1 : 376 ; 378
 29, 2 : 190

s. Liver. 8, 5 : 370

s. Mai 9, 2 : 352
 12, 1 : 175 ; 185
 12, 2 : 133 ; 186–187
 12, 3 : 35
 12, 4 : 202 ; 215 ; 302 ;
 392
 13, 4 : 451
 14, 1 : 221 ; 431
 14, 2 : 206
 14, 3 : 206 ; 211 ; 243 ;
 258
 14, 4 : 167
 15, 5 : 383
 16, 1 : 291
 16, 2 : 293 ; 378
 16, 3 : 376 ; 382
 16, 4 : 292
 17, 1 : 293
 20, 2 : 298
 22, 1 : 70 ; 283–285 ;
 374 ; 382
 22, 2 : 291
 25, 2 : 199
 25, 3 : 107
 26, 1 : 265
 26, 3 : 262
 86, 2 : 431
 86, 3 : 428 ; 430
 86, 4 : 256
 87, 2 : 120 ; 132 ; 279
 87, 3 : 137

 89, 1 : 12 ; 339–340 ;
 413 ; 415 ; 471
 94, 1 : 390
 94, 2 : 264 ; 338
 94, 5 : 393
 94, 7 : 107 ; 241 ; 271
 95, 4 : 282
 95, 7 : 284
 98, 1 : 401–402
 98, 4 : 434–435
 101, 2 : 250
 125, 1 : 267 ; 269
 125, 2 : 270 ; 281 ;
 350–351
 127, 1 : 167 ; 292
 128, 2 : 273
 128, 3 : 273 ; 275
 128, 4 : 147
 129, 1 : 466 ; 471
 129, 2 : 472 ; 477 ; 483
 130, 1 : 281 ; 390
 130, 3 : 267
 158, 1 : 273
 158, 2 : 385
 158, 3 : 385
 158, 6 : 312
 158, 7 : 455

s. Morin 4, 2 : 139
 5, 2 : 243
 10, 2 : 191
 11, 1 : 311
 11, 2 : 286
 11, 4 : 37 ; 75 ; 424
 11, 6 : 149 ; 150
 11, 9 : 229 ; 410
 11, 10 : 229 ; 423
 11, 12 : 34 ; 65 ; 75 ; 79
 12, 2 : 183
 16, 7 : 226
 16, 8 : 346 ; 347
 17, 4 : 380–381
 17, 5 : 382–383
 17, 6 : 40
 17, 7 : 374

s. Wilm. 2, 2 : 346
 2, 3 : 59
 2, 4 : 49–52 ; 54 ; 59–60
 2, 5 : 59 ; 346

 2, 6 : 345
 2, 7 : 408
 4, 2 : 376 ; 393
 4, 3 : 298
 5, 1 : 107 ; 222 ; 241 ;
 271
 5, 2 : 339–340
 8, 1 : 385–386
 9, 1 : 87 ; 271 ; 402
 9, 2 : 394
 12, 7 : 139
 13, 6 : 204
 16 : 301
 17 : 240
 18 + *s. Mai* 92 : 431

Simpl. 1, 1, 10 : 327
 1, 2, 2 : 10

spir. et litt. 48 : 77

trin. 1, 10 : 17
 1, 24 : 249
 2, 18 : 369
 2, 29 : 386
 3, 10 : 457 ; 461
 3, 21 : 428
 4, 4 : 11 ; 18 ; 240
 4, 6 : 316 ; 393
 4, 10 : 324
 4, 19 : 379
 7, 12 : 75
 8, 6 : 225
 12, 13 : 37
 13, 24 : 248
 14, 3 : 248
 14, 6 : 77
 14, 15 : 80
 14, 22 : 82
 14, 23 : 407
 15, 1 : 79 ; 98
 15, 31 : 232 ; 453
 15, 46 : 453–454

