

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

31

MARIE-ANNE VANNIER

«CREATIO», «CONVERSIO»,
«FORMATIO»
CHEZ S. AUGUSTIN

1997

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

XXXI

MARIE-ANNE VANNIER

«CREATIO», «CONVERSIO»,
«FORMATIO»
CHEZ S. AUGUSTIN

1991

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXXI

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – CHRISTOPH SCHÖNBORN –

OTTO WERMELINGER

MARIE-ANNE VANNIER

«CREATIO», «CONVERSIO»,
«FORMATIO»
CHEZ S. AUGUSTIN

1991

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

© 1991 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0544-6

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières	V-IX
Liste des abréviations	XI
Bibliographie raisonnée	XIII-XXIV
AVANT- PROPOS	XXV-XXVII
INTRODUCTION	XXVIII-XXXVIII

PREMIÈRE PARTIE

LA CONVERSION D'AUGUSTIN CREUSET DE SA RÉFLEXION SUR LA CRÉATION

Introduction: Précisions de terminologie	2-19
1. <i>Creatio</i>	2-11
a) La création, origine du terme	2-7
b) Le sens de la création dans le judaïsme et le christianisme	7-11
2. <i>Conversio</i>	11-14
3. <i>Formatio</i>	14-19
CHAPITRE I. AUGUSTIN ET LE NÉOPLATONISME	20-43
I. Le retour à soi néoplatonicien se transforme en expérience de la création	22-38
1. Le retour à soi et ses modalités	24-28
2. Dialectique des degrés et purification	28-32
3. <i>Regio dissimilitudinis</i> et différence ontologique	32-34
4. La contemplation: expérience de la finitude et de l'infini	34-38

II. Esquisse d'une nouvelle ontologie	38-43
CHAPITRE II. AUGUSTIN ET LE MANICHÉISME . .	44-62
I. De l'émanation à la création, cheminement et réflexion	46-55
1. «L'expérience manichéenne» d'Augustin	46-50
2. D'une cosmogonie émanatiste à une vision créationniste	50-55
II. La réaction à l'encontre de l'interprétation manichéenne de la «création» et l'élaboration augustinienne	56-62
1. Critique de l'émanatisme manichéen	56-59
2. Originalité de la réflexion augustinienne sur la création: linéaments du schème <i>creatio, conversio, formatio</i>	60-62
CHAPITRE III. AUGUSTIN LECTEUR DE L'ÉCRITURE ET DES ÉCRITS PATRISTIQUES	63-82
I. L'hexaéméron: creuset à partir duquel Augustin a élaboré sa réflexion sur la création	64-73
1. L'hexaéméron propédeutique à la conversion et exposé de la création	64-66
2. L'approfondissement de son expérience à partir de l'hexaéméron	67
3. Augustin et la tradition patristique	68-73
a) Philon d'Alexandrie	68-69
b) Ambroise de Milan	69-71
c) Basile de Césarée	71-73
II. Constitution du schème <i>creatio, conversio, formatio</i> . . .	73-82
1. Vers une compréhension renouvelée de la création	73-74
2. La <i>formatio</i> , comme accomplissement de l'image de Dieu	74-82

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉFLEXION D'AUGUSTIN SUR LA CRÉATION, À PARTIR DE SES CINQ COMMENTAIRES SUR LA GENÈSE

Introduction à l'étude des cinq commentaires	83-94
1. Présentation de ces commentaires	83-89
a) Le <i>De Genesi contra manichaeos</i>	84-85
b) Le <i>De Genesi ad litteram liber imperfectus</i>	85-87
c) Les <i>Confessions</i> , l. XI-XIII	87-88
d) Le <i>De Genesi ad litteram</i>	88-89
e) Le livre XI de la <i>Cité de Dieu</i>	89
2. La méthode d'exégèse utilisée dans ces commentaires	89-94
CHAPITRE I. L'ACTE CRÉATEUR	95-122
I. Le créateur, pierre d'angle d'une ontologie théologique	98-109
1. Emergence de cette ontologie dans le <i>Sermo Denis</i> II	98-102
2. Le créateur	102-105
a) Augustin a d'abord perçu le créateur comme <i>Idipsum</i>	102-103
b) Le Christ, voie vers l' <i>Idipsum</i>	103-104
c) L' <i>Idipsum</i> , créateur et recréateur	104-105
3. La <i>creatio de nihilo</i>	106-109
II. Motif de la création	109-114
1. <i>Quia voluit</i>	111-112
2. <i>Quia bonus</i>	112-114
III. Dimension trinitaire de l'acte créateur	114-121
1. Création <i>in Principio</i>	114-117
2. Rôle de l'Esprit-Saint dans la création	117-119
3. La Trinité à l'oeuvre dans la création	119-121

CHAPITRE II. RÔLE CONSTITUTIF DE LA CONVERSION 123–147

I. Beauté de la création 124–132

1. La beauté de la création vient de son harmonie (*mensura, numerus, pondus*) qui est l'expression de la Trinité 127–128
2. Beauté de la création dans son ensemble et de chaque être en particulier 129–131
3. Situation médiane de l'être humain 131–132

II. La conversion constitutive du sujet 133–137

III. Le temps, figure de l'être créé 138–146

1. Le temps, caractéristique de l'être créé 138–141
2. La dialectique *distentio-intentio*, réplique de la dialectique *aversio-conversio*, tend à son dépassement dans le repos en Dieu 141–144
3. Les autres figures de la conversion de l'être créé: le matin et le soir ; le jour et la nuit ; les âges du monde 144–146

CHAPITRE III. LA *FORMATIO* HORIZON DE LA CRÉATION 148–172

I. La *formatio*, accomplissement de l'être créé 150–157

1. La *formatio*, synonyme de second moment de création pour tous les êtres, excepté l'homme 150–153
2. *Conversio* et *formatio* sont simultanées pour les anges 153–156
3. Qu'en est-il de la *formatio* de l'être humain? 156–157

II. L'*illuminatio* est-elle une autre expression pour la *formatio*? 157–164

1. Le Christ: *Forma* aut *Lux*? 157–159
2. *Fiat lux* ou l'illumination première 159–161
3. La pureté du coeur et l'illumination 161–164

III. La <i>formatio</i> comme repos en Dieu?	164–172
1. La <i>formatio</i> est synonyme de notre repos en Dieu	165–170
2. Le sabbat, accomplissement de la création et aube de la création nouvelle	170–172
CONCLUSION	174–179

INDEX

Index des principales citations d'Augustin	181–196
Index des auteurs cités	197–203

APPENDICES

Appendice I: <i>Sermo Denis II</i> : Texte et traduction	206–221
Appendice II: Listing de l' <i>Augustinus Lexikon</i> pour le terme <i>creatio</i>	223–228
Appendice III: Listing de l' <i>Augustinus Lexikon</i> pour le terme <i>formatio</i>	229–234
Liste des abréviations de l' <i>Augustinus Lexikon</i>	235–238

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>A.E.P.H.E.</i>	Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, V ^e Section.
<i>A.M.</i>	Augustinus Magister.
<i>BA</i>	Bibliothèque Augustinienne.
<i>CCSG</i>	Corpus Christianorum Series Graeca.
<i>CCSL</i>	Corpus Christianorum Series Latina.
<i>C.S.E.L.</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
<i>DACL</i>	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
<i>DS</i>	Dictionnaire de Spiritualité.
<i>D.T.C.</i>	Dictionnaire de Théologie Catholique.
<i>P.G.</i>	Patrologie Grecque.
<i>P.L.</i>	Patrologie Latine.
<i>SC</i>	Sources chrétiennes.

Les abréviations des revues sont empruntées à l'Année Philologique

<i>MSR</i>	Mélanges de Science Religieuse.
<i>NRTb</i>	Nouvelle Revue Théologique.
<i>REAug</i>	Revue des Etudes Augustiniennes.
<i>RecAug</i>	Recherches Augustiniennes.
<i>RecSR</i>	Recherches de Science Religieuse, Paris.
<i>RSPb</i>	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
<i>RSR</i>	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.

BIBLIOGRAPHIE

N.B.: Cette bibliographie est sélective. Elle mentionne, les ouvrages d'Augustin que nous avons pris comme références et les principales études se rapportant aux trois termes autour desquels se joue l'interprétation augustinienne de la création.

ÉDITIONS

Mauristes, Paris, 12 tomes, 1679–1703.

CCSL: Turnhout, 1950 sq.

- 27: *Confessiones.*
- 29: *Contra Academicos – De beata vita – De ordine – De magistro – De libero arbitrio.*
- 32: *De doctrina christiana – De vera religione.*
- 33: *Quaestiones in Heptateuchum – Locutiones in Heptateuchum – De octo quaestionibus ex veteri Testamento.*
- 35: *De Sermone Domini in monte.*
- 36: *In Iohannis Evangelium Tractatus.*
- 38–39–40: *Enarrationes in Psalmos.*
- 41: *Sermones de vetere Testamento.*
- 44: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum.*
- 44 A: *De diversis quaestionibus octoginta tribus – De octo Dulcitii quaestionibus.*
- 44 B: *Quaestiones Evangeliorum – Quaestiones XVI in Matthaeum.*
- 46: *De fide rerum invisibilium – Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate – De catechizandis rudibus – Sermo de symbolo, ad catechumenos – Sermo de disciplina christiana – De utilitate ieiunii – Sermo de excidio urbis Romae – De Haeresibus ad Quod vultdeum.*
- 47–48: *De civitate Dei.*
- 49: *Contra adversarium legis et prophetarum – Commitorium Orosii et sancti Aurelii Augustini contra Priscillianistas et Origenitas.*
- 50–50 A: *De Trinitate – Oratio in libros De Trinitate.*
- 57: *Retractationes.*

- C.S.E.L.: Vienne, 1866 sq.
 25 (1-2): *De utilitate credendi – De duabus animabus – Contra Fortunatum – Contra Adimantum – Contra Epistulam Fundamenti – Contra Faus-
tum.*
 28, 1: *De Genesi ad litteram – De Genesi ad litteram lib. imp. Locutiones in
Heptateuchum.*
 28, 2: *Quaestiones in Heptateuchum – Adnotationes in Iob.*
 33, 1, 1: *Confessiones.*
 33, 1, 2: *Epistulae I–XXX.*
 33, 2: *Epistulae XXI–CXXII.*
 36: *Retractationes.*
 40, 1: *De Civitate Dei (l. I–XIII).*
 40, 2: *De Civitate Dei (l. XIV–XXIX).*
 44: *Epistulae CXXIV–CLXXXIV A.*
 60: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulum ad Marcel-
linum – De spiritu et littera – De natura et gratia – De natura et origine
animae – Contra duas epistulas Pelagianorum.*
 63: *Contra Academicos – De beata vita – De ordine.*
 74: *De libero arbitrio.*
 77: *De magistro.*
 80: *De doctrina christiana.*
 89: *Soliloquia – De immortalitate animae – De quantitate animae.*

G. MORIN, *Miscellanea agostiniana. Sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930.

P.L., t. 32 à 47.

Bibliothèque augustinienne (nous ne retiendrons ici que les volumes auxquels nous nous référons assez fréquemment):

- 6: *De magistro – De libero arbitrio.*
 8: *De vera religione – De utilitate credendi – De fide rerum quae non videntur
– De fide et operibus.*
 10: *Quaestiones 83 – Quaestiones VII ad Simplicianum – Quaestiones VIII
Dulcitii – De divinatione daemonum.*
 11: *De catechizandis rudibus – De doctrina christiana.*
 12: *Retractationes.*
 13: *Les Confessions (l. I–VII).*
 14: *Les Confessions (l. VIII–XIII).*
 15: *De Trinitate (l. I–VII).*
 16: *De Trinitate (l. VIII–XIII).*
 33: *De Civitate Dei (l. I–V).*
 34: *De Civitate Dei (l. VI–X).*
 35: *De Civitate Dei (l. XI–XIV).*
 36: *De Civitate Dei (l. XV–XVIII).*
 37: *De Civitate Dei (l. XIX–XXII).*
 48: *De Genesi ad litteram (l. I–VII).*

- 49: *De Genesi ad litteram* (l. VIII–XII).
 71: *Homélies I–XVI* sur l’Evangile de S. Jean.
 72: *Homélies XVII–XXXIII* sur l’Evangile de S. Jean.
 72A: *Homélies XXIV–XLIII* sur l’Evangile de S. Jean.

Pour les œuvres qui ne sont pas encore publiées dans la Bibliothèque augustinienne, nous renverrons, le plus souvent, à la traduction de Raulx, Bar-le-Duc, 1864 sq.

BIBLIOGRAPHIES

- C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniana*, Darmstadt, 1973.
L'année philologique, 1950–1987.
Augustine Bibliography (2 vol. Fichier Auteurs; 2 vol. Fichiers Matières, 1 vol. Supplément), Boston, 1972; 1981.
Bibliographia Patristica, Berlin, De Gruyter, 1956–1983.
 «Bulletin augustinien» dans l’*Année théologique augustinienne* 1949–1953; puis dans la *Revue des études augustinienes* 1955–1989. H. ROCHAIS, «Tables des tomes I (1955)–XXX (1984); G. MADEC, «Table de la Bibliothèque augustinienne», *REAug* (1986).
Bulletin signalétique du CNRS, Section Histoire et science des religions.
Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung, herausgegeben von C. MAYER und K.H. CHELIUS, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989.
 T.J. van BAVEL, *Répertoire bibliographique de saint Augustin* 1950–1960, Steenbrugge, 1963.
 J. PEPIN, «L’orientation actuelle des recherches augustinienes. Les leçons du congrès augustinien international (Paris 21–24 Sept. 1954)», *Recherches de philosophie* II, Paris, 1956, p. 345–351.
 R. LORENZ, «Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959–1970)», *Theologische Rundschau* 38 (1973), p. 292–333; 39 (1974), p. 95–138; 253–286; 331–364 40 (1975), p. 1–41; 97–149; 227–261.

ÉTUDES DE BASE ESSENTIELLES AU SUJET TRAITÉ

- P. AGAËSSE, *L’anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, Paris, Polycopié du Centre Sèvres, 1986.
Augustinus Lexikon, hrg. von C. MAYER, Basel/Stuttgart, 1986 sq.
Augustinus Magister, 3 vol., Paris, Et. Aug., 1954.
 P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. par J.H. Marrou, Paris, Seuil, 1971.
 P. COURCELLE, *Les «Confessions» de saint Augustin dans la tradition littéraire*. (Antécédents et postérité), Paris, Et. Aug., 1963; *Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950.

- O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*. (Genèse de la théologie trinitaire jusqu'en 391), Paris, Et. Aug., 1966.
- E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1928.
- J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933.
- G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, Coll. «Jésus et Jésus-Christ» 36, 1989.
- A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Et. Aug., 1968. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, I. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303–533), Paris, C.N.R.S., 1982.
- H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, éd. de Boccard, 1938.
- J.J. O'MEARA, *La jeunesse de saint Augustin*, trad. par J.H. Marrou, Paris, Plon, 1958, Fribourg-Paris, rééd. 1988.
- V. PARONETTO, *Augustin. Le message d'une vie*, Paris, Le Centurion, 1986.
- M. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin*, Paris, Alsatia, 1960.
- O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Et. Aug., 1969.
- L.F. PIZZOLATO, *Le «Confessionni» di S. Agostino*, Milan, 1968.
- E. PRZYWARA, *Augustin*. (Passions et destins de l'Occident), Paris, Cerf, 1987.
- A. TRAPE, *Saint Augustin. L'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Fayard, 1988.
- P.P. VERBRAGEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenbrugge, 1976.

CREATIO

- M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse I-V*. (La version grecque de la Septante et sa réception), Paris, Beauchesne, 1988.
- M. ALFECHE, «Groaning creation in the theology of Augustine», *Augustiniana* 34 (1984), p. 5–52.
- H. ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin*, Berlin, 1929, trad. Paris, 1991.
- H. ARMSTRONG, «Spiritual or intelligible matter in Plotinus and S. Augustine», *A.M.* I, p. 277–283.
- P. ARTAMENDI, «El *liber creaturae* en san Agustín y san Buenaventura», *Augustinus* 19 (1974), p. 25–29.
- E. BAILLEUX, «La création et le temps selon saint Augustin», *MSR* 26 (1969), p. 65–94.
- W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Frankfurt, Klostermann, 1980 («*Creatio* als Setzen von Differenz», p. 75–96).
- C. BOYER, «Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustinien», *Gregorianum* 11 (1930), p. 32–57; repris dans *Essai sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932, p. 237–271; «Eternité et création dans les trois derniers livres des *Confessions*», *Giornale di Metafisica* 9 (1954), p. 441–448.
- R. CAPDNET, *La création dans saint Augustin*, Toulouse (thèse de doctorat, dact.) 1935; «Les raisons causales d'après saint Augustin», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 50 (1949), p. 208–228.
- F. CAYRE, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, D.D.B., 1951.
- J. CHAIX-RUY, «La création du monde d'après saint Augustin», *REAug* 11 (1965), p. 85–88.

- M.D. CHENU, «Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII^e siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* (1953), p. 25–30.
- W.A. CHRISTIAN, «Augustine on the creation of the world», *The Harvard Theological Review* 46 (1953), p. 1–25; «The creation of the world», *A Companion to the Study of S. Augustine*, New-York, Oxford University Press, 1955, p. 315–342.
- A. COCCIA, *La creazione simultanea secondo S. Agostino*, Diss. Theol., Rome Angelicum, 1948.
- R.J. CONNELLY, «Light and Reality in saint Augustine», *The Modern Schoolman* 56 (1978–1979), p. 237–251.
- M. COSTANZA, «La dottrina della creazione in S. Agostino», *Logos* (Rivista internazionale di filosofia, Napoli) 15 (1932), p. 55–59.
- R.H. COUSINEAU, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: *Quia voluit?* and/or *Quia bonus?*», *RecAug* II (1962), p. 253–271.
- C. COUTURIER, *La structure essentielle de l'homme d'après S. Augustin*, Rome, 1950; «La structure métaphysique de l'homme d'après S. Augustin», *A.M.* I, p. 543–550; «Structure métaphysique de l'être créé», *Recherches de philosophie* I (1955), p. 57–84.
- J.E. CULP, *The actuality of the World in the God/World Relation: Augustine and Whitehead*, Diss. dact., Claremont, 1978.
- J. de BLIC, «Platonisme et christianisme dans la conception augustinienne du Dieu créateur», *RecSR* 30 (1940), p. 172–190; «Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde», *MSR* (1945), p. 33–44; «Le processus de la création d'après saint Augustin» *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 179–189;
- A. DEMPF, «Simultanschöpfung», *Philosophisches Jahrbuch* 61 (1951) p. 49–51.
- R.E de ROUX, «El amor creador segun Agustin», *Ecclesiastica Xaveriana* 12 (1962), p. 3–41.
- A. di GIOVANNI, «Creazione ed essere nelle «Confessioni» di S. Agostino», *REAug* XX (1974), p. 285–312.
- D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», *RecAug* XVI (1981), p. 197–288; repris dans *Dieu avec l'Etre* (De Parménide à S. Thomas. Essai d'ontologie théologique), Paris, Beauchesne, 1986, p. 167–258.
- A. ESPADA FERRERO, *El cuerpo en la dialectica de la creacion segun san Agustin*, extrait de thèse, Salamanca, 1969.
- P. GALTIER, «Saint Augustin et l'origine de l'homme», *Gregorianum* 11 (1930), p. 5–31.
- A. GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei» n° 98, 1979.
- J.H. GAY, «Four Medieval Views of Creation», *The Harvard Theological Review* 56 (1963), p. 243–273.
- P. GISEL, *La création*. (Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu), Genève, Labor et Fides, 1980, p. 137–144.
- F.L. GRASSMANN, *Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins*, Regensburg, 1889.

- G. HAENDLER, «Der Schöpfungsgedanke in den *Konfessionen* Augustins», *Beiträge zur Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Rostock, W. Pieck Universität, Sektion Theologie, 1976, p. 33–41.
- A.G. HAMMAN, «L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne», *RSR* 42 (1968), p. 1–23; 97–122.
- P. HENRY, «Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie», *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960), p. 428–439.
- J. HESSEN, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in Strukturvergleichender Betrachtung*, München-Basel, 1955.
- C. JOURNET, «L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Eglise», *Revue thomiste* 53 (1953), p. 439–487; 54 (1954), p. 5–54.
- E. KATAYANAGI, «*Conversio in creatione*», *Studies in Medieval Thought* (Nagoya) 25 (1983), p. 59–79.
- E. LAMPEY, «Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins», *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959), p. 1–16; 119–148; 190–203.
- O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 5, München, 1964.
- M.R. LIFSON, «Creation and the Self in *Paradise Lost* and the *Confessions*», *The Centennial Review* 19 (1975), p. 187–197.
- E.S. LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Rome, 1979.
- A.O. LOVEJOY, *The great chain of being: A study of the history of an idea*, Harvard, University Press, 1936.
- R. MACAIGNE, «L'idée de création dans S. Augustin», *Revue apologetique* (1922), p. 32–42; *La création*, Paris, Beauchesne, 1924.
- X J.P. MAHER, «Saint Augustine and manichaean cosmogony», *Augustinian Studies* 10 (1979), p. 94–104.
- J.H. MALDONADO, «Concepto agustiniano de creacion como superacion del emanatismo neoplatonico», *La Ciudad de Dios* 200 (1987), p. 333–364.
- G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*. (Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*), Berlin, W. de Gruyter, 1978.
- P. MAZZARELLA, «Le *rationes seminales* di S. Agostino», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978), p. 3–9.
- E.P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, Brill, Coll. «Philosophia Patrum» 4, 1979.
- J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei» n° 123, 1984; *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei» n° 146, 1988.
- J. MOREAU, «Le temps et la création selon S. Augustin», *Giornale di Metafisica* 20 (1965), p. 276–290; «Le Verbe et la création selon S. Augustin et J. Scot Erigène», *Colloques du CNRS*, Paris, 1977, p. 201–210.
- R. MORTLEY, *From Word to Silence. The way of negation, christian and greek*, Bonn, 1986, t.II, p. 192–220.
- A. MOTAIS, «L'école éclectique sur l'hexaéméron mosaïque. Saint Augustin», *Annales de philosophie chrétienne* 12 (1885), p. 174–191; 286–301; 375–390; 13 (1886), p. 65–78; 159–172; *Origine du monde d'après la tradition*, Paris, 1888, (S. Augustin, p. 166–253; 318–351).

- M. OKANO, «Augustine's theory of creation out of nothing. An interpretation of *Genesis* I, 1», *Studies in Medieval Thought* 10 (1968), p. 42–63 (résumé en anglais, p. 149).
- J.J. O'MEARA, *The creation of man in S. Augustine's «De Genesi ad litteram»*, Villanova, 1980.
- C.J. O' TOOLE, *The philosophy of creation in the writings of S. Augustine*, Washington, 1944 (Diss.).
- G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Montréal, Bellarmin; Tournai-Paris, 1972.
- J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», *Recherches de philosophie* 2 (1956), p. 179–224; *Ex platoniorum persona*. (Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin), Amsterdam, 1977 (en particulier le ch.III: «le platonisme judéo-chrétien d'Alexandrie et l'exégèse augustinienne du «ciel du ciel»»); «Le maniement des propositions dans la théorie augustinienne de la création», *REAug* 35 (1989), p. 251–274.
- L. PERA, *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. L'atomo virtuale*, Florence, Biblioteca Agostiniana, 1934.
- C.J. PERL, «Augustins Deutung der Schöpfung», *Religion, Wissenschaft, Kultur* (Wien) 9 (1958), p. 225–234.
- O. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*, Freiburg; Paderborn, 1931.
- E. PETERS, «What was God doing before He created the Heavens and the Earth?» *Augustiniana* 34 (1984), p. 53–74.
- H. PINARD, «Création», *D.T.C.*, t.III, 1908, col.2034–2201.
- A. RITSCHL, *Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia*, Halle, 1843.
- A. RODRIGUEZ DE PRADA, «Sintesis de un libro: La creacion del mundo segun S. Agustin, interprete del Genesis», *La Ciudad de Dios* 68 (1905), p. 639–650; *La creacion del mundo segun San Agustin, interprete del Genesis*, Madrid, 1906.
- T.P. ROESER, «Emanation and creation. The doctrine of Plotinus and Augustine on the radical origin of the universe», *New Scholasticism* 19 (1945), p. 85–116.
- J. RUBIO, «Por la creacion a la contemplation. Un método agustiniano de contemplacion por ascension dialectica partiendo de las creaturas», *Revista agustiniana de espiritualidad* 3 (1962), p. 169–206.
- L. SCHEFFCZYK, «Schöpfung und Vorsehung», *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. SCHMAUS und A. GRILLMEIER II, 2, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1963; «Ausblicke und Folgerungen einer Geschichte des Schöpfungsdogmas», *Theologische Quartalschrift* 144 (1964), p. 69–89.
- R. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Francfort, 1938; *Seele und Sein bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, 1957.
- H. SCHWALB, «Weltschöpfung», *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Supplementband IX, 1962, col.1573–1582.
- A. SOLIGNAC, «Exégèse et Métaphysique *Genèse* I, 1–3 chez saint Augustin», dans *In Principio*, Paris, Et. Aug., 1973, p. 153–171.

- R. SORABJI, *Time, creation and the continuum. Theories in Antiquities and the early Middle Ages*, New-York, 1983.
- K. STARITZ, *Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, Breslau, 1931.
- J. SZYDROWSKI, *L'idée de création chez S. Augustin*, Lyon, 1925 (Diss.).
- C. TEJERINA, «Creacion y caída en los libros XI–XIV de la *Ciudad de Dios*», *Estudio Agustiniano* 5 (1970), p. 239–296.
- A. TRAPE, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, Tolentino, 1959.
- C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.
- A. TURRADO, *Dios en el hombre*, Madrid, 1971.
- M.A. VANNIER, «*Conversio, creatio, formatio* chez S. Augustin», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.II, p. 9–21; «Le rôle de l'hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création», *RSPb* 71 (1987), p. 537–547; «Manichéisme et pensée augustinienne de la création», *Jornadas Agustinianas*, Valladolid, 1988, p. 143–151.
- A.G. VOS, *Saint Augustine's View of created reality*, Toronto, 1970 (Diss.).
- J.F. VERICAT NUNEZ, «La idea de creacion segun san Agustin», *Augustinus* 15 (1970), p. 19–34; 151–168; 281–306; 385–400.
- H.A. WOLFSON, «The meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew philosophy and S. Thomas», *Medieval Studies in honour of J.D.M. Ford*, Cambridge, 1948, p. 355–370.
- C. ZIMARA, «Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6 (1959), p. 271–299; 361–394.

CONVERSIO

- P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin», *Axes* 5 (1973), p. 11–22.
- P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (I. Du manichéisme au néoplatonisme), Paris, 1918.
- J. ANOZ, «*Redite ad cor*: Una formula profética en la predicacion», *Augustinus* 32 (1987), p. 205–229.
- P. AUBIN, *Le problème de la conversion*. Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles, Paris, Beauchesne, Coll. «Théologie historique», 1963.
- G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.
- G. BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Paris, PUF, 1966.
- J.P. BELCHE, «Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchleins *De Catechizandis Rudibus*», *Augustiniana* 32 (1982), p. 42–87; 282–311.
- C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Paris, 1920.

- F. CAYRE, «La conversion de saint Augustin. Le *Tolle, lege* des *Confessions*», *L'Année théologique* 12 (1951), p. 144–151; 244–252; «Pour le réalisme du *Tolle, lege*. Essai de conciliation», *ibid.*, p. 261–271.
- I. COMAN, «Les facteurs de la conversion de S. Augustin et leurs implications spirituelles», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 35–46.
- R.J. CONELLY, «Light and Reality in S. Augustine», *The modern Schoolman* 56 (1978–1979), p. 237–251.
- P. COURCELLE, «Les premières *Confessions* de saint Augustin», *Revue des études latines* 21–22 (1943–1944), p. 155–174; «Note sur le *Tolle, lege*», *L'Année théologique* 12 (1951), p. 253–260; «L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan», *Revue d'Histoire des religions* 139 (1951), p. 216–231; «Litiges sur la lecture des *Libri Platoniorum* par saint Augustin», *Augustiniana* 4 (1954), p. 225–239.
- M. DARAKI, «L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin», *Esprit* 2 (1981), p. 95–115.
- L.J. DALY, «Psychohistory and St. Augustine's conversion process. An historical critique», *Augustiniana* 28 (1978), p. 231–254.
- P.J. de MENASCE, «Augustin manichéen», *Freundesgabe für E.R. Curtius*, Bern, 1956, p. 79–93.
- A.M.F. DE VOS, «Nouvel aperçu sur la «Conversion» de saint Augustin», *Angelicum* 31 (1954), p. 232–242.
- E.R. DODDS, «Augustine's *Confessions*: a study of spiritual maladjustment», *Hibbert Journal* 26 (1927–1928), p. 459–473.
- A. DOMINGO.MORTALLA, «Exégésis ontologica de la conversion de S. Agustin», *Augustinus* 32 (1987), p. 175–190.
- J.P. DUMONT, «Les modèles de la conversion à la philosophie chez Diogène Laërce», *ibid.*, p. 79–97.
- L.C. FERRARI, «Astronomy and Augustine's break with the manichees», *REAug* XIX (1973), p. 263–276; *The conversions of S. Augustine*, Villanova, 1984; «Paul at the conversion of Augustine (*Conf.* VIII, 12, 29–30)», *Augustinian Studies* 11 (1980), p. 5–20.
- P. FESTUGIERE, «La conversion de saint Augustin. Philosophie d'une conversion», *Annales de philosophie chrétienne* (1894), p. 276–295; 342–368; 414–419.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958; «Version antropológica de la conversion y su proyeccion educativa», *Augustinus* 32 (1987), p. 149–174.
- J.C. FREDOUILLE, «Conversion personnelle et discours apologétique, de S. Paul à S. Augustin», *ibid.*, p. 121–131.
- P. FREDRIKSEN, «Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions and the retrospective self», *Journal of Theological Studies* 37 (1986), p. 3–34.
- H. FUGIER, *Les images de la conversion dans les «Confessions» de S. Augustin*, Strasbourg, 1964 (dact.).
- J. GARCIA ALVAREZ, «La conversion de San Agustin como fundamento de su dialogo *De magistro*», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 13 (1986), p. 123–

- 151; «Oracion y conversion en S. Agustin», *Revista agustiniana* 90 (1988), p. 547–592.
- J. GEFFCKEN, «Augustins *Tolle-Lege* Erlebnis», *Archiv für Religionswissenschaft* 31 (1934), p. 1–13.
- R. GOFF, «The language of self-transformation in Plato and Augustine», *Man and World* 4 (1971), p. 413–435.
- R. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Leipzig, 1935.
- E. HILL, «Saint Augustine's geography of conversion», *The Life of the Spirit* 14 (1959), p. 91–102.
- T. JANEZ. BARRIO, «Conversion en S. Agustin: *Via et sapientia Dei*», *Augustinus* 32 (1987), p. 231–259.
- R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris, 1932.
- R. JOLY, «Notes sur la conversion d'Augustin», *L'Antiquité classique* 35 (1966), p. 217–221.
- E. KEVANE, «Philosophy, Education and the Controversy on S. Augustine's Conversion», *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, 1963, vol. II, p. 61–103; «Christian philosophy: The intellectual side of Augustine's conversion», *Augustinian Studies* 17 (1986), p. 47–83; «Augustine's conversion in the perspective of universal history», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 61–87.
- P.G. KUNTZ, «Augustine: From *Homo Erro* to *Homo Viator*», *Augustinian Studies* 11 (1980), p. 79–89.
- J.M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1950.
- M. LODS, «La personne du Christ dans la «conversion» de S. Augustin», *RecAug* XI (1976), p. 3–34, repris dans *Protestantisme et tradition de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1988, p. 265–302.
- A. LUNEAU, «Les quatre étapes de la conversion selon S. Augustin», *Kerygma* 10 (1976), p. 63–72.
- G. MADEC, «Pour l'interprétation de *Contra Academicos* II, 2, 5», *REAug* XVII (1971), p. 322–328; «La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté», *Lumière et Vie* 42 (1987), p. 184–194; «*Si Plato viveret...* (Augustin, *De vera religione* 33)», *Les cahiers de Fontenay* 1981, p. 231–247.
- W. MALLARD, «The Incarnation in Augustine's conversion», *RecAug* XV (1980), p. 80–98.
- A. MANDOUZE, *Présentation des «Confessions»*, Paris, Seuil, 1982, p. 11–25; «La grâce en ce jardin, Augustin se convertissant», *Notre Histoire* 26 (1986), p. 6–11; «Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 89–98.
- U. MANUCCI, «La conversione di S. Agostino e la critica recente», *Miscellanea Agostiniana* II (1931), p. 23–47.
- F. MASAI, «Les conversions de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident», *Revue du Moyen-Age Latin* 67 (1961), p. 1–40.

- G. MATHON, «Conversion et conversations augustinienes», *L'information littéraire* 7 (1955), p. 108–114; «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?», *REAug* I (1955), p. 107–127.
- C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969; «Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den *Confessiones*», *Augustiniana* 19 (1969), p. 5–13; «Erfahrung und Rechenschaft in Augustins *Confessiones*», *Augustiniana* 29 (1979), p. 125–140; «Augustins Bekehrung im Lichte seiner Bekenntnisse: Ein Exempel der kirchlichen Gnadenlehre», *Augustinian Studies* 17 (1986), p. 31–45.
- A. MICHEL, «La *metanoia* chez Philon d'Alexandrie. De Platon au judéo-christianisme en passant par Cicéron», *Augustinus* 32 (1987), p. 105–120.
- Y. MIYATANI, «*Theologia conversionis* in S. Augustine», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 49–60.
- J. MORAN, «Del hombre a Dios», *Religion y cultura* 5 (1960), p. 617–645; *El hombre frente a Dios*. (El proceso humano de la ascension a Dios segun S. Agustin), Valladolid, 1963; «La teoria de la *admonicion* en las *Confessiones* de S. Agustin», *Augustinianum* 8 (1968), p. 147–154; «La teoria de la *admonicion* en los *Dialogos* de S. Agustin», *Augustinus* 13 (1968), p. 257–272.
- M. NEDONCELLE, «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme», *RecAug* II (1962), p. 17–32.
- M. NEUSCH, *Augustin. Un chemin de conversion*, Paris, DDB, 1986; *Conversion et vocation*, Toulouse, 1968 (dact.); *Structure de la conversion dans les « Confessions » de S. Augustin*, Toulouse, 1972 (dact.); «S. Augustin, inlassable chercheur de Dieu», *Itinéraires augustinien* 1 (1989), p. 5–25.
- J. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923.
- J.J. O' MEARA, «*Aripui, aperui et legi*», *A.M.* I, p. 59–65; «Augustine and neoplatonism», *RecAug* I (1958), p. 91–111; *La jeunesse de S. Augustin*. (Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion), Paris, 1958; «Neoplatonism in the conversion of S. Augustine», *Dominican Studies* 3 (1950), p. 331–343.
- J. OROZ RETA, «Bautismo y conversion». Algunas reflexiones agustinianas», *Augustinus* 31 (1986), p. 233–244; «Las Confesiones de S. Agustin. Un paradigma de conversion», *Augustinus* 32 (1987), p. 133–148.
- M. PELLEGRINO, *Les « Confessions » de S. Augustin. Guide de lecture*, Paris, Alsatia, 1960, p. 43–51.
- J.R.E. RAMIREZ, «Demythologizing Augustine as great sinner», *Augustinian Studies* 12 (1981), p. 61–88.
- F. REFOULE, «La conversion d'Augustin», *La Vie Spirituelle, Supplément* (66) 1963), p. 463–472.
- A. REYMOND, «S. Augustin et la conversion», *Augustinian Studies* 13 (1982), p. 97–109.
- E. RIVERA DE VENTOSA, «Dialectica platonica y encuentro personal en la conversion de S. Agustin», *Augustinus* 32 (1987), p. 191–203.
- L. RODRIGUEZ, «La conversion de S. Agustin a ravés de los Dialogos de Casiciaco», *La Ciudad de Dios* 176 (1963), p. 303–318.
- R.P. RUSSELL, «Cicero's *Hortensius* and the problem of riches in S. Augustine», *Augustinian Studies* 7 (1976), p. 59–68.