util. cred. 1 : 2
 34 : 279

uera rel. 45 : 89
 47 : 279
 66 : 81

INDEX DES NOMS PROPRES

- ADNÈS P. : 35 ; 66–68 ; 70 ; 176 ; 284–286 ; 290 ; 292 ; 377 ; 481
- AGAËSSE P. : 43 ; 52 ; 74 ; 76–77 ; 79 ; 98 ; 117 ; 248 ; 486
- ALBARIC M. : 445 ; 475
- ALICI L. : 62
- AÑOZ J. : 23 ; 26 ; 77 ; 123 ; 165 ; 168 ; 207 ; 209–210 ; 311 ; 313
- AVILÉS M. : 26 ; 27
- ARIAS L. : 162 ; 225–227 ; 353 ; 392 ; 394 ; 456
- BARAN G. M. : 293
- BARBARAS R. : 494
- BARDY G. : 23 ; 197 ; 279 ; 426
- BARTELINK G. : 126
- BATIFFOL P. : 4 ; 440
- BAVAUD G. : 324 ; 361 ; 364
- VAN BAVEL T. J. : 244 ; 271 ; 286 ; 365–366 ; 373–374 ; 411–412 ; 414
- BEATRICE P. F. : 329
- BECKER A. : 53 ; 126 ; 134 ; 172
- BEIERWALTES W. : 14 ; 15
- DI BERARDINO A. : 146
- BERGERON R. : 412 ; 414
- BERROUARD M.-F. : 4 ; 9 ; 19 ; 23–24 ; 105–106 ; 197 ; 209 ; 223–224 ; 274 ; 281 ; 283 ; 285 ; 287 ; 289 ; 302 ; 317 ; 326 ; 342 ; 346–347 ; 350 ; 365 ; 402 ; 413 ; 431 ; 439 ; 440 ; 444 ; 457–458 ; 461–462
- BERTOCCHI P. : 406
- BIZZOZERO A. : 47 ; 321 ; 367 ; 373 ; 377–378 ; 380 ; 382 ; 384
- BOBRINSKOY B. : 444 ; 457
- BOCHET I. : 27 ; 34 ; 47 ; 52 ; 62 ; 64 ; 70 ; 74 ; 76–79 ; 81 ; 89 ; 93 ; 115–116 ; 136 ; 159–160 ; 163 ; 165 ; 170 ; 172 ; 175 ; 180 ; 183 ; 192 ; 209 ; 211 ; 213 ; 216 ; 220 ; 232 ; 238 ; 244 ; 245 ; 247 ; 251 ; 259 ; 271 ; 288 ; 293 ; 302
- BOGAERT P.-M. : 237
- BONNER G. : 20 ; 321
- BÖRRESEN K. E. : 42
- BOTTE B. : 386 ; 454
- BOTTIN-BARITAUX B. : 321
- BOUTON-TOUBOULIC A.-I. : 4 ; 269
- BOYER C. : 443
- BRISSON L. : 13 ; 14
- BRITO MARTINS M. M. : 27
- BROWN P. : 1
- BROWN TKACZ C. : 272–273
- BUONAIUTI E. : 329
- BURNS P. : 311 ; 406
- BUSCH B. : 320
- BYEON J.C. : 20
- DE CAGNY O. : 19
- CAMELOT P.-TH. : 6–7 ; 9 ; 27–30 ; 223 ; 283 ; 304 ; 311 ; 316 ; 337 ; 461–462 ; 465
- CAMERON M. : 24
- CANEVET M. : 105
- CANTALAMESSA R. : 4–5 ; 386–387
- CAPELLE B. : 324
- CARBONE V. : 456
- CAPRIN A. : 326 ; 328
- CARRAUD V. : 170
- CASATI G. : 298 ; 312 ; 406 ; 461
- CAVADINI J. C. : 35–36 ; 176
- CATTANEO E. : 4
- CAYRÉ F. : 218 ; 225 ; 248 ; 363 ; 407 ; 453 ; 457 ; 471
- CHADWICK H. : 123
- CHAMPION O. : 160 ; 164 ; 170 ; 211
- CHARLES P. : 22 ; 27–28 ; 159 ; 312
- CHAUVET L.-M. : 22 ; 495
- CHRÉTIEN J.-L. : 159 ; 259 ; 412 ; 418 ; 420
- CIPRIANI N. : 38 ; 41 ; 87 ; 109 ;

- 164 ; 180 ; 184 ; 215 ; 220 ;
 223 ; 226 ; 232 ; 276 ; 328 ;
 333 ; 353 ; 357 ; 360-361 ; 394
 CLÉMENCE J. : 34 ; 46 ; 171 ; 216 ;
 244
 DE CLERCK P. : 310 ; 315
 COMEAU M. : 4 ; 283
 CONGAR Y. : 1 ; 3-4 ; 6 ; 21 ; 359-360 ;
 366 ; 457 ; 472
 COPPENS J. : 351 ; 454
 COUTURIER CH. : 8 ; 46
 CUTRONE E. J. : 3 ; 8 ; 460 ;
 CUVA A. : 19
 DANIELLOU J. : 272 ; 320 ; 337
 DEBBASCH H. : 171 ; 176 ; 180 ; 192
 DECRET F. : 1
 DELAROCHE B. : 5 ; 323
 DENECKER T. : 112
 DENIS-BOULET N. M. : 345 ; 347
 DERYCKE H. : 329
 DIDEBERG D. : 54 ; 160 ; 182-183 ;
 185 ; 216 ; 225 ; 232 ; 453
 DIDIER J.-C. : 5 ; 320 ; 324 ; 328
 DI GIOVANNI A. : 17 ; 52 ; 73 ; 83 ;
 86 ; 160 ; 172 ; 184 ; 192 ; 201 ;
 225
 DOLBEAU F. : 23-24 ; 27 ; 123 ;
 310 ; 314-315
 DOMÍNGUEZ C. M. : 26
 DOUCET D. : 170 ; 283
 DOUGHERTY R. J. : 207
 DROBNER H. R. : 4 ; 25 ; 27
 DUBARLE D. : 19
 DUFFY S. J. : 47 ; 76 ; 160 ; 181 ; 214 ;
 239
 DULAËY M. : 27
 DUVAL N. : 312-314
 ECKMANN A. : 388
 EGUIARTE B. E. A. : 185 ; 193 ; 267 ;
 354 ; 401 ; 404
 ELEUTÉRIO J. M. : 321
 ESPADA A. : 114
 VAN DEN EYNDE D. : 454
 FAVARA G. : 356 ; 358
 FATTAL M. : 14-15
 FEIERTAG J.-L. : 150
 FÉRET H.-M. : 462
 FERRARO G. : 232
 FERRISI P. A. : 46
 FITZGERALD A. D. : 1 ; 342
 VAN FLETEREN F. : 170
 FLOËRI F. : 329 ; 361
 FLÓREZ S. F. : 3 ; 360-361 ; 390
 FOLLIET G. : 462
 FRAÏSSE A. : 280
 FRASCHETTI A. : 123
 FREDOUILLE J.-C. : 207
 FRIES T. : 406
 FRONTEROTTA F. : 13-14
 GAGEY H.-J. : 495
 GAILLARD J. : 326 ; 429 ; 461 ; 465
 GALLICET E. : 136
 GARCÍA ÁLVAREZ J. : 47 ; 50 ; 52
 GARCÍA MAC GAW C. : 3
 GARNSEY P. : 5
 VAN GEEST P. : 395
 GÉNELLE G. : 122
 GESSEL W. : 406
 GILSON E. : 37 ; 74 ; 97 ; 99-100 ; 114 ;
 239
 GIRARD J.-M. : 35 ; 128 ; 130 ; 484
 GIUSTO M. : 348
 GÓMEZ E. : 161 ; 211 ; 226 ; 233 ; 353 ;
 375 ; 392
 GONNET D. : 386
 GROSSI V. : 3-4 ; 320-321 ; 324 ; 327-
 329 ; 336 ; 359 ; 390 ; 485
 GUINOT J. N. : 272 ; 274
 GY P.-M. : 352
 HAMMAN A.-G. : 1 ; 25 ; 47 ; 52 ; 74 ;
 76 ; 78 ; 80 ; 109 ; 145 ; 239 ;
 345 ; 416
 HAQUIN A. : 496
 HARDY R. P. : 104 ; 205 ; 209 ; 215 ;
 240-241 ; 276
 HARMLESS W. : 5 ; 321 ; 334 ; 394 ;
 429 ; 454
 HARRISON C. : 97 ; 99 ; 104
 HIGUERAS MALDONADO J. : 17
 HOCEDEZ E. : 461-462
 HOLTE R. : 43 ; 53 ; 64 ; 98 ; 114 ;
 170 ; 213
 HOMBERT P.-M. : 23 ; 43 ; 76-77 ;
 86