- O. SCHEEL, «Zur Bekehrung Augustins», *Theologische Rundschau* 13 (1910), p. 220–240.
- R. SCHMID, «Zur Bekehrungsgeschichte Augustins», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897), p. 80–96.
- P. SEJOURNE, «Les conversions de S. Augustin d'après le *De libero arbitrio*», *RJR* 25 (1951), p. 243–265; 333–363.
- C. STARNES, «La conversion de san Agustín y la lógica del libro VIII de las *Confesiones*», *Augustinus* 26 (1981), p. 247–252.
- H. TESCARI, «*Quid causae fuerit, cur Ambrosius cum Augustino colloqui noluerit?*», *Latinitas* 3 (1955), p. 83–86.
- M. TESTARD, «Observations sur la conversion d'Augustin et d'Alypius au jardin de Milan», *Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, p. 266–273.
- W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung» (386–391)*, Berlin, 1908.
- T.J. VAN BAVEL, «De la raison à la foi. La conversion d'Augustin», *Augustiniana* 36 (1986), p. 5–27.
- B.L. ZEKIYAN, *L'interiorismo agostiniano*, Gênes, 1981.
- E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions*, Paris, Et. Aug., 1969.

FORMATIO

- C. COUTURIER, «Structure métaphysique de l'être créé d'après S. Augustin», *Recherches de philosophie* I, Paris (1955), p. 57–84;
- O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1966, p. 369–401.
- S. GERSH, «Augustine's *De diversis quaestionibus*, qu. 46», *Middle platonism and neoplatonism*, Indiana, 1986, p. 403–413.
- G.B. LADNER, «Erneuerung», *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, t.42, 1964, p. 240–273; *The Idea of Reform*, Cambridge, Mass., 1959; «S. Augustine's conception of the reformation of man to the image of God», *A.M.* II, p. 867–878.
- A. MANDOUZE, «Où en est la question de la mystique augustinienne?» *A.M.* III, p. 103–163.
- J.L. MARION, «Distance et béatitude. Sur le mot *capacitas* chez S. Augustin», *Résurrection* 29 (1969), p. 58–80.
- J. PEGUEROLES, «La formación o iluminación en la metafísica de S. Agustín», *ibid.* 20 (1971), p. 134–149. «El ser y el tiempo, la forma y la materia. Síntesis de la metafísica de S. Agustín», *Pensamiento* 28 (1972), p. 165–191; «La conversion de la materia a la forma», *Espiritu* 23 (1974), p. 53–65.
- A. SOLIGNAC, «Analyse et sources de la question *De Ideis*», *A.M.* I, p. 307–315; Note BA 14, p. 613–617.
- J. TSCHOLL, «Augustins Beachtung der geistigen Schönheit», *Augustiniana* 16 (1966), p. 11–53.
- V. WARNACH, «Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus», *A.M.* I, p. 429–450.

AVANT-PROPOS

Ce livre, qui fut d'abord une thèse de philosophie présentée devant l'Université de Paris-Sorbonne, cherchait originairement à élucider l'un des aspects du rapport de la *philosophie* à la *théologie* dans l'œuvre d'Augustin, à partir du concept-limite de *création*.

Cette exploration s'est transformée en réflexion sur l'*ontologie théologique*. Dans cette ontologie, inaugurée en quelque sorte par S. Augustin¹, la notion de *création* a pris un relief nouveau. Elle est apparue intimement liée à celle de *salut*, dans laquelle la conversion est un moment décisif.

L'expression d'*ontologie théologique*, thématisée par D. Dubarle, caractérise tout à fait la réflexion augustinienne sur la création. Augustin y traite, en effet, de l'*ontologie*, dans la mesure où il prend l'analogie de la Parole pour faire comprendre le don de l'être par Dieu, dans la mesure aussi où il met l'accent sur la différence ontologique entre l'être créateur et les êtres créés, dans la mesure enfin où il souligne le caractère constitutif de la conversion et où il voit, dans la *formatio*, la véritable constitution de l'être. Mais, son ontologie est d'une nature originale, elle est *théologique*, car Augustin la développe à partir d'une méditation de l'Écriture, plus précisément du début de la *Genèse*, ce qui ne lui enlève pas sa dimension ontologique, mais ce qui montre que son ontologie est tirée d'une source précise: l'Écriture. Certes, Augustin ne part pas *ex abrupto* de l'Écriture, mais il s'attache au texte de la *Genèse*, dont il a expérimenté la réalité dans sa vie. Aussi s'emploie-t-il à transmettre aux autres cette expérience dans le cadre de la prédication pascal. Cette ontologie qu'il propose dénote l'originalité de sa perspective qui est à la fois philoso-

¹ Avant lui, les Pères avaient développé une réflexion à partir de l'Écriture, mais Augustin est le premier à avoir allié philosophie et théologie et plus précisément à avoir donné à sa réflexion une dimension ontologique.

phique, théologique et mystique et qui, en conséquence, développe, à partir de l'Écriture, un questionnement philosophique, en lien avec sa vie profonde.

En dépit de sa profondeur, cette ontologie ne fait pas passer au second plan l'*anthropologie* dont l'actualité ne manque pas de surprendre. Par l'accent mis sur l'intériorité, sur la *connaissance de soi* qui se transforme en découverte de l'*altérité*, Augustin annonce les *philosophies du sujet*, soulignant l'importance de la liberté et de l'intersubjectivité pour la constitution de l'être humain. L'interprétation qu'il donne du *temps* va également en ce sens. Il y voit, en effet, une figure de la conversion, du fait que, par l'*intentio*, la conscience concourt à la récapitulation du temps en un éternel présent, autre nom de la *formatio* ou repos en Dieu.

C'est vers ce terme, appelé tantôt *formatio*, tantôt *reformatio*, tantôt vision²..., que pointe la méditation augustinienne sur la *création*. Celle-ci est animée tout entière par la recherche du *salut*. Augustin, pour lequel l'expérience de la *conversion* a été une expérience de *salut*³ voudrait que cette expérience soit le fait de tous. Aussi la thématise-t-il dans le schème *creatio, conversio, formatio*.

C'est donc en recherchant la dynamique de la réflexion augustinienne sur la *création* que nous avons été amenés à aborder la question du *salut*. Ce point de départ a le mérite de donner un éclairage nouveau sur la problématique augustinienne du *salut*, de la situer dans un ensemble plus vaste, de montrer que la conception augustinienne du *salut* n'est pas aussi limitée⁴ qu'on a pu le dire en abordant l'œuvre d'Augustin à partir de la seule question du salut.

Que tous ceux qui, par leur aide, leurs conseils, leurs encouragements, leur amitié m'ont permis de mener à bien ce travail soient ici remerciés.

Mes remerciements vont tout d'abord à Monsieur le Professeur P. Aubenque qui a accepté la première expression de cette étude sous forme de thèse et en a suivi l'élaboration. Je voudrais remercier tout spécialement aussi Monsieur le Professeur A. Mandouze qui n'a pas compté son temps pour suivre l'évolution de ce travail et qui, par sa compétence et ses conseils judicieux, m'a fait pénétrer davantage dans l'univers augustinien et a contribué à donner un tour plus scientifique à ce livre.

Mes remerciements vont également à Monsieur le Professeur G. Madec (A.A.) qui a suivi cette recherche et à Monsieur le Professeur R. Winling qui a accepté de faire partie du jury et a largement contribué à la présentation de ce livre.

² Les appellations sont différentes, comme on le verra, mais la réalité désignée est identique.

³ La rencontre du Christ médiateur a été décisive pour lui (*Conf.* VII, 18, 24; 21, 27).

⁴ Cette conclusion pourrait découler de la lecture de certains textes d'Augustin, voir J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption chez S. Augustin*, Paris, Gabalda, 1933.

Je ne voudrais pas oublier non plus ceux qui, par leurs encouragements et leur perspicacité ont contribué, semaine après semaine, à la mise en forme de cette étude: Monsieur le Professeur J. Garcia (O.S.A.), remarquable augustinien et Monsieur le Professeur L.Ph. Ricard (S.J.), philosophe chevronné.

Mes remerciements vont également à Messieurs les Professeurs M.F. Berrouard (O.P.) et A. Solignac (S.J.) qui ont relu et corrigé le manuscrit.

Je voudrais également remercier Monsieur N.J. Séd (O.P.) directeur littéraire aux Editions du Cerf qui, par ses encouragements et ses conseils avisés, a contribué à l'achèvement de cette recherche et de ce livre.

Mes remerciements vont enfin à Monsieur le Professeur O. Wermelinger, augustinien de renom, qui a été le maître-d'œuvre de l'édition de ce livre.

La recherche des documents a été facilitée par la gentillesse et la confiance des bibliothécaires du Centre Culturel des Fontaines, de la Bibliothèque augustinienne et du Saulchoir. Je les remercie très sincèrement.

Je ne peux omettre d'évoquer celui qui ne verra pas l'aboutissement de ce travail qu'il a encouragé et orienté: Jean-René Bouchet (O.P.), qui était un fin patrologue et un véritable spirituel et à qui je dédie ce livre.

INTRODUCTION

«Dans notre vie elle-même, Dieu seul peut façonner notre esprit en le justifiant (...). De même, la création du monde visible est, en son fond secret, l'œuvre de Dieu».

Sicut ergo in ipsa vita nostram mentem justificando formare non potest nisi Deus (...) ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur (De Trinitate III, 10, 14, p. 301).

INTRODUCTION

Le sujet

Traiter de la création, en prenant S. Augustin comme auteur de référence ne s'annonce ni facile, ni évident. La création: un sujet-limite entre la philosophie et la théologie. L'œuvre d'Augustin: un monument ou encore un dédale, dans lequel il est aisé de se perdre. Serions-nous confrontés à une tâche impossible?

Augustin, lui, ne connaissait pas la distinction opérée au XIII^e siècle entre philosophie et théologie. C'est en commentant l'Écriture qu'il en est venu à un questionnement de type philosophique¹. Il est, toutefois, parmi les philosophes, celui qui a le plus réfléchi sur la création², lui donnant, tout au long de son œuvre, une place d'autant plus centrale qu'elle met en perspective les autres thèmes.

A quoi cela tient-il? Aux circonstances, tout d'abord, qui l'ont amené à consacrer à la création l'un de ses premiers livres, le *De Genesi contra manichaeos*. Lorsque vers 412, il entreprend ce vaste ouvrage qu'est la *Cité de Dieu*, il n'abandonne pas sa réflexion sur la création, au contraire, il voit dans la création la pierre d'angle de la future cité de Dieu. Le sujet est trop ample pour que nous puissions en suivre l'évolution dans toute l'œuvre d'Augustin (ce dernier ayant commencé à y réfléchir dès le *De ordine* et ne s'étant jamais interrompu depuis lors). Nous nous limiterons donc aux cinq commentaires sur la *Genèse*. Ceux-ci correspondent à une

¹ Il ne développe pas tant une méthode d'exégèse qu'il n'interroge le texte de l'Écriture à partir de questions philosophiques. Cf. V. GOLDSCHMIDT, «Exégèse et axiomatique chez S. Augustin», dans *Écrits* I, Paris, Vrin, 1984, p. 202–230.

² Leibniz et Bergson en ont traité, mais de manière moins complète qu'Augustin. Quant à S. Thomas, il est parti de l'œuvre d'Augustin avant de développer sa propre réflexion sur la création.

période assez longue de la vie d'Augustin: les vingt-huit années faisant suite à sa conversion (388–416). En outre, ils présentent l'intérêt d'être orientés tout entiers vers une recherche du sens de la création à partir d'une réflexion sur les premiers chapitres de la *Genèse*. Confronté à la complexité du sujet, Augustin dut reprendre par cinq fois son étude. C'est aux alentours des années 397–400, au moment où il prononce le *Sermo Denis II* et où il rédige les livres XI à XIII des *Confessions* que sa pensée commence à revêtir une expression achevée. Pour comprendre la perspective qu'il a adoptée dans ces livres, nous les situerons dans leur contexte. A cette fin, nous aborderons tel ou tel autre ouvrage rédigé à la même époque. Nous choisirons alors tel sermon ou telle lettre, l'un ou l'autre présentant un raccourci de sa pensée, plutôt que le *De Trinitate*, par exemple, qui demanderait à lui seul toute une étude et auquel nous ne nous référerons qu'incidemment.

Dans cette recherche, il nous faut, en effet, relever un double défi: non seulement dégager la cohérence interne selon laquelle Augustin interprète la création – car son effort est d'en élucider le mystère à l'occasion de situations diverses, ce qui multiplie ses interrogations – mais encore trouver un chemin dans la forêt des études augustinienes. Sans doute les travaux se rapportant explicitement au thème de la création sont-ils relativement rares. Mais ce thème se situe plus largement dans le domaine de l'ontologie qui, lui, a fait l'objet de nombreux commentaires³. Pourquoi alors une nouvelle étude sur la question? Tout n'a-t-il pas déjà été dit?

•

Un défi pour la recherche

Face à «la mesure et à la démesure des études augustinienes»⁴, A. Mandouze rappelle que l'essentiel est de pénétrer «l'aventure augustinienne»⁵, d'entrer soi-même dans cette aventure spirituelle. C'est chose

³ Nous retiendrons essentiellement ceux de D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologique de S. Augustin», *RecAug* XVI (1981), p. 197–288; de R. SCHNEIDER, *Seele und Sein bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, 1957; d'E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du non-être chez S. Augustin. Des premiers «Dialogues aux «Confessions»*, Paris, Et. Aug., 1969.

⁴ A. MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Et. Aug., 1968, p. 12.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

difficile et qui demande du temps, car l'œuvre d'Augustin, loin de constituer un tout, est faite de réponses à des difficultés, à des polémiques. Il n'y a pas plus de doctrine (au sens univoque du terme) d'Augustin sur la grâce qu'il n'y en a sur la création. Ce sont des aspects d'une réflexion globale qu'il importe de comprendre et de replacer chacun dans son contexte. La tâche est ardue mais vaut la peine.

Nous ne dresserons pas de bilan des études déjà réalisées. D'autres, bien plus compétents que nous, ont déjà fait le point des études augustinienes: J. Pépin⁶ et A. Mandouze⁷ après le Congrès international de 1954, R. Lorenz⁸ pour les années 1959–1972 et G. Madec⁹ pour aujourd'hui. Nous retiendrons seulement les ouvrages relatifs à la création et rechercherons comment ils rendent compte de la perspective d'Augustin.

Il se trouve que ces études sont peu nombreuses. Certes, plusieurs articles abordent, de près ou de loin¹⁰, l'interprétation augustinienne de la création. Mais, parmi les études d'ensemble, il n'existe, en fait, que celles de K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, Breslau, 1931, de C.J. O'TOOLE, *The philosophy of creation in the writings of S. Augustine*, Washington, 1944, de G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Montréal, Bellarmin; Tournai-Paris, 1972, auxquelles s'ajoute l'article assez complet¹¹ de W. A. Christian, «Augustine on the creation of the world», *The Harvard Theological Review* 46 (1953), p. 1–25. Ces travaux (en particulier celui de C.J. O'TOOLE) dégagent les grands axes de la réflexion augustinienne sur la création. Katharina Staritz met plus précisément l'accent sur leur composante

⁶ «L'orientation actuelle des recherches augustinienes. Les leçons du congrès augustinien international» (Paris, 21–24 Sept. 1954), *Recherches de philosophie* II, Paris, 1956, p. 345–351.

⁷ A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 12–14.

⁸ «Zwölf Jahre Augustinusforschung», *Theologische Rundschau* 38 (1973), p. 292–333.

⁹ «D'un congrès à l'autre: de 1954 à 1986», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 27–33. Il faudrait ajouter le Symposium de Würzburg: *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, herausgegeben von C. Mayer und K.H. Chelius, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989 et en particulier la Conférence de G. Madec: «Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (d'après Harnack et Boissier, 1888)», p. 9–25.

¹⁰ Voir notre bibliographie. Voir aussi: l'Introduction et les notes des volumes 13–14 et 48–49 de la *Bibliothèque augustinienne*.

¹¹ En l'espace d'un article, l'auteur dégage les composantes essentielles de l'interprétation augustinienne de la création: le rapport temps-éternité, l'*In Principio*, la création de *nihilo*, l'importance de la bonté de la création et de l'image de Dieu.

cosmologique et ontologique¹², mais elle n'étudie pas à proprement parler la question anthropologique. A la fin de son ouvrage (p. 152 sq.), elle recherche seulement si le développement de la pensée d'Augustin sur la création correspond à l'évolution que lui-même a connue au cours de sa vie, mais elle laisse la question ouverte.

W.A. Christian adopte une perspective différente. Il montre qu'en découvrant le rôle créateur de Dieu Augustin a renouvelé sa vision du monde, ce qui l'a conduit à s'éloigner du néoplatonisme et à repenser les notions de temps et d'éternité, de nature et d'histoire, de corps et d'âme, de bien et de mal. Cependant, en l'espace d'un article, W.A. Christian n'a pu donner qu'un aperçu de l'apport augustinien et il n'a pas prolongé sa recherche.

Finalement, l'étude la plus exhaustive et la plus proche de notre sujet est celle de G. Pelland qui introduit à une lecture en profondeur des cinq commentaires d'Augustin sur la *Genèse*. Sans doute l'auteur précise-t-il d'entrée de jeu que son objectif «est très limité, (qu'il) s'en tiendra d'abord à l'analyse des quatre premiers versets de la *Genèse*, (dans la mesure où) l'interprétation du récit de la création, dans la perspective d'Augustin, dépend largement du sens de ces propositions»¹³. Mais, il cherche aussi à élaborer «un système, capable de figurer une impressionnante théologie des origines» (p. 12). Ce «système», il ne le trouve pas et, à l'issue de son étude, il parle plutôt d'un «faisceau de relations»¹⁴ centré sur la question de l'être, question décisive, mais, arrivant au terme de son ouvrage, il l'aborde sans la développer, expliquant seulement que «la créature ne prend forme que dans l'acte même de son rapport à la Forme suprême qu'est le Verbe de Dieu»¹⁵. Il n'en vient pas, comme on s'y attendrait, à une réflexion sur la *formatio*. De même, il souligne, en guise de conclusion, que «la structure interne du créé est assimilable à une dialectique de la ressemblance et de la dissemblance» (*ibid.*). Il fait ainsi ressortir le rôle décisif de la *conversio*, mais sans donner davantage de précisions. En fait, son étude relève plus d'une approche analytique que d'une interprétation d'ensemble de la perspective augustinienne. Quant aux remarques plus générales qu'il propose, en une sorte de synthèse finale, elles restent fragmentaires et appelleraient des développements ultérieurs.

¹² K. STARITZ, *op. cit.*, p. 65–107. L'auteur entreprend également de recenser les ouvrages, traitant de la création avant Augustin.

¹³ G. PELLAND, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ *Ibid.*, p. 222; il en dresse aussi un tableau, p. 218–221.

¹⁵ *Ibid.*, p. 225.

Une pensée liée à l'existence

Aussi nous a-t-il paru qu'un nouvel examen de la pensée augustinienne sur la création était souhaitable. Certes, nous ne reprendrons pas l'étude suivie des cinq commentaires sur la *Genèse*, qu'a déjà effectuée G. Pelland¹⁶. Nous rechercherons plutôt si la réflexion d'Augustin sur la création répond à une cohérence d'ensemble et en quoi elle consiste. Nous devons alors prendre des risques, proposer des hypothèses, en fonction d'une lecture réitérée des textes d'Augustin et en faisant également un retour sur sa vie.

Pour Augustin, plus que pour tout autre, vie et œuvre sont indissociables. S'il en est venu à réfléchir sur la création, ce n'est pas l'effet du hasard, mais ce fut d'abord pour répondre aux manichéens qui non seulement refusaient l'Ancien Testament, mais qui substituaient aussi à l'idée de création celle d'émanation. Récemment converti, Augustin avait perçu la réalité de la création, toutefois il lui était encore difficile d'en parler. Pourtant, c'était un point vital, qu'il lui fallut très vite élucider pour répondre aux objections de la secte. N'ayant pu traiter le sujet dans toute son ampleur au cours de cette polémique, il le reprit quelques années plus tard dans un ouvrage qu'il laissera inachevé. C'est, en fait, au moment où il rédige les livres XI à XIII des *Confessions* qu'il donne un tour décisif à sa pensée sur la création, en relisant son propre itinéraire spirituel à travers les premiers chapitres de la *Genèse*¹⁷. En tant que pasteur¹⁸, il lui revint également d'insister sur la nécessité de la conversion, d'où l'importance de la dialectique de la dissemblance et de la ressemblance, de l'*aversio a Deo* et de la *conversio ad Deum*, tant dans les *Confessions* que dans le *De Genesi ad litteram*.

¹⁶ Il nous a fallu choisir entre l'étude analytique qui nous a servi de propédeutique et l'étude thématique qui permet de saisir la problématique d'Augustin. Nous avons opté pour la seconde. L'ouvrage de G. Pelland nous a montré qu'on ne peut tenir simultanément les deux perspectives (cf. le compte-rendu de G. Madec dans la *Revue des Etudes Augustiniennes* 19 (1973), p. 343).

¹⁷ Il s'exprime, d'une certaine manière, comme le Psalmiste, cf. G.N. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955.

¹⁸ Dans sa conférence, «Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Rome, 1987, t.I, p. 89-98, A. Mandouze a montré comment s'est effectué, pour Augustin, le passage du passif: *converti* à l'actif: *convertere* et comment «le converti de Milan» a œuvré pour acheminer le plus grand nombre vers la conversion (*Ep.* XXXIV, 23), sans exclure radicalement la contrainte (*Ep.* CLXXXV, 23), dans le cas des hérétiques.

Voir dans la conversion d'Augustin la condition de possibilité pour son interprétation de la création peut étonner au premier abord. Mais son évolution personnelle¹⁹ et ses commentaires sur la *Genèse* montrent que la rencontre du Dieu créateur, qui a déterminé sa conversion, lui a donné de percevoir la réalité de la création. D'ailleurs, aujourd'hui, la plupart des augustinien²⁰ ne s'accordent-ils pas à prendre la conversion d'Augustin comme l'une des clefs de sa pensée? Ainsi, G. Madec a-t-il expliqué, au terme de son bilan des études augustinien²¹ que «l'originalité d'Augustin ne tient pas à quelque esprit de système qui aboutirait à des singularités doctrinales, elle tient à l'expérience de sa conversion, au progrès spirituel qu'il a poursuivi en écrivant (...), aux réflexions provoquées par les controverses qu'il a cru devoir mener contre les déviations de la doctrine chrétienne»²¹. La réflexion d'Augustin sur la création s'inscrit tout à fait dans ce cadre. Si elle n'a pas un caractère systématique, c'est parce qu'elle est l'écho d'une expérience (sa conversion) et d'une recherche (l'élucidation du mystère de la création) qui concourent à orienter sa pensée vers l'anthropologie et qui le conduisent à mettre la création en rapport avec son achèvement: la création nouvelle qu'il désigne généralement par le terme de *formatio*²². Aussi est-il difficile de comprendre la synthèse qu'il a réalisée, sans la situer face aux deux termes qui lui donnent sa réalité et sa consistance: la *conversio* et la *formatio*. Ainsi se dégage le schème *creatio, conversio, formatio* qui sous-tend sa réflexion sur la création et lui donne sa cohérence.

Un schème augustinien

Sans doute peut-on objecter qu'Augustin ne présente pas ce schème comme l'expression même de sa pensée sur la question. Loin d'être

¹⁹ Cette question a été largement traitée, depuis les travaux de P. Alfarić.

²⁰ H. Duméry, E. Gilson, A. Mandouze (cf. *supra*), C. Mayer, M. Neusch...

²¹ G. MADEC, «D'un congrès à l'autre», p. 33. Voir aussi «Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin», où G. Madec dresse un bilan des études qui, depuis un siècle, traitent de la conversion d'Augustin.

²² Parfois, il emploie également le terme de *reformatio*, comme nous le verrons dans l'étude lexicale. Ces termes, hérités du néoplatonisme, désignent l'horizon même de la création. Augustin emploie les métaphores de l'illumination et du repos en Dieu pour en rendre compte.

achevée, sa méditation sur la création a plutôt un caractère aporétique²³. Il la reprend, la revoit, la précise tout au long de son existence. Augustin n'édifie pas un système. Au contraire, à la fin de sa vie, il rédige les *Retractiones* «afin de montrer que (lui-même) a quelquefois varié dans (ses) enseignements (...que), par la miséricorde de Dieu, (il) a fait des progrès en écrivant» (*De dono perseverantiae*, XXI, 55, t. 16, p. 379). Cela ressort de ses commentaires sur la *Genèse* où, peu à peu, il fait saisir à ses lecteurs combien Dieu est en quête de l'homme²⁴, cet homme qu'il a créé à son image, qui s'est détourné de lui et qu'il invite de nouveau (par la *conversio*) à partager sa vie. Si nous employons ici le terme de *schème*²⁵ et non celui de triade, par exemple, c'est pour mettre en évidence l'interaction de la vie et de la pensée d'Augustin dans la genèse de cette structure anthropologique autour de laquelle s'est cristallisée son interprétation de la création.

Cette structure apparaît plus nettement dans le *Sermo CXXV* qu'il prononça en 416 ou 417, à une époque où, ayant terminé ses commentaires sur la *Genèse*, il était en pleine possession de sa pensée sur la création. Dans ce Sermon où c'est le pasteur qui parle, il présente ce raccourci assez remarquable de son investigation: «Le Psalmiste résume en ces termes l'œuvre de la création: «Il a dit et tout a été fait; il a commandé et tout fut créé» (*Ps.* XXXII, 9) (...). Le repos que l'Écriture prête à Dieu, après qu'il eut achevé toutes ses œuvres, est la figure du repos qui nous attend dans le repos de Dieu, car le siècle présent aura son jour de sabbat, lorsque les six âges du monde se seront écoulés (...). Laissons-nous donc reformer à l'image de Dieu, car le sixième jour l'homme a été fait à l'image de Dieu. Ce que la *formatio* a réalisé ici, la *formatio* nouvelle le réalise en nous; et ce qu'a fait la *création*, la *création* nouvelle le fait en nous (*Ergo reformemur*²⁶ *ad imaginem Dei, quia sexto die factus est homo ad imaginem Dei* (*Gn.* I, 27). *Quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio*). Après ce jour

²³ Elle est faite d'interrogations et jamais, dans ses commentaires sur la *Genèse*, Augustin ne présente de solution définitive.

²⁴ Augustin qui, au cours de sa conversion, a eu une perception assez vive de l'initiative divine, s'attache à la faire ressortir dans son œuvre et en particulier dans sa réflexion sur la création où il met en rapport les premiers chapitres de la *Genèse* et l'Évangile de S. Jean (*Sermo CXXV*, 4).

²⁵ Sans doute ce terme n'a-t-il pas un caractère systématique, mais il sert à se repérer commodément dans la pensée augustinienne, qui est aux antipodes de tout système.

²⁶ Pour montrer que Dieu est l'artisan de la conversion, Augustin emploie ici le verbe *reformare* à la forme passive.

où nous sommes, après ce dernier âge viendra le repos qui est promis aux saints, et dont les jours de la création étaient la figure» (*Sermo CXXV*, 4, trad. Péronne avec quelques modifications, t. 17, p. 241). En quelques phrases, Augustin montre à ses auditeurs que la vie humaine tout entière s'organise autour de ces trois réalités: la *création*, ou don de l'être par Dieu; la *conversion*, proposée par le créateur et qui peut être acceptée ou non; la *formatio* ou *reformatio* qui fait suite et qu'Augustin définit, alors, comme le repos en Dieu.

Toutefois, le vocabulaire qu'il utilise dans ses commentaires sur la *Genèse* n'est pas d'une rigueur extrême: il emploie indifféremment les verbes *creare* et *facere* pour désigner la *création*, les termes *conversio* et *renovatio* pour la *conversion*, puis ceux de *formatio* et de *reformatio* pour la création nouvelle. En fait, l'exactitude dans la terminologie n'est pas sa préoccupation majeure²⁷. Il cherche plutôt à faire ressortir l'enjeu de la création. Or, cet enjeu, il le trouve, non dans la cosmologie, mais dans l'anthropologie et il l'exprime à travers le schème *creatio*, *conversio*, *formatio*, dont il fait l'axe même de son ontologie.

Dans certains passages de ses commentaires sur la *Genèse*, ce schème apparaît, de manière assez nette. Ainsi souligne-t-il, au livre XIII des *Confessions* (22, 32, p. 485): «Tu n'as pas dit: que l'homme soit fait selon son espèce, mais «faisons l'homme à notre image et ressemblance», afin que nous puissions éprouver par nous-mêmes quelle est ta volonté (...). Celui qui est renouvelé (*renovatus*) dans son esprit et contemple ta vérité devenue intelligible n'a pas besoin de la démonstration d'un homme (...). Tu lui enseignes à voir, il en est déjà capable, la Trinité dans l'Unité ou l'Unité dans la Trinité». Augustin fait ressortir ici la place originale de l'être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et de ce fait, *capax Dei*²⁸. Par la conversion, il peut atteindre sa pleine stature, être introduit à la vie divine – voir la Trinité dans l'Unité. Sans doute Augustin ne développe-t-il pas, à proprement parler, le schème *creatio*, *conversio*, *formatio*, mais il en esquisse le mouvement, en soulignant l'originalité de la *création* de l'homme, la place centrale de sa *conversion* et

²⁷ Au IV^e siècle, le vocabulaire théologique était loin d'être fixé; De plus, «lorsque Augustin parle de vie spirituelle, les mots traduisent moins des concepts définis, circonscrivant d'un trait net une attitude figée, qu'un mouvement de l'âme dont Dieu est la source et qui, en se développant, s'inverse, se transforme, et conduit l'homme des abîmes du péché aux abîmes de la charité», P. AGAËSSE, *Commentaire de la première épître de S. Jean, Introduction*, Paris, 1961, SC 75, p. 75.

²⁸ H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946, p. 483–494.

le sens de son accomplissement. Au début du *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9, p. 93), sa pensée s'affirme et le schème *creatio, conversio, formatio* apparaît plus nettement: «La créature, explique-t-il, imite la forme du Verbe toujours et immuablement unie au Père, lorsque, par une *conversion* proportionnée à son degré d'être (*pro sui generis conversione ad id*) qui la «tourne» vers ce qui est vraiment et éternellement, c'est-à-dire vers le créateur de sa substance, elle *prend forme* et devient créature parfaite» (*formam capit et fit perfecta creatura*). Sa *formatio* est alors synonyme de *con-formatio* au Verbe. Augustin écrit au chapitre suivant (*ibid.* I, 5, 10, p. 95): «La créature fût-elle spirituelle et intelligente ou raisonnable (...) est formée par conversion vers l'immuable lumière de la Sagesse, le Verbe de Dieu». (*Creatura vero quamquam spiritalis et intellectualis vel rationalis (...) formatur (...) conversa ad incommutabile lumen sapientiae, Verbum Dei*). Dans ces quelques lignes, il met de nouveau l'accent sur le rôle décisif de la *conversion*. Il précise également la nature de la *formatio*. L'immédiateté de celle-ci peut surprendre. En fait, ici, il est question des anges, pour lesquels *conversio* et *formatio* s'effectuent en un seul et même moment. Il en va différemment, on le verra, pour les êtres humains. Mais, s'il comporte des variations, le schème *creatio, conversio, formatio* n'en reste pas moins une structure ontologique.

Finalement, ce schème confère à l'interprétation augustinienne de la création sa facture originale. Mais, comment s'est-il mis en place? C'est ce que nous nous efforcerons de préciser. Ce schème reprend les grands axes de l'expérience chrétienne en raison des termes de *conversio* et de *formatio*. Cependant, en approfondissant l'idée de création, Augustin a peu à peu fait subir une transformation à des notions héritées du néo-platonisme afin de les intégrer dans son anthropologie.

Réflexions méthodologiques

On comprendra mieux le sens de ce prisme à travers lequel Augustin voit la création, si l'on recherche, comment dans sa vie, il a expérimenté la réalité de la création avant d'en rendre compte par son œuvre. Ainsi se dessinent les deux grands axes de notre étude: l'un génétique, retraçant l'évolution d'Augustin et suivant l'émergence du schème *creatio, conversio, formatio* dans sa vie, l'autre, plus analytique s'attachant à préciser

chacune des composantes de ce schème, telles qu'elles apparaissent dans les cinq commentaires sur la *Genèse*.

Ces deux parties se font l'écho du cheminement d'Augustin, reprenant plus précisément deux moments de sa vie: l'époque de sa conversion²⁹; puis les années 387–416³⁰, au cours desquelles Augustin a en quelque sorte «codifié les résultats de son expérience»³¹. Ces deux époques sont, en fait, indissociables, puisque c'est à travers les méandres de sa conversion qu'Augustin a perçu le sens de la création et qu'il l'a distinguée tant de la procession néoplatonicienne que de la cosmogonie des manichéens. Au cours des années suivantes, il a peu à peu explicité et objectivé sa pensée³².

Cependant, cette progressive mise en évidence de l'originalité de la création est un phénomène second par rapport à l'expérience de sa conversion. C'est au cœur même de cette *metanoia*³³ que se noua son intelligence de la *création*. Il comprit, alors, qu'il tenait sa vie d'un autre, du créateur, et que le sens de son existence dépendait de son rapport à cet autre et aux autres: d'où son interprétation de la création en termes de *relation*, d'où aussi l'accent mis sur la liberté qui permet de se réaliser ou de se détruire, d'actualiser son être véritable par la médiation de la *forma omnium* qu'est le Verbe de Dieu ou de refuser de le faire. Convaincu du caractère décisif de cette expérience³⁴, Augustin s'est efforcé d'en dégager l'enjeu anthropologique et ontologique. S'en étant remis au créateur lui-même pour percevoir le sens de la création (*audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram*, *Conf.* XI, 3, 5), il a réalisé un remarquable approfondissement et nous entraîne dans l'aventure qui fut la sienne.

²⁹ Ce premier moment va un peu au-delà, dans la mesure où Augustin a perçu tout l'enjeu de la création au cours de la polémique anti-manichéenne.

³⁰ Le livre XI de la *Cité de Dieu* et le *Sermo* CXXV en constituent le terme, même si Augustin revient à sa réflexion sur la création dans le dernier livre de la *Cité de Dieu*.

³¹ E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, Vrin, 4^e éd., p. 31.

³² Il n'en est pas resté à un point de vue intimiste, mais a su donner à son expérience une dimension universelle.

³³ Le terme n'est pas trop fort, car un véritable renversement des valeurs s'est alors opéré pour Augustin.

³⁴ Sa dimension mystique est manifeste, même si «dans les débuts de sa conversion, (Augustin a pu) considérer les extases de Plotin et d'autres néoplatoniciens comme des équivalents transitoires, peut-être même des anticipations de la *beata vita* définitive», J. MARECHAL, «La pensée de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin», *NRTh* 57 (1930), p. 98–99. L'expérience d'Augustin répond aux «critères» de l'expérience mystique, définis par A. STOLZ dans son ouvrage: *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1930.

PREMIÈRE PARTIE

LA CONVERSION D'AUGUSTIN CREUSET DE SA RÉFLEXION SUR LA CRÉATION

Comprendre la création... Augustin s'y est attaché, mais, comme Moïse, son illustre prédécesseur, *scripsit et abiit* (*Conf.* XI, 3, 5). Les commentateurs de la *Genèse* qu'il a patiemment repris au cours de sa vie ont encore une part de leur «substantifique moelle» à nous transmettre¹, mais ils ne donnent pas pour autant une solution définitive au problème de la création². Cette notion, Augustin l'a reçue du christianisme et non de la philosophie, mais il l'a réélaborée et l'a présentée à travers le schème *creatio, conversio, formatio*. Nous commencerons par définir chacune des composantes de ce schème, puis nous suivrons sa genèse dans la pensée d'Augustin, de manière à dégager le sens qu'Augustin donne au terme de *création*.

¹ Dès le *De utilitate credendi* (IV, 10, BA 8, p. 229–231), Augustin prévenait le lecteur contre les éventuelles erreurs d'interprétation. Il y expliquait: «Trois sortes d'erreurs guettent les hommes lorsqu'ils font une lecture; voyons chacune en particulier. La première consiste à juger vrai ce qui est faux, quand ce n'est pas la pensée de l'auteur. La seconde, qui va moins loin, mais n'est pas moins dangereuse, consiste à juger vrai ce qui est faux, mais en ne faisant que reprendre la pensée de l'auteur. La troisième consiste à saisir dans l'œuvre de l'autre une vérité à laquelle lui-même n'a pas pensé. Dans ce dernier cas, le profit n'est pas négligeable et même, à y regarder de près, tout le fruit de la lecture est sauf».

² Dans son interprétation de la création, Augustin a recherché la *veritas* du texte biblique plutôt que la *voluntas* de Moïse, qu'il tenait pour l'auteur du *Pentateuque*. Il s'en explique au livre XII des *Confessions* (23, 32, BA 14, p. 396–397), où il note: «Autre chose est pour nous de rechercher, à propos de la création du monde, ce qui est vrai, autre chose de rechercher ce que Moïse, familier insigne de la foi, a voulu faire entendre par ces mots à l'auditeur».

Précisions de terminologie

Nous reprendrons ici les termes latins, car la traduction tend à leur enlever une part importante de leur sens. Le terme *formatio*, traduit en français, a des connotations physiologiques, pédagogiques..., mais il ne rend plus compte de l'idée d'accomplissement, de réalisation plénière de l'être qu'Augustin trouve dans le mot latin. Rappelons d'abord la signification première de ces mots.

1. «Creatio»

a) La création, origine du terme

L'idée de création apparaît au début du livre de la *Genèse* avec le terme $\times \text{בָּרָא}$ (*bârâ'*)³. Les hypothèses se multiplient quant à l'origine de ce mot⁴. Pour la préciser, il importe de se référer non seulement au texte de *Genèse* I, mais aussi au *Deutéro-Isaïe* qui fut rédigé à la même époque⁵. Dans ce texte, le verbe *bârâ'* est employé pour rappeler le monothéisme du peuple hébreu, l'action unique et originale de Dieu (*Is.* XL, 26). La création est liée à un appel (XL, 26; XLI, 9; XLII, 6; XLIII, 1), à une élection (XLI, 8; XLII, 1; 6; XLIV, 2), à un renouvellement (XL, 29–31; XL, 1; XLIII, 1), d'où son rapport avec le salut. D'ailleurs,

³ Cf. G. AUZOU, *Au commencement, Dieu créa le monde*, Paris, Cerf, Coll «Lire la Bible» 36, 1973. B. BOTTE, A. RINGGREN, «*Bârâ'*», *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, herausgegeben von G.J. BOTTERWECK und H. RINGGREN, Bd. I, Stuttgart 1973, col.769–777. A. BOUDART, «Création», *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p. 313–315. *La création dans l'Orient ancien*, (ouvrage collectif), Paris, Cerf, Coll. «Lectio divina», 1986. O. EISFELDT, *Einleitung in das alte Testament*, Tübingen, J. B.C. Mohr, 1976, p. 171–318. P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Seuil, 1986. J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei», 1988. J.T. NELIS, O. SCHOORS, «Création», *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 313–315. H.F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin, 1966. C. WESTERMANN, *Genesis*, «Biblischer Kommentar», Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, Bd I, 1, 1974 (p. 97–107, bibliographie complète sur la question); 2, p. 104–172. C. WESTERMANN, *Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1982.

⁴ A. FEUILLET, A. ROBERT, *Introduction à la Bible*, Paris, Desclée, 1973, p. 51–52. *Bârâ'* est un terme nouveau en Hébreu. C'est un araméisme forgé tardivement et donnant lieu à une racine nouvelle.

⁵ Ces textes datent du VI^e siècle, avant Jésus-Christ. (Voir dans le *Deutéro-Isaïe* les allusions au règne de Cyrus). P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, Paris, D.D.B, 1959, p. 828–830.

l'auteur du *Second-Isaïe* la situe dans le contexte du nouvel Exode, de la Pâque: la création implique déjà la rédemption⁶. Dans le récit sacerdotal, le souci du rédacteur est identique. Mettant l'accent sur le monothéisme, il souligne le caractère personnel de Dieu, l'originalité et l'unicité de son action. A la différence de l'auteur du récit yahviste, il n'utilise pas d'une profusion d'images pour frapper l'imagination de ses lecteurs⁷ et ne tend pas non plus à utiliser le terme création dans un contexte qui lui est étranger: celui des mythes égyptiens et mésopotamiens relatifs à l'origine du monde. De cette manière, le terme *bârâ'* risquait, en effet, de perdre son sens premier et de se voir remplacé par celui de יָצַר (*yâṣar*)⁸. L'auteur du récit sacerdotal, au contraire, lui rend son sens plénier, en désignant par là le mode d'action unique, le «faire» propre de Dieu. On sait maintenant que ce récit fut écrit dans la seconde moitié du VI^e siècle avant Jésus-Christ, vers la fin de la captivité de Babylone et que l'auteur entend «désanthropomorphiser les actes du créateur»⁹. La perspective du salut n'y est pas absente. Elle s'exprime dans le repos du septième jour qui représente l'accomplissement de la création. De ces deux textes se dégage une vision du monde tout à fait nouvelle¹⁰: définition d'un Dieu personnel qui, par son action originale et absolue, fait surgir le monde et les êtres et leur donne les moyens de leur réalisation; d'où l'embarras des traducteurs, tant de langue grecque que latine.

Sans doute les verbes grecs: ποιεῖν, κτίζειν, γιγνεσθαι expriment l'idée de production, mais non à proprement parler celle de création et si l'on considère la culture et plus précisément la philosophie grecque, l'idée de création y est absente. Les termes les plus proches désignent un

⁶ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 103-108.

⁷ D'où la forme mythique de *Genèse* I, qui renvoie à la symbolique primitive (C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 108-110). Cf. P. GRELOT, *Homme, qui es-tu?* Paris, Cerf, 1973, p. 23-26. G. AUZOU, *op. cit.*, p. 31-80.

⁸ Dans *Gn.* II, 7-8 et 18-19, *yâṣar* signifie plutôt produire et évoque l'activité du potier. A. CAQUOT, «Brèves remarques exégétiques sur *Genèse* I, 12», dans *In Principio*, Paris, Et. Aug., 1973, p. 11.

⁹ *Ibid.* p. 9-10.

¹⁰ G. AUZOU, *op. cit.*, p. 219-257. A. NEHER, «Philosophie hébraïque et juive dans l'Antiquité», *Histoire de la philosophie*, Paris, 1969, Encyclopédie de la Pléiade, t.I, p. 49-55. C. TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, Gabalda, 1955. Sur le plan exégétique, voir les ouvrages: J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, Paris, Cerf, Coll. «Lectio divina», 1986; C. WESTERMANN, *Creation*, Philadelphie, Fortress Press, 1974; «La création dans les Psaumes», dans *La création dans l'Orient ancien*, p. 301-321.

schème artisanal¹¹ ou biologique¹², une transformation et non une création. D'ailleurs, le cosmos grec, modèle d'ordre, exclut le *tobou wah bobou*, le chaos primitif auquel se réfèrent les Hébreux (même la matière inorganisée du *Timée* n'en est pas l'analogie exacte). L'idée de création appartient à un autre univers culturel¹³. Dans ce contexte non-hellénique, Dieu libre signifie Dieu créateur. Quoi qu'il en soit de la capacité de la raison à démontrer que le monde est œuvre de création divine, c'est en fait du judéo-christianisme qu'elle a reçu cette idée.

Le peuple hébreu n'a pas cherché à exploiter les ressources métaphysiques de ce terme, il a plutôt fait glisser son sens vers le domaine politique ou, plus radicalement, il a établi un lien très net entre création et salut (*Is.* XLIII, 3). En *Exode* XXXIV, 10 et *Nombres* XVI, 28–30, par exemple, *bârâ'* désigne «un événement nouveau, imprévisible et décisif»¹⁴ qui donne sa cohésion au peuple d'Israël. Plus tard, lorsqu'il fallut donner un code de vie au peuple juif de la diaspora, on s'est demandé comment traduire¹⁵ en grec *bârâ'*. Les auteurs de la *Septante*¹⁶ ont alors choisi le terme général: celui de *poiein* et non celui de *ktizein*¹⁷. Un choix analogue se répétera à maintes reprises dans l'histoire du christianisme: en témoigne l'effort des Pères de l'Eglise qui, en utilisant les catégories de la philosophie grecque¹⁸, élaborèrent une synthèse chrétienne.

De même, lorsque le christianisme pénétra dans le monde romain, il fallut donner un sens nouveau aux termes qui existaient déjà. Les chrétiens se trouvèrent confrontés au même problème que leurs prédécesseurs juifs, car, en latin, aucun terme ne désignait la création à proprement parler. Les Latins disposaient du verbe *creo*, mais, en dépit d'une

¹¹ PLATON, *Timée* 29c. Voir également, M. HARL, *La Bible d'Alexandrie* I, Paris, Cerf, 1986, p. 86–87.

¹² ARISTOTE, *Physique* I, 8.

¹³ J. CHEVALIER souligne dans les *Leçons de philosophie*, Paris 1946, t. II, p. 652 que les Grecs «ignoraient l'idée de création».

¹⁴ G. AUZOU, *op.cit.*, p. 90.

¹⁵ La *Torah*, sous le règne de Ptolémée.

¹⁶ Cf. la légende des soixante-dix sages. Pour un état de la question, voir A. RAHLES, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935. Plus récemment, M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris, Cerf-C.N.R.S., 1988. Voir également, *Le monde grec et la Bible*, Paris, Beauchesne, Coll. «Bible de tous les temps», 1984 (art. de P. LAMARCHE, «La Septante», p. 19–36).

¹⁷ Hypothèse de H. PINARD, «La création», *D.T.C.*, t. III, col. 2042 sq. (le terme générique est substitué au terme propre). M. HARL, *La Bible d'Alexandrie*, p. 86.

¹⁸ P. HENRY, *La problématique de la création dans les trois premiers siècles*, (cours polycopié). On pourrait étendre cette étude à l'âge patristique dans son ensemble.

analogie apparente, ce verbe signifie croître¹⁹ et, dans l'usage courant, faire naître²⁰. Quant à l'idée de création, elle n'appartient pas à leur univers culturel. Seul Cicéron emploie le mot *creatio*²¹, mais en un sens tout à fait différent. C'est Tertullien qui lui donna le premier une acception chrétienne²². Sa méthode fut reprise ensuite par S. Jérôme dans la *Vulgate*²³.

Il ressort de ces quelques remarques que la notion de création est d'origine hébraïque²⁴, qu'elle exprime le commencement absolu; de là, l'idée de *creatio ex nihilo*²⁵, dont Dieu seul est l'auteur²⁶, idée qu'il ne faut pas dissocier de celle de dépendance dans l'être, si on veut maintenir la différence entre commencement et création et comprendre l'originalité de cette dernière. Sur le plan de la *novitas mundi*, les idées de création et de commencement ne diffèrent guère. Elles renvoient à un *archè*, à une présupposition²⁷, à une origine métémpirique, dont la complexité se voit résumée dans la remarque de Lequier: «commencer est un grand mot» (*Oeuvres complètes*, p. 44). Tout comme la création, le commencement suppose une interrogation primordiale. On comprend dès lors que, par l'expression, *novitas mundi*, S. Thomas ait souligné que l'existence du premier jour est un article de foi (*Somme théologique* I, qu. 46, art. 2). Peut-on encore adopter cette attitude alors que l'astrophysique

¹⁹ Dans l'usage rustique.

²⁰ Cf. l'étude détaillée de ce terme par J. DE. FINANCE, dans «Remarques sur l'emploi des mot *créer* et *création*», *Etudes philosophiques* 3 (1959), p. 69–72.

²¹ Leg.III,10. Création est, pour lui, synonyme de nomination, d'élection.

²² Dans l'*Adversus Marcionem*. Cf. R. BRAUN, *Deus christianorum*, (Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien), Paris, Et. Aug., 1977.

²³ Jérôme traduisit *bārā'* par *creavit*. Voir l'article «*Vulgate*», *D.T.C.*, t.XV, col.3474–3492. Mais, Augustin, qui ne disposait pas du texte de Jérôme, lisait Gn. I, 1: *In principio fecit Deus caelum et terram*.

²⁴ Cf. C. TRESMONTANT, *op.cit.*, p. 39–77.

²⁵ II *Maccabées* VII, 28. Pour un état de la question, cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*. (Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*), Berlin, W. de Gruyter, 1978.

²⁶ Le verbe *bārā'* a toujours Dieu pour sujet. Le pluriel *Elohim* pourrait prêter à confusion. En aucun cas, il ne s'agit de la participation des anges à la création, (cf. G. AUZOU, *op. cit.*, p. 154 et les commentaires des rabbins). Il faut peut-être voir là une expression de la Trinité, comme les Pères l'ont souligné. En tout cas, dans un premier temps, on peut remarquer que le terme *Elohim* est sujet d'un verbe au singulier, il n'est donc «pluriel que de forme», (pluriel de majesté, peut-être).

²⁷ HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Introduction § 1. Cf. F. ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 136–186. Voir aussi G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'origine*, Paris, Beauchesne, 1973. P. LEVERT, *L'idée de commencement*, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1961, p. 215–241. Voir les articles de S. BRETON, et de B. BOURGEOIS sur la «Création» dans l'*Encyclopedia universalis*, t.5, p. 667–670 et 670–673.

tendrait à identifier les premières minutes de l'univers? Il le semble car, si le *big bang* est l'une des découvertes essentielles des deux dernières décennies, il est encore impossible à l'astrophysique de remonter à la première fraction de seconde de l'univers²⁸. La question du sens reste entière. La science ne la résoud pas. L'interrogation fondamentale resurgit donc: «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?»

Mais, cette question ne concerne plus tant le commencement que ce qui permet de le comprendre: la création. Celle-ci se situe sur un autre plan, elle se définit essentiellement comme *relation* (*Somme Théologique* I, qu. 46, art. 1), relation au créateur, d'où l'idée de *dépendance dans l'être* (l'homme recevant son être du créateur). Cette idée est beaucoup plus décisive que celle de *creatio ex nihilo*. Elle exprime l'essence même de la création: la communication que Dieu fait de son être et le don que nous pouvons en faire analogiquement.

Mais, le statut de la notion de création s'est modifié au cours des âges. On tend aujourd'hui à substituer à l'idée de *création* celle de *créativité* ou encore à conférer à l'homme un pouvoir créateur qui ne lui revient pas entièrement. Par le terme *bârâ'*, les Hébreux désignaient l'action unique et originale de Dieu, action qui a fait surgir quelque chose de radicalement neuf: le monde et les êtres vivants. Ce terme, qu'ils avaient forgé, mettait donc en évidence la transcendance absolue du créateur. L'idée de *créativité* tend, au contraire, à attribuer à l'homme seul un pouvoir de réalisation de soi et de maîtrise du monde. On peut s'interroger sur la raison d'être de ce changement. Peut-être découle-t-il de la «révolution copernicienne», introduite par les philosophies du sujet. En fait, cette hypothèse ne résiste pas à l'analyse. Descartes et Kant maintiennent, en effet, dans leur système la notion de *création*. Le premier explique que l'entreprise d'élucidation intégrale du savoir achoppe sur la notion de «vérités éternelles» qui sont *mentibus nostris ingentitae* (elles sont donc la condition inconditionnée du savoir), le second souligne que la notion de *création* représente une des limites du savoir philosophique²⁹. En d'autres termes, l'idée de *création* dépasse le champ d'investigation du philosophe.

²⁸ S. WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*, Paris, Seuil, 1978. Voir aussi A. GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei», 1979.

²⁹ KANT, *Critique de la faculté de juger*, §§ 84–86; 88. Descartes a développé la thèse des vérités éternelles dans les *Lettres à Mersenne* du 15.4.1630 (Adam-Tannery I, p. 144); du 6.5.1630 (p. 149. 21–24); du 27.5.1630 (p. 153), commentées par J.L. MARION: *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981. Voir aussi E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei», 1983, t.2, p. 7–119.

Telle est sans doute la raison pour laquelle les philosophies du soupçon l'ont réduite à celle de *créativité*, qui renvoie essentiellement à l'action humaine. Dans ces conditions, la notion de *création* perd sa signification première pour devenir synonyme de production dans le domaine technique et de réalisation de soi dans le domaine anthropologique. Finalement, elle ne conserve sa signification originaire que dans la création artistique ou littéraire, qui est la manifestation de l'activité autonome et radicalement originale du sujet humain. Pour la désigner, les termes de *création* et de *créativité* sont employés indifféremment. Sans doute y a-t-il là une utilisation malencontreuse du langage. Mais, ce glissement de sens peut amener à articuler les notions de *création* et de *créativité*. Certes, la *créativité* ne peut pas plus être comparée à l'acte créateur qui fut à l'origine de l'univers qu'à la *création continuée* qui, d'après Descartes (*Principes de la Philosophie* II, art. 36–39), conserve chaque chose dans son être. Toutefois, la réalité de la création artistique manifeste que la création humaine est l'*analogon* de la création divine, car elle met en œuvre la liberté et implique le don de soi qui communique une certaine forme d'être à l'œuvre réalisée. Ainsi comprise, la *créativité* ne supprime pas la dimension ontologique de la *création*, au contraire, elle l'exprime.

b) Le sens de la création dans le judaïsme et le christianisme

Le terme *bârâ'*, employé quarante-sept fois dans la Bible (dont un tiers dans le *Deutéro-Isaïe*), désigne «l'acte par lequel Dieu donne librement l'existence à un être», «différent de soi et qui ne préexiste en aucune façon»³⁰.

Mais, si sa signification métaphysique est originale, c'est en fait l'existence politico-religieuse du peuple hébreu³¹ qui est en jeu dans ce terme³²; de là, le lien entre *création* et *salut*. D'après G. von Rad, «la confession du salut précède et englobe celle du Dieu créateur (...). On passe de la confession que Dieu a suscité Israël du sein des nations à la promesse qu'il ne laissera pas Jérusalem sombrer sans rémission dans le chaos, pour aboutir à la proclamation du Dieu créateur qui a institué le monde hors du chaos primitif (...). La confession du Dieu créateur serait donc extension et radicalisation de la confession d'un événement salu-

³⁰ A. VACANT, «Création», *Dictionnaire de la Bible*, t.II, col.1101–1105. L. MONLOUBOU, F.M. DU BUIT, «Création», *Dictionnaire biblique universel* 1984, p. 147–150.

³¹ Le maintien de sa cohésion: *Psaumes* CXXXIV; CXXXV, 6, 1.

³² G. AUZOU, *op.cit.*, p. 87 sq.

taire, qui en reste le milieu, la norme»³³. Cependant, P. Gisel, reprenant le point de vue de G. von Rad, l'approfondit, le nuance, en précisant que «la confession du créateur, la réponse de l'homme aux énigmes de la vie et de la mort sont bien antérieures aux textes que nous en avons et, pour le moins aussi vieilles que l'expérience du salut ou d'une libération»³⁴. Le problème de la *création* a été au centre des préoccupations dès les origines de l'humanité et les Hébreux en ont donné une expression originale. A cet égard, la forme mythique du second récit de la création, empruntée pour une part aux cosmogonies anciennes, mais aussi largement réinterprétée, est assez éloquente. Par ce biais, le yahviste entend expliquer la signification de la vie, montrer la valeur du réel. Les préoccupations métaphysiques sont loin d'être absentes³⁵, même si elles ne sont pas exposées de la manière la plus adéquate.

A travers l'imagerie du récit yahviste ou la forme liturgique du récit sacerdotal³⁶, le lecteur est amené à comprendre que la *création* est l'acte unique et gratuit de Dieu dont dépend l'existence des êtres. A cet acte appartient la *séparation*³⁷, situant l'homme dans la coupure ontologique (dans la mesure où il est différent du créateur), mais ne lui permettant pas moins de s'achever³⁸ par l'actualisation en lui de l'image de Dieu. L'homme est le seul à avoir une telle destinée. C'est pourquoi, il est présenté dans le judaïsme comme le couronnement de la création, le «langage de Dieu»³⁹.

On peut alors conclure que l'élément le plus précieux de la foi d'Israël à propos du problème des origines tient à ceci: le peuple élu fut le premier à savoir que le créateur a donné l'être à tout ce qui existe hors de lui. C'est lui qui, par sa parole, par une manifestation libre et spontanée de sa volonté et non par une quelconque émanation⁴⁰ a tiré du néant

³³ *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 124.

³⁴ *La création*, Genève, Labor et fides, 1980, p. 21. Ses conférences au Centre Sèvres de décembre 1984 complètent son exposé.

³⁵ *Ibid.* Cf. C. TRESMONTANT, *op.cit.*, Introduction; *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953.

³⁶ P. GRELOT, *op.cit.*, p. 29-32.

³⁷ P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Paris, D.D.B., 1969. S'attachant au premier chapitre de la Genèse, l'auteur recherche ce «qu'est, dans l'acte de Dieu créant, l'acte de Dieu séparant». *Ibid.*, p. 16.

³⁸ L'être créé n'est pas seulement fini, mais comporte en lui une part d'infini à réaliser.

³⁹ R. HABACHI, *Commencements de la créature*, Paris, 1965.

⁴⁰ La *création* est radicalement différente du schème gnostique et manichéen de l'émanation ainsi que de la procession néoplatonicienne.

l'univers tout entier⁴¹. Tout ce qui existe en dehors de Dieu dépend de lui dans son être et dans sa conservation⁴². La *création* est affirmée, sa signification définie et on trouve même dans le *Deutéro-Isaïe* l'articulation entre *creatio*, *conversio* et *formatio* (bien qu'elle ne soit pas thématifiée comme telle). Avec le christianisme, son sens sera approfondi⁴³ et enrichi.

C'est en fonction de la médiation du Christ⁴⁴, de la rédemption qu'il opère que le lien entre *création* et *salut* se trouve renforcé. La finalité de la création apparaît plus nettement⁴⁵. Son enjeu ontologique en est augmenté⁴⁶.

Si, dans le judaïsme, l'affirmation de la *création* renforçait la cohésion du peuple d'Israël, il en va à peu près de même dans l'Eglise des premiers siècles. En effet, la *création* est un article de foi et figure, à ce titre, dans les Symboles⁴⁷. Sa fonction est double. D'une part, elle exprime une réaction contre le dualisme gnostique⁴⁸. D'autre part, à travers les Symboles de foi⁴⁹, les prières liturgiques⁵⁰, les catéchèses baptismales⁵¹ et l'enseignement théologique des Pères⁵², elle définit une vision chrétienne du monde. Même si dans l'élaboration de cette doctrine il demeure une certaine inadéquation dans les termes en raison d'une utilisation parfois malencontreuse des catégories de la philosophie grecque⁵³, la synthèse qui en ressort est originale.

Son but essentiel est de faire comprendre que «l'amour est à l'origine de l'être», que l'univers et la vie sont dons⁵⁴. «A l'encontre de la tra-

⁴¹ G. LAMBERT, «La création dans la Bible», *NRTb* 75 (1953), p. 194–268.

⁴² *Ibid.* p. 261. Pour un aperçu de la question, voir *D.T.C.*, t.III, col.2034–2195.

⁴³ En particulier, chez S. Jean et S. Paul, continuité de l'histoire du salut, comme on le voit en *Col.* 1, 16.

⁴⁴ *Col.* I, 16–20; *Rom.* I, 16; *Eph.* I, 4–14.

⁴⁵ Création nouvelle en Christ.

⁴⁶ La médiation du Christ est «une structure fondamentale» de la pensée d'Augustin, cf. G. MADEC, «*Verus philosophus est amator Dei*», *RSPb* 61 (1977), p. 560.

⁴⁷ C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961, p. 89.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Il faudrait également y ajouter les «Actes des Martyrs». Cf. A.G. HAMMAN, «L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne», *RJR* 42 (1968), p. 28.

⁵⁰ *Ibid.* p. 8–15.

⁵¹ *Ibid.* p. 15–18.

⁵² *Ibid.* p. 18–23.; 97–122.

⁵³ E. VON IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964.

⁵⁴ C.R. GUELLY, «La portée religieuse du dogme de la création», *NRTb* 75 (1953), p. 803.

dition grecque, les Pères vont devoir défendre la consistance et la valeur du créé, de la vie humaine dans sa durée, comme la nouveauté qu'elle peut inscrire à la surface de la terre»⁵⁵.

Cette élaboration patristique s'est réalisée progressivement au cours des deux premiers siècles⁵⁶, elle s'est précisée au III^e siècle avec Tertulien, Clément d'Alexandrie et Origène⁵⁷, avant de prendre sa forme pour ainsi dire définitive au IV^e siècle⁵⁸. Dans leurs discussions avec les philosophes, les Pères grecs et latins en vinrent à développer trois thèses: la création universelle réalisée par Dieu, la *creatio ex nihilo*⁵⁹, ainsi que la liberté et la gratuité de la création⁶⁰. Cependant, leur enseignement théologique ne se présente pas comme un traité de la création: il est exposé à partir d'un commentaire du livre de la *Genèse*, sous la forme de l'hexaéméron dans le cadre de la liturgie⁶¹.

C'est également de cette manière qu'Augustin a développé sa pensée sur la création⁶². Mais il a donné du texte de *Genèse* I une interprétation plus approfondie que celle de ses prédécesseurs. Peut-être a-t-il d'ailleurs médité les passages du *Deutéro-Isaïe* sur la création⁶³. De plus, il a fait ressortir l'originalité de la *création*, en la distinguant nettement de la procession plotinienne⁶⁴, ce qui l'a amené à définir une nouvelle conception du temps⁶⁵. A la différence des Grecs, Augustin n'interprète pas le temps de manière cyclique, mais il le présente comme l'expression du statut de l'être créé et précise, comme il l'a compris au cours de sa conversion, qu'il manifeste la différence entre l'immutabilité du créa-

⁵⁵ P. GISEL, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁶ A.G. HAMMAN, *art. cit.*, p. 18–23.

⁵⁷ *Ibid.* p. 97–104.

⁵⁸ *Ibid.* p. 104–123.

⁵⁹ Cf. G. MAY, *op. cit.*, p. 120–182.

⁶⁰ A.G. HAMMAN, *art. cit.*, p. 105–107.

⁶¹ *Ibid.* p. 107.

⁶² Y. CONGAR, «Le thème de Dieu créateur et les explications de l'hexaéméron dans la tradition chrétienne», dans *Mélanges offerts au P. de Lubac*, Paris, Aubier, 1963, t.I, p. 189–198.

⁶³ Il ne les commente pas directement dans ses œuvres, mais en retient la démarche.

⁶⁴ Sur ce point, nous ne reprendrons pas exactement le point de vue de J. TROUILLARD, dans «Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne», dans *Le néoplatonisme, Les cahiers de Fontenay*, Paris, 1981, p. 1–30, car l'auteur entend assimiler les deux notions, ce qu'on ne trouve pas chez Augustin.

⁶⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *De l'intégration*, (Aspects d'une théologie de l'histoire), Paris, D.D.B., 1970, p. 35.

teur et la mutabilité des créatures. Mais, avant d'envisager cette expérience, il importe de rappeler le sens général du terme *conversio* et celui qu'il a pris chez Augustin.

2. «*Conversio*»

Le mot *conversio* vient du verbe *convertere*, qui signifie tourner entièrement vers ou encore (se) retourner; la *conversion* implique donc une idée d'orientation ou de retour. Dans le contexte latin, la *conversio* désigne soit le mouvement circulaire des étoiles, la révolution des astres, soit une thérapie⁶⁶, soit un changement d'opinion susceptible d'entraîner un changement de vie. La conversion religieuse en est l'illustration la plus parlante⁶⁷. Cependant, le terme de *conversion* n'est pas d'origine latine, mais grecque. Or, en grec, il existe deux mots pour exprimer cette réalité: celui d'ἐπιστροφή qui indique un changement d'orientation et une idée de retour et celui de μετάνοια qui met davantage l'accent sur un changement d'opinion qui peut devenir repentir et revêt alors une dimension éthique⁶⁸. Pour mieux comprendre ces notions, on peut reprendre la définition qu'en donne P. Hadot: Le terme «*épistrophè*, qui signifie changement de direction, implique l'idée de retour» (retour à l'origine, désir de revivre sa propre genèse), alors que «la *metanoïa* implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance»⁶⁹. Plus précisément, «l'*épistrophè* est éveil d'un sommeil, souvenir d'une veille: *anamnēsis*», alors que «la *metanoïa* est mort et résurrection, *anastasis*»⁷⁰. L'une est donc tournée vers le passé, l'autre vers l'avenir. Le rapport au temps est différent: l'*épistrophè* tend à renvoyer à un temps cyclique. La *metanoïa*, en revanche, ouvre une histoire et souligne le lien entre le présent et l'éternité⁷¹.

⁶⁶ Toute thérapie suppose, en effet, un revirement, une modification des habitudes.

⁶⁷ Le terme de *conversio* serait alors employé essentiellement dans un contexte chrétien. Dans ce cas, la *conversio* suppose une *inversio* qui s'oriente vers une *transfiguratio*, *Thesaurus linguae latinae*, t. IV, col. 853–856.

⁶⁸ Voir ESTIENNE, *Thesaurus graecae linguae*, articles: «*épistrophè*», t. III 2, col. 1812–1813 et «*metanoïa*», t. V 1, col. 880–881, ainsi que le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, article «conversion», p. 294–295 et l'ouvrage de M. HOFFER, «*Metanoïa*» (*Bekehrung und Busse im Neuen Testament*), Tübingen, 1950.

⁶⁹ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Et. Aug., 1981, p. 175.

⁷⁰ P. HADOT, «*Epistrophè* et *metanoïa* dans l'histoire de la philosophie», *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, Louvain (1953) vol. XII, p. 32.

⁷¹ J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, rééd. 1971, p. 44.

Cependant, ces deux notions ne sont pas radicalement opposées. Sans doute peut-on les distinguer en montrant qu'elles caractérisent respectivement le contexte grec et le contexte biblique. Mais, si le terme de *metanoïa* est employé essentiellement dans le Nouveau Testament, celui d'*épistrophè*, caractéristique de la pensée grecque, se rencontre 550 fois dans la Septante et 450 fois dans le Nouveau Testament⁷². Il traduit le plus souvent le terme hébreu *sûb*. De plus, des expressions, comme celle d'*épistrophè kai metanoïa*, font ressortir que les notions ne sont pas clairement délimitées. Seuls les philosophes, et en particulier Platon et Plotin, leur donnent un sens précis. Le fondateur de l'Académie rapporte l'idée d'*épistrophè* au mouvement des astres (ce qui lui confère une tonalité cosmologique), mais il est aussi et surtout le premier à réfléchir sur la notion de *conversion*⁷³. Plotin reprend cette perspective et, en un sens pour une part analogue aux Stoïciens⁷⁴, insiste sur la dimension ontologique de l'*épistrophè*⁷⁵. Cependant, il va nettement plus loin que les Stoïciens et fait de la *conversion* l'un des deux principes de son système (celui qui répond au mouvement premier qu'est la procession). La procession (πρόοδος) fait, tout d'abord apparaître les deux hypostases que sont le *noûs* (l'intelligence) et la *psyché* (l'âme). Mais, émanées de l'Un, celles-ci n'en sont que des expressions dégradées et ne reçoivent leur constitution qu'à partir d'un mouvement de conversion (*épistrophè*) vers l'Un. Ce dernier n'est nullement affecté par ce double mouvement de procession et de conversion, alors que la réalité ontologique du *noûs* et de la *psyché* dépend de cette *épistrophè*. «Avant cette conversion, la matière ou altérité est indéfinie» (*Enn.* II, 4 (12), 5, 34). Même la *nature* (terme ultime de la procession et synonyme de non-être chez Plotin) a besoin de cette conversion pour se constituer. En effet, «toutes les choses engendrées avant ce dernier terme (l'âme) étaient privées de toute forme au moment de leur génération; mais elles se retournaient vers leur générateur et recevaient la forme» (*Enn.* III, 4 (15), 1.8–11). Toutefois, la conversion vers l'Un ne représente pas le tout de la *conversion*. Si Plotin souligne son caractère déterminant, il explique égale-

⁷² P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, Coll. «Théologie historique», n° 1, p. 44.

⁷³ *République* 518. Cf. P. HADOT, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁴ EPICÉTÈTE, *Entretiens* II, 5, 4–5.

⁷⁵ Même si l'ontologie de Plotin est différente de l'ontologie grecque, voir P. AUBENQUE, «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», *Néoplatonisme*, C.N.R.S., 1971, p. 101–108.

ment que l'*épistrophè* véritable suppose un autre élément: le retour vers soi (*Enn.* III, 8 (30), 3; 11): d'où l'accent mis sur l'*intériorité*⁷⁶.

Augustin insistera sur cette seconde composante de l'*épistrophè*, à tel point que «comme Plotin, il est celui qui a le plus demandé et le plus analysé ce retour vers l'intériorité»⁷⁷. Il ne méconnaît pas non plus l'autre aspect de l'*épistrophè* plotinienne et souligne le caractère constitutif de la conversion⁷⁸. Cependant, à la différence de Plotin, Augustin ne se situe pas dans la problématique des hypostases, mais dans celle de la *création*⁷⁹. D'autre part, il n'envisage pas une conversion du cosmos tout entier, mais réserve la conversion aux seuls êtres humains. Ainsi explique-t-il que la *conversion* n'implique pas tant une fidélité à soi-même et à son principe qu'elle n'exprime l'attitude d'une personne⁸⁰ envers une autre. Dans cette perspective, l'être créé choisit librement de répondre à l'interpellation (*admonitio*) de son créateur. La notion de *conversion*, utilisée par Augustin, diffère largement de l'acception qu'elle avait dans le néoplatonisme. Elle est plus proche de l'idée de *metanoïa* que de celle d'*épistrophè* et ce, dans la mesure où Augustin interprète la *conversion* à partir de son expérience, de son odyssée personnelle qu'il évoque dans les *Confessions*. Comme les hommes de la Bible, il a vécu une expérience de salut, qui éclaire ensuite sa pensée et le conduit à réélaborer la notion de *conversion*. Renouvelé, recréé, il souligne, comme «les Pères des trois premiers siècles», «l'originalité de la conversion chrétienne»⁸¹, même si les termes qu'il emploie ont encore une connotation néoplatonicienne. D'ailleurs, «en plaçant la théologie de la conversion dans la perspective plus générale de la théologie de la création, Augustin indique la voie qui permettra de résoudre le problème théologique de la

⁷⁶ *Enn.* III, 8 (30), 4. Cf. P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin», *Axes* 5 (1973), p. 11-22; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955.

⁷⁷ J.C. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait*, Paris, Vrin, 1985, p. 142.

⁷⁸ Elle restitue l'être créé dans son statut véritable. Cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du non-être chez S. Augustin*, p. 77-97.

⁷⁹ Dans son œuvre, il n'y aucune trace de ce qui fait l'essentiel de la pensée platonicienne: le dépassement de l'intelligible pour atteindre l'Un dans l'extase», P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1965-1966), p. 151.