- HOUSSIAU A. : 318
 HUMFRESS C. : 5
 JACKSON P. : 406 ; 441 ; 447
 JACKSON M. G.St.A. : 220
 JENSEN R. M. : 311–312 ; 314 ; 406
 JIMENEZ DUQUE B. : 160–161
 JOLIVET R. : 95 ; 99 ; 114 ; 443
 JOSSUA J.-P. : 373 ; 375 ; 384
 JOURJON M. : 145 ; 320
 KAMCZYK W. : 4
 KATÔ T. : 252–253
 KLÖCKENER M. : 9–10 ; 110 ; 237 ;
 250 ; 310 ; 314–315 ; 345 ;
 386 ; 401 ; 406 ; 416 ; 440 ; 473
 KOCH U. : 325
 KOCH G. : 19
 KORNYLJAK P. V. : 3
 KOTILA H. : 130 ; 323
 KOWALCZYK S. : 35 ; 54 ; 124 ; 128–
 129 ; 248 ; 392
 LA BONNARDIÈRE A.-M. : 1 ; 23 ;
 38 ; 47 ; 62 ; 238 ; 342–343 ;
 345 ; 349 ; 351 ; 451
 LAFONT G. : 448–449 ; 452 ; 453
 LAMBERIGTS M. : 25 ; 252 ; 349 ;
 LAMBERTS J. : 19 ; 457
 LAMBOT C. : 25 ; 434
 LAMIRANDE E. : 256 ; 307 ; 317–318 ;
 456
 LANCEL S. : 1 ; 2 ; 279 ; 311
 LANZI N. : 390
 LAPORTE J.-P. : 313
 DE LATTE R. : 5 ; 320 ; 426 ; 454
 LAWLESS G. : 27–28 ; 312 ; 345 ;
 347 ; 451
 LAWSON R. : 440
 LE BRETON D. : 494
 LECORDIER G. : 406 ; 430 ; 440
 LÉCUYER J. : 326 ; 448 ; 450 ; 452
 LEPELLEY C. : 2 ; 28 ; 123 ; 146
 LINGUITI A. : 14–15
 LIZZI-TESTA R. : 123
 VAN DER LOF L. J. : 263 ; 440
 LÓPEZ-OLEA R. : 53 ; 401
 DE LUBAC H. : 272 ; 440
 LYONNET S. : 323 ; 329
 MADEC G. : 1–2 ; 4 ; 16 ; 19 ; 24 ; 27–
 28 ; 46 ; 52–53 ; 58 ; 80 ; 105 ;
 115–116 ; 132 ; 164 ; 248 ; 259 ;
 283 ; 293–294 ; 309 ; 319 ; 373 ;
 381 ; 400 ; 411 ; 414
 MANDOUZE A. : 8 ; 307
 MARA M. G. : 356 ; 455
 MAREC E. : 311
 DE MARGERIE B. : 360
 MARGONI-KÖGLER M. : 237
 MARINI A. : 5 ; 406 ; 431
 MARION J.-L. : 76
 MAROTTA B. : 347 ; 434
 MARROCCO M. N. R. : 19
 MARROU H.-I. : 1 ; 248 ; 311
 MARTIN TH. F. : 34
 DI MARTINO C. : 99–100
 MAYER C. : VIII ; 26–27 ; 406
 MAZZA E. : 272 ; 337–338 ; 443
 VAN DER MEER F. : 2 ; 8 ; 25 ; 406 ; 440
 MERLEAU-PONTY M. : 494
 MERSCH E. : 359 ; 445
 MESSNER R. : 342 ; 422
 MICHEL A. : 311–312
 MOHRMANN CH. : 22–23 ; 27 ; 223 ;
 386
 DE MONTCHEUIL Y. : 448 ; 451
 MOORHEAD J. : 412
 MÜLLER H. : 243
 MUNIER CH. : 388 ; 422
 NDIMUBANZI HAKIZIMANA I. : 3
 DO NASCIMENTO L. : 324
 NICOLAS J. H. : 162 ; 226
 OLIVAR A. : 25–26 ; 312 ; 314–
 315 ; 469
 O'BRIEN D. : 170
 O'DONNELL J. J. : 26
 O'MEARA J. J. : 1
 OPPENHEIM F. : 426
 OROZ RETA J. : 20 ; 93 ; 208 ; 220 ;
 226 ; 241 ; 309 ; 319 ; 333 ;
 389 ; 392 ; 401
 PADOVESE L. : 27
 PAOLI-LAFAYE E. : 23 ; 298
 PARTOENS G. : 25 ; 112
 PASQUATO O. : 406
 PEGUEROLES J. : 2 ; 19–20 ; 58 ; 61 ;
 113 ; 165 ; 170 ; 213 ; 217 ;