⁸⁰ Sur ce plan, Augustin a dû être influencé par Porphyre, comme l'écrit G. Madec («*Verus philosophus est amator Dei*», p. 558): «Il me paraît certain que Porphyre a joué un rôle dans l'élaboration de la philosophie augustinienne de l'intériorité, celle de la *mens* personnelle, plutôt que celle du *noûs* hypostatique».

⁸¹ P. AUBIN, *op. cit.*, p. 202.

conversion: comment concilier la liberté humaine et l'initiative divine?»⁸². Sa réflexion sur la *formatio* va également en ce sens.

3. «*Formatio*»⁸³

La création garde sa place de moment premier et, à l'encontre des objections manichéennes, Augustin souligne qu'elle est achevée en son ordre. Mais, en approfondissant son processus, il distingue deux étapes dans la création: le surgissement des êtres et leur *formatio*. (Cette distinction a pour seule fonction de permettre à ses interlocuteurs de se représenter la création qui, en réalité, fut simultanée). Pour les êtres créés, la transition de l'une à l'autre serait en quelque sorte l'achèvement d'un processus, le passage de l'*informitas* à la *formatio*. Il en va différemment pour l'être humain qui, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, peut choisir de s'accomplir ou de se détruire, d'où le rôle fondamental de la conversion en vue de sa *formatio*⁸⁴. Sans doute ne faut-il pas entendre ici la *conversio* au sens psychologique, mais en son sens ontologique: c'est en acceptant librement de répondre à l'interpellation de leur créateur que les êtres créés s'accomplissent, qu'ils abandonnent la *deformitas* dûe au péché pour revêtir la *formositas* que leur confère celui qui les a faits (*formator*) et qui les refait (*reformatior*, *In Io. Ev. Tr.* XXXVIII, 8).

Le terme *formatio*, employé par Augustin pour désigner l'achèvement de la créature, peut sembler énigmatique au premier abord. Cependant, il ressort rapidement que ce terme, dérivé de *forma*, caractérise l'acte par lequel l'être créé acquiert sa forme véritable (*formam capit*, *De Gn. ad litt.* I, 4, 9). Dans le *De diversis quaestionibus* LXXXIII (*qu.* 46, BA 10, p. 124), Augustin explique qu'il correspond au terme grec d'*idea*, qui n'a pas son équivalent exact en latin et qu'il traduit soit par *forma*, soit par *species* (*Ideas igitur latine possumus vel formas, vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur*). Dans son œuvre, il opte plutôt pour celui de *forma*,

⁸² P. HADOT, «Conversion», *Encyclopedia universalis*, t.3, p. 981 et *op.cit.*, p. 180.

⁸³ Voir les listings du CETEDOC, relatifs à *forma* et à ses composés: *formatio*, *reformatio*, *conformatio*, *formositas*...

⁸⁴ *En. in Ps.* XXXII, s.3, 16: «Lorsque ta volonté se détournait, il t'a appelé; et lorsque tu t'es retourné vers lui, il a imprimé en toi sa terreur, et lorsque par suite de cette terreur, tu as refusé tes péchés, il t'a consolé»; *Conf.* XIII, 2, 2, BA 14, p. 443; *De Gn. ad litt.* I, 4, 9. Cf. C. COUTURIER, «Structure métaphysique de l'être créé d'après S. Augustin», *Recherches de philosophie* I, Paris (1955) p. 57-84.

plus apte à exprimer la notion platonicienne d'*Idée*⁸⁵. «C'est, en effet, Platon⁸⁶ qui est connu comme ayant donné leur nom aux *Idées*» (qu. 46, p. 123). Mais, Augustin, s'il tient compte de la théorie platonicienne des *Idées*, ne la reprend pas comme telle. Dans le *Manuel* de Celsus⁸⁷, il a également rencontré d'autres problématiques: celles d'Aristote⁸⁸, des Stoïciens⁸⁹, de Cicéron⁹⁰, de Plotin⁹¹... Il le dit au Livre V des *Confessions*: *Multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam* (3, 3, p. 466). A partir de ces différentes thèses⁹², il réalise une synthèse personnelle. Celle-ci se cristallise dans le terme *formatio* qui met l'accent sur l'activité constitutive, non pas tant des *Idées* que du créateur qui appelle à la *con-formatio* au Verbe, d'où la différence avec le platonisme. Cette différence apparaîtra plus nettement dans la définition qu'il donne des termes de *forma* et de *formatio*.

«Les *Idées*, explique Augustin, sont les formes radicales ou les raisons des choses (*rationes rerum*), fixes ou immuables, non formées elles-mêmes, et par là éternelles et permanentes dans leur mode d'être; elles sont contenues dans l'intelligence divine. Bien que par elles-mêmes, elles n'aient ni origine, ni extension, on définit toutefois comme formé d'après elles tout ce qui admet origine et extension, et tout ce qui naît et s'éteint» (*De div. qu.*, qu. 46, BA 10, p. 125). Dans cette définition, Augustin ne fait guère preuve d'originalité. A la suite de Platon, il insiste

⁸⁵ Outre le *Lexique* platonicien d'E. DES PLACES, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 260–261, voir A. DIES, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, F. Alcan, 1909; G. MARTIN, *Platons Ideenlehre*, Berlin, W. de Gruyter, 1973; W.D. ROSS, «Plato's later development of the Ideal theory», Congrès des sociétés françaises de philosophie, *Société française de philosophie*, Paris, F. Alcan, 1921, p. 275–295; *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

⁸⁶ Voir aussi *Cité de Dieu* VII, 28.

⁸⁷ Cf. A. SOLIGNAC, «Analyse et sources de la question *De ideis*», *A.M.* I, p. 307–315 et Intr. BA 13, p. 92–93.

⁸⁸ Cependant, la thèse d'Augustin est assez éloignée du rapport aristotélicien de la matière et de la forme. La matière, pour Augustin, est en quelque sorte la *chorâ* platonicienne.

⁸⁹ Les *logoi spermatikoi* concourent, d'après les Stoïciens, à réaliser la cohésion de chaque chose et l'unité du tout (cf. DIOGENE LAËRCE, *Fragments* VII, 132–138).

⁹⁰ *Leg.* II, 16. Cf S. GERSH, «Augustine's *De diversis quaestionibus*, qu.46», in *Middle platonism and neoplatonism*, Indiana, 1986, p. 403–413.

⁹¹ *Enn.* V, 9 (5), 8–10.

⁹² Il faudrait apporter ici quelques nuances, car Augustin n'a pas étudié exhaustivement Platon, Aristote, les Stoïciens, ..., mais il a lu des résumés de leurs doctrines dans les manuels de l'époque et n'a eu qu'une connaissance partielle et peut-être déjà thématisée de leur point de vue (cf. H. DÖRRIE, *Platonica minora*, Munich, 1976; «Die andere Theologie», *Theologie und Philosophie* 56 (1981) p. 1–46).

sur le rôle principal des *Idées*⁹³, il explique qu'elles sont les archétypes du réel⁹⁴, situées dans le monde intelligible⁹⁵. Mais, à la différence de Platon, il précise que les *Idées* se trouvent, plus précisément, dans «l'intelligence divine». Il reprend ainsi un thème abordé par Philon⁹⁶. D'autre part, il précise, comme Plotin, que la purification est nécessaire pour parvenir au monde des *Idées*⁹⁷. L'*idea* augustinienne ne renvoie donc pas exactement à l'idée platonicienne; elle serait en quelque sorte plus proche de la perspective de Plotin que de celle de Platon. De plus, dans les *Ennéades*, Plotin explique que «la conversion vers le générateur fait naître la *forme* dans l'engendré (cf. III, IV (15), 1); le *noûs* (V, II, (11), 1); l'*essence*» (VI, V (23), 5).

Mais, Augustin ne fait pas plus sienne la définition plotinienne que la définition platonicienne de l'*Idée*⁹⁸. Sa problématique est différente. Il ne cherche pas comment le monde a été constitué à partir des *Idées*⁹⁹ et participe à leur être¹⁰⁰, mais il part de la réalité de la création (qui s'est effectuée *in Principio*) et du rôle du Médiateur. En effet, «ce qui vient en premier, c'est la Forme de tous les êtres (*forma omnium*), (... ils) sont faits par cette Forme» (*De vera religione* XLIII, 81, BA 8, p. 147)¹⁰¹, qui n'est autre que le Verbe, l'*ars omnipotentis Dei* (*De div. qu.*, qu. 78; *De Trinitate* VI, 10, 11).

⁹³ Non pas formées elles-mêmes, elles sont à l'origine du réel, *République* 501b sq.; *Philèbe* 30c-d.

⁹⁴ *Phédon* 101e; *Timée* 51c-d.

⁹⁵ *République* 508c-509a; 511b-e. Augustin réinterprète le point de vue de Platon, car pour ce dernier, les *Idées* ne sont pas en Dieu; elles sont le modèle d'après lequel le démiurge ordonne l'informaté de la *chôra*. Ce sont les penseurs ultérieurs qui situent les *Idées* en Dieu.

⁹⁶ *De opificio mundi* 24; voir aussi CICERON, *Leg.* II, 16. Voir H.A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, 2 tomes.

⁹⁷ *Enn.* I, 2 (19), 4-5; IV, 7 (2), 10, (surtout l.30-50).

⁹⁸ Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955.

⁹⁹ Qu'il s'agisse du *Timée* ou de la procession plotinienne, cf. J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955.

¹⁰⁰ Comme dans le *Parménide* et le *Sophiste*. Pour les rapports platonisme-christianisme, outre l'article du *D.T.C.* «Platonisme des Pères», voir H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix* 4, (Le domaine de la métaphysique. Les fondations), Paris, Aubier, 1981, p. 139-181; P.T. CAMELOT «Hellénisme et spiritualité patristique», *DS* 7, col.145-164; A.J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 4^e éd., 1975; G. MADEC, «Platonisme des Pères», dans *Catholicisme* 11 (1986) col.491-507; E.P. MEIJERING, «Wie platonisierten Christen?» *Vigiliae christianae* 28 (1974) p. 15-28; A. SOLIGNAC, «Platonisme des Pères», *DS* 12, col.1803-1811.

¹⁰¹ Augustin souligne que la création s'est réalisée dans le Verbe, forme de toutes choses: *Praecessit forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent* (*De vera religione* XLIII, 81, BA, p. 146). La forme est donc

Il montre ensuite de quelle manière la création peut être achevée, ce qui l'amène à introduire le terme nouveau de *formatio*. Or, l'originalité de la *formatio* vient de ce qu'elle n'est pas le résultat immédiat de la *conversio*, même si des formules comme celles-ci semblent l'indiquer: «elle (la créature) est lumière (la métaphore de la lumière traduit implicitement ici la notion de *formatio*) par une conversion vers la lumière indéfectible» (*Conf.* XIII, 10, 11, p. 443). Au contraire, la *formatio* implique une initiative gratuite du créateur, par la médiation du Verbe qui est à la fois celui qui crée et recrée l'être humain (*hominis formator et reformatior, creator et recreator, factor et refactor, In Io. Ev. Tr.* XXXVIII, 8; voir aussi *En. in Ps.* XXXII, 2; XCV, 15; CIII, 4...). Les êtres humains sont en quelque sorte «aimantés par» le Verbe¹⁰². Ils sont non seulement créés par la forme du Verbe, mais aussi pour elle (*De vera religione* XLIV, 82, BA 8, p. 147) et cela, par pur don, comme l'explique Augustin à la suite de S. Paul: «Depuis ma conversion vers toi, après avoir été créé, formé de nouveau après avoir été formé depuis ma conversion, j'ai appris qu'aucun mérite de ma part n'avait précédé tes bienfaits, mais que ta grâce a été donnée gratuitement, afin que je me souvinsse de ta justice seule» (*En. in Ps.* LXX, s.2, 2). En effet, «la créature imite la forme du Verbe, toujours et immuablement unie au Père, lorsque, par une conversion proportionnée à son degré d'être qui la tourne vers ce qui est vraiment et éternellement, c'est-à-dire vers le créateur de sa substance, elle prend forme et devient créature parfaite. Dans cette *conversio* et cette *formatio* (*in qua conversione et formatione*), la créature, à sa manière, imite le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils de Dieu toujours et immuablement uni au Père par une pleine ressemblance et une égalité d'essence qui font que le Père et lui ne sont qu'un» (*De Gn. ad litt.* I, 4, 9, p. 93). Progressivement se réalise pour elle la *con-formatio* au Verbe. Dans ce texte, Augustin rend la *conversio* et la *formatio* corrélatives, sans expliquer encore comment s'effectue la *formatio*¹⁰³.

Mais, on peut déjà remarquer que cette notion de *formatio* donne à la pensée d'Augustin sa densité, sa dimension véritablement philosophi-

déjà présente dans l'être créé et s'exprime par le fait que cet être est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Par la *formatio*, il recevra sa forme définitive.

¹⁰² G. MADEC, «La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté», *Lumen Vitae* 2 (1987) p. 189.

¹⁰³ Il en donne une idée dans les *Confessions*, en particulier, au Livre XI (30, 40, p. 338) où il écrit: *Et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua*. Mais, pour les anges, nous le verrons, *conversio* et *formatio* sont simultanées.

que et aussi mystique, dans la mesure où, par la *formatio*, il envisage la divinisation de l'homme, sa vie en dialogue avec le créateur¹⁰⁴. Ce terme, qu'il inaugure en quelque sorte, manifeste l'enjeu de sa réflexion. S'efforçant de comprendre la création, il est renvoyé à l'élucidation de l'essence de l'homme. Alors, il explique que, lorsqu'il est formé, l'être humain a une triple «consistance: ontologique (*mensura-modus*), esthétique (*numerus-species*), éthique (*pondus-ordo*)»¹⁰⁵. Sur ce plan, la théorie platonicienne des *Idées* lui sert de propédeutique, elle lui permet de saisir l'essence de l'homme¹⁰⁶. Mais, Augustin n'en reste pas pour autant à la problématique platonicienne de la participation. Il met l'accent sur la liberté¹⁰⁷ et précise que l'homme s'accomplit en actualisant en lui l'image de Dieu. A la différence des platoniciens, il souligne la dimension personnelle, propre à chaque être, de la *formatio*. Le salut ne s'opère pas de manière abstraite, mais suppose la coopération de chacun. Bien qu'il ne donne pas de définition exacte de la *formatio* (si ce n'est au livre XV du *De Trinitate* 8, 14¹⁰⁸) et qu'il lui substitue parfois le terme de *reformatio*, Augustin la désigne toutefois par les métaphores de l'illumination et du repos en Dieu, métaphores qui ne manquent pas de renvoyer à la sotériologie. En faisant de la *formatio* l'horizon même de l'existence, il définit une ontologie originale. Cette ontologie n'est pas sans référence à la Révélation, par l'interprétation qu'elle donne de la création et de son terme: la *formatio* dans laquelle le Verbe joue un rôle central. En effet, toute réflexion fait appel à des éléments extérieurs

¹⁰⁴ Cf. R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik*, Francfort, Klostermann, 1962. F. CAYRE, *Initiation à la philosophie*, Paris, BA, 1947.

¹⁰⁵ Actuellement, on parlerait, comme K. Rahner, de «méthode transcendante».

¹⁰⁶ Dans la cinquième *Ennéade* (31), 8. 8–9, Plotin avait montré que l'idée (...) et l'intelligence ne font qu'un.

¹⁰⁷ Au Livre X de la *République*, Platon avait montré que «la responsabilité appartient à celui qui choisit». Mais, dans l'œuvre d'Augustin, la liberté a une plus grande place que chez Platon.

¹⁰⁸ Il y précise: Lors de la *formatio*, «nous serons transformés, c'est-à-dire que nous passerons d'une forme à une autre, de la *forme obscure* à la *forme lumineuse*. Car la *forme obscure* est déjà image de Dieu et par là même sa gloire; forme dans laquelle nous avons été créés, hommes, supérieurs aux autres animaux(...). Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son créateur, quitte sa forme difforme (*deformis forma*) pour devenir une forme belle (*forma formosa*). (... Elle passe) de la gloire de la création à la gloire de la justification(...), de la gloire qui fait de nous des fils de Dieu à la gloire qui nous rend semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est (I *Jean* 3,2)» (BA 16, p. 459).

qu'ils soient mythologiques, gnostiques¹⁰⁹ ou de toute autre origine. Augustin, relisant sa propre expérience, développe une «métaphysique de l'expérience intérieure»¹¹⁰ qu'il articule autour du schème *creatio*, *conversio*, *formatio*.

¹⁰⁹ Dans l'élaboration de sa pensée, Hegel a été influencé par J. Böhme, par exemple.

¹¹⁰ F. LETIZIA, «San Agustín, filósofo de la interioridad», *Revista del Instituto de Filosofía* 44 (1983) p. 61–71. Cf. L. CILLERUELO, «Sobre el principio y fundamento», *Estudio agustiniano* 28 (1983), p. 67–69. W. WINDELAND, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 5^e éd., 1910, p. 203.

Chapitre I

AUGUSTIN ET LE NÉOPLATONISME

Une véritable dialectique s'est effectuée entre la vie et la pensée d'Augustin. Dans cette dialectique résident à la fois la difficulté et l'originalité de son œuvre. Difficulté tout d'abord, car celui qui recherche un système, une métaphysique augustinienne achevée ne trouve qu'un ensemble de réflexions sans cesse approfondies, rectifiées et se modifiant au rythme des expériences vécues: le manichéisme, le néoplatonisme, la foi chrétienne ... Cependant, ces diverses expériences d'Augustin, sa capacité de synthèse et de dépassement constituent également l'originalité de son œuvre¹¹¹. Dès lors, pour le problème que nous nous proposons d'élucider: celui de la *création*, un retour sur la vie d'Augustin n'est pas dépourvu de sens, si l'on veut saisir la genèse de sa pensée. Cette hypothèse de lecture peut surprendre au premier abord: elle sera étayée par quelques textes, évoquant l'expérience personnelle qu'Augustin fit de la création¹¹², puis vérifiée par l'étude détaillée des commentaires sur la *Genèse*¹¹³.

Bien que la conversion ait joué un rôle central dans sa vie et dans sa pensée, elle fut loin de se réaliser en un seul moment. Elle se démultiplia plutôt en autant de figures que d'expériences¹¹⁴.

¹¹¹ J. GUITTON, *op. cit.*, p. 140; P. COURCELLE, *Recherches.*, O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1966, p. 196–206; A. MANDOUZE, «L'extase d'Ostie», *Augustinus Magister* I, Paris, Et. Aug., 1954, p. 67–84; *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Et. Aug., 1968, p. 26–27; 530–537; 686–689.

¹¹² Ces textes peuvent être considérés comme fondateurs pour sa pensée de la création: – *Soliloques* I, 1–3. – *Lettre XVIII* à Célestin. – *Enarrationes in Psalmos*, XLI. – *Confessions* I, 1–3,3; VII, 10, 16; 17, 23; 20, 26; IX, 9, 23–10, 25; X, 40, 65. – *Sermo* LII.

¹¹³ On pourrait y ajouter l'étude des *Premiers Dialogues*, mais nous n'en traiterons pas dans le cadre de cette étude.

¹¹⁴ Nous en reprendrons ici les différentes phases. Cette thèse a été développée essentiellement par F. MASAI (après J.M. Le Blond), dans son article «Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident», *Revue du Moyen-Age Latin* 67 (1961) p. 1–14.

Au départ (plus précisément en 372), le jeune rhéteur fut brusquement arrêté dans sa recherche du succès par la lecture de l'*Hortensius*. Au lieu de se disperser dans la quête de la vaine gloire, il fut soudain ramené à lui-même. «Ce livre, explique-t-il, changea mes sentiments (...). Vile devint pour moi soudain toute vaine espérance, c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais dans un bouillonnement de cœur incroyable et j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi» (*Conf. III, 4, 7, BA 13, p. 375*). Telle fut la première expression du retour à soi et de l'ouverture à la transcendance. Mais, cette expérience était encore insuffisante, elle achemina Augustin vers la lecture de l'*Ecriture*¹¹⁵; sur le moment, il n'en comprit pas tout le sens¹¹⁶ et fut déçu. En fait, à l'époque, Augustin, désireux d'autosuffisance, tendait à faire de la recherche de la vérité une œuvre de la seule volonté, ce qui explique peut-être¹¹⁷ son adhésion au manichéisme, peu après la lecture de l'*Hortensius*.

Sans doute le caractère fortuit des événements a-t-il largement contribué à cette adhésion au manichéisme. En effet, le manichéisme, qui se présentait comme détenant la clef de toutes les énigmes¹¹⁸, semblait alors apte à étancher la soif de vérité d'Augustin¹¹⁹. Mais, si Augustin «gardait en mémoire les vérités» que les savants «énonçaient sur la création»¹²⁰, il se rendit compte peu à peu de la vanité des prétentions manichéennes. A cet égard, la rencontre avec Faustus fut décisive¹²¹. Augustin comprit, alors, qu'il avait été abusé. Le motif qui l'avait amené

¹¹⁵ *Conf. III, 5, 9*. G. Madec en souligne le caractère décisif («*Vernus philosophus est amator Dei*», p. 560). En effet, «l'*Hortensius* a lancé Augustin dans la quête de la sagesse; il a ouvert à son esprit un espace de liberté; il ne l'a pas comblé. Augustin n'eut le sentiment d'aboutir dans sa recherche que lorsqu'il put unifier, dans la personne du Christ, la *Sapientia* de l'*Hortensius* et le *Logos* du *Prologue* johannique; et cela se fit à Milan, en 386, grâce aux entretiens avec Simplicianus».

¹¹⁶ Relisant son expérience quelques années plus tard, Augustin remarque que l'*Ecriture* est «une réalité qui, humble à l'entrée, paraît après l'entrée, sublime et enveloppée de mystère» (*Conf. III, 5, 9, p. 377*). Or, à l'époque, Augustin ne saisissait pas cette densité qu'a l'*Ecriture*, dans son humilité.

¹¹⁷ Cette question est difficile à trancher. On ne peut guère parler de «récupération» (J. O'MEARA, *La jeunesse de S. Augustin*, Paris, 1971, p. 102), par le manichéisme de la démarche, provoquée par l'*Hortensius*, mais plutôt de convergence de ces deux événements.

¹¹⁸ A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 264. Pour un état de la question rapide, voir M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1981.

¹¹⁹ Motif essentiel de son adhésion, *De utilitate credendi* I, 2. H.C. PUECH, «Le manichéisme», dans *Histoire générale des religions*, II, Paris, «Enc. de la Pléiade», 1972, p. 72.

¹²⁰ *Conf. V, 3, 6*. Cf. Introduction BA 13, p. 92-93.

¹²¹ En 382 ou 383. *Conf. V, 6, 10-7, 13*.

à adhérer à la secte fut celui-là même qui l'en détournait¹²². Le manichéisme, incapable de donner une explication rationnelle de l'univers et de l'humanité, ne le faisait nullement avancer dans la recherche de la vérité et ne présentait, par le fait même, aucun intérêt pour Augustin. Sa désillusion consécutive à l'expérience manichéenne ne l'en laissa pas moins désemparé (*Conf.* V, 14, 25).

C'est alors (en 386) qu'il «résolut d'être catéchumène de l'Eglise catholique (...) aussi longtemps qu'une certitude ne lui montrerait pas dans sa lumière où diriger sa course» (*Conf.* V, 14, 25). Dans ces propos, qui relèvent d'une relecture de l'expérience quelques années plus tard, se dessine le désir d'Augustin. Non encore dépossédé de lui-même, il suit la voie la plus sage, mais considère le catéchuménat comme une étape transitoire. C'est sur ce chemin qu'il a choisi et par l'intermédiaire d'Ambroise¹²³ et de Simplicianus¹²⁴ principalement¹²⁵ qu'il découvre dans la méthode néoplatonicienne de retour à soi ce qu'il recherchait confusément.

I. Le retour à soi néoplatonicien se transforme en expérience de la création

Vu le rôle qu'a joué l'expérience platonicienne¹²⁶ dans la constitution de sa pensée sur la création et dans l'élaboration du schème *creatio, conversio, formatio*, nous nous éloignerons de la chronologie pour l'étudier avant le manichéisme. Cette perspective se justifie aussi dans la mesure où

¹²² P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* Paris, 1968, p. 65.

¹²³ Il suivit sa prédication dès le printemps 386. *Conf.* V, 3, 3sq. (Cf. P. BROWN, *La vie de S. Augustin*, Paris, 1971, p. 87-89).

¹²⁴ *Ibid.* VIII, 2, 3-4. Simplicianus lui fit le récit de la conversion de Victorinus. Ce récit toucha beaucoup Augustin, qui s'identifia, en quelque sorte, à Victorinus et se mit à lire ses œuvres. Pour une étude détaillée de ces années 372-387, voir A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 84-135. Pour une étude du «cercle milanais», voir G. MADEC, «Le milieu milanais: philosophie et christianisme», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987) n° 3-4, p. 194-205; A. SOLIGNAC, «Le cercle milanais», *BA* 14, p. 529-536.

¹²⁵ Il est possible que d'autres influences se soient exercées sur lui à cette époque, mais Augustin ne les a pas mentionnées, si ce n'est celle de Victorinus (*Conf.* VIII, 4, 9).

¹²⁶ Pour un compte-rendu de ce cheminement d'Augustin, au cours des années 372-387, voir le *De utilitate credendi* I, 2 et VIII, 20. *BA* 13, bibliographie, p. 247-248; 256-257. Voir aussi P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 527-566. E.H. COUSINS, «*Intravi in intima mea*. Augustine and

Augustin développa sa polémique anti-manichéenne après son expérience néoplatonicienne. Sa réflexion sur la création se situe donc à l'issue de sa conversion.

Sans doute le néoplatonisme a-t-il été déterminant¹²⁷ dans le cheminement d'Augustin, mais il lui fut d'emblée présenté et interprété dans un contexte chrétien. Les *Libri Platoniorum*¹²⁸ jouèrent en quelque sorte le rôle d'impulsion pour Augustin cherchant Dieu¹²⁹ et animé du désir de savoir et de bien-vivre¹³⁰. Cette impulsion se transforma bientôt en catalyseur pour la synthèse chrétienne¹³¹. Cependant, il ne faut pas faire de la pensée augustinienne une autre version du néoplatonisme¹³². Il convient donc de distinguer les éléments néoplatoniciens et chrétiens qui sont intervenus dans la genèse de la pensée augustinienne sur la création.

neoplatonism», *Archivio di Filosofia* 51 (1953) p. 281–292. G. MADEC, «Platonisme des Pères», col. 499–503. M. NEUSCH, *Augustin. Un chemin de conversion*, Paris, D.D.B, 1986, p. 47–54.

¹²⁷ Augustin l'atteste lui-même: *Conf.* VII, 20, 26. P. COURCELLE, «Litiges sur la lecture des *Libri Platoniorum* par S. Augustin», *Augustiniana* 5 (1954) p. 225–239. G. MATHON, «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?» *REAug* I (1955), p. 119.

¹²⁸ *Conf.* VII, 20, 26, BA 13, p. 634. Parmi les commentateurs, les uns, tel P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, Coll. «Spicilegium sacrum Lovaniense», 1934, p. 70, 91, 96 sq, interprètent cette expression, en fonction de Plotin; d'autres, comme W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle, Niemeyer, 1933, pensent qu'il s'agit de Porphyre. Pour un état de la question, voir BA 13, p. 109–112 et G. MADEC, «*Verus philosophus est amator Dei*», p. 557, qui souligne qu'il est impossible de déterminer exactement en quoi consistaient les *Libri Platoniorum* de Victorinus.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 557–558. «Ils lui ont appris que la vie spirituelle consiste précisément à se convertir, à rentrer en soi, pour être présent à soi-même et à Dieu», après qu'il ait trouvé une figure de la sagesse dans l'*Hortensius*.

¹³⁰ *Lettre* III.

¹³¹ *De beata vita* I, 4. *Contra Academicos* I, 19, 42–20, 43. *De ordine* II, 5, 12.

¹³² A cet égard, la remarque de J. Guittou est utile. «Dès lors, nous pouvons négliger cette classique question du plotinisme de S. Augustin. Pour qui connaît l'esprit des doctrines, rien ne paraît plus surprenant que ce contre-sens; rien n'était pourtant plus tentant pour qui s'est habitué à se mouvoir sur le plan des langages, sans avoir jamais songé à mesurer l'écart entre les symboles et l'intuition qui s'y recèle», *op. cit.*, p. 139. Voir G. MADEC, «Augustin et le néoplatonisme», *Revue de l'Institut catholique* 18 (1986) p. 41–52; «Diagramme augustinien», *Augustinianum* 25 (1985) p. 80–81; «Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire», p. 9–25.

1. *Le retour à soi et ses modalités*¹³³
(début de la conversion)

Le retour à soi est un processus qui se situe, le plus souvent, sur le plan de la connaissance¹³⁴; il a pour fonction de ramener le multiple à l'unité. Sous des formes diverses, il représente la démarche de conversion sous-jacente à toute philosophie. Chez Augustin, il acquiert une figure particulière et prend une dimension mystique. Ce retour à soi, Augustin l'opère, tout d'abord, dans le cadre du néoplatonisme¹³⁵. Ambroise¹³⁶ et Simplicianus lui ont certainement présenté cette méthode, réinterprétée dans une perspective chrétienne mais, dans le même temps, Augustin a dû lire, sinon l'ensemble des *Ennéades*¹³⁷, du moins certains passages essentiels¹³⁸, ce qui explique que se retrouvent dans son expérience les principaux moments de la conversion néoplatonicienne: le retour à soi, la purification, la dialectique des degrés et la contemplation; mais l'originalité de la démarche augustinienne tient à ce qu'à l'intérieur du processus néoplatonicien et en le dépassant pour cette raison même, Augustin découvre la présence du créateur et comprend son œuvre. Ceci apparaît nettement dans le retour à soi. Sa facture est néoplatonicienne. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la maxime qu'il avait définie comme idéal de vie à Cassiciacum et qui est empruntée à Porphyre (*Regressus esse in rationem debet*, *De ordine* II, 11, 31). L'enjeu de ce retour à soi est également identique à la conversion plotinienne, il s'agit de réaliser l'identité du sujet¹³⁹. Mais si, dans les deux cas, le retour à soi est un mouvement second¹⁴⁰, il ne résulte pas tant chez Augustin d'un

¹³³ Elles sont diverses: depuis l'*Hortensius* jusqu'à l'extase d'Ostie, ...

¹³⁴ D'autres diront qu'il a une dimension psychologique ... , mais nous retiendrons simplement la dimension gnoséologique, car c'est en ces termes qu'Augustin l'interprète, tout d'abord.

¹³⁵ Il ne s'agit pas de déterminer ici quel platonicien l'a influencé dans sa démarche. Plotin, qu'il a connu par l'intermédiaire des sermons d'Ambroise, Porphyre, dont il a lu le *De Regressu* à Milan, ont dû jouer un rôle important. Cf. J. NØRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923, p. 108 et surtout P. COURCELLE, *Recherches*, p. 133–138.

¹³⁶ On verra, au ch. III, l'influence de la prédication d'Ambroise, dans la genèse de la pensée augustinienne de la création.

¹³⁷ Il faudrait ajouter également l'influence de Porphyre. Cf. P. HADOT, «Citations de Porphyre chez Augustin», *REAug* IV (1960), p. 205–244 et W. THEILER, *op. cit.*

¹³⁸ *Enn.* I, 6 (1), 9; 24; II, 2 (14), 35; 9, 9; V, 2 (11), 1; 3 (49), 6.

¹³⁹ *Soliloques* I, 1–3: «Détourne-toi de ton ombre, préconise l'âme, reviens en toi (...) J'entends, je rentre en moi-même, je commence à me reconnaître».

¹⁴⁰ *Enn.* V, 2 (11), 1. 1–3.

mouvement premier que d'un appel premier, un appel à l'intériorité (*Conf.* X, 10, 17). De plus, même si Augustin découvre dans le *Redi in teipsum*¹⁴¹ ce qui est extérieur à lui¹⁴², ce terme extérieur qu'il perçoit n'a aucune commune mesure avec l'Un plotinien¹⁴³, il est plutôt une présence vivante et active: celle de la Trinité dans l'âme¹⁴⁴. Finalement, le retour à soi est en quelque sorte «l'exercice spirituel du moi qui découvre l'image de la Trinité dans le retour de l'âme sur elle-même»¹⁴⁵.

Ces différences entre l'expérience augustinienne et les tentatives d'extases plotiniennes expliquent qu'au terme de ce processus, Augustin n'atteigne pas le résultat proposé par Plotin, puis par Porphyre: «devenir le Tout», retourner à son principe (*Enn.* VI, 5 (23), 12. 21–22) ou devenir «semblable au Tout»¹⁴⁶, en d'autres termes, être présent au Tout et à soi-même. Les difficultés ne manquaient pas pour réaliser une telle assimilation qui, du reste, exprimait une certaine volonté de puissance. Pour rendre compte de ces problèmes, Augustin esquaissa la dialectique de la plénitude et de la pauvreté, empruntée au *Banquet*¹⁴⁷ de Platon et au *De Regressu* de Porphyre. Si l'issue de la méthode est, comme nous le verrons, aléatoire, sa signification, en revanche, est décisive. Elle s'avère synonyme d'une conversion¹⁴⁸, grâce à laquelle l'être humain se réalise. En dépit de son caractère néoplatonicien, cette conversion n'est pas sans annoncer¹⁴⁹ la conversion chrétienne¹⁵⁰, à tel point que l'on peut dégager le rôle essentiel joué par la phase néoplatonicienne dans la conversion d'Augustin¹⁵¹. Elle lui a permis, en effet, de retrouver le Dieu déjà présent *in intimo* (*Conf.* III, 6, 11) et le schème qu'il a élaboré à cette époque, il l'a adopté comme principe de vie à *Cassiciacum*, défini comme

¹⁴¹ *Conf.* VII, 10, 16; 20, 26. J. MORAN, «La teoria de la *admonicion* en las *Confessiones* de S. Agustin», *Augustinianum* (1968), p. 145–154.

¹⁴² *Enn.* III, 4 (15), 18. 14–17.

¹⁴³ *En. in Ps.* XLI, 1; 4; 6; 9.

¹⁴⁴ *Sermo* LII, 17–23.

¹⁴⁵ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Et. Aug., 1968, p. 478.

¹⁴⁶ *Aphormai* 40, 2, trad. Mommert, p. 36.11–12. Porphyre insiste plus que Plotin sur le rapport entre retour à soi et stabilité dans l'Être.

¹⁴⁷ PLATON, *Banquet* 203 e.

¹⁴⁸ *Enn.* V, 2 (11), 1.

¹⁴⁹ Pour Augustin, cette conversion devient peu à peu synonyme de retour vers le créateur.

¹⁵⁰ *Isaïe* XLVI, 8; épisode de Zachée (*Luc* XIX, 1–10) ou encore parabole de l'enfant prodigue (*Luc* XV, 11–31); A.M. LA BONNARDIERE, *A.E.P.H.E.* (1965–66), p. 154–165.

¹⁵¹ Cf. J.M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1950.

«l'idéal du sage»¹⁵² et il le conserve bien après son entrée dans l'Eglise¹⁵³.

Il montrera ultérieurement que, dans le christianisme, la conversion est constitutive¹⁵⁴, dans la mesure où l'être se trouve lui-même véritablement et trouve sa place par rapport à son créateur. Dans les *Soliloques* (II, 19, 33), cette idée est déjà présente¹⁵⁵, même si elle garde une forte tonalité néoplatonicienne: «Détourne-toi de ton ombre¹⁵⁶, préconise l'âme, reviens en toi. Point de mort, à moins que tu n'oublies¹⁵⁷ que, toi-même, tu ne peux mourir. J'entends, je rentre en moi-même, je commence à me reconnaître». Mais, l'accent néoplatonicien est plus net quelques décennies plus tard, lorsqu'il montre dans les *Sermons* et les *Enarrationes* que le retour à soi a pour issue explicite la découverte en soi-même de Dieu ou de la Trinité. Augustin passe alors d'une compréhension spirituelle de l'image de Dieu dans l'âme à l'expérience du Dieu créateur, ce qui apparaît dans le *Sermon* LII (17–22) où il dit: «Rentre en toi-même, considère-toi, examine-toi en personne. Tu veux trouver dans la créature trois choses qui s'énoncent séparément, tout en agissant d'une manière inséparable: s'il en est ainsi, contemple-toi d'abord».