- 225 ; 395 ; 443
 PELLEGRINO M. : 2 ; 26-27 ; 146 ;
 237-238 ; 272 ; 307-308 ; 401
 PÉPIN J. : 16 ; 246
 PERLER O. : 112 ; 242 ; 311 ; 347
 PERRIN M.-Y. : 426
 PICCALUGA G. : 123
 PIETRI CH. : 145
 PIETSCH CH. : 12 ; 20
 PIGLER A. : 14
 PINCHERLE A. : 329
 PIROVANO D. : 244 ; 276 ; 281 ; 411
 POLLMANN K. : 26
 PONTET M. : 25 ; 27 ; 238 ; 280 ;
 299 ; 302-303
 POQUE S. : 4 ; 53 ; 81 ; 84 ; 108 ;
 118 ; 193 ; 215 ; 240-241 ; 250 ;
 258 ; 267-269 ; 300 ; 362 ; 370 ;
 373 ; 382 ; 401 ; 441 ; 469 ; 479
 PORRO P. : 95
 POSSIDIO : 1
 PRADEAU J.-F. : 13-14
 PRÉTOT P. : 19
 PROCOPÉ J. F. : 35
 QUINOT B. : 275 ; 379 ; 448-451
 RAMSEY B. : 26
 REBILLARD E. : 1 ; 23 ; 29 ; 35 ; 129-
 131 ; 225 ; 311 ; 346 ; 391 ; 394
 RECCHIA V. : 426
 REFOULÉ F. : 187 ; 328
 REMY G. : 363 ; 365 ; 367 ; 368 ; 375
 REXER J. : 4
 RIGOBELLO A. : 163
 RIPANTI G. : 272 ; 316
 RODÉ F. : 280
 ROESSLI J.-M. : 146 ; 280-281
 ROHMER J. : 95 ; 99
 RONDET H. : 8 ; 42 ; 145 ; 200 ;
 347 ; 388
 DU ROY O. : 53
 RUSECKI M. : 279-280
 RUSSO F. : 320
 SAGE A. : 34 ; 85 ; 95 ; 215-
 217 ; 244 ; 317 ; 323 ; 329 ;
 365 ; 404 ; 429 ; 441 ; 457 ;
 476 ; 480
 SALAMITO J.-M. : 156
 SALAVILLE S. : 457
 SALLES C. : 1
 SAMBOR P. : 398 ; 460
 SAXER V. : 238 ; 268 ; 279 ;
 312 ; 320
 SCHWARTE K.-H. : 243
 SESBOÛÉ B. : 358-359
 SIMONETTI M. : 27
 SMALBRUGGE M. : 18-19 ; 47 ; 50 ; 76 ;
 81
 SMIT G.-C. : 457
 SOLIGNAC A. : 16 ; 34 ; 36 ; 66 ; 74 ;
 78 ; 83 ; 133 ; 211 ; 217-218 ;
 244 ; 330 ; 393
 SOMERS H. : 74
 SPANEDDA G. : 394 ; 445
 STRAW C. : 130
 STUDER B. : 218 ; 226 ; 320 ; 378
 ; 393-394
 TeSELLE E. : 223 ; 271
 THONNARD F.-J. : 17 ; 79 ; 95 ; 97 ;
 99 ; 130 ; 138 ; 154 ; 159 ; 172 ;
 212 ; 226 ; 279 ; 324 ; 326 ;
 330 ; 354 ; 396 ; 443
 TILLARD J.M.R. : 428 ; 456 ; 472 ; 482
 TIXERONT J. : 440
 TRAPÈ A. : 27 ; 244 ; 329
 UVINI B. : 243
 VANNIER M.-A. : 1 ; 17 ; 43 ; 283 ; 304
 VELA L. : 361
 VERBRAKEN P.-P. : 2 ; 22-23 ; 29 ; 496
 VERHEUL A. : 476
 VERMEYLEN J. : 342-343
 VERWILGHEN A. : 23 ; 27 ; 29 ; 286 ;
 304 ; 308 ; 312 ; 365 ; 367 ; 379
 VICIANO A. : 156
 VILLETTE L. : 6 ; 326 ; 465 ; 471
 VOGEL C. : 313 ; 342
 DE VOOGHT P. : 279-280
 WILSON-KASTNER P. : 19
 WÓJTOWICZ H. : 406
 ZDYBICKA Z. J. : 13-14 ; 19
 ZUM BRUNN E. : 17 ; 42-44 ; 71