Dans ce passage, Augustin, à la différence de Victorinus auquel il emprunte certains thèmes¹⁵⁸, ne décrit pas une auto-génération de l'âme, mais définit le retour à soi comme la condition nécessaire pour comprendre la Trinité, car la Trinité n'est pas seulement extérieure à l'être humain; il est possible à ce dernier d'en découvrir une image dans les trois facultés complémentaires que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté. Le processus d'intériorité, au lieu d'aboutir à l'auto-suffisance, amène, au contraire, l'être, ici créé, à se situer dans une relation de dépendance, dépassant la simple problématique du rapport image-modèle¹⁵⁹. Bien qu'il ne soit pas encore entièrement détaché des thèmes

¹⁵² *De ordine* II, 11, 31.

¹⁵³ C'est un des principaux thèmes de ses homélies.

¹⁵⁴ Elle se développe en *formatio* et concourt à la réalisation de l'être.

¹⁵⁵ C'est-à-dire en 386. A la même époque, on la trouve aussi dans le *De ordine* II, 11, 33.

¹⁵⁶ Augustin reprend ici un thème porphyrien.

¹⁵⁷ Il n'y a pas tant ici esquisse du thème de la mémoire que de la dialectique plénitude-pauvreté, évoquée précédemment.

¹⁵⁸ *Adversus Arium* I, 56, 31. Dans ce sermon, rédigé entre 410 et 412, (voir P. VERBRACKEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenbrugge, Nijhoff, 1976, p. 65) Augustin a assimilé et mis en perspective l'apport de Victorinus.

¹⁵⁹ *République* X et *Alcibiade Majeur* 133 a-135 e, essentiellement.

platoniciens, Augustin découvre la transcendance du créateur dans l'immanence et il la substitue à la transcendance unilatérale du monde intelligible. De temps à autre, les idées plotiniennes¹⁶⁰ et porphyriennes¹⁶¹ réapparaissent dans ses affirmations: par exemple, à la question: «Où est ton Dieu?»¹⁶² il répond: «Je reviens à moi-même et je scrute pour savoir qui je suis (...). Est-il une chose que je puisse voir intérieurement? (...) L'âme, dès lors qu'elle se connaît se voit (...). Elle se retire en soi pour se voir et se connaître en soi» (*En. in Ps.* XLI, 4; 7; 9), mais il n'en affirme pas moins l'immanence du créateur. Dans d'autres passages, lorsqu'il préconise de «se retirer en son esprit et de (l') élever¹⁶³ vers Dieu» (*Lettre IX*, 1), il affirme, cette fois, la transcendance de l'être créateur¹⁶⁴ et non celle de l'âme ou des Idées.

Finalement, on peut conclure à une identité de mouvement dans le processus de retour à soi chez les néoplatoniciens et chez Augustin¹⁶⁵; mais si, dans les deux cas, la conversion a un rôle fondamental, si elle permet de retrouver ce qui est extérieur à soi¹⁶⁶ et revêt une dimension spirituelle, elle acquiert ici un caractère original. Au lieu d'atteindre le but proposé par le néoplatonisme, de se découvrir semblable au Tout, Augustin fait au contraire l'expérience de la distance. Dans la perspective néoplatonicienne, il s'agit d'un échec (car le retour au principe ne s'est pas réalisé), mais si échec il y a sur ce plan (ce que nous essaierons de déterminer dans les paragraphes suivants), sur un autre plan¹⁶⁷, cette expérience apparaît comme un acquis. Pour la première fois, en effet, Augustin se perçoit comme un être créé, recevant sa vie de son créateur et il en vient par là-même à comprendre le lien entre *conversion* et *création*, rapport sur lequel il réfléchit longuement.

¹⁶⁰ *Enn.* II, 4, (12), 5; 12.

¹⁶¹ *Aphormai* 40, 2–6.

¹⁶² *En. in Ps.* XLI, 1; 4; 6; 9. Ce commentaire du *Psaume XLI*, rédigé entre 411 et 414, reprend des thèmes identiques à ceux du *Sermo LII*, cf. l'étude d'A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 679–714; Voir aussi S.-M. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, La Valette, 1948, p. 170–172 et H. RONDET, «Études augustinienes», *RecSR* 37 (1950), p. 631.

¹⁶³ Cf. P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin», *Axes* 5 (1973), p. 11–22.

¹⁶⁴ *Conf.* XI, 4, 6: «Voici que la terre et le ciel sont, ils crient qu'ils ont été faits, car ils changent et varient (...). Ils crient aussi qu'ils ne se sont pas faits eux-mêmes».

¹⁶⁵ *Enn.* II, 9 (33), 9.26 sq.

¹⁶⁶ *Ibid.* III, 4 (15). 14–17.

¹⁶⁷ L'extase d'Ostie lui a permis de mesurer l'acquis de la *conversio*, *Conf.* IX, 9, 23–10, 25.

A partir de là, il reformule les catégories néoplatoniciennes, substitue la thématique du cœur¹⁶⁸ à celle de l'âme, passe progressivement de la *conversio* à la *recordatio*, à la mémoire de l'action du créateur dans sa vie¹⁶⁹. Du néoplatonisme, il garde les différents niveaux impliqués par le retour à soi¹⁷⁰.

2. Dialectique des degrés et purification

Dans le néoplatonisme, le retour à soi ne donne pas à lui seul toute son efficence à la conversion, mais il doit être accompagné de purification (d'ascèse) et de dialectique des degrés (de remontée anagogique vers l'Un). Ces deux éléments ont servi de cadre à l'expérience, au cours de laquelle Augustin a perçu la réalité de la création.

Formellement, le jeune rhéteur milanais utilise les catégories du néoplatonisme (ce qui explique la distinction que nous établissons, dans ce passage, entre retour à soi et dialectique des degrés), mais l'expérience qu'il traduit par là a un caractère spécifique¹⁷¹. Il commence par reprendre à son propre compte la démarche de Plotin¹⁷², lui emprunte l'idée de dialectique des degrés, de retour au principe¹⁷³ et de purification¹⁷⁴, mais il modifie le schème plotinien quant à sa fin qui, désormais, n'est plus l'Un¹⁷⁵, mais Dieu, le créateur¹⁷⁶. En d'autres termes, l'ordre de

¹⁶⁸ C'est le lieu de la rencontre avec Dieu, *Conf.* IV, 12, 18: *Ecce ubi est Deus: ubi sapit veritas: intimus cordis est; In Io. Ev. Tr.* XVIII, 10, BA 72, p. 146–151. Cf. A. MAXSEIN, *Philosophia cordis*, Salzbourg, 1966. Cette thématique sera reprise ultérieurement par Pascal, cf. P. SELLIER, *Pascal et S. Augustin*, Paris, 1970.

¹⁶⁹ A. MANDOUZE, «S. Augustin et son Dieu: Les sens et la perception mystique», *La Vie Spirituelle* 60 (1939), p. 52–54.

¹⁷⁰ B.L. ZEKIYAN, *L'interiorismo agostiniano*, Gênes, 1981, Studio editoriale di cultura, Coll. «Filosofia oggi» 14. L'auteur distingue trois niveaux dans le retour à soi: gnoséo-ontologique, éthico-existential et psychologique, p. 10 sq.

¹⁷¹ G. MADEC, «Ascensio», *Augustinus Lexikon*, Bâle, 1988, col.465–475; J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», *Recherches de philosophie* II, Paris, D.D.B., 1956, p. 179–224; S. POQUE, «L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources», *RecAug* X (1975), p. 187–215.

¹⁷² J. PEPIN, *Ex platonicorum persona*. Etude sur les lectures philosophiques de S. Augustin, Amsterdam, Hakkert, 1977, p. 6.

¹⁷³ J. PEPIN, *art. cit.*, p. 200.

¹⁷⁴ *Enn.* I, 2 (19), 4–5. Cf. Porphyre, mentionné dans la *Cité de Dieu* XII, 27.

¹⁷⁵ *Enn.* V, 4 (7), 1.

¹⁷⁶ *De libero arbitrio* II, 4; *Conf.* IX, 10, 24: «C'est là que la vie est la sagesse, par qui sont faites toutes choses».

l'univers, exprimé par Plotin comme passage du corps à l'âme¹⁷⁷, puis au *noûs*, ne s'achève pas chez Augustin par une fusion avec le principe¹⁷⁸, mais par la perception de la différence ontologique entre le créateur et les êtres créés¹⁷⁹, par un appel au dépassement qui s'ouvrira sur le repos en Dieu¹⁸⁰. Plus précisément, la remontée anagogique¹⁸¹ aboutit chez les deux auteurs à la perception de la lumière incréée¹⁸², mais cette lumière est créatrice pour Augustin, alors qu'elle ne l'est pas pour Plotin. Dans le célèbre passage du Livre VII des *Confessions*¹⁸³, Augustin relate son expérience en termes dignes d'un Plotin: «J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable»¹⁸⁴, mais il se démarque de Plotin, dans la mesure où il dit que cette lumière est bien autre chose que toutes les lumières¹⁸⁵. «Elle n'était pas au-dessus de mon intelligence comme de l'huile au-dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la terre, mais elle était au-dessus, parce que c'est elle qui m'a fait et moi au-dessous, parce que j'ai été fait par elle». Or, cette vision, pour ainsi dire mystique, ne relève pas de l'émotion d'un moment, mais c'est la véritable pierre d'angle de la compréhension augustinienne du monde et des êtres. Augustin l'évoquera dans d'autres textes, en particulier¹⁸⁶ dans les *Homélies sur l'Evangile de S. Jean* (XX, 11, BA 72, p. 257) où il rappelle: «Je me suis dépassé moi-même, afin de l'atteindre. Car celui qui m'a créé est au-dessus de moi; nul ne l'atteint s'il ne se dépasse lui-même» (voir aussi p. 260–263). La philosophie commence souvent par une vision, disait Heidegger. Augustin le manifeste.

¹⁷⁷ *Conf.* VII, 17, 23; IX, 10, 24, Augustin emploie ici le terme «d'ascension intérieure», *De Genesi ad litteram* VIII, 19, 38–20, 39.

¹⁷⁸ *Enn.* III, 8 (30), 8.

¹⁷⁹ *Conf.* VII, 17, 23.

¹⁸⁰ *Conf.* I, 1, 1. Pour un aperçu général de la question, voir J. PEPIN, «*Primitiae spiritus*», dans *Ex platoniorum persona*, p. 144–146.

¹⁸¹ Au sens leibnizien du terme. Cf. J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», p. 216–223.

¹⁸² *Enn.* V, 1 (10), 3.

¹⁸³ *Conf.* VII, 10, 16, BA 13, p. 614–617. Ce texte a été rédigé entre 397 et 401.

¹⁸⁴ Augustin semble également s'inspirer ici de *République* VI.

¹⁸⁵ Il y a là une dimension mystique qu'on retrouvera dans divers textes et dont l'interprétation lui a peut-être été suggérée par la mystique orientale de la lumière: Origène voire Grégoire de Nysse, (dans la mesure où la tradition orale transmettait l'acquis de la patristique grecque).

¹⁸⁶ Ce passage des *Homélies sur l'Evangile de saint Jean* date de 406–407, mais c'est toujours la même tonalité. Voir aussi *En. in Ps.* XLI, 8: «C'est au-dessus de mon âme, c'est là qu'il habite, c'est de là qu'il me regarde, c'est de là qu'il m'a créé». Voir aussi l'étude d'A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 665–714.

Or, l'élément le plus original, l'apport propre d'Augustin vient de la notion de *reverberatio* ¹⁸⁷. En effet, l'idée d'éblouissement, d'illumination se trouve déjà chez Platon ¹⁸⁸ et chez Plotin ¹⁸⁹, mais de *reverberatio*, il n'est nullement question dans leur système. D'après les néoplatoniciens, la contemplation doit réussir dans la mesure où le sujet contemplant satisfait à certaines conditions ressortissant à l'activité du sujet humain. Pour Augustin, il n'en va pas de même: il découvre que la condition de possibilité de la contemplation vient du créateur et, même si le sujet s'est disposé au mieux à cette contemplation, celui-ci mesure toujours la distance qui le sépare de son créateur. «Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi» ¹⁹⁰, soupire Augustin, qui se voit rejeté dans son effort d'élévation vers Dieu.

Mais, l'ordre de l'univers lui fournit une autre voie pour trouver le créateur. En effet, cet ordre «ne sert pas seulement à Dieu pour administrer la création. Il est également un instrument à la disposition de l'âme humaine qui veut monter vers la connaissance et l'amour de son créateur. C'est le mouvement que nous appelons dialectique» ¹⁹¹. En ce sens, la *Lettre XVIII* (2, t. I, p. 536–537), qui forme à elle seule un petit traité de la hiérarchie des êtres et de la création ¹⁹², est fort éclairante:

«Il y a une nature changeante à travers les lieux et les temps, c'est le corps.

Il y a une nature changeante, non pas à travers les lieux, mais seulement à travers les temps, c'est l'âme.

Et il y a une nature que ni les temps ni les lieux ne peuvent changer, c'est Dieu.

Ce qui est *changeant* de quelque manière s'appelle *créature*,

Ce qui est *immuable* s'appelle *créateur*.

Or, comme nous disons qu'une chose existe en tant qu'elle demeure et qu'elle est une, et que toute forme de beauté procède de l'unité (*cum autem omne quod esse dicimus, inquantum manet dicamus, est inquantum unum est, pulchritudinis forma unitas sit*), dans cette division des natures, tu vois

¹⁸⁷ Cf. J. PEPIN, *Ex platoniorum persona*, p. 6–7.

¹⁸⁸ *Timée* 67 e-68 a. Voir aussi ARISTOTE, *Métaphysique* II, 1, 993 b 9–11.

¹⁸⁹ *Enn.* VI, 9 (8), 4. 10–33.

¹⁹⁰ *Conf.* VII, 10, 16: *Reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer*. Voir aussi *Ibid.* 17,23: *repercutsa infirmitate redditus solitis*.

¹⁹¹ J. PEPIN, «Univers dionysien», p. 204. Voir aussi F. LETIZIA, «Ordo, dux ad Deum. La idea de orden en la ontologia y etica agustinianas», *Augustinus* 28 (1983), p. 385–390. Comme référence: H. KRINGS, *Philosophisch historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hambourg, Meiner, 1982.

¹⁹² Cette lettre est adressée à Célestin et date de 389–390.

véritablement: ce qui est d'une manière souveraine (*quid summe est*), ce qui, tout en tenant le dernier degré de l'être, ne laisse pourtant pas d'exister (*quid infime, et tamen sit*), enfin ce qui tient le milieu entre ces deux degrés, c'est-à-dire ce qui est au-dessus du plus bas, et ce qui est au-dessous du plus haut (*quid medie, majusque infimo, et minus summo sit*).

L'être souverain, c'est la béatitude, le plus bas est celui qui ne peut être ni heureux, ni malheureux, le degré intermédiaire devient misérable si sa vie incline vers ce qui est bas, il devient heureux, s'il se tourne vers l'être souverain (*vivit inclinatione ad infimum, misere ; conversione ad summum, beate vivit*)».

Dans ce texte, Augustin fait usage de la philosophie grecque, tant aristotélicienne¹⁹³ que platonicienne¹⁹⁴ et néoplatonicienne¹⁹⁵ mais, à partir de ces données, connues par son correspondant, il entend mettre en évidence la spécificité de la vision chrétienne, qui se traduit par une dialectique entre le *muable* et l'*immuable*¹⁹⁶, entre le *créé* et l'*incrée*. Augustin fait alors preuve de liberté, par rapport à la dialectique néoplatonicienne des degrés, il l'inverse¹⁹⁷ selon les besoins de sa démonstration (le «moteur» de cette dialectique est désormais le créateur et non plus le retour des hypostases à leur principe).

Sans doute le mouvement dialectique est-il analogue chez Plotin et Augustin, à tel point que dialectique de la beauté et dialectique de l'amour tendent à se confondre¹⁹⁸, mais le statut de cette dialectique diffère. Alors que chez Plotin, elle achemine par degrés vers l'Un, beauté supérieure, chez Augustin, elle manifeste la différence entre le créateur et les créatures. Au départ, Augustin en quête d'absolu avait été attiré par cette méthode qui mettait en œuvre l'acte le plus élevé de l'esprit, mais sa tentative se solda par un échec, ce qui l'amena à établir un rapport entre dialectique ascendante et théologie négative¹⁹⁹. En effet, le procédé d'intériorité permet, dans le meilleur des cas, d'accéder

¹⁹³ En ce qui concerne les catégories et les procédés logiques mis en œuvre.

¹⁹⁴ Dialectique analogue à celle du *Banquet*.

¹⁹⁵ PORPHYRE, *De Regressu: Omnis corpus fugiendum est*, par exemple.

¹⁹⁶ *Conf.* VII, 17, 23: «J'avais trouvé l'immuable et véritable éternité au-dessus de mon intelligence muable».

¹⁹⁷ Dans le *De libero arbitrio* II, 9, 24, il considère «l'ordre des créatures de la plus élevée à la plus basse».

¹⁹⁸ J. PEPIN, *op. cit.*, p. 220. Voir aussi son étude sur *S. Augustin et la dialectique*, Villanova, 1976.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 220–221. P. COURCELLE, *Recherches.*, p. 129, n.3; p. 166–167; V. LOSSKY, «Les éléments de Théologie négative dans la pensée de S. Augustin», *A.M.* I, p. 575–581.

à l'Un, mais non de s'y établir d'emblée et, pour sa part, Augustin n'accéda pas à la vision de Dieu par cette méthode.

3. «*Regio dissimilitudinis*» et différence ontologique

L'expérience de rejet qu'il connut²⁰⁰ et qui, *a contrario*, lui fit percevoir la transcendance²⁰¹, n'est pas sans rappeler la tradition platonicienne²⁰² et notre auteur en rend compte lui-même avec des accents néoplatoniciens, au Livre VII des *Confessions* (10, 16): il «a tremblé d'amour et d'horreur»²⁰³ et «découvert qu'(il) était loin (de Dieu) dans la région de la dissemblance»²⁰⁴. Toutefois, le vocabulaire néoplatonicien²⁰⁵ sert ici à évoquer son expérience mystique, qui dépasse largement le cadre du néoplatonisme²⁰⁶. D'ailleurs, le contenu même de cette expérience se distingue des élévations plotiniennes: Augustin n'atteint pas la fusion bienheureuse, mais se voit «refoulé dans sa tentative» (*Conf.* VII, 20, 26). Il comprend que celle-ci relève de l'orgueil²⁰⁷ plus que de la mise en œuvre de l'intellect. Toutefois, dans son échec, il ne se retrouve pas face au néant, mais face à l'Être, à l'*Idipsum*²⁰⁸. Il perçut alors la distance qui l'en sépare, ce qui lui fait dire: «J'ai été rejeté loin de la présence de tes

²⁰⁰ Cette expérience lui fit percevoir la différence ontologique et le renvoya dans la *regio dissimilitudinis*. Voir F. CHATILLON, «*Regio dissimilitudinis*», *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1944, p. 85–102 et BA 13, note 26, p. 689–693. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, Paris, Et. Aug., 1975; *Les «Confessions» de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, Et. Aug., 1963, p. 623 à 640; «Complément du Répertoire», *Augustinus* 13 (1968) p. 135–140. J. PEPIN, «*Primitiae spiritus*», p. 131–180; «Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la «région de la dissemblance», *A.H.L.D.M.A.* 24 (1957) p. 5–53.

²⁰¹ J.M. LE BLOND, *op. cit.*, p. 140: «L'expérience de Dieu a été pour lui une expérience de transcendance, où se découvre le fossé qui sépare».

²⁰² PLATON, *Politique* 273 d. Cf. E. GILSON, «*Regio dissimilitudinis* de Platon à S. Bernard de Clairvaux», *Medieval Studies* 9 (1947) p. 108–130.

²⁰³ *Enn.* I, 6 (1), 7. 15–17.

²⁰⁴ *Ibid.* I, 8 (51), 13.

²⁰⁵ *Conf.* VII, 9, 15. Cf. G. MADEC, «La christianisation de l'hellénisme», *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 400.

²⁰⁶ Cette reprise du vocabulaire philosophique grec est un procédé très répandu dans la patristique, cf. Clément d'Alexandrie, la théorie des larcins. De plus, pour exprimer son expérience, Augustin, comme tout mystique, utilise le vocabulaire le plus apte à parler à ses contemporains, même si ce vocabulaire est inadéquat.

²⁰⁷ Il en souligne les risques: la méconnaissance du Médiateur, *Conf.* X, 42, 67. Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 47–48.

²⁰⁸ Non pas l'Un, mais en quelque sorte, le Dieu d'*Exode* III, 14, *Conf.* IX, 10, 24. Cf. A. MANDOUZE, *op. cit.*, p.; G. MADEC, «*Si Plato viveret...*», Augustin, *De vera religione* III, 3», dans *Néoplatonisme, Les cahiers de Fontenay*, 1981, p. 236.

yeux»²⁰⁹ ou encore: «J'ai vu ta splendeur avec un cœur blessé et, repoussé par le choc, j'ai dit: qui peut y atteindre? J'ai été rejeté loin du regard de tes yeux» (*Conf.* X, 41, 66, BA 14, p. 261). Et, à partir de là, il prend conscience de la différence ontologique et comprend sa vraie nature.

Cette perception de la différence ontologique en dépit de certains accents néoplatoniciens qu'elle peut inclure²¹⁰, l'amène à esquisser le statut de la créature, ses limites. Augustin se rend compte qu'il est «trop faible pour supporter la vue» du créateur (*Conf.* X, 40, 65, p. 259), «trop faible pour en jouir» (*Conf.* VII, 20, 26, BA 13, p. 637). Il est inachevé sur le plan de l'être et cet inachèvement l'empêche de «voir» le créateur (*Conf.* VII, 10, 16). Mais, cette situation n'est pas irrémédiable. Au moment de sa conversion, il «n'était pas en état de s'attacher» (*Conf.* VII, 17, 23, p. 627), mais était certain qu'il y a «quelqu'un à qui s'attacher» (*ibid.*), par la suite, il lui sera possible d'être transformé par Dieu de l'intérieur (*Conf.* VII, 10, 16, p. 615–619), de partager sa vie. La conscience de la dissemblance²¹¹ n'a donc pas chez Augustin l'accent qu'elle pouvait revêtir chez les platoniciens, au contraire, elle appelle son dépassement, oriente vers la *metanoïa*. L'aliment est encore inaccessible (*Conf.* VII, 17, 23, p. 631), mais il pourra être atteint par un revirement de la part du sujet, par un oubli de lui-même le mettant à l'écoute de son créateur (*Conf.* IX, 10, 25, BA 14, p. 118121) et par une intervention gratuite du Médiateur (*Conf.* X, 42, 67, p. 260–263), qui concourt à la *formatio* de l'être créé.

Augustin réalise²¹², alors, une inversion définitive²¹³ du schème néoplatonicien de l'émanation (supposant chez Plotin et Porphyre une unité de départ entre causant et causé, puis une différence par séparation et un retour par conversion) et il propose une véritable définition du rapport *création-conversion*: se percevant (dès les premiers moments de son expérience spirituelle) comme un être créé, recevant son achèvement de son seul créateur²¹⁴, Augustin, qui a compris la nécessité de la

²⁰⁹ *Sermo* LII, 16. Voir aussi *Sermo* VII, 7.

²¹⁰ Voir la distinction plotinienne entre temps et éternité. *Enn.* III, 7 (45).

²¹¹ Cf. G. DUMEIGE, «Dissemblance», *DS* 3, col.1330–1346.

²¹² O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, Et. Aug., 1966, p. 196–206.

²¹³ *Ibid.* (Cf. *Soliloques* I, 1–3.)

²¹⁴ *Ibid.* Cette compréhension, qui est contemporaine de sa conversion, Augustin l'exprime sous diverses formes, mais toujours avec le même accent dans ses différents ouvrages.

conversion²¹⁵, va en faire le centre de son ontologie. Il réinterprète, alors, la métaphysique néoplatonicienne qui l'avait amené à une expérience, faite de malheur et d'espérance et prend comme axe de sa réflexion, le schème *creatio, conversio, formatio*. Jusqu'ici le dernier terme de ce schème, celui de *formatio*, ne se dégage pas véritablement (le néoplatonisme ayant surtout permis à Augustin de comprendre la nature de la conversion). Cette idée apparaît plus nettement dans l'expérience qu'Augustin fit de la contemplation.

4. *La contemplation: expérience de la finitude et de l'infini*

C'est en accédant à la contemplation qu'Augustin se comprit lui-même comme être créé. Cependant, cette expérience n'est qu'une étape de son cheminement. Nous essaierons d'en rendre compte, en étant conscient de la difficulté à présenter successivement des démarches qui, en réalité, furent simultanées. A cette fin, on distinguera la dialectique des degrés et la contemplation (en d'autres termes: la méthode utilisée et le résultat).

N'étant pas parvenu au mode de contemplation escompté, Augustin en vint à réinterpréter celle-ci et, au lieu de la définir à l'instar de Plotin comme un point d'aboutissement²¹⁶, il en fit, de manière assez paradoxale, un point de départ. Il entendait ainsi montrer que la contemplation ne relève pas tant d'une tension volontaire de la part de la créature que d'une initiative gratuite du créateur, autre version de l'immanence à l'intérieur de la transcendance, du «tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé»²¹⁷. De cette expérience et de son interprétation, nous avons un écho très net au Livre VII des *Confessions*, où Augustin rappelle: «Quand, pour la première fois, je t'ai connu, tu m'as soulevé pour me faire voir qu'il y avait l'Etre à voir» (10, 16, BA 13, p. 617). La gratuité est ici absolue, cet «éclair de vérité» (*Sermo* LII, 16) lui est donné, comme il le fut à nouveau au moment de l'extase d'Ostie.

²¹⁵ Progressivement, il va donner à son expérience existentielle une dimension ontologique. D'ailleurs, il n'est qu'à considérer le *De Gn. ad litt.* I, 5, 11, p. 97 pour voir le rôle déterminant qu'il attribue à la conversion: «Par le nom d'eaux, explique-t-il, l'Ecriture (...) désigne cette ébauche de vie spirituelle, qui est quasi flottante avant d'acquérir sa forme par sa conversion vers Dieu».

²¹⁶ R. ARNOU, «La contemplation chez Plotin», *DS* 2, col. 1727-1742; P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1970-1971), p. 282-285.

²¹⁷ Thème, repris par Pascal.

Pour en rendre compte, il parle de la vision de l'éternelle sagesse, qui «seule ravit et absorbe et plonge dans les joies intérieures celui qui la contemple et (espère) que la vie éternelle est telle qu'a été cet instant d'intelligence après lequel nous avons soupiré» (*Conf.* IX, 10, 25, p. 120–121). En un certain sens, l'expression «d'extases plotiniennes»²¹⁸ peut rendre compte de l'itinéraire augustinien, mais si l'on met l'accent sur le côté positif de son expérience et sur son originalité, le terme d'*illumination* apparaît plus adéquat. D'ailleurs, Augustin nous oriente en ce sens, lorsqu'il écrit dans les *Confessions* (VII, 10, 16): «Par la puissance de ton irradiation, tu as ébloui mes faibles regards» ou lorsque, dans le *Sermo* LII, 16, il dit avoir «touché d'un contact tout spirituel la lumière ineffable»²¹⁹. Cette illumination, si elle ne lui permet pas d'accéder à la vision²²⁰, lui communique un élément tout aussi important, une saisie intuitive de l'être, qui l'aide à identifier le terme de la contemplation²²¹.

Sans doute les expressions qu'Augustin emploie pour caractériser cet être qu'il a confusément entrevu: l'*id quod est*²²² ou encore l'*Idipsum*²²³ ... ne sont-elles pas des plus explicites mais, situées dans leur contexte, elles rappellent assez clairement le passage fondamental d'*Exode* III, 14²²⁴, passage auquel il n'omet d'ailleurs pas de se référer²²⁵ et qui confère à son expérience «un caractère spécifique»²²⁶. C'est donc bien le Dieu

²¹⁸ P. COURCELLE, *Recherches*, p. 157–167 et 220–226. Voir aussi B.A 13, n.28, p. 698–703; P. HENRY, *La vision d'Ostie*. (Sa place dans la vie et dans l'œuvre de S. Augustin), Paris, 1958. Ces études ont été mises en perspective par A. MANDOUZE, dans «L'extase d'Ostie», *A.M.* I, p. 67–84. *N.B.* Pour rendre compte de l'expérience d'Augustin, on se réfère ici à des textes, rédigés à des dates différentes.

²¹⁹ Cette illumination, en dépit de ses connotations néoplatoniciennes, semble plutôt renvoyer à la patristique grecque, cf. *infra* II, ch. II.

²²⁰ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 128.

²²¹ Cf. *supra* l'étude de J. PEPIN sur la notion de *reverberatio*.

²²² *Conf.* VII, 17, 23; *Sermo* VII, 7.

²²³ *Conf.* IX, 10, 24: *id ipsum*; *In Io. Ev. Tr.* II, 2: *Hoc Verbum idipsum est*; *Sermo* Denis II, 3–5.

²²⁴ Cf. E. GILSON, «La métaphysique de l'*Exode*», dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1944, p. 50 sq.

²²⁵ *Conf.* VII, 10, 16: *Et clamasti de longinquo: ego sum qui sum; et audiui sicut auditur in corde*.

²²⁶ A. VON HARNACK, «Die Höhepunkt in Augustins *Konfessionen*», dans *Aus der Frieden- und Kriegsarbeit, Reden und Aufsätze* Neue Folge, Bd. III, Giessen, Topelmann, 1921, p. 84. E. ZUM BRUNN, «L'exégèse augustinienne de «*Ego sum qui sum*» et la métaphysique de l'*Exode*», dans *Dieu et l'être*, Paris, Et. Aug., 1978, p. 141–164. *N.B.*: L'étude de D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin», *RecAug* XVI (1981), p. 197–288.

créateur qu'il connaît dans cette élévation et il entrevoit même la dimension trinitaire de l'acte créateur²²⁷, qu'il thématise ultérieurement dans les *Confessions* (XIII, 5, 6 sq.), dans le *De Trinitate* et dans la *Cité de Dieu*²²⁸ et dont il verra un écho dans la dimension trinitaire de l'image de Dieu.

Ainsi écrit-il au Livre XI de la *Cité de Dieu* (28, BA 35, p. 122–123): «Nous sommes créés à l'image de notre créateur, lui qui possède la véritable éternité, l'éternelle vérité, l'éternelle et vraie charité, étant lui-même sans confusion ni séparation et l'éternelle et la véritable et la bien-aimée Trinité». Or, le schème trinitaire: être (éternité), vérité, bonté (charité) qu'il met en œuvre dans ce passage est déjà présent dans le texte des *Confessions* (VII, 10, 16). En effet, lorsqu'Augustin s'exclame: «Qui connaît la vérité connaît cette lumière et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît», il définit le créateur successivement comme vérité, être, bonté et montre par là qu'il est à la fois un et trine. Quelques paragraphes plus loin, il met l'accent sur la plénitude de l'être de Dieu, en écrivant: «J'étais certain que tu es et que tu es infini, sans être pourtant répandu à travers les lieux finis ou infinis, que tu es véritablement, toi qui es identique à toi-même» (*Conf.* VII, 20, 26). C'est surtout au Livre XIII des *Confessions*²²⁹ qu'il souligne la dimension trinitaire de la création. Cependant, à considérer les triades qu'il utilise, on pourrait y déceler une influence néoplatonicienne. Augustin, connaissant la triade essentielle du néoplatonisme²³⁰, l'a, de fait, reprise à son propre compte, mais il l'a aussi largement réinterprétée. Il ne s'en est pas tenu à sa formulation stricte: être, vie, pensée, mais a développé un certain nombre de variantes²³¹. Plus fondamentalement, il a modifié l'objet que désignait cette triade: il s'agit, dans sa perspective, de la

²²⁷ C'est progressivement qu'il la comprend: *Conf.* XIII, 5, 6, p. 433: «Je tenais déjà, dans le nom même de Dieu, le Père qui a fait ces choses, et dans le nom de principe, le Fils, dans lequel il a fait ces choses, et, croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles et voici que *ton Esprit était porté sur les eaux*».

²²⁸ *Cité de Dieu* VIII, 4 et 8; XI, 25–28. *De div. quaest.* 83, qu. 18. *Ep. ad Evodium*, CLXIX. *De Trinitate* IV, 1, 2; IX, 3, 3; X, 11–17; XI, 2, 2–3; 6, 9; XIV, 12, 15.

²²⁹ *Conf.* XIII, 5, 6 sq. Voir aussi *Conf.* XI, 4, 6: *Tu ego, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus est: bona sunt enim; qui es: sunt enim.*

²³⁰ Être, vie, pensée: triade que l'on trouve chez Victorinus, Porphyre et Plotin. Cf. P. HADOT, «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. V, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 107–157.

²³¹ Voir R. LORENZ, «Die Herkunft des augustinischen *Frui Deo*», *Zeitung für Kirchengeschichte* 64 (1952) p. 34–60, et E. PORTALIE, «S. Augustin», *D.T.C.*, t.I, col.2351–2352.

création²³² et non de la génération²³³. Finalement, Augustin se dégage du mode de penser néoplatonicien dans l'exacte mesure où il découvre et explique par la Trinité l'être créateur lui-même. Il présente alors une nouvelle vision du monde, substituée à l'unicité de l'être, la Trinité (*inseparabilis operatio unius ejusdemque substantiae*, *De Trinitate* I, 12, 25), à son auto-suffisance, un rapport de création, qui conduit à une compréhension relationnelle de l'être créé.

De plus, un autre aspect original de sa contemplation est d'atteindre les *invisibilia Dei*²³⁴ et de prendre ainsi conscience du rôle de la création dans la contemplation²³⁵. Simplicianus²³⁶, qui l'aida à mettre en perspective sa lecture des philosophes néoplatoniciens, contribua certainement à réaliser cette nouvelle vision du monde²³⁷, mais c'est surtout la réflexion sur *Romains* I, 20²³⁸ qui amena Augustin à comprendre que l'homme peut et doit atteindre Dieu par la création²³⁹. Là, réside la différence fondamentale avec Plotin²⁴⁰ : loin d'atteindre le principe par la seule *épistrophè*, l'homme doit avoir recours, non seulement à des médiations, mais aussi à un Médiateur²⁴¹. Cette réflexion lui a peut-être été suggérée par la lecture de Porphyre²⁴² que lui proposa Simplicianus (*Conf.* VIII, 2, 3–5). Or, cette idée²⁴³, conjuguée à l'impression de rejet

²³² *De Trinitate* XIV, 7, 9–10.

²³³ M. VICTORINUS, *Adversus Arium* I, 57, 9–21. Cf. P. HADOT, «L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et saint Augustin», Berlin, *Studia Patristica* IV, 1962, p. 429–430 et *Porphyre et Victorinus*, p. 475–478.

²³⁴ *Rom.* I, 20. Cf. A. MANDOUZE, «L'extase d'Ostie»; *L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 657–663.

²³⁵ La prédication d'Ambroise sur l'hexaéméron, en 386, lui fit comprendre le lien entre ces deux éléments.

²³⁶ *Conf.* VII, 21, 27. Cf. G. MADEC, «Une lecture de *Confessions* VII, 9, 13–21, 27», *REAug* XVI (1970), p. 79–137.

²³⁷ *Conf.* I, 3, 3; *En. in Ps.* XLI, 7; *Ep.* CXX.