TABLE DES MATIÈRES

Préface	V
Avertissement	VIII
Introduction générale	1
Les sacrements chez Augustin	3
Genèse de la problématique	10
Théorie de la participation dans la philosophie antique ...	12
La théorie de la participation chez Augustin	16
Problématique et plan de la recherche	20
Le corpus de la recherche	22
Recherches sur la prédication augustinienne	25
Considérations méthodologiques	27
 PREMIÈRE PARTIE	 3 I
CHAPITRE 1: La structure de l'homme et le chemin de la conversion	33
Introduction	33
1. Le sens du péché	34
1.1. L'orgueil et l'avarice	35
1.2. L'infidélité et le désordre	38
1.3. L'éloignement	39
2. La structure de l'homme	40
2.1. La hiérarchie des biens	41
2.2. Le principe vital	43
2.3. Un principe vital visible	44
3. Le fils prodigue	47
4. Le précepte de l'amour	54
5. L'ordre d'obéir	63
6. L'humilité, une attitude d'ouverture et de réception	66
6.1. L'altitude et la profondeur	66
6.2. L'espace et le contenu	68
Conclusion	70
 CHAPITRE 2: Du sensible à l'intelligible	 73
Introduction	73
1. L'«imago dei» et la vérité de l'homme	74
1.1. L'image comme reflet	76