²³⁸ P. COURCELLE, *Recherches*, p. 77: «Un texte de 388 nous avertit que deux ans plus tôt, lorsqu'il découvrit l'Épître aux Romains, il attachait un intérêt particulier à ce passage». Voir le commentaire d'A. MANDOUZE, *art. cit.*, p. 71. (Chez Plotin, la nature doit se convertir, alors que pour Augustin, elle est un chemin, conduisant au créateur).

²³⁹ G. MADEC, «Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains I, 18–25», *RecAug* II (1962), p. 294; *Conf.* VII, 17, 23; 20, 26.

²⁴⁰ *Enn.* I, 4 (46), 9, 24 sq. Cf. R. ARNOU, «Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin», *Gregorianum* 13 (1960) p. 124–136.

²⁴¹ Dès le *Contra Academicos* III, 20, 44, Augustin souligne le rôle central du Médiateur.

²⁴² J.J. O'MEARA, *op. cit.*, p. 185–201; *Porphyry's philosophy from oracles in Augustine*, Paris, Et. Aug., 1959.

²⁴³ *De Trinitate* XIII, 19, 24, p. 335–337: «Les plus grands philosophes païens ont pu, au moyen de la création, contempler par l'intelligence les perfections invisibles de Dieu;

qu'il a éprouvée dans ses «tentatives d'extases plotiniennes», produit en lui un véritable revirement. Au lieu de s'en remettre à ses seules forces pour parvenir à l'Être, Augustin se découvre dans une relation de dépendance, dans la situation d'un être créé qui doit poursuivre sa conversion²⁴⁴ et s'ouvrir à l'initiative divine qui agit au cœur même de sa vie. Ainsi apprend-il à connaître la voie de l'humilité²⁴⁵.

Compte tenu de ces éléments, pour une part biographiques, que nous venons de rappeler, nous pouvons désormais essayer de dégager les linéaments de la nouvelle ontologie, esquissée par Augustin: celle de la création.

II. Esquisse d'une nouvelle ontologie (émergence du schème «*creation*», «*conversion*», «*formation*»)

La clef de voûte de cette ontologie²⁴⁶ réside dans la définition de l'être créateur²⁴⁷. Suite à son expérience, Augustin le présente comme impénétrable. Il est «quelque chose au-dessus de mon âme»²⁴⁸, mais «si l'on comprend ce qu'on veut dire²⁴⁹ ce n'est pas Lui» (*Sermo* LII, 16). Augustin en vient ici à une sorte d'apophasme²⁵⁰ qui sera encore accentué par la définition de Dieu, en termes d'infini²⁵¹, de plénitude, de surabon-

cependant, parce qu'ils ont philosophé sans le Médiateur (...) ils ont possédé la vérité, comme on dit à leur propos, dans l'iniquité. Placés à ce dernier degré de la création, ils n'ont pu en effet que chercher des moyens de parvenir à ces réalités dont ils avaient compris la grandeur (...). Notre science à nous, c'est le Christ; notre sagesse, c'est encore le Christ».

²⁴⁴ D'où les méandres de sa conversion, cf. J.M. LE BLOND, *op. cit.*

²⁴⁵ *Conf.* VII, 18, 24; 21, 27. Mais, sa christologie d'alors était sommaire. Il ne voyait dans le Christ qu'un sage éminent, (*Conf.* VII, 19, 25; 20, 26).

²⁴⁶ Augustin en présente un raccourci, comme on l'a vu, dans la *Lettre* XVIII.

²⁴⁷ D. DUBARLE, *art. cit.*, l'auteur parle de «perception différentielle de l'être de Dieu, le créateur».

²⁴⁸ *En. in Ps.* XLI, 8; *De ordine* II, 16, 44; *Conf.* VII, 10, 16 et 17, 23.

²⁴⁹ Sans en venir à l'apophasme, Augustin souligne l'incompréhensibilité de Dieu. On comprend que Maître Eckhart se soit inspiré de ses écrits.

²⁵⁰ *Conf.* IX, 10, 24. Cet «apophasme», fréquent dans la patristique (en particulier chez les Cappadociens), fut repris principalement par Maître Eckhart, mais également par bien d'autres penseurs.

²⁵¹ *Conf.* VII, 20, 26: «J'étais certain que tu es et que tu es infini, sans être pourtant répandu à travers les lieux finis ou infinis». Voir aussi *Lettre* XVIII, 2 et *Sermo* VII, 7, datant sans doute de 397, cf. P. VERBRAKEN, *op. cit.*, p. 54.

dance. Le créateur est, en effet, impossible à circonscrire: tout ce qu'on dit de lui est inadéquat. Il ne reste donc plus qu'à passer de la plénitude ontologique²⁵² à la nescience.

Mais, Augustin ne va pas jusque-là²⁵³. Il explique, au contraire, que l'on ne peut comprendre l'ordre du monde, sinon en y voyant l'œuvre du créateur»: «J'ai parcouru le monde, dit-il au Livre X des *Confessions* (40, 65, BA 14, p. 259), au-dehors, avec mes sens jusqu'où j'ai pu; et j'ai observé la vie de mon corps, en moi, et mes sens eux-mêmes. De là, j'ai pénétré dans les retraites de ma mémoire, multiples immensités, merveilleusement remplies de richesses innombrables. J'ai considéré et j'ai été pris d'épouvante. Et je n'ai pu discerner rien de tout cela sans toi, et j'ai découvert que rien de tout cela n'était toi». Faute de pouvoir saisir la nature du créateur²⁵⁴, il va alors s'efforcer de le comprendre à partir de son statut d'être créé et s'intéressera surtout à la relation de *création* et de dépendance dans l'être de la créature par rapport à son créateur²⁵⁵. A cette fin, il médite non seulement sur son expérience, qui lui apprend que, sans un retour à son créateur, l'être créé ne peut s'achever²⁵⁶, mais il réfléchit aussi sur la mémoire²⁵⁷, le désir²⁵⁸, l'amour²⁵⁹, éléments qui, en l'homme, marquent à la fois son inachèvement et sa soif d'absolu. *Non ipsa nos fecimus*, souligne-t-il, *sed fecit nos qui manet in aeternum* (*Conf.* IX, 10, 25, p. 119: «Ce n'est pas nous qui nous sommes faites, remarquent les créatures, mais celui qui nous a faites demeure à jamais»). Dans d'autres passages, Augustin reprend le même thème, mais l'exprime à travers des formules différentes: *Non sumus Deus et ipse fecit nos* (*Conf.* X, 6, 9) ou encore *Ideo sumus, quia facta sumus* (*Conf.* XI, 4, 6, p. 281: «Si

²⁵² *En. in Ps.* CXXXIV, 4. Voir aussi G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei» 44, 1969, p. 75–76.

²⁵³ Cf. J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», p. 216–222.

²⁵⁴ Thème analogue chez GREGOIRE DE NAZIANZE, par exemple, *Discours théologiques* 28, SC 250, p. 101–175.

²⁵⁵ *Conf.* VII, 17, 23.

²⁵⁶ *Conf.* VII, 11, 17. Les choses «sont puisqu'elles sont par toi», *ibid.* 15, 21. On peut parler ici de théocentrisme augustinien.

²⁵⁷ *Memoria Dei*, *ibid.* VII, 17, 23. Il parle même de «souvenir aimant». Certes, une influence porphyryenne a pu s'exercer sur lui, mais il faut plutôt comprendre la mémoire, à partir de la présence du créateur. (Cf. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1975).

²⁵⁸ *Ibid.* VII, 10, 16. «C'est toi qui es mon Dieu. C'est après toi que je soupire jour et nuit». *Ibid.* IX, 10, 24; *In Io. Ev. Tr.* XX, 11. On peut même noter une dimension trinitaire du désir, *Conf.* VII, 10, 16.

²⁵⁹ *Ibid.* VII, 17, 23: «J'étais étonné de ce que je t'aimais, toi et non un fantôme au lieu de toi».

nous sommes, c'est parce que nous avons été faits»; *En. in Ps.* CXLIV, 13; CXLVIII, 15. Tel est aussi le leitmotiv du *Sermo* XXVI, 1–7).

Compte tenu de cette dépendance dans l'être, l'homme (plus encore que les autres êtres créés) n'existe que dans la mesure où il est maintenu dans l'être par le créateur. Certes, par lui-même, il est doté de positivité, de consistance ontologique²⁶⁰ et a même une dimension trinitaire²⁶¹, mais il ne prend sens que par son créateur, qui lui permet de savoir s'«il est, ce qu'il est et quelle valeur il faut lui donner» (*Conf.* X, 40, 65). A elle seule, la créature est loin d'être auto-suffisante²⁶², elle est synonyme de manque, de contingence. Sous des formes diverses: prosopopée de la création²⁶³ criant son inachèvement²⁶⁴, *inquietum cor*²⁶⁵, ..., Augustin met en évidence les limites de l'être créé mais, en même temps, il esquisse une dialectique de l'être et du non-être²⁶⁶, qui se traduit essentiellement à cette époque par le leitmotiv: *amor meus, pondus meum*²⁶⁷. La créature se constitue, en effet, dans la mesure où, par la liberté et dans l'amour, elle choisit, accepte d'être formée par le créateur²⁶⁸. La conversion est inscrite au cœur même de la création et elle demande d'être ratifiée par un libre choix. En effet, l'être créé est «une ébauche de vie spirituelle et quasi flottante, avant d'acquérir sa forme par sa conversion vers Dieu» (*De Gn. ad litt.* I, 5, 11). Les moyens de cette conversion lui sont donnés d'entrée de jeu. Outre les appels que l'être créé peut entendre, la création est, par elle-même, un langage de Dieu (*Conf.* VII, 17, 23; X, 6, 10); de

²⁶⁰ Elle se traduit par l'image de Dieu, qui est à actualiser, *En. in Ps.* XLI, 2; *Sermo* LII: dimension trinitaire de cette image: *memoria, intellectus, voluntas*.

²⁶¹ *Conf.* X, 40, 65. Par son interrogation même, Augustin fait ressortir la dimension trinitaire de la création: *Lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, «an» essent, «quid» essent, «quanti» pendenda essent*.

²⁶² A la différence de Plotin, *Enn.* III, 2 (47), 3, 19–25.

²⁶³ *Conf.* X, 6, 9–10; *En. in Ps.* CXLVIII, 15: «Le ciel crie à Dieu: c'est toi qui m'as fait et non pas moi. La terre crie: c'est toi qui m'as créée et non pas moi».

²⁶⁴ «Nous ne sommes pas Dieu, cherche au-dessus de nous. C'est lui qui nous a faites (...). Ton Dieu est plus encore pour toi, c'est la vie de ta vie». Cf. *En. in Ps.* CXLVIII, 15.

²⁶⁵ *Conf.* I, 1, 1; IV, 15, 25; V, 2, 2.

²⁶⁶ *Ibid.* VII, 11, 17: «Elles sont puisqu'elles sont par toi cependant, elles ne sont pas, puisqu'elles ne sont pas ce que tu es». *Ibid.* X, 40, 65: «Moi non plus, je ne l'étais pas».

²⁶⁷ *Ibid.* XIII, 9, 10; *Ep.* LV, 10; 18; CLVII, 9; *En. in Ps.* CXXXIX; *Cité de Dieu* XI, 28. Cf. D. O'BRIEN, «*Pondus meum amor meus*, Saint Augustin et Jamblique», *Studia Patristica*, XVI, Berlin, 1975, p. 524–527.

²⁶⁸ *Conf.* VII, 11, 17, p. 619: «Pour moi, rester attaché à Dieu est mon bien, parce que, si je ne demeure pas en lui, en moi non plus je ne le pourrai; mais lui, demeurant en soi, rend nouvelles toutes choses».

plus, le Verbe nous instruit de l'intérieur²⁶⁹ «puisque'il est le Principe et qu'il nous parle» (*Conf.* XI, 8, 10) et nous achemine vers Dieu, qui est «la cause de l'existence, la raison de l'intelligence, la règle de la vie» (*Cité de Dieu* VIII, 4). Finalement, Augustin développe «une métaphysique de la création, où la participation de l'être est une victoire de la forme sur la dispersion du non-être»²⁷⁰ et il apporte, par le fait même, une solution au problème de l'un et du multiple. Il ne faudrait toutefois pas trop accentuer cette ligne, sinon on risquerait de faire d'Augustin un platonicien²⁷¹, alors qu'il est pour lui difficile, sinon impossible, d'envisager la réalité de la créature, indépendamment du Médiateur²⁷².

Toutefois, sa conception du Médiateur, du «Verbe (qui) élève au créateur ceux qui lui sont soumis»²⁷³, ne fut pas immédiate²⁷⁴. Augustin en a longuement cherché l'expression exacte: il a pensé la trouver d'abord dans la sagesse de l'*Hortensius*²⁷⁵, puis dans le *noûs* des Livres platoniciens²⁷⁶ et l'a enfin découverte dans le Verbe du *Prologue* de Jean²⁷⁷. Ses tâtonnements, il les évoque par cette phrase assez expressive des *Confessions* (VII, 21, 27, p. 641): «Autre chose est d'apercevoir du haut d'un chemin boisé la patrie de la paix sans découvrir le chemin qui y mène (...). Autre chose de tenir la voie qui y conduit».

Finalement, c'est la compréhension de l'Incarnation qui lui a le plus posé problème²⁷⁸, mais elle lui a également permis d'interpréter la création. Pour en rendre compte, Augustin a utilisé des analogies diverses: celle de la voix et de la parole²⁷⁹ qu'il a pour une part empruntée à

²⁶⁹ Tel est le thème du maître intérieur (développé en particulier dans le *De magistro*) qui parle par l'intermédiaire de l'*admonitio*. Cf. G. MADEC, «*Admonitio*», *Augustinus Lexikon* I, fasc. 1/2, Bâle, 1988, col.96–99.

²⁷⁰ O. DU ROY, *op. cit.*, p. 196–206.

²⁷¹ Augustin n'est pas plus platonicien que néoplatonicien, dans la mesure où il réinterprète, non pas le *Parménide* («défini comme le centre générateur du platonisme», G. MADEC, «*Si Plato viveret*», p. 231) mais le *Timée* (*ibid.*, p. 236).

²⁷² *Conf.* VII, 18, 24. Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 15–19 sq.

²⁷³ *Ibid.* VII, 18, 24.

²⁷⁴ G. MADEC, «Une lecture ...», p. 79–137; *La patrie et la voie*, p. 23–78. P. COURCELLE, *Les Confessions.*, p. 68.

²⁷⁵ *Conf.* III, 4, 7. G. MADEC, «*Verus philosophus est amator Dei*», p. 560.

²⁷⁶ *Ibid.*, *Conf.* VII, 10, 16.

²⁷⁷ *Ibid.*; *Conf.* X, 43, 68.

²⁷⁸ *Conf.* VII, 21, 27 et surtout *Sermo* CXIX. Les difficultés découlent peut-être de son adhésion préalable au manichéisme.

²⁷⁹ *In Io. Ev. Tr.* XXXVII, 4: «Ainsi la parole que je t'adresse était d'abord dans mon cœur; je te la donne, elle ne me quitte point; elle n'était pas en toi et elle y est, mais en y allant, elle demeure en moi. De même donc qu'elle frappe tes sens sans quitter mon cœur,

Aristote²⁸⁰, celle de l'image créée et incréée²⁸¹ ... Il entendait montrer ainsi que «le verbe qui sonne au-dehors est le signe du verbe qui luit au-dedans²⁸² et qui, avant tout, mérite ce nom de Verbe (...). De même que notre verbe devient voix sans se changer en voix, de même le Verbe de Dieu s'est fait chair, mais n'allons pas croire qu'il se soit changé en chair» (*De Trinitate* XV, 11, 20), ou encore «ce que la voix de la bouche est à la pensée conçue dans notre cœur, toute âme qui annonce le Verbe l'est à ce Verbe (...). Il faut que toutes les voix baissent à mesure que nous devenons aptes à voir le Christ»²⁸³. Par ces analogies, Augustin a dépassé la difficulté qu'il avait rencontrée au moment de sa conversion pour concevoir l'Incarnation. D'autre part, en mettant l'accent sur la création, il s'est largement démarqué du néoplatonisme. En effet, le schème *conversio-formatio*²⁸⁴ était déjà présent chez Plotin. Cependant, la *conversion* n'a pas le même sens pour Plotin et pour Augustin. Chez le néoplatonicien, elle est synonyme de condition de possibilité et de retour à l'origine (*épistrophè*). D'après Augustin, elle suppose, au contraire, la mise en œuvre de la liberté de l'être créé²⁸⁵, de sorte qu'il accepte l'œuvre de création qui s'opère en lui et connaisse une véritable *meta-noïa*. Du reste, il lui est toujours loisible d'opter pour une vie informe, dispersée²⁸⁶. Mais, «en se tournant vers l'immuable lumière de la Sagesse, le Verbe de Dieu, l'être créé est formé» (*De Gn. ad litt.* I, 5, 10) et il s'accomplit²⁸⁷. Le schème néoplatonicien est donc entièrement repensé. Augustin y introduit non seulement la liberté, mais il établit également une complémentarité plus nette entre *creatio* et *formatio* qu'entre *conversio*

ainsi le Verbe divin s'est montré à nous sans quitter son Père. Ma parole était en moi et elle est devenue voix; le Verbe de Dieu était en son Père et il est devenu chair».

²⁸⁰ *Politique* I, II, 1253 a. Peut-être, a-t-il également emprunté à Tertullien la distinction entre verbe intérieur et verbe proféré.

²⁸¹ *De Trinitate* XV, 11, 20: «La ressemblance de l'image créée se rapproche, autant que faire se peut, de la ressemblance de l'image engendrée».

²⁸² Cf. *Sermo Denis* II, 2.

²⁸³ *Sermo* CCLXXXVIII, 3. (Jean-Baptiste est désigné par la voix, alors que le Christ est la Parole).

²⁸⁴ Le terme *formatio* n'est guère employé comme tel chez Plotin, mais l'idée (celle de la constitution de l'être lorsqu'il reçoit sa forme) est présente dans son œuvre, bien qu'elle n'ait pas exactement le même sens que chez Augustin.

²⁸⁵ D'où l'actualisation de l'image de Dieu.

²⁸⁶ *Conf.* II, 1, 1; G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 289.

²⁸⁷ Au lieu de revenir à l'origine comme chez Plotin. L'accomplissement de la liberté se différencie aussi de l'esquisse de liberté, mise en œuvre au Traité VI (1) de la première *Ennéade*.

et *formatio*, ou encore, il transforme une structure binaire en un schème destiné à exprimer le statut de l'existence humaine.



L'expérience qu'Augustin fit de la conversion et par voie de conséquence de la création fut décisive. Au début, il cherchait à détenir la vérité, mais il en est venu à être détenu par elle. Il eut alors l'expérience de sa vie, en tant que personne, de sa réalité et de celle de Dieu, ce qui l'amena à construire une ontologie originale, articulée autour du schème *creatio, conversio, formatio*. Mais, avant d'en suivre le développement à partir des textes eux-mêmes, nous envisagerons un autre facteur qui a joué un rôle déterminant dans la réflexion augustinienne sur la création : le manichéisme.

Chapitre II

AUGUSTIN ET LE MANICHÉISME

Le schème *creatio, conversio, formatio*, qui prend un relief particulier au moment de l'adhésion d'Augustin au néoplatonisme, fonctionnait déjà sous forme de structure «existentielle»¹, à l'époque manichéenne. Sans doute peut-il sembler paradoxal d'étudier maintenant seulement l'influence que le manichéisme a pu avoir sur la pensée d'Augustin. Mais, cette influence est tout à fait différente de celle du néoplatonisme. Si Augustin accepte le néoplatonisme comme méthode philosophique (*Contra Academicos* III, 20, 43), en revanche, il rejette en bloc le manichéisme. Or, la lutte anti-manichéenne, qui commence peu après la lecture des *Libri Platoniorum*, s'étend bien au-delà (jusqu'en 404) et se poursuit même jusqu'à la fin de sa vie², d'où l'intérêt de ne l'aborder qu'à ce point de notre étude. D'autre part, la découverte des textes de Médinet-Mâdi³, en apportant un éclairage nouveau sur le manichéisme,

¹ Le terme, on l'a vu, est anachronique, mais il rend compte du cheminement d'Augustin.

² En témoigne le ch. XLVI du *De Haeresibus*. Pour un aperçu des traités anti-manichéens d'Augustin, voir F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV-V^e siècles). Etude historique et doctrinale*, t.I, Paris, Et. Aug., 1978, où l'auteur recense 33 ouvrages anti-manichéens.

³ Sans doute les textes du Tourfan et en particulier les fragments cosmologiques et eschatologiques que représentent le *Sābuhragān* et le «Traité Chavannes-Pelliot» ne manquent-ils pas d'importance, mais les découvertes réalisées au début du siècle dans le Fayoum égyptien et plus récemment le *Codex Mani* (éd. princeps par A. HENRICHS et L. KOENEN dans *Zeitschrift Papyr. Epigraphik* 19 (1975), p. 1-85; 32 (1978), p. 187-199; 44 (1981), p. 201-218; 48 (1982), p. 1-59. Pour un aperçu d'ensemble de la question, cf. J. RIES, *Les études manichéennes*, Louvain-la-Neuve, 1988, p. 292 sq) présentent l'intérêt de nous faire connaître les *Kephalaia* et la biographie de Mani. On commence à mesurer l'intérêt du *Codex Mani*, cet ensemble de 192 pages, retraçant l'enfance et la jeunesse de Mani. «Pour la première fois (en effet), nous disposons d'une documentation, qui retrace les étapes de la formation de sa pensée (...) – Le *Codex* nous donne (aussi) quelques orientations nouvelles: influence de l'encratisme sur l'anthropologie dualiste; insistance sur la chronologie à l'intérieur de l'histoire du salut; textes empruntés aux autres religions», J. RIES, *op. cit.*, p. 235; 237; voir aussi J. RIES, «L'apport du *Codex Mani*», *Le Muséon* 100 (1987), p. 283-295.

permet de préciser son influence sur la pensée d'Augustin⁴. Ayant adhéré au manichéisme neuf années durant⁵, il n'a pas pu ne pas être marqué⁶ par cette «religion de type gnostique⁷, (par ce) système d'allure plus ou moins théosophique où le salut est procuré par la connaissance, par une science qui est en même temps révélation»⁸. Mais, cette influence ne dura pas⁹; c'est pourquoi nous n'en traitons qu'en second lieu.

De fait, le jeune rhéteur milanais s'était rallié au manichéisme dans l'espoir d'y réaliser son désir d'absolu (d'atteindre «Dieu par la pure et simple raison», *De utilitate credendi* I, 2). Progressivement déçu par la secte, qui substituait des fables cosmogoniques¹⁰ aux investigations rationnelles, Augustin rompit avec les manichéens. En revanche, ce qui relève de sa réaction ne manque pas d'importance; il y va en effet de l'élaboration de sa réflexion sur la création et ce, à partir du *De Genesi*

⁴ A la suite de P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris, 1918, p. 65-225, F. CHATILLON souligne qu'«à ne chercher que Plotin, on dévie, on ne saurait sous-estimer plus longtemps le facteur manichéen sans risquer de fausser tout l'augustinisme» Dans «En attendant le retour de Mani», *Revue du Moyen-Age Latin*, 10 (1954) p. 190. Voir aussi J. KEVIN.COYLE, *Augustine's «De moribus ecclesiae catholicae». A study of the work, its composition and its sources*, Fribourg, The University Press, 1978, p. 9-57.

⁵ Compte tenu des variations qu'Augustin introduit dans son évaluation du temps, il est vain d'affirmer qu'il fut manichéen plutôt neuf années que dix ou vice versa, cf. A. MANDOUZE, «Le Livre V des *Confessions* de S. Augustin», dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palerme, éd. *Augustinus*, 1984, p. 52-53.

⁶ En 393, il explique quelle avait été son attitude par rapport aux manichéens: «Je les ai cherchés avec curiosité, écoutés avec attention, j'ai cru à leurs discours avec témérité, me persuadant de toutes mes forces de la qualité de leur doctrine, les défendant avec habileté et hargne».

⁷ H.C. PUECH, «Le manichéisme», dans *Histoire des religions*, t.II, Paris, «Enc. de la Pléiade», 1972, p. 523.

⁸ H.C. PUECH, «Littérature manichéenne», dans *Histoire des littératures*, t.I., Paris, «Enc. de la Pléiade», 1955, p. 678.

⁹ Le débat Boyer-Courcelle («S. Augustin manichéen à Milan?») dans *Orpheus* 1 (1954), p. 81-85) ou encore les divergences de vues entre M. Nédoncelle d'une part, K. Adam, E. Buonaiuti, L. Tondelli, A. Harnack d'autre part, sont aujourd'hui dépassées cf. A. MANDOUZE, *art. cit.*, p. 49-52; 53; 55. Pour un état de la question, voir aussi J. RIES, «La Bible chez S. Augustin et les manichéens», *REAug* X (1964), p. 309-329 et F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix*, Paris, Et. Aug. 1970, p. 28-32 (reprenant le point de vue de D. ROCHE, *Etudes manichéennes et cathares*, Paris, 1952, p. 69).

¹⁰ *Conf.* III, 6, 10, p. 379-381: «J'avais faim et soif de toi et l'on me servait, à ta place, le soleil et la lune, qui sont tes belles œuvres, mais tout de même tes œuvres, et non pas toi-même, ni même tes premières œuvres (...). Et l'on m'apportait encore sur des plats, des fantômes de splendeurs (...) non ce n'était pas toi, ces fictions creuses et loin de me nourrir, elles m'épuisaient davantage».

*contra manichaeos*¹¹. En d'autres termes, Augustin découvrit alors le premier terme du schème qui sous-tend toute son œuvre. Pour mettre en question la cosmogonie émanatiste des manichéens, il s'attacha à rendre compte de la genèse de l'univers et, soucieux de rationalité, il ne tarda pas à passer de la cosmogonie à la cosmologie¹² pour en venir à une ontologie de la création. Dans le même temps, son désir d'auto-suffisance se transforme progressivement en acceptation de la transcendance, dans la mesure où il se perçoit lui-même comme un être créé, dont la vie ne se comprend que par rapport à son créateur.

I. De l'émanation à la création, cheminement et réflexion

1. « L'expérience manichéenne » d'Augustin

L'adhésion d'Augustin au manichéisme n'est pas le fruit du hasard. Non seulement, l'Afrique du IV^e siècle offrait un terrain propice au développement du manichéisme¹³ mais, par son caractère même, cette doctrine se présentait comme apte à renouveler les anciennes croyances et à satisfaire les ambitions de chacun¹⁴, ce qui convenait tout à fait à l'Augustin d'alors.

Outre ces données sociologiques, des facteurs psychologiques entrent aussi en ligne de compte. C'est finalement tout un concours de circonstances qui amena Augustin à adhérer au manichéisme¹⁵.

¹¹ Pour le problème que nous nous proposons d'élucider: celui de la création, le premier ouvrage anti-manichéen à considérer n'est pas le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, mais bien le *De Genesi contra manichaeos*. Dans son ouvrage, *Les jardins de saint Augustin* (Paris, Cerf, 1988, p. 50; 103), G. TAVARD fait ressortir que c'est à partir du moment où il a découvert l'importance de la création qu'Augustin a pu se détacher du manichéisme. Voir aussi B. HEUDRE, *Saint Augustin ou la naissance de l'homme occidental*, Paris, éd. Ouvrières, 1988, p. 60–61.

¹² Il remplaça une représentation mythique par une réflexion rationnelle sur les origines et comprit peu à peu la réalité de la création. Voir G. TAVARD, *op. cit.*, p. 114; 122; 125.

¹³ E. DE STOOP, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Gand, 1909, p. 89. Voir aussi F. DECRET, *L'Afrique manichéenne*. ch. III.

¹⁴ A. HARNACK, «Manichaeism», *Encyclopedia Britannica*, 1911, n° 17, p. 576: «What gave it strength was that it united an ancient mythology and a thorough, going materialistic dualism with an exceedingly simple spiritual worship and a strict morality».

¹⁵ A. MANDOUZE, *L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 96. Voir aussi P. BROWN, *La vie de S. Augustin*, p. 51–60 et A. TRAPE, *S. Augustin. L'homme, le pasteur, le mystique*, Paris, Fayard, 1988, p. 50–56.

Après l'ébranlement provoqué par l'*Hortensius* (*Conf.* III, 4, 7–8)¹⁶, il chercha où trouver la sagesse¹⁷. La lecture de la Bible n'apporta pas de solution à ses interrogations relatives à l'origine et au sens de la vie et à la question du mal. C'est ainsi qu'il «tomba parmi ces hommes délirants de superbe» (*Conf.* III, 6, 10, p. 379) que sont les manichéens, mais qui, eux, lui proposaient ce qu'il souhaitait: rechercher la vérité par ses seules forces, obtenir le salut par la connaissance, en d'autres termes: être et demeurer autonome.

Le choix de la gnose apparaît dès lors comme la conséquence logique d'une recherche de la vérité qui se veut auto-suffisante, qui refuse, au profit du *savoir*, la croyance¹⁸. «Voilà ce que je disais, explique Augustin: on doit me *prouver* la vérité de telle façon que je puisse la posséder sans aucune ambiguïté» (*Contra Epistulam Fundamenti* XII, 14, BA 17, p. 423). Or, les manichéens «prétendaient ne contraindre personne à croire, si l'on n'avait d'abord discuté et vu clairement la vérité» (*De utilitate credendi* I, 2). Augustin se laissa donc abuser par les membres de la secte¹⁹ qui «disaient: «Vérité, vérité!» (qui lui) parlaient beaucoup d'elle (bien qu') elle ne fût nulle part en eux» (*Conf.* III, 6, 10, p. 379). Il alla même jusqu'à accepter leur symbolisme aux secrets duquel on l'initierait plus tard²⁰, lorsqu'il serait élu de la secte²¹. Or, on ne l'initia pas. Augustin commençait à connaître la déception. Sur ce plan, la rencontre avec Faustus de Milev, communément présenté comme le «docteur» manichéen, eut un rôle déterminant²². Augustin comprit

¹⁶ Il ne faudrait pas conclure pour autant que l'adhésion d'Augustin au manichéisme est une incidence directe de la lecture de l'*Hortensius*. Cf. J.J. O'MEARA, *La jeunesse de S. Augustin*, p. 102.

¹⁷ Par sagesse, Augustin entend à la fois philosophie et vie spirituelle, *De ut. cred.* I, 2; *C. Ep. F.* IV, 5; XII, 15; *De div. qu.*, qu. 68.

¹⁸ *C. Ep. F.* XII, 15, BA 17, p. 423: «Il ne s'agit pas maintenant de croire, mais de savoir». Voir aussi *ibid.* XIV, 18, p. 429.

¹⁹ L'évocation de la sagesse était, par exemple, le thème du *Kephalaion* 84.

²⁰ O. DU ROY, *op. cit.*, p. 32. La présentation de l'initiation comme l'élucidation complète de toutes les difficultés est le problème de toute gnose, comme Irénée le souligne déjà dans son œuvre.

²¹ *Conf.* V, 10, 18. Le rapport auditeur-élu dans le manichéisme correspond approximativement à celui entre cétéchumènes et chrétiens dans l'Eglise primitive, avec cette différence toutefois qu'il est difficile de dire que les «mystères manichéens» ont un sens caché: cf. J. RIES, «Le manichéisme» *DS* 10, col. 206.

²² On ne reprendra pas ici cet épisode bien connu où l'ignorance de Faustus fut mise en évidence (*Conf.* V, 6, 11–7, 13). Cf. A. MANDOUZE, «Faustus», *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, Paris, C.N.R.S., 1982, p. 390–397.

combien il avait été trompé²³. Sans doute la quête de la vérité avait-elle été le principal motif de son adhésion au manichéisme²⁴ mais, à travers cette quête, c'est Dieu qu'il recherchait obscurément (*Conf.* III, 6, 10). S'étant éloigné de la secte, il a «pu enfin saisir dans sa pureté cette vérité qui se perçoit sans le secours de vaines fables» (*C. Ep. F.* III, 3, p. 395).

Ainsi, dans sa polémique anti-manichéenne, se répond-il en quelque sorte à lui-même, en disant à Faustus: «Si tu veux suivre *l'autorité des Ecritures*, la première de toutes, tu dois t'attacher à celle qui date de la présence du Christ sur la terre, nous est parvenue par l'entremise des apôtres et par la suite incontestable d'évêques se succédant sur leurs sièges, et qui s'est maintenue, illustrée et glorifiée dans tout l'univers. Là, en effet, tu verras s'éclaircir tout ce que l'Ancien Testament renferme d'obscur et s'accomplir tout ce qu'il a prédit. Que si, au contraire, tu prends la *raison* pour guide, songe d'abord à ce que tu es: combien tu es incapable de comprendre la nature, je ne dis pas de Dieu, mais de ton âme; de la comprendre comme tu prétends le vouloir ou l'avoir voulu, d'une vue rationnelle absolument certaine, et non d'après les données de la crédulité la plus absurde» (*Contra Faustum* XXXIII, 9, t. 14, p. 412).

Un revirement important s'est opéré pour Augustin. Il est passé de l'orgueil à l'humilité, ce qui le prépare à comprendre son statut d'être créé. Après avoir longuement cherché «quelle méthode (il devait suivre) pour trouver le vrai» (*De ut. cred.* VIII, 20, p. 253), il vit combien il est important d'avoir confiance en l'autre, de le croire. Telle est la condition, non seulement de toute amitié²⁵, mais aussi de toute vie

²³ Quelques années plus tard, il en parle à son ami Honoratus avec des accents pathétiques (*De ut. cred.* I, 2, BA 8, p. 213. «Leur tactique à notre égard rappelle les ruses des oiseleurs qui posent leurs gluaux au bord d'une mare pour attraper les oiseaux altérés: toute pièce d'eau, aux alentours, ils s'arrangent pour la combler, la couvrir ou en défendre l'abord avec des épouvantails. Si l'on tombe dans leurs pièges, ce n'est pas de plein gré, mais de misère». *A contrario*, il souligne l'apport du christianisme: «J'ai pu enfin saisir dans sa pureté cette vérité qui se perçoit sans le secours de vaines fables» (*C. Ep. F.* III, 3, p. 395).

²⁴ Tous les commentateurs s'entendent sur ce point: P. ALFARIC *op. cit.*, p. 76–77; G. BARDY, *S. Augustin*, Paris, BA 1940, p. 27; C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Rome, 1953, p. 47; J.J. O'MEARA, *op. cit.*, p. 102; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ *De ut. cred.* X, 23, p. 261: «Voyons à présent si nous devons croire lorsqu'il s'agit de religion (...). Si croire et être crédule étaient également des défauts (...). Si l'on tient cela pour certain, on ne peut, à mon sens, avoir aucun ami. Car il est immoral de croire quelque

familiale²⁶ et sociale²⁷. Ayant fait l'expérience de l'amitié²⁸, Augustin se rendit compte de la nécessité de la foi. Il accepta alors de recevoir sa vie d'un autre, en l'occurrence du créateur. Dans le même temps, il rejeta les fables cosmogoniques des manichéens. Il était prêt à découvrir le sens véritable de la création, présenté dans le texte de *Genèse* I.

D'autres motifs l'avaient également conduit à opter pour le manichéisme, mais leur importance est secondaire. Ou bien ils rejoignent les motivations évoquées précédemment²⁹, ou bien ils seront repris dans la suite de son itinéraire et il leur donnera une dimension véritablement chrétienne³⁰. En revanche, la solution facile au problème du mal que proposait la secte retint d'emblée l'attention d'Augustin et, par la suite, sa critique de la théorie manichéenne fut l'une des composantes essentielles de sa réflexion sur la création.

Il l'explique dans le *De libero arbitrio* I, 2, 4, BA 6, p. 197 : «La question du mal m'a agité violemment, lorsque j'étais jeune et, de fatigue, m'a poussé et précipité dans l'hérésie» des manichéens. Ceux-ci supprimaient, en effet, toute espèce de responsabilité personnelle, en expliquant que le mal, la faute viennent d'un principe mauvais qui agit en nous, sans que nous le voulions. Pénétrant peu à peu le sens de la création, Augustin refusa la dualité des principes³¹ et précisa que le mal résulte de la liberté, par laquelle l'être créé peut choisir de s'achever ou de se détruire. Le mal découle donc de la volonté³², ce qui implique la responsabilité de chacun.

chose, croire un ami est un acte immoral, et d'autre part, je ne vois pas comment, tout en refusant de croire son ami, on peut lui donner ou se donner le nom d'ami».

²⁶ *Ibid.* XII, 26.

²⁷ *Ibid.* X, 24. Cette remarque vaut pour la société et la religion.

²⁸ Même s'il n'en a pas saisi d'emblée l'enjeu (*Conf.* IV, 4, 7–6, 11), on sait l'importance qu'eut, dans la vie d'Augustin l'amitié et plus précisément son amitié avec Alypius (*Conf.* VI, 7, 12...). Cf. K.G. McGOVERN, *The ideal of friendship in S. Augustine up to the time of his conversion and Cicero's «Laelius»*, New-York, 1940; M.A. McNAMARA, *L'amitié chez S. Augustin*, Paris, 1961; V. NOLTE, *Augustin's Freundschaftsideal in seinen Briefen*, Würzburg, 1939.

²⁹ Augustin avait été attiré par les arguments des manichéens, en raison de la victoire qu'ils lui permettaient de «remporter presque toujours dans (ses) discussions avec les chrétiens ignorants» (*De duabus animabus* IX, 11, BA 17, p. 83–85). D'où une certaine forme d'orgueil de sa part.

³⁰ Après sa conversion, il donnera un autre sens à l'amitié, au christianisme spirituel, à l'organisation ecclésiale qu'il avait appréciés chez les manichéens.

³¹ *Conf.* V, 5, 8, p. 497; 10, 20, p. 501.

³² *Conf.* VII, 3, 4 sq. Dans le *De utilitate credendi* XVIII, 36, BA 8, p. 299, il souligne : «Non, Dieu n'est point l'auteur du mal». Voir aussi les *Retractationes* I, 10 (9), 1, BA 12, p. 326.

Augustin qui, par souci de rationalité, avait choisi le manichéisme et qui s'en éloigna pour le même motif³³, en vint à relativiser progressivement le statut de la raison et à découvrir le sens de la création. Pour mieux saisir l'enjeu de sa réflexion, on reprendra brièvement les principales composantes du mythe manichéen³⁴.

2. D'une cosmogonie émanatiste à une vision créationniste

La connaissance que nous avons du système manichéen devient de plus en plus précise. Elle provient non seulement des sources anciennes indirectes³⁵, mais aussi et surtout des textes originaux de la secte, retrouvés depuis la fin du XIX^e siècle. Les traités d'Augustin ne sont donc plus déterminants pour la connaissance du manichéisme. De plus, leur caractère polémique tend à donner une vision réductrice de cette doctrine³⁶; encore que sur le thème précis de la création, la discussion augustinienne aille à l'essentiel et mette en échec les principes mêmes du manichéisme: l'émanation, le dualisme, le pessimisme anthropologique. D'autre part, Augustin rappelle que l'essence même du manichéisme se trouve contenue dans cette révélation que Mani aurait reçue et d'après laquelle il y aurait «deux principes et trois moments. Les deux principes, c'est le clair et l'obscur; les trois moments, ce sont le passé, le futur et le présent»³⁷, mais il ne s'attarde pas sur ces trois moments. Il choisit plutôt de réfuter la cosmogonie manichéenne dans son ensemble et s'attaque surtout à son dualisme.

³³ *Contra Fortunatum* XX, BA 17, p. 163; *Contra Felicem* III, 4, p. 707 sq; *Contra Secundinum* XIII, p. 581 sq. A. MANDOUZE, *art. cit.*, p. 53. «La prédiction faite à Monique par un évêque» se réalisa, *Conf.* III, 12, 21.

³⁴ Cf. J. MENARD, *De la gnose au manichéisme*, Paris, Cariscript 1986, p. 80-83.

³⁵ Jusqu'à une date récente, Augustin était considéré comme l'une des meilleures sources, bien qu'on ait également recours à d'autres sources non négligeables: Ephrem de Syrie, Sérapion de Thmuis et Titus de Bostra. On dispose maintenant de la source la plus ancienne: ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf, 1985.

³⁶ Augustin retient essentiellement du manichéisme les éléments qu'il entend mettre en question. Dans son ouvrage: *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e siècle*, Louvain, 1988, J. Ries explique que ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on a cessé de considérer le manichéisme comme une hérésie chrétienne et qu'on a essayé de préciser sa nature.

³⁷ «Un traité manichéen retrouvé en Chine», traduit et annoté par E. CHAVANNES et P. PELLLOT, in *Journal asiatique*, XI^e série, Mars-Avril 1913, p. 335. Cf. *De Haeresibus* XLVI.

Tel est d'ailleurs le point sur lequel Mani insistait: la nouveauté des «mystères dualistes»³⁸. Il constitua son système à partir de ces «deux principes»³⁹ incréés et sans commencement, soit le Bien qui est la lumière, soit le mal qui est à la fois ténèbres et matière. Ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre»⁴⁰. Ils constituent deux royaumes séparés: celui de la lumière où règnent la sagesse, la beauté, la paix... et celui de l'obscurité qui se caractérise par l'erreur, la laideur, la jalousie... D'un point de vue ontologique, ces deux principes sont radicalement distincts. Leurs royaumes sont composés de cinq éléments et de douze esprits⁴¹. Dans cette cosmogonie dualiste, la matière est l'attribut par excellence du royaume des ténèbres. Or, elle ne peut être incréée, elle n'est pas un principe, ce qui va mettre en échec le «matérialisme manichéen»⁴², comme le montrera Augustin⁴³.

Mais, avant d'en venir à cette réfutation, il ressort que, dans son système, Mani n'en est pas resté au dualisme, caractéristique de la gnose⁴⁴. Il lui adjoignit un mythe gigantesque qui, en dépit de ses

³⁸ J. RIES, «S. Augustin et le manichéisme à la lumière du Livre III des *Confessions*», *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona*, Palerme, 1984, p. 14–15. Augustin rappelle d'ailleurs l'essentiel de la doctrine de Mani: «Voici ce qu'il dit: «Il y avait au principe deux substances distinctes et contraires. D'abord, Dieu le Père, occupant l'empire de la lumière» (*C. Ep. F. XIII*, 16, p. 423–425). «Confinant à une partie et à un côté de cette terre lumineuse et sainte, il y avait, profonde et immensément grande, la terre des ténèbres» (*ibid.* XXV, 28, p. 457).

³⁹ Alexandre de Lycopolis définissait ces deux principes comme étant Dieu et la matière, *op. cit.* § 4.

⁴⁰ Parole attribuée à Mani, *Hom. CXXIII*, trad. F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*. (I. La cosmogonie de Théodore Bar Khôni), Bruxelles, 1908, p. 91. Voir aussi AUGUSTIN, *De Haeresibus* XLVI: «Manès imagina deux principes, différents l'un de l'autre, opposés l'un à l'autre, éternels et coéternels, c'est-à-dire ayant toujours existé», et *Contra Epistulam Fundamenti* XIII, 16, p. 422–425; *De natura boni* 12 sq.

⁴¹ *Kephalaïa*, ch. XV, Stuttgart, 1935, Bd. I, p. 48–50; cf. J. RIES, «Le manichéisme», col.203.

⁴² H.I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, éd de Boccard, 1958, p. 295–305.

⁴³ *De duabus animabus* I, 1-VI, 9. Plus précisément, au début de son ouvrage (I, 1, p. 53), il note: «Si j'avais commencé par examiner paisiblement et soigneusement, dans un esprit d'humilité et de piété envers Dieu, cette doctrine des deux espèces d'âmes, auxquelles les manichéens attribuaient des natures tellement propres et distinctes que l'une devait, d'après eux, être considérée comme étant de la substance même de Dieu et que l'autre ne pouvait pas même avoir Dieu pour auteur, peut-être aurais-je découvert par cet examen qu'il n'y aucune vie, quelle qu'elle soit, qui ne se rattache, par le fait même qu'elle est vie et précisément en tant qu'elle est vie, à la source et au principe suprême de la vie, qui ne peut être que le Dieu tout-puissant et le seul vrai Dieu».

⁴⁴ A la limite, les manichéens parleraient de créations successives qui sont autant d'émanations.

prétentions cosmologiques, en reste à la cosmogonie, à une exposition légendaire des origines et de la formation du monde. De création, il n'est nullement question, même si le terme est employé à un moment ou à un autre⁴⁵. Mani présente simplement une expression mythique de la constitution de l'univers (et, comme tous les gnostiques, il affirme que ce n'est pas là l'œuvre⁴⁶ de Dieu). Le caractère mythique⁴⁷ de ce récit se renforce aussi, lorsqu'on s'interroge sur le rôle qu'y joue le temps. Sans doute celui-ci intervient-il, mais seulement à titre de cadre, voire de prétexte. Dans l'ensemble, ce mythe est «de l'intemporel articulé. Il raconte des aventures, mais (elles sont) indatables et se déroulent hors d'un temps concret»⁴⁸.

On se trouve confronté à une sorte de parodie de la création, exprimée par cette doctrine d'émanation et de réintégration qu'est le mythe des trois temps. Le premier, le *moment antérieur* est synonyme de dualité primitive des principes. Les deux substances de la lumière et des ténèbres sont opposées, mais n'entrent pas en conflit⁴⁹.

Survient un intermédiaire, le *moment médian*, celui du mélange, consécutif aux événements mythiques et à leur affrontement cosmique. Par jalousie, le prince des ténèbres rompt la dualité primitive en déclarant la guerre au Père des Lumières⁵⁰. Afin de se défendre, ce dernier évoque la mère des vivants et, par émanation, fait sortir sa propre âme: l'homme primordial, destiné à combattre «les forces de la matière avec l'aide de ses cinq fils qui constituent son armure»⁵¹. Mais, au cours du combat, cet «homme primordial tombe blessé au milieu des archontes qui le tiennent prisonnier. Telle est l'origine mythique du mélange⁵² de la lumière et des ténèbres: puisque l'homme primordial est l'âme du Père, c'est une partie de la substance lumineuse de Dieu qui est enchaînée dans la

⁴⁵ S. PETREMENT, *Le dieu séparé*, Paris, Cerf, 1984, p. 498, en particulier.

⁴⁶ Cf. le récit de Théodore Bar Khôni, F. CUMONT, *op. cit.* Voir aussi ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *op. cit.*, § 35.

⁴⁷ Il reprend les caractéristiques du mythe, que dégagera ultérieurement H.U. von BALTHASAR dans *La gloire et la croix*, IV, «Le domaine de la métaphysique», t.1. Les fondations, Paris, Aubier, 1981, p. 129-138, par M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, coll. «Idées», 1963, p. 9-53 et par C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1964, ch.XI.

⁴⁸ H.C. PUECH, «La gnose et le temps», *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), p. 112-113.

⁴⁹ S. PETREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, P.U.F., 1946, p. 129-207.

⁵⁰ ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *op. cit.* § 5.

⁵¹ J. RIES, *art. cit.*, col.203.

⁵² Ce mélange n'est pas sans rappeler la *krásis* des Stoïciens.

matière»⁵³. Ainsi, s'effectue la chute. Après cette première émanation, une réintégration au principe premier, exprimée par le salut de cet homme primordial, est nécessaire: de là, une seconde émanation de la part du Père des Lumières: celle de l'esprit vivant (appelé encore: ami de la lumière ou grand architecte), chargé de sauver l'homme primordial. Ce dernier peut désormais remonter vers le Père des Lumières et représente le «modèle des âmes à libérer»⁵⁴: d'où le lien entre cosmogonie et sotériologie. Cette première partie de la tragédie cosmique assure le triomphe du Père des Lumières à partir d'une double émanation de son âme.

Lui fait suite ce que les manichéens entendaient présenter comme leur doctrine de la «création» et qui est plutôt de l'anthropogonie⁵⁵. Si l'homme primordial a pu remonter à son principe, son âme est, cependant, restée au pouvoir des archontes. Il lui faut la création du monde pour être définitivement sauvé. Le matériau utilisé pour cette «création» ne sera autre que le corps des archontes. Dans le même temps, le Père des Lumières libère une partie de la lumière, ce qui explique l'origine du soleil, de la lune et des étoiles⁵⁶. On comprend ici le sens de la critique d'Augustin⁵⁷. Mais, «comme toute la lumière n'est pas sauvée»⁵⁸, il faut une troisième émanation: celle de la Vierge de lumière qui, à son tour, entre en conflit avec le principe des ténèbres, conflit au cours duquel surgissent la végétation, les animaux, et le «premier couple humain va naître, œuvre des démons. C'est Adam et Eve, créatures issues du mélange de matière et de lumière»⁵⁹. Eux-mêmes symbolisent la chute de l'âme dans la matière mais, en raison même de la substance de leur âme, ils ont une place privilégiée. C'est pourquoi, leur descendance va devenir l'objet principal du salut.

Ces seules considérations suffisent à faire comprendre que le terme de *création* est inadéquat dans le manichéisme. Ce système dépeint, en effet,

⁵³ J. RIES, *art. cit.*, col.203.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Comme le remarque A. VILLEY dans son commentaire d'ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁶ J. RIES, *art. cit.*, col. 203.

⁵⁷ *Conf.* III, 6, 10, p. 379: «J'avais faim et soif de toi et l'on me servait, à ta place, le soleil et la lune».

⁵⁸ J. RIES, *art. cit.*, col. 203–204.

⁵⁹ *Kephalaia* 55–57.

une production par nécessité⁶⁰ et non une *creatio ex nihilo*⁶¹, cette production ayant pour seule fonction de libérer les parcelles de lumière emprisonnées dans la matière. L'âme humaine en est un exemple. Elle n'est pas créée, mais émanée du principe bon, auquel elle est consubstantielle⁶². De plus, elle ne constitue pas toute la nature de l'homme. Cette dernière, comme la vie dans son ensemble, résulte plutôt du principe mauvais, d'où la nature hybride de l'être humain. «Force est donc d'attribuer la «création» à un principe lui-même mauvais, inférieur ou même, pour le manichéen, opposé à Dieu»⁶³. Dans ces conditions, le terme d'émanation ou même le terme stoïcien de κράσις paraît plus approprié que celui de création et ce, en raison du caractère «mêlé», si l'on peut dire, de la «créature».

Or, cette nature hybride de l'homme ne peut rester telle⁶⁴. S'ouvre alors la troisième phase de ce moment médian, celle des «messagers gnostiques»⁶⁵ qui ont pour tâche de sauver Adam et sa descendance. Le premier et le plus important de ces messagers est Jésus: être transcendant et cosmique, produit dans une quatrième émanation à partir du Père des Lumières⁶⁶. Son rôle est central, son œuvre sera poursuivie par divers messagers, parmi lesquels Mani tient une place de premier ordre⁶⁷. Mais, le processus cosmique n'est pas encore achevé, la libération totale de la lumière n'a pas encore eu lieu.

Il faudra attendre pour cela le retour aux origines, la réintégration des deux substances à leur état primitif de dualité radicale, c'est-à-dire le *moment final*, celui de la paix, de la séparation des deux royaumes et du triomphe final du Père des Lumières sur le principe mauvais.

⁶⁰ Augustin dit même que les manichéens «ont imaginé de toutes pièces le contraire de la lumière rayonnant sans limites, dans l'espace infini, mais entamée sur un point comme par un coin noir; en quoi ils voient deux royaumes opposés et en font les principes des êtres», *De vera religione* XLIX, 96, p. 167.

⁶¹ *C. Ep. F.* XXV, 27, p. 453–455: «Toutes les natures que Dieu a faites et constituées, qu'il a ordonnées des plus hautes aux plus basses, selon des degrés d'excellence, sont toutes bonnes, mais les unes sont meilleures que les autres et il les a créées de rien, parce que le Dieu créateur a opéré, si je puis dire, puissamment par sa sagesse, en faisant que ce qui n'était pas pût être et que cela fût bon en tant qu'il est».

⁶² *De duabus animabus* I, 1, p. 53, cf. *supra* n. 43.

⁶³ H.C. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris, 1949, p. 71.

⁶⁴ Car elle est partagée entre les deux principes, (*Kephalaion* 64).

⁶⁵ J. RIES, *art. cit.*, col.204; 207–208.

⁶⁶ J. RIES, «Jésus-Christ dans la religion de Mani», *Augustiniana* 14 (1964) p. 437–454.

⁶⁷ Il prétend avoir reçu une révélation du Paraclet, (*Kephalaion* 1, Stuttgart, 1940, p. 15 § 1–20).

Ce schéma, s'articulant autour de l'émanation et du retour à l'origine est caractéristique de la gnose. L'idée de *création* en est *absente*⁶⁸. Il est simplement question de *réintégration*, réintégration qui implique une dimension éthique, une *purification*⁶⁹, permettant de «se retrouver dans son authenticité ontologique, de se saisir comme une parcelle de lumière du monde transcendant»⁷⁰. Ontologie et éthique sont liées: la substance de l'âme et celle de Dieu sont identiques, l'âme étant une émanation⁷¹ du principe bon doit se libérer de la matière pour retourner à ce principe. Cependant, cette purification et cette réintégration, l'âme doit les accomplir par ses seules forces; elle ne peut pas recourir à un médiateur⁷², car les manichéens refusent l'Incarnation qui a nécessairement partie liée avec la matière, définie comme le mal.

Finalement, la cosmogonie manichéenne ne rend pas plus compte de l'origine du monde que du statut de la créature. C'est «une cosmogonie d'une extravagance splendide qui tient à la fois de la gigantomachie et de l'apocalypse»⁷³ ou encore de la théogonie ou de la mythologie. La réaction d'Augustin à l'encontre cette fable est tout à fait compréhensible. Au début, il «pensait que, sous de tels voiles, ces hommes cachaient quelque chose de grand qu'ils (lui) dévoileraient un jour» (*De beata vita* I, 4, BA 4, p. 229). Tel ne fut pas le cas.

Il chercha alors la vérité du côté de l'astronomie et s'étant initié à tout ce qu'il pouvait en connaître à l'époque, il en vint à cette conclusion: «Ils (les astronomes) ont énoncé sur la création elle-même beaucoup de vérités que je gardais en mémoire. Et j'en trouvais l'explication rationnelle, dans les nombres et l'ordre⁷⁴ des temps et les attestations visibles des astres. Et je les comparais aux dires de Mani qui a écrit sur ces sujets beaucoup de choses, où il foisonne en délire» (*Conf.* V, 3, 6, p. 471–473). Ainsi, la science⁷⁵ l'amena-t-elle à réfléchir progressivement sur la création.

⁶⁸ La création suppose, en effet, l'activité d'un Dieu unique et non l'affrontement de deux principes.

⁶⁹ D'où l'éthique stricte des manichéens: H.C. PUECH, *op.cit.*, p. 86–91.

⁷⁰ H.C. PUECH, «Le manichéisme», p. 554–555.

⁷¹ Une émanation substantielle, car elle est tirée de la substance du principe bon.

⁷² Celui-ci, ayant une double nature, aurait nécessairement partie liée avec la matière et se verrait par le fait même refusé par les manichéens.

⁷³ F. CUMONT, *op. cit.*, p. 7 et 53.

⁷⁴ Peut-être faut-il voir dans cette remarque l'origine de sa réflexion sur les nombres et sur l'ordre qui est centrale dans ses premiers ouvrages.

⁷⁵ *De libero arbitrio* II, 16, 42. Sans doute celle-ci ne suffit-elle pas pour comprendre la création, *Conf.* V, 4, 7, p. 473. D'autre part, à l'époque, l'astronomie englobait l'astrologie, Intr. BA 13, p. 89–90.

II. La réaction à l'encontre de l'interprétation manichéenne de la « création » et l'élaboration augustinienne

1. Critique de l'émanatisme manichéen

Sans doute peut-on regretter qu'Augustin n'ait écrit sur le manichéisme qu'après sa conversion et à la lumière de celle-ci⁷⁶. Mais, cela présente également l'avantage de mettre en évidence la solution qu'il apporte. Il n'en resta pas à une simple critique du manichéisme mais, à travers sa polémique, il précisa l'essentiel de l'apport du christianisme et en particulier l'affirmation de la *création*, comme on le voit au livre VII des *Confessions* (5, 7, p. 591–593) où il note: «Voilà Dieu, voilà les choses créées par Dieu. Dieu est bon et de beaucoup, de très loin, il l'emporte sur elles; mais pourtant, étant bon, il les créa bonnes et voilà comment il les entoure et les remplit». Sur un plan formel, d'autre part, on remarque qu'Augustin a employé différentes méthodes: tantôt il a répondu directement aux manichéens dans des ouvrages, du style de l'*Adversus*⁷⁷, tantôt il a choisi, pour les réfuter, un commentaire de la *Genèse*⁷⁸. D'ailleurs, ses deux commentaires de la *Genèse* que sont le *De Genesi contra manichaeos* et le *De Genesi ad litteram*⁷⁹ servent de cadre à sa polémique anti-manichéenne.

De ces ouvrages, il ressort tout d'abord que, jamais, il ne se laissa prendre à l'imagerie fantastique de la secte. Il la combattit, au contraire, avec vigueur. Si, dans le *De Genesi contra manichaeos* et dans le *De duabus animabus*, sa critique «ne démonte pas le mythe manichéen du combat»⁸⁰, il en va tout autrement dans ses autres livres, où il n'hésite pas à faire ressortir «l'absurdité»⁸¹ de cette prétendue cosmogonie qui, non

⁷⁶ Certes, sa perspective est critique (M. TARDIEU, *art. cit.*) mais il donne un exposé assez objectif du manichéisme: C. BAUR, *Histoire critique*, t.I, p. 228.

⁷⁷ Ses traités anti-manichéens sont regroupés dans le volume 17 de la *Bibliothèque augustinienne*. Il faut leur ajouter le *Contra Faustum*.

⁷⁸ A l'encontre des manichéens qui refusaient l'Ancien Testament. D'ailleurs, le titre de l'ouvrage qu'Augustin mentionne dans les *Retractationes* I, 10 (9) est celui de *De Genesi «adversus» manichaeos*.

⁷⁹ La méthode d'exégèse est différente dans ces deux commentaires. Dans le premier, il a recours à l'exégèse allégorique, héritée d'Ambroise et destinée à mettre en cause le littéralisme de l'interprétation manichéenne.

⁸⁰ R. JOLIVET, M. JOURJON, BA 17, p. 44.

⁸¹ *Contra Faustum* II, 4.

seulement se réduit à «une fable»⁸² mais, de manière plus grave, est synonyme de «fourberie»⁸³, de dangereuse tromperie⁸⁴.

De plus, Augustin n'en reste pas à cet aspect extérieur de la critique, il va à la racine même du problème et oppose ainsi le Dieu créateur de la *Genèse* au dualisme manichéen⁸⁵. Il montre qu'il n'y a pas deux principes⁸⁶: les ténèbres ne peuvent en aucun cas être un principe: elles sont synonymes non pas d'être, mais de non-être, elles ne sont pas une substance, mais un défaut de lumière (*De Gn. c. man.* I, 4, 7). A l'origine de toutes choses, il y a, au contraire, un Dieu unique⁸⁷. L'activité de celui-ci, loin d'être de l'ordre de l'émanation, relève de la *création*⁸⁸ et a une dimension trinitaire⁸⁹. Conformément au récit de la *Genèse*, Augustin conserve le terme de principe et s'attache à en préciser la signification. Il rapproche, alors, les deux textes qui s'ouvrent par la référence à l'*In Principio*: celui de la *Genèse* et le Prologue de l'Evangile de Jean. Ainsi souligne-t-il que, dans ce contexte⁹⁰, le principe n'a pas de dimension temporelle⁹¹, mais qu'il désigne le Christ, «puisqu'en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait» (*De Genesi contra manichaeos* I, 2, 3). Et, Augustin complète sa réflexion sur la création, en précisant que le rôle qu'y a joué l'Esprit-Saint est analogue à celui de l'ouvrier par rapport à son œuvre (*Ibid.* I, 5, 8).

Sans doute cette réfutation des *Capitula* manichéens⁹² qu'est le *De Genesi contra manichaeos* n'a-t-elle pas la rigueur dogmatique d'un traité,

⁸² *De moribus* XVII, 57–64; *Contra Secundinum* II. Voir aussi *Conf.* III, 10, 18, p. 397; V, 7, 12.

⁸³ *De Gn. c. man.* I, 1, 1; *Contra Faustum* II, 4.

⁸⁴ *Conf.* III, 6, 11, où Augustin écrit: «Les vers, la poésie et le «vol de Médée» sont plus utiles que les cinq éléments, diversement maquillés pour répondre aux cinq antres des ténèbres, choses qui n'ont aucune existence et qui tuent si on y croit».

⁸⁵ S. PETREMENT, *Le dieu séparé*, p. 245–251.

⁸⁶ P. ALFARIC, *op. cit.*, p. 279–292.

⁸⁷ *Contra Fortunatum* 14. Voir aussi *ibid.* 1, p. 135; *De duabus animabus* VI, 9, p. 73–75, *Conf.* III, 7, 12, p. 385.

⁸⁸ *C. Ep.* F. XXV, 27, p. 453: «Le Dieu tout-puissant peut faire de rien quelque chose de bon».

⁸⁹ *De Gn. ad litt.* I, 6, 12, p. 97: «Nous comprenons que, sous le nom de principe, est désigné le Fils, qui est principe, non pas du Père, mais d'abord et surtout de la créature spirituelle créée par lui et par suite l'est aussi de l'universalité des créatures; d'autre part, lorsque l'Ecriture dit: «Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux», nous reconnaissons qu'elle achève de nous présenter la Trinité».

⁹⁰ *De Gn. c. man.* I, 2, 3. Avant la création, le temps n'existait pas.

⁹¹ Augustin ne développe pas de réflexion sur le principe comme tel.

⁹² Cette méthode est propre au *De Genesi contra manichaeos*. Elle a pour but de réfuter point par point la doctrine manichéenne, comme cela avait été demandé à Augustin (*Retr.*

mais Augustin oriente tout de même sa pensée autour de l'affirmation de la *création*⁹³ et il fait ressortir que l'activité créatrice de Dieu est sans commune mesure avec une quelconque production, car elle relève de la toute-puissance du créateur (*Ibid.* I, 7, 11) et s'effectue *ex nihilo* (*Ibid.* I, 6, 10). En effet, Dieu «n'a pas engendré de lui-même (les créatures) pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites» (*Ibid.* I, 2, 4).

Ces créatures sont bonnes en elles-mêmes⁹⁴. Elles ne sont pas le résultat d'un quelconque mélange entre un principe bon et un principe mauvais⁹⁵.

Mais, la différence ontologique existe⁹⁶ et Augustin y insiste, en disant: «Toutes les choses que Dieu a faites sont très bonnes, sans être aussi bonnes que lui, car il est créateur et elles sont créatures» (*Ibid.* I, 2, 4). A la différence des affirmations manichéennes, il écrit: «Nous ne sommes pas Dieu, mais créés par lui, par son Verbe»⁹⁷. La nature du créateur est autre que celle de la créature⁹⁸.

Quant au mal, il n'est ni un principe⁹⁹, ni une substance¹⁰⁰, mais il résulte du libre choix de la volonté¹⁰¹. En effet, «il n'y a nulle part de péché, sinon dans la volonté» (*Retractationes* I, 15 (14), 2, BA 12, p. 363), qui peut refuser la vie que lui propose son créateur. Si, au contraire, elle l'accepte, elle s'accomplit.

I, 10 (9), 1, p. 327). Dans le *Contra Adimantum* et dans le *Contra Fortunatum*, Augustin adoptera une technique différente: celle du dialogue avec son adversaire.

⁹³ En particulier, le premier Livre.

⁹⁴ *C. Ep. F.* XXV, 27; XXXIII, 36.

⁹⁵ A la différence de ce qu'affirmaient les manichéens, *Contra Adimantum* XX, 3.

⁹⁶ Et il importe de l'affirmer, *Contra Secundinum* VII, p. 559: «Si tu as assez de discernement et de sagesse, tu marqueras une très grande différence entre le créateur et la créature».

⁹⁷ *Conf.* III, 6, 10, p. 383. Dans ce passage, le Verbe apparaît comme le maître-d'œuvre de la création.

⁹⁸ *Contra Felicem* II, 17, p. 745 («L'âme est de Dieu en tant que faite par lui, non en tant que née de lui»; 20; *De duabus animabus* II, 3, p. 57 («Comment aurais-je pu douter que c'est de Dieu que viennent toutes les âmes?»); *Contra Fortunatum* 11, p. 145 («Autre chose est Dieu; autre chose est l'âme»); 13, p. 147 («L'âme a été faite par Dieu, comme toutes les autres choses qu'il a faites et parmi les œuvres du Tout-Puissant, c'est l'âme qui tient le premier rang»).

⁹⁹ *Contra Secundinum* XV, p. 585 («C'est l'âme qui consent au mal; son consentement n'est pas une substance»); XVII, p. 597 («Le mal consiste dans le péché qui procède de la volonté de l'âme (...). Ce ne sont pas les natures qui sont mauvaises»).

¹⁰⁰ *C. Ep. F.* XXVII, 30, p. 463: «Comment donc une chose peut-elle être le mal suprême?»

Sur ce point, les manichéens achoppent. Ils ne comprennent pas plus la création que la création nouvelle (*formatio*) qui sont, de fait, aux antipodes de l'émanation et de la réintégration. Augustin le fait ressortir en ces termes dans le *Contra Faustum* XXIV, 2: «Si nous leur demandons si celui qui reforme l'homme maintenant l'a formé, ils ne sauront à quel subterfuge recourir pour dissimuler la honte de leur fabuleux système». Du reste, il fallut du temps à Augustin pour pénétrer le sens de la création. Sans doute lui «eût-il suffi de (se) demander (...) ce qu'est la forme et l'être participant à la forme, la beauté et l'être revêtu de beauté» (*De duabus animabus* III, 2, p. 56–59). Ainsi aurait-il amorcé une réflexion d'ordre principiel. Mais, ce n'est que progressivement qu'il comprit le rôle médiateur du Christ ¹⁰², qui est à la fois *Forma*, *Pulchrum* et *Veritas* ¹⁰³.

A travers cette réfutation de la cosmogonie manichéenne, on voit qu'Augustin passe progressivement d'une conception *cosmologique* à une conception *anthropologique* de la création. En fait, c'est par l'intermédiaire des Homélies d'Ambroise sur l'*Hexaéméron* (*Conf.* VII, 3, 4) qu'il apprit que la création est essentiellement *relation* ¹⁰⁴. L'évêque de Milan lui donna également des arguments pour réfuter les manichéens, en l'initiant à l'exégèse allégorique ¹⁰⁵, en lui faisant comprendre la nature spirituelle de Dieu et la réalité de l'image de Dieu en l'homme ¹⁰⁶. Au fur et à mesure de son œuvre, Augustin approfondit cette dimension anthropologique de la création et tend de plus en plus à souligner qu'il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, par cela même qu'elle est vie, qui ne se rattache à la source et au principe suprême de la vie» (*Retr.* I, 15 (14), p. 362–377) et il commence à vivre cette réalité.

¹⁰¹ *Contra Fortunatum* 17; 20–21; *Conf.* VII, 16, 22. Voir également le *De libero arbitrio*.

¹⁰² *Contra Faustum* XII–XIII; XVII... *Conf.* VII, 9, 13; 18, 24; 19, 25; 20, 26. Voir aussi O. DU ROY, *op. cit.*, p. 88–95.

¹⁰³ *Ep.* XVIII, 2.

¹⁰⁴ P. COURCELLE, *Recherches.*, p. 97–100.

¹⁰⁵ Augustin a choisi cette méthode pour réfuter les manichéens, qui refusaient l'Ancien Testament, sans en saisir la profondeur.

¹⁰⁶ Il lui fit également comprendre que l'origine du mal se trouve dans la volonté.

2. Originalité de la réflexion augustinienne sur la création : linéaments du schème « creatio », « conversio », « formatio »

Long fut, en effet, pour Augustin le chemin de la gnose à la Révélation, le passage de la raison à la foi. Sans doute les manichéens lui demandaient-ils également de croire à certaines vérités (*Conf.* V, 3, 6), mais Augustin refusait d'accepter toute espèce de croyance. La raison était pour lui un absolu. En revanche, au cours de son évolution vers la conversion, il reconnut progressivement que quelque chose précède la raison et le monde, il comprit la réalité et le rôle du Dieu créateur et en vint à reconnaître l'autorité de l'Écriture, ce qui l'amena à la notion d'*intellectus fidei*¹⁰⁷. Percevant peu à peu que, loin d'être auto-suffisant, l'être créé reçoit sa vie de son créateur et, par conversion, se voit formé¹⁰⁸, il reconnut son propre statut d'être créé en voie d'accomplissement¹⁰⁹ et apprécia également la véritable dimension de l'Écriture¹¹⁰.

Il ressort de la lutte anti-manichéenne qu'elle amena Augustin à la compréhension de la nature spirituelle de Dieu¹¹¹ et au rejet de tout anthropomorphisme¹¹² et l'engagea à réfléchir sur la notion d'*image de Dieu*.

C'est ainsi qu'il rejeta les vues des manichéens qui tournaient en dérision cette réalité, en la concevant sur le mode humain¹¹³ ou encore qui la contestaient en disant que, sur ce point, l'Ancien et le Nouveau

¹⁰⁷ G. MADEC, « Note sur l'intelligence augustinienne de la foi », *REAug* XVII (1971), p. 119–142.

¹⁰⁸ *De Gn. ad litt.* I, 4, 9.

¹⁰⁹ *Contra Secundinum* VIII, p. 563 : « Toute créature est en partie visible, en partie invisible (...). Elle a été faite de rien par le Père, par l'œuvre du Fils dans la bonté du Saint-Esprit (...) et elle a été créée bonne, quoique inégale au créateur et sujette au changement ».

¹¹⁰ *Conf.* III, 5, 9. Quant à ses principes d'exégèse, il les présente dans le *De doctrina christiana*.

¹¹¹ *Conf.* III, 7, 12, p. 385 ; *De Gn. c. man.* I, 17, 27–18, 29.

¹¹² *Ibid.* ; *C. Ep. F.* XXIII, 25, p. 447–449 : « Je ris avec toi de ces hommes charnels qui, ne pouvant pas encore penser les choses spirituelles, imaginent Dieu sous la forme humaine ».

¹¹³ *De Gn. c. man.* I, 17, 27, t.4, p. 98 : « Les manichéens agitaient surtout cette question avec beaucoup de bruit, et surtout dans l'usage de nous faire un insolent reproche de ce que nous croyons l'homme formé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Car ils s'arrêtent à la forme de notre corps, et dans leur pitoyable grossièreté ils demandent si Dieu a des narines, des dents, de la barbe ». Augustin reprendra ce point, de manière plus synthétique dans les *Confessions* III, 7, 12.