1.2. L'image comme empreinte	77
1.3. Le lieu de l'image	79
1.4. L'image comme «capax illuminationis»	80
2. Tout homme est menteur	83
3. La cécité intérieure et l'importance des sens	89
3.1. Ambivalence de l'expérience du corps	89
3.2. Les sens et le monde	90
3.3. La lumière et la vue	92
3.4. L'éminence de la vue	93
3.5. Les sens habités ou l'intentionnalité des sensations	96
3.6. Entre voir et vouloir	100
3.7. La concupiscence et la cécité	102
3.8. Les sens intérieurs	104
3.9. La voix et la parole	110
3.10. De la perception à la participation	115
Conclusion	117
CHAPITRE 3: L'expérience de la finitude	120
Introduction	120
1. L'expérience de la finitude et le désir	120
1.1. La mort de l'homme : une condition difficile	120
1.2. L'homme fuit la mort	121
1.3. La vie à l'épreuve du temps	125
1.4. Pédagogie de la mort	128
1.5. Entre crainte et désir	129
1.6. La vie comme passage	132
1.7. Les formes de la misère	134
1.8. La vie présente comme maladie	136
1.9. L'éloquence de l'expérience qui cherche la lumière de la Parole	138
Conclusion	140
CHAPITRE 4: Entre besoin et désir	141
Introduction	141
1. L'homme : un être de besoin	141
1.1. L'ambiguïté de la faim	141
1.2. Les pauvres, un signe qui interpelle	145
1.3. Les mendiants ou l'insuffisance de l'homme	146
1.4. L'indigence qui concerne tout homme	149
1.5. L'homme, l'être du besoin	151
1.6. L'indigence et le désir	156
2. Le sens du désir	159
2.1. L'amour, l'espoir et le désir	161

2.2. Le désir comme recherche de la quiétude	163
2.3. La puissance du désir	169
2.4. Le désir comme recherche de la vie heureuse	172
2.5. La notion philosophique de vie heureuse	175
2.6. La vie heureuse	177
2.7. Les deux horizons du désir	180
2.8. Les deux amours	181
2.9. Les yeux ou la logique du désir	185
Conclusion	187
CHAPITRE 5: De l'existence éparpillée à la participation par la grâce	189
Introduction	189
1. La convoitise et la maladie de l'âme	189
1.1. La convoitise ou le désir courbé	189
1.2. Monde et impureté du cœur	194
1.3. La convoitise comme maladie du désir	196
1.4. Convoitise, crainte et société	200
2. De la transformation du désir à la conversion du cœur	203
2.1. Le désir et la Parole	204
2.2. À l'écoute des événements	207
2.3. Le besoin, le désir et la grâce	208
2.4. La transformation du désir	211
2.5. Foi, espérance et charité	220
2.6. La grâce et le désir de Dieu	227
Conclusion	231
DEUXIÈME PARTIE	235
CHAPITRE 1: <i>Sacrement</i> de la Parole et foi	237
Introduction	237
1. La condition de l'homme et l'Écriture	238
1.1. L'emprise de la nuit	240
1.2. Le froid du péché	241
1.3. L'homme égaré	243
2. À la Lumière de l'Écriture	245
2.1. Le firmament de l'Écriture	245
2.2. L'Écriture comme lumière et voix	249
2.2.1. La lumière	249
2.2.2. La voix	252
2.3. La chaleur de la Parole de Dieu	256
2.4. La «ructatio» et l'Écriture	259
2.5. L'Écriture et la vérité	262
2.6. La Parole comme « spectacle »	267

3. Au cœur des Écritures	272
3.1. La figure et la vérité	272
3.2. Entre visible et invisible.	275
3.2.1. L'Incarnation comme manifestation de Dieu invisible	275
3.2.2. Du miracle à la foi	279
3.3. «Christus humilis»	283
3.3.1. L'humilité de Dieu	283
3.3.2. L'humilité comme pauvreté	286
3.3.3. La dimension sotériologique de l'humilité du Christ	287
3.3.4. Pertinence pastorale de la notion	292
3.4. Le Christ médecin	293
4. De l'Écriture à la conversion	297
4.1. L'Écriture comme Parole de Dieu	297
4.2. Parole de Dieu et foi	298
4.3. L'Écriture comme remède	302
4.4. Au service de la Parole	304
4.5. «Conuersi ad dominum»	310
Conclusion	316
 CHAPITRE 2: Sacrement du baptême et espérance	320
Introduction	320
1. L'homme pécheur	321
1.1. Recherche de la vie et sacrement du baptême	321
1.2. Le péché, mort et séparation	322
1.3. Pécheurs dès la naissance (les enfants)	323
1.4. Le péché et le châtiment	330
2. Rémission des péchés	333
2.1. Le baptême et la rémission	333
2.2. Rémission des péchés dans les figures bibliques	337
2.3. Conversion et rémission	342
2.3.1. Conversion et pénitence avant le baptême	342
2.3.2. Pénitences post-baptismales	345
2.4. Rémission menacée	353
2.4.1. Le désespoir et l'espérance disproportionnée	353
2.4.2. Le péché contre l'Esprit Saint	356
2.5. Esprit Saint et rémission des péchés	358
3. Aux sources de la rémission des péchés (le mystère du Christ) . .	363
3.1. Le Christ Médiateur	363
3.1.1. Fondements de la médiation	363
3.1.2. Fils éternel	368
3.1.3. Mystère de l'échange	373
3.2. La Pâque du Christ et la rémission des péchés	375
3.2.1. De l'Incarnation à la Résurrection	375

3.2.2. La Passion et la rémission des péchés	377
3.2.3. Le salut par la mort du Christ	382
3.2.4. La Pâque du Christ	385
4. Vers l'espérance	388
4.1. À l'espérance par la rémission.	388
4.2. L'existence chrétienne	399
4.2.1. Terre aride et cœur désirant	399
4.2.2. «Sursum cor»	400
Conclusion	404
 CHAPITRE 3: Sacrement du Corps et charité	406
Introduction	406
1. Du baptême à l'eucharistie	407
2. Le Pain du ciel	408
2.1. Le Pain des anges	408
2.2. Le Pain descendu du ciel (cf. Io 6, 51)	411
2.2.1. L'homme et le pain des anges	411
2.2.2. Du pain des grands au lait des petits	411
2.3. Le Pain quotidien.	415
2.3.1. Le sens du pain.	416
2.3.2. Le pain et la faim	418
2.3.3. Le pain des pauvres	423
2.3.4. Faim et soif de la justice	424
2.3.5. Discipline de l'arcane.	426
2.3.6. Le pain de la Parole	430
2.3.7. Le pain de l'eucharistie	433
2.3.8. Le pain de l'espérance	434
3. Au cœur du mystère	437
3.1. Le sacrement du Corps	438
3.1.1. Entre identité et différence	438
3.1.2. Réalisme ou vérité du Corps	440
3.1.3. Le Corps du Christ	444
3.1.4. La croix du Christ et l'eucharistie	447
3.2. L'eucharistie et la notion de sacrifice	448
3.3. Sacrement de la charité	453
3.3.1. L'Esprit de charité	453
3.3.2. Le corps du Christ et l'Esprit	456
3.3.3. La charité et l'unité	459
3.3.4. Structure du sacrement et charité	460
3.3.5. La charité sommet	464
3.4. Participation et manducation sacramentelle	465
3.4.1. La parole et la participation	466
3.4.2. La lumière, image de la participation.	467

3.4.3. La manducation comme participation	469
3.5. Manger le corps du Christ	472
3.5.1. « Soyez ce que vous recevez »	473
3.5.2. Manger indignement	474
3.5.3. Charité fraternelle	477
4. Paradoxe de l'eucharistie	481
4.1. Charité et santé	481
4.2. Le pain du désir	483
Conclusion	484
Conclusion générale	487
Vers une anthropologie existentielle	487
Le sens existentiel de la participation	490
De l'anthropologie aux sacrements	490
Exigence anthropologique des sacrements	493
Perspectives pour la théologie des sacrements	494
Abréviations	497
A. Abréviations des livres bibliques	497
B. Œuvres d'Augustin d'Hippone	498
C. Autres abréviations	499
Bibliographie sélective	503
A. Sources	503
a) Textes d'Augustin	503
b) Traductions françaises des textes d'Augustin	504
B. Études	504
Index augustinien	529
Index des noms propres	543
Table des matières	547