Testament s'opposent¹¹⁴. Il s'efforça, au contraire, de montrer que l'image de Dieu se trouve dans l'homme tout entier¹¹⁵ et qu'elle ne réside pas seulement dans l'âme, même si c'est là sa place privilégiée¹¹⁶. De plus, cette image de Dieu en l'homme n'est pas à l'état statique, mais elle requiert son achèvement par le libre choix de l'être créé¹¹⁷, de là, l'esquisse de la dialectique: *aversio a Deo*¹¹⁸, *conversio ad Deum* que l'on trouve dès le *De Genesi contra manichaeos* (II, 15, 23 sq). Le choix de l'être ou du non-être, de la vie ou de la mort¹¹⁹, de l'accomplissement ou de la dispersion s'effectue en fonction du cœur, la source intérieure à chacun (*Ibid.* II, 5, 6). A partir de la solution au problème du mal, une fois qu'il a mis en évidence la responsabilité de chacun, Augustin interprète la création en termes de *relation*, relation¹²⁰ avec le créateur, qui est à chacun, selon sa célèbre formule, *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* III, 6, 11). Il met donc l'accent sur l'activité créatrice de Dieu à l'intérieur des créatures. Toutefois, ces dernières doivent consentir à ce dynamisme divin, ce qu'Augustin exprime à travers les sept jours de la création qui sont autant d'étapes que *l'être créé* traverse pour passer de la «lumière de la foi» (*conversio*) à la constitution de son être, en devenant «à l'image et à la ressemblance de Dieu», avant de connaître le repos bienheureux (*formatio*).

Ayant saisi l'enjeu de cette expérience, Augustin fait ressortir la vanité du manichéisme en ces termes: «La vérité n'était nulle part en eux, mais ils énonçaient des faussetés, non seulement sur toi, qui es vraiment la vérité, mais aussi sur les éléments du monde, ta création, un sujet sur lequel, même quand les philosophes disent vrai, j'ai dû les dépasser à

¹¹⁴ *Contra Adimantum* V, 1, p. 237: «Ce passage, disant que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, les manichéens affirmaient qu'il est en opposition avec le Nouveau Testament (...). Ils ne comprenaient pas que les paroles disant que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ont été dites de l'homme avant le péché».

¹¹⁵ *Contra Faustum* XXIV, 2: «L'homme intérieur et l'homme extérieur ne font qu'un seul homme, cet homme, Dieu l'a fait à son image».

¹¹⁶ *De Gn. c. man.* I, 17, 28. Elle se trouve dans l'homme intérieur.

¹¹⁷ *De quantitate animae* XXVIII, 55, BA 5, p. 345–347: «Pour se réformer, il faut à l'homme la clémence de celui par la bonté et la puissance de qui il a été formé» (*Unde fit ut homo ejus clementia reformandus sit, cujus bonitate ac potestate formatus est*).

¹¹⁸ «C'est en délaissant l'amour de Dieu et en se convertissant à un excessif amour de soi que le diable voulut paraître égal à Dieu et qu'il fut précipité par l'enflure de l'orgueil. Ce n'est donc pas en tant qu'il est une substance»; *De Gn. c. man.* II, 15, 23 sq.

¹¹⁹ G. TAVARD, *op. cit.*, p. 83; 86.

¹²⁰ *De duabus animabus* VIII, 10, p. 81: «Si rien ne peut resplendir sans Dieu, rien, à plus forte raison, ne peut vivre sans Dieu».

cause de ton amour» (*Conf.* III, 6, 10). En saisissant progressivement la vérité du christianisme, Augustin découvre un élément essentiel: la dimension créatrice de l'*agapè*, qui est non seulement le motif de la création ¹²¹, mais aussi la condition de la *formatio* et qui fait passer de l'action à la contemplation ou encore: qui transforme la volonté de puissance en abandon entre les mains du créateur pour accéder à son être véritable. D'où cette remarque pleine de sens du *Contra Faustum* XXIV, 2: il «faut que l'homme extérieur lui-même reçoive la dignité d'une condition céleste, afin que soit recréé tout ce qui a été créé et refait tout ce qui a été fait, celui qui recrée étant celui qui a créé et celui qui refait celui qui a fait». L'accomplissement de la créature (sa *formatio*) vient donc du créateur, dans la mesure toutefois où la créature contribue à la réalisation de son être. Dans ses derniers ouvrages, Augustin insistera sur cette notion de *formatio*.



L'épisode manichéen et la polémique qui lui fit suite, tout en faisant entrevoir à Augustin les risques inhérents à un usage unilatéral de la raison et de la volonté ¹²², lui a permis de pénétrer le sens de la création et a, en quelque sorte, orienté son interprétation qui ne sera pas tant cosmologique qu'*anthropologique* et qui s'articulera autour du schème *creatio, conversio, formatio*. Créé et non émané d'un quelconque principe, l'être humain s'accomplit dans la mesure où il répond à l'interpellation (*admonitio*) de son créateur. Cet achèvement, cette *formatio*, synonyme de vie éternelle, de vision de Dieu..., n'a rien à voir avec une fusion ou une réintégration au principe premier. Elle est rendue possible par le Christ, qui est *Sapientia non formata, sed per quam formantur universa* (*De vera religione* XII, 24). Ce rôle médiateur du Christ, Augustin l'a perçu au cours de son expérience manichéenne et c'est peut-être la raison majeure pour laquelle il s'est détaché de la secte qui présentait une parodie du Sauveur ¹²³. Ultérieurement, dans ses commentaires sur la *Genèse*, il s'attacha à faire ressortir que le Christ est *Forma omnium* (*De vera religione* XI, 21).

¹²¹ *De Gn. c. man.* I, 2, 4; 16, 25–26 (*quia voluit, quia bonus*).

¹²² *Conf.* VII, 3, 5. Poussée à ses limites extrêmes, la volonté peut conduire à l'auto-destruction.

¹²³ Au cours de sa conversion, Augustin a compris le rôle du Christ-Sagesse.

Chapitre III

AUGUSTIN LECTEUR DE L'ÉCRITURE ET DES ÉCRITS PATRISTIQUES

Au cours de sa double expérience manichéenne et néoplatonicienne, Augustin a perçu la spécificité de l'idée de *création* et de son horizon: la *formatio*. En ayant saisi l'enjeu, Augustin s'est attaché à approfondir cette notion à partir de son lieu d'émergence: le texte de *Genèse* I. C'est ainsi qu'à la suite des Pères qui recouraient à des genres littéraires déjà codifiés¹, il opta pour un commentaire de la *Genèse*, dans le cadre de l'hexaéméron². Il utilisa alors un élément de la tradition mais, loin de s'en faire seulement l'écho, il la réinterpréta, en devint un chaînon vivant et, à partir de la réflexion sur l'actualisation de l'image de Dieu en l'homme, il fut amené à préciser le rapport entre *creatio* et *formatio*.

Sans doute la prédication d'Ambroise³ lui a-t-elle permis de découvrir le rôle de l'hexaéméron et de relativiser l'apport néoplatonicien. Mais, l'interprétation qu'Augustin donna de la création, dans son contenu aussi bien que dans sa forme, résulte surtout de son expérience personnelle, à tel point qu'on peut véritablement parler d'enrichissement réciproque de sa vie et de sa pensée.

On comprend dès lors pourquoi, à la différence de Basile, par exemple, il ne retient pas principalement l'aspect cosmologique de la création. Il s'attache surtout à mettre en évidence son enjeu existentiel, à montrer, comme il l'a aperçu au cours de sa conversion⁴, que la création

¹ L'Apologie, l'*Adversus* ... Cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, Verlag C.H. Beck, München, 1974.

² H.J. SIEBEN, *Exegesis Patrum*. (Saggio di bibliografia sul l'esegesi biblica di Padri della Chiesa), Rome, Augustinianum, 1986.

³ Certainement pendant le Carême 386, cf. P. COURCELLE, *Recherches*, p. 101-102.

⁴ «En se convertissant, Augustin a trouvé dans le christianisme la vérité du platonisme. Il n'a jamais songé à chercher dans le platonisme la vérité du christianisme», G. MADEC, «Diagramme augustinien», dans *Miscellanea di Studi Agostiniani in onore di P. A. Trapè*, *Augustinianum* 25 (1985) p. 79-94.

est essentiellement *relation*. C'est pourquoi, il met en place le schème *creatio, conversio, formatio*. Sans doute les commentateurs de la *Genèse* ont-ils insisté sur le lien entre création et rédemption, mais dans la phase finale de sa conversion, puis dans la polémique anti-manichéenne, Augustin a compris que l'accomplissement de la création qui débute dans notre existence même⁵, a une dimension cosmique, ce qui l'a amené à parler plutôt de *formatio* que de rédemption et à placer la conversion comme condition de possibilité de cette réalisation de l'être. Finalement, le principe essentiel de l'interprétation augustinienne tient à ce que «la création est impensable sans l'appel immédiat de Dieu à ses créatures et sans leur conversion à lui»⁶.

I. L'hexaéméron: creuset à partir duquel Augustin a élaboré sa réflexion sur la création

1. *L'hexaéméron:* *propédeutique à la conversion et exposé de la création*

L'hexaéméron⁷, désigne l'œuvre des six jours. Ce terme a été employé pour la première fois par Philon d'Alexandrie⁸, puis repris par Théophile d'Antioche⁹ ... Auparavant, il existait déjà des ouvrages, comme le *Timée* de Platon ou la *Théogonie* d'Hésiode qui, à leur manière, rendaient compte de l'origine et de la constitution du monde. Mais, l'originalité du genre littéraire de l'hexaéméron¹⁰ tient à ce qu'il caractérise une «suite d'écrits chrétiens, concernant la création ou l'œuvre des six jours, cons-

⁵ La capacité d'accomplissement est en quelque sorte contenue dans la création, *De vera religione* XVIII, 36: «C'est pourquoi, même si le monde a été fait d'une certaine matière informe, celle-ci a été faite entièrement de rien. Car même ce qui n'est pas encore formé est cependant comme en quelque façon pour pouvoir être formé, est formable par le don de Dieu. C'est en effet un bien que d'être formé; ce n'en est pas moins un que la réceptivité à l'égard de la forme. Et par conséquent, l'Auteur de tous les biens, qui a donné la forme, a créé également lui-même la possibilité d'être formé» (trad. O. DU ROY, *op. cit.*, p. 327).

⁶ G.B. LADNER, *The idea of Reform*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 167.

⁷ Nous emploierons ici le terme *hexaéméron*, retenu par Littré et non celui d'hexameron.

⁸ Il est utilisé dans le titre même de son ouvrage sur le *Commentaire allégorique des Lois*.

⁹ *Ad Autolycum* II, 12.

¹⁰ Voir F. CRUCE, *Essai critique sur l'Hexaéméron de Basile*, Paris, 1844; S. GIET, Introduction aux *Homélies* de Basile sur l'*Hexaéméron*, SC 26 bis, p. 49.

titués souvent par un commentaire suivi du récit biblique»¹¹. L'accent y est mis sur l'œuvre créatrice, et son déploiement en six jours est diversement expliqué¹². Ce genre littéraire s'est développé surtout aux II^e et III^e siècles¹³. A cette époque et aux siècles suivants¹⁴, la lecture continue et le commentaire de la *Genèse* avaient lieu, soit pendant la première semaine de Carême¹⁵, soit pendant la semaine sainte¹⁶, soit pendant la vigile pascalle¹⁷. Ces lectures et ces commentaires se situaient dans une perspective de conversion. Les prédicateurs demandaient alors aux chrétiens de se retourner vers les vérités fondamentales de la foi, en vue d'y conformer plus exactement leur conduite et de participer à la création nouvelle.

Au début de sa polémique anti-manichéenne, Augustin a trouvé dans l'hexaéméron, non seulement le moyen de prouver qu'il est possible de lire les premiers chapitres de la *Genèse* d'une tout autre manière que celle qui était proposée par le manichéisme, mais aussi d'affirmer la réalité de la création. C'est ce point qu'il va approfondir, dans des optiques différentes, au cours de ses commentaires ultérieurs¹⁸. On remarque donc qu'il a utilisé un procédé habituel à son époque¹⁹. Il est, du reste, tout à fait compréhensible qu'en tant que prêtre, puis évêque, il ait emprunté un élément²⁰ appartenant à la catéchèse baptismale²¹. Il en a retenu les

¹¹ Y. CONGAR, «Le thème de Dieu-créeur et les explications de l'hexaéméron dans la tradition chrétienne», dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père H. de Lubac) Paris, Aubier, 1963, p. 198.

¹² A. LUNEAU, *L'histoire du salut*, Paris, Beauchesne, Coll. «Théologie historique» n° 2, 1964; O. ROUSSEAU, («La typologie augustinienne et la théologie du temps» dans *Festgabe J. Lortz*, t.II, Baden-Baden, 1957, p. 47-58) souligne encore davantage le parallèle entre les six jours de la création et les six âges du monde.

¹³ P. NAUTIN, «Genèse I, 1-2 de Justin à Origène», dans *In Principio*, p. 61.

¹⁴ Pour une liste générale de ces commentaires, voir Y. CONGAR, *art. cit.*, p. 215-222. Voir aussi F.E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A study of the Greek and Latin commentaries on Genesis*, Chicago University Press, 1912.

¹⁵ A. RAHLES, «Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche», dans *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft den Wissenschaften zu Göttingen*, Phil. Hist. Kl. (1915), p. 28-136.

¹⁶ Ce fut le cas à Milan, à Antioche (*ibid.*, p. 114-122).

¹⁷ B. BOTTE, «Le choix des lectures de la veillée pascalle», dans *Questions liturgiques et paroissiales* 33 (1952) p. 65-70.

¹⁸ A. HAMMAN, «L'enseignement sur la création», p. 1 sq.

¹⁹ Y. CONGAR, *art. cit.*, p. 216-217.

²⁰ *De catechizandis rudibus* III, 5, BA 11, p. 27. Augustin précise que «le récit est complet quand l'instruction de chaque débutant va du raisonnement: «dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre» (*Gn.* I, 1) jusqu'à la période actuelle de l'Eglise». Or, dans l'hexaéméron, il ne reprend que le début de cette prédication.

²¹ Voir, par exemple, EGERIE, *Journal de voyage*, SC 296, p. 308-309.

thèmes principaux²²: l'interprétation du terme *in Principio* (*Conf.* XI, 9, 11), les spéculations trinitaires sur la création (*Conf.* XIII, 5, 6). A la différence de ses prédécesseurs toutefois, il met beaucoup plus l'accent sur le commentaire écrit du texte de *Genèse* I que sur les homélies²³.

De plus, par ce commentaire, il entendait transcrire son expérience personnelle et amener ses lecteurs au seuil de cette expérience. La prédication d'Ambroise²⁴ sur l'hexaéméron cristallisa, on le sait, son retour à la foi et fut une des dernières, sinon la dernière étape de son chemin vers le baptême. Augustin perçut, à ce moment, la valeur du récit biblique. Il trouva également dans les homélies d'Ambroise des arguments pour réfuter le manichéisme²⁵ et comprit, dans le même temps, que l'histoire de l'humanité est une conversion vers Dieu et que par là, elle tend à son accomplissement. Augustin, qui explique dans le *De catechizandis rudibus* (V, 9), que le catéchumène retient surtout les paroles qui touchent son cœur, a repris le modèle de l'hexaéméron dans la mesure où, conformément à la tradition, il peut retracer «son histoire spirituelle intérieure dans le cadre des premiers chapitres de la *Genèse*»²⁶. Se découvrant, au cours de sa conversion, comme un être créé en relation avec son créateur, il établit un rapport entre *création*, *conversion* et *formatio*, cette dernière étant en quelque sorte l'achèvement de la *création*.

²² C. MOHRMANN, «Observations sur les Confessions de saint Augustin», *RSR* 23 (1959), p. 368.

²³ A la différence de Basile et d'Ambroise, par exemple. Mais, il n'en a pas moins prononcé des homélies sur la *Genèse*: *Sermo* I sur *Gen.* I, 1 et 2, 7 (t.6, p. 1–3); *Sermo* *Denis* 2; *Sermo* CCXXIX R (*P.L.* 39, 1724) sur le second jour de la création; CCXXIX S (*P.L.* 39, 1725) sur le troisième jour CCXXIX T (*P.L.* 39, 1725) sur le quatrième; CCXXIX U (*P.L.* 39, 1726) sur le cinquième; CCXXIX Y (*P.L.* 39, 1727) sur le sixième ... On pourrait citer plus d'une cinquantaine de sermons sur la question.

²⁴ Entre le 30 Mars et le 4 Avril 386: conclusion à laquelle est arrivé P. COURCELLE, *Recherches*, p. 101–102, à la différence de J.R. PALANQUE, «La *Vita Ambrosii* de Paulin», *R.S.R.* 4 (1924) p. 26–42; 401–420 (finalement, celui-ci s'est rallié à la datation de Courcelle) et de W. WILBRAND, «Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius», *Historisches Jahrbuch* 41 (1921) p. 1–19. R. GRYSO, dans son ouvrage: *Le prêtre selon S. Ambroise*, Louvain, 1968, propose également une autre datation. Augustin, on le sait, assistait régulièrement à la prédication d'Ambroise, Voir *Conf.* V, 14, 24; VI, 3, 4 et, en 386, il a peut-être assisté à une prédication différente de celle sur l'hexaéméron, qui pourrait être un peu plus tardive, cf. G. MADEC, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris, Et. Aug. 1974, p. 71.

²⁵ *Conf.* V, 14, 24; VIII, 10, 22.

²⁶ Y. CONGAR, *art. cit.*, p. 197.

2. L'approfondissement de son expérience à partir de l'hexaéméron

C'est au cœur même des labyrinthes de sa conversion qu'Augustin a compris l'importance de la création. On peut alors noter la simultanéité d'une expérience existentielle de dépendance (tout est en relation avec l'être et s'en approche ou s'en détourne par son libre choix, *Conf.* XI, 4, 6; 7) et l'approfondissement d'une nouvelle vision du monde. Mais, cette synergie entre la vie et la pensée est l'un des points les plus difficiles à exprimer. C'est pourquoi, Augustin s'y reprend à cinq fois pour en rendre compte.

Dans le cadre de la réflexion présente, on retiendra seulement l'expression qu'il en donne dans les *Confessions* (les autres commentaires sur la *Genèse* seront étudiés dans la seconde partie de ce livre). De plus, c'est dans cet ouvrage qu'Augustin met véritablement en rapport son expérience d'être créé et sa pensée sur la création. Relisant sa vie quelque dix années plus tard²⁷, il met l'accent sur sa conversion, en rappelle les différentes phases (l. I-IX) et les présente²⁸ comme autant de réponses à l'interpellation du créateur. Une fois son expérience retracée, il développe, comme en une suite naturelle, sa pensée sur la création (l. XI-XIII). Ayant compris au cours de sa conversion sa nature d'être créé (*Conf.* VII, 3, 5), il se laisse enseigner par son créateur pour avoir l'intelligence des Écritures. En témoigne l'invocation à Dieu par laquelle s'ouvre sa méditation sur la création (*Conf.* XI, 3, 5): *Audiam et intelligam quomodo in Principio fecisti caelum et terram*. Dans la suite de sa réflexion, c'est également à partir du dialogue intérieur avec son créateur qu'il recherche le sens de la création et approfondit le lien entre *création* et *création nouvelle*. Dans cet ouvrage, désormais classique, Augustin a introduit sa propre expérience d'être créé et il a développé une pensée originale, synthétisée par le schème *creatio, conversio, formatio*²⁹. Par là-même, il a souligné que, pour se constituer, l'être humain doit se tourner vers son créateur.

²⁷ Peut-être davantage, car les *Confessions* ont été rédigées entre 397 et 401.

²⁸ Il le fait plus nettement dans les *Confessions* que dans les premiers *Dialogues*. Quant au plan des *Confessions*, il a été l'objet d'interprétations contradictoires, présentées par R. LORENZ, «Zwölf Jahre Augustinusforschung: 1959–1970», *Theologische Rundschau* 39 (1974) p. 110–119 et par A. SOLIGNAC, «Le livre X des *Confessions*», dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palerme, éd. *Augustinus*, 1986, p. 10–15.

²⁹ C'est en quelque sorte la première fois que ce schème est thématiqué, *Conf.* XIII, 2, 2–3.

3. Augustin et la tradition patristique

a) Philon d'Alexandrie

En dépit de la nouveauté de sa réflexion, Augustin a tout de même bénéficié de l'apport de ses prédécesseurs et son originalité vient surtout de la synthèse personnelle qu'il en dégage. Philon a, pour une part, infléchi sa pensée. Bien qu'il ne s'inscrive pas dans les cadres de la pensée patristique, celui-ci en a cependant posé quelques bases, dans la mesure où il a établi l'articulation entre la cosmologie grecque et la tradition biblique, à partir d'une exégèse allégorique de la *Genèse* dans deux de ses œuvres: les *Quaestiones in Genesim* et le *De opificio mundi*. Dans ce dernier ouvrage, il entendait montrer que le monde n'est pas éternel, mais qu'il a un commencement, et il essayait de préciser comment se produisit ce commencement. Il développa alors l'idée que reprendront fréquemment les Pères: celle de création *in Principio*. Il mit également en relief la transcendance divine et expliqua que l'homme est image du *logos*.

Mais, Augustin a-t-il connu l'œuvre de Philon ou a-t-on seulement affaire à une convergence de vues? Sans doute Augustin a-t-il eu une connaissance indirecte de l'exégèse philonienne à travers les sermons de l'évêque de Milan³⁰; ultérieurement, il a peut-être lu les *Quaestiones in Genesim*³¹. En tout cas, plusieurs passages de son œuvre montrent qu'il a

³⁰ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, de Boccard, 1943, p. 148. Voir aussi B. ALTANER, *op. cit.*, p. 181-193; G.J.M. BARTELINK, «Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres», dans *Augustiniana Traiectina*, éd par J. den Boeft et J. van Oort, Paris, Et. Aug., 1987. S. CARAMELLA, «I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino», *Nuovo Didaskalion* 1 (1947) p. 49-54. R.A. MARKUS, «Alienatio. Philosophy and Eschatology in the development of an augustinian idea», dans *Studia Patristica* 9, Berlin, 1966, p. 437. H. SAVON, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Et. Aug., 1977, p. 163.

³¹ Tel n'est pas l'avis de P. COURCELLE, dans «S. Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?», *Revue des études anciennes* 63 (1961) p. 78-85. Il ressort, cependant, qu'Augustin a pu lire Philon, dans la mesure où les *Quaestiones in Genesim* avaient été traduites, à la fin du IV^e siècle. Cf. B. ALTANER, «Augustinus und Philo von Alexandrien», *Zeitschrift für katholische Theologie* 65 (1941) p. 81-90, et J. PARAMELLE (avec la collab. d'E. LUCCHESI, *Philon d'Alexandrie, Quaestiones in Genesim II*, 1-7, Genève, Cahiers d'orientalisme, 1984, p. 113. En conclusion de son étude, J. PARAMELLE, *op. cit.*, p. 126-127, explique qu'en 400, puis en 417, Augustin utilise l'exégèse philonienne en connaissance de cause, même si auparavant, et à la suite d'Ambroise, il l'avait reprise sans le savoir.

repris certains éléments de la tradition juive³². Sur ce plan, l'œuvre de Philon, qui réalisait une première synthèse entre judaïsme et hellénisme, a dû lui paraître déterminante. D'ailleurs, dans le *Contra Faustum* (XII, 8–44), Augustin a repris une série de «Questions sur l'Ancien Testament» qui, entre autres sources, utilisaient et citaient même nommément les *Quaestiones* de Philon. En outre, l'évêque d'Hippone a peut-être utilisé les *Scholies* d'Origène (dont le premier numéro, paragraphe 8 est consacré à l'hexaéméron). Quoi qu'il en soit, on retrouve dans le *De Genesi ad litteram*, quelques thèmes philoniens: l'idée de création *in Principio*, l'effort pour concilier une création simultanée et une création en six jours, mais Augustin parle peu de Philon.

b) Ambroise de Milan

En revanche, il tendrait à majorer le rôle joué par Ambroise³³. Cependant, son influence est loin d'être négligeable dans la genèse de la pensée augustinienne sur la création. Cette influence se situe sur le plan existentiel. Ambroise a joué pour Augustin le rôle d'intermédiaire, de source d'informations. Par son exégèse allégorique³⁴, il lui a permis de saisir l'importance de la création et de voir l'intérêt de l'hexaéméron pour un commentaire approfondi et personnel de l'Écriture. On peut d'ailleurs remarquer une convergence de vues entre Augustin qui, en se détachant du manichéisme, prenait peu à peu conscience de la réalité de la création et Ambroise qui «substituait l'idée de création à l'idée (plotinienne) de descente des âmes»³⁵.

³² L'accent mis sur le sabbat éternel, la reprise d'éléments haggadiques dans l'exégèse littérale, la conception qu'il a de l'illumination montrent qu'Augustin a connu la tradition juive. Pour l'instant, il est difficile de déterminer de quelle manière.

³³ En fait, on ne peut pas déterminer si Augustin eut véritablement l'occasion de confronter ses vues à celles d'Ambroise, cf. F. DASSMANN, «Ambrosius», *Augustinus Lexikon*, Bâle, 1986, col.277 et A. BASTIENSEN, «Les prédécesseurs latins chrétiens», dans *Augustiniana Traiectina*, p. 25. Si Augustin évoque fréquemment Ambroise (334 fois d'après le relevé du CETEDOC), en revanche, il cite rarement ses écrits, mais cela tient à sa propre méthode. A la différence de Jérôme, il «n'énumère pas les diverses interprétations d'un même passage du texte sacré ou les différentes solutions d'une même aporie, qui ont été déjà proposées; son travail est trop personnel pour exiger tant de lectures, quoiqu'il utilise souvent les historiens latins et possède suffisamment Tertullien, Hilaire et surtout Ambroise et Cyprien», P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, p. 183. Voir aussi A. MANDOUZE, *op. cit.*, p. 109–111.

³⁴ Augustin a dû connaître également cette exégèse par le *De mysteriis* d'Ambroise.

³⁵ P. COURCELLE, *Recherches*, p. 112–113. Voir aussi p. 116.

Mais, en approfondissant sa réflexion, Augustin s'éloigna progressivement des vues d'Ambroise. Sans doute reprit-il le cadre de l'hexaéméron³⁶, seulement il ne retint de l'interprétation ambrosienne de l'Écriture³⁷ que quelques-uns de ses thèmes: le caractère informe de la matière avant la création³⁸, la nature spirituelle de l'âme³⁹, la puissance créatrice du Verbe⁴⁰, la dimension trinitaire de la création⁴¹, le motif de la création⁴². Or, ces thèmes ne sont pas des idées propres à Ambroise. On les retrouve fréquemment dans l'interprétation des premiers chapitres de la *Genèse* et dans le rapport établi entre *création* et *création nouvelle*⁴³. Mais, par ces considérations, Ambroise s'attache simplement à l'explication du texte biblique et ne fait pas preuve de véritable originalité. Commentant par exemple la phrase de *Luc* XVII, 21 («Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous»), il écrit: «Nous remarquons que le Royaume des cieux s'affermir en nous lorsque le Christ, ayant usé la royauté du prince de ce monde (...), règne dans l'intimité de nos cœurs» *Sur S. Luc* (SC 45, p. 224–226). Il souligne, ainsi, le lien entre *conversion* et *création nouvelle*. Mais, en faisant ressortir la médiation du Christ, il rejoint en quelque sorte la préoccupation majeure d'Augustin: l'approfondissement de la place du Christ-Sagesse. Finalement, sa prédication a joué le rôle de catalyseur pour la réflexion d'Augustin sur la création.

D'autres auteurs, parmi les principaux: Origène⁴⁴, ont également contribué à la genèse de l'interprétation augustinienne de la création.

³⁶ Ambroise l'a hérité de ses prédécesseurs. L.J. SWIFT, «Basil and Ambrose on the Six Days of Creation», *Augustinianum* 21 (1981), p. 327–328.

³⁷ Pour les méthodes d'exégèse utilisées par Augustin, voir A. TRAPE, «S. Agostino esegeta: teoria e prassi», *Lateranum* 48 (1982), p. 224–237 et, B. de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t.III, Paris, Cerf, coll. Initiations, 1983.

³⁸ *C.S.E.L.* 32, 1. Voir J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P.U.F., 1964, p. 331 sq.

³⁹ P. COURCELLE, *Recherches*, p. 103–105.

⁴⁰ J. PEPIN, *op. cit.*, p. 356 sq; F. SZABO, *Le Christ créateur chez S. Ambroise*, Rome, Augustinianum, Coll. «Studia Ephemeridis», 1968, p. 149.

⁴¹ B. STUDER, «Zur Theophanie Exegese Augustins», *Studia Anselmiana* 59, Rome, 1971.

⁴² Le rôle qu'y joue la libre volonté du créateur, AMBROISE, *Hexaemeron* I, 5; VI, 22.

⁴³ *Exaemeron* I, 4, 14. Voir aussi J. PEPIN, «Exégèse de «In Principio» et théorie des principes dans l'«Exaemeron» (I, 4, 12)» dans *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Londres, 1986, p. 454–460.

⁴⁴ B. STUDER, «Zur Frage des westlichen Origenismus», *Studia Patristica* 9, Berlin, 1966, p. 276–278. Voir aussi H. SOMERS, *Image de Dieu et illumination divine, sources historiques et élaboration augustinienne*, Louvain, 1961, p. 18. Voir aussi H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967.

Mais, ces influences sont indirectes⁴⁵ et peu déterminées quant à leur contenu. D'Origène, Augustin a retenu essentiellement l'exégèse allégorique⁴⁶, le rôle des anges⁴⁷ et l'interprétation des jours de la création (*Homélies sur la Genèse* I, 1). En revanche, l'influence de Basile de Césarée fut importante pour Augustin.

c) Basile de Césarée

Sans doute ne peut-on pas affirmer qu'Augustin a lu les écrits de Basile. Il ne donne lui-même aucune indication et ne cite qu'une fois Basile (*Contra Julianum* I, 5, 16–17). Cependant, un certain nombre d'analogies se dégagent de l'hexaéméron de Basile et de ceux d'Augustin⁴⁸.

On peut alors se demander comment Augustin a connu les écrits de Basile. Indirectement, la tradition orale a dû jouer un rôle important. D'autre part, de nombreuses idées de Basile ont été reprises et développées dans la catéchèse baptismale et les homélies d'Ambroise⁴⁹. Plus directement⁵⁰, Augustin a certainement lu les *Homélies* de Basile sur l'*Hexaéméron*⁵¹, dans la traduction d'Eustathe⁵², car l'influence de ces homélies sur le *De Genesi ad litteram* est manifeste.

⁴⁵ A.M. LA BONNARDIERE, «Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène», *REAug* 20 (1974), p. 42–54.

⁴⁶ B. ALTANER, *Kleine patristische Schriften*, Berlin, 1967, p. 244–246; H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, p. 233–234; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1979, t.I, p. 206–207; J. PEPIN, *op. cit.*, p. 455–462; W. THEILER, «Augustinus und Origenes» dans *Untersuchungen zur antiken Literatur*, Berlin, 1970, p. 543–553; M.A. VANNIER, «A propos de *Genèse* I: Origène et Augustin», *Connaissance des Pères de l'Eglise* 40 (1990), p. 9–11. Augustin reprend cette méthode dans les *Confessions* l. XI–XIII, dans le *De Genesi contra manichaeos* et dans la *Cité de Dieu*, l. XI.

⁴⁷ B. ALTANER, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 269–274.

⁴⁹ Ambroise emprunte, par exemple, le Prologue de son hexaéméron à Basile, G. MAREC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, Et. Aug., 1974, p. 79. L'influence de Basile sur Ambroise a été soulignée par Jérôme, *Ep.* LXXXIV, 7: *Nuper Ambrosius sic Hexaemeron illius (i.e. Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basilique sequeretur, C.S.E.L.* 55, 130, 8–10. Cf. L.J. SWIFT, *art. cit.*, p. 317.

⁵⁰ B. ALTANER, *op. cit.*, p. 269.

⁵¹ *Ibid.*, p. 270. A. SOLIGNAC, BA 48, p. 645.

⁵² P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, p. 190. Cette traduction d'Eustathe (cf. l'édition d'E. AMAND DE MENDIETA et de S.Y. RUDBERG, *Texte und Untersuchungen* 6, Berlin, 1958) est généralement datée de 400, alors que les *Homélies* avaient été prononcées par Basile en 378 (J. BERNARDI, «La date de l'Hexaéméron de S. Basile», dans *Studia Patristica* 3, Berlin, 1961, p. 165–169) mais, entre-temps, Augustin en a peut-être eu connaissance par la tradition orale.

Tout d'abord, le passage de l'exégèse allégorique à l'exégèse littérale⁵³ dans les commentaires augustinien de la *Genèse* peut s'expliquer par l'influence de Basile, farouche partisan du littéralisme, à l'encontre d'Origène⁵⁴. Plus important est l'accent mis sur le caractère trinitaire de l'action divine dans la création⁵⁵, et plus précisément sur le rôle de l'Esprit-Saint⁵⁶, sur la place des anges⁵⁷, sur l'ordre de la nature⁵⁸, sans oublier un élément majeur: la réflexion sur l'image⁵⁹ et la ressemblance⁶⁰ de Dieu en l'homme. Mais, Augustin s'est également éloigné de Basile, dans la mesure où il a mis en rapport les jours de la création et la connaissance angélique⁶¹.

Finalement, l'intérêt de sa réflexion tient à ce qu'en dépit des opinions communément admises, il est proche des penseurs orientaux⁶². Sa

⁵³ Expliqué dans le *De Genesi ad litteram* VIII, 2, 5, p. 15–17: «J'ai moi-même écrit peu après ma conversion, deux livres contre les manichéens (...). Je voulais sans retard ou réfuter leurs divagations ou les inciter à rechercher, dans ces écrits qu'ils haïssent, la foi chrétienne et évangélique. Mais, à ce moment-là, je ne voyais pas comment tous ces récits pouvaient être entendus au sens propre (...), je pris le parti, pour ne pas différer mon ouvrage, d'expliquer selon le sens figuré ce que je ne parvenais à entendre au sens littéral (...). Je me rappelle cependant le but que j'aurais bien voulu, mais ne pus atteindre: entendre tous ces passages non pas d'abord au sens figuré, mais au sens propre (...). Maintenant Dieu a permis que, en regardant et en considérant ces textes de plus près j'estime, non sans raison, me semble-t-il, que je puis aussi montrer qu'ils ont été écrits au sens propre et non au sens allégorique».

⁵⁴ *Homélies sur l'Hexaemeron* I, 4; II, 5; IX, 1 et surtout III, 9 où il présente l'exégèse allégorique comme une solution de rechange.

⁵⁵ *Homélie sur l'Hexaéméron* II, 6, SC 26 bis, p. 168–169. *Sur l'origine de l'homme* (dont l'authenticité basilienne est cependant contestée) I, 3, SC 160, p. 170–173. A mettre en parallèle avec le *De Genesi ad litteram* I, 18, 36; III, 19, 29. On retrouve ce thème chez Ambroise.

⁵⁶ *Hom. sur l'Hex.* II, 6, p. 166–179; *De Gn. ad litt.* I, 18, 36.

⁵⁷ Ils nous précèdent dans la création, *Hom. sur l'Hex.* I, 5, p. 104–107; II, 5, p. 162–163; *De Gn. ad litt.* IV, 19, 36; 35, 56.

⁵⁸ *Hom. sur l'Hex.* III, 8, p. 232–233; *De Gn. ad litt.* II, 4, 7. *Hom. sur l'Hex.* VIII, 1, p. 428–431; *De Gn. ad litt.* III, 8, 11.

⁵⁹ Les deux auteurs n'établissent pas de distinction tranchée entre image et ressemblance. Cette perspective est habituelle dans la tradition latine, mais peut sembler paradoxale pour Basile.

⁶⁰ *Hom. sur l'Hex.* IX, 5, p. 508–509; 514–521; *De Gn. ad litt.* III, 20, 30. La ressemblance plénrière est atteinte par un acte de la volonté libre. *Sur l'origine de l'homme* I, 15.

⁶¹ *Hom. sur l'Hex.* VI, 2–3, p. 330–343; *De Gn. ad litt.* I, 10, 22; 11, 23.

⁶² Cf. G. BARDY, «S. Augustin et la pensée orientale», *Irénikon* 21 (1948), p. 272: «Est-il exagéré de prétendre que S. Augustin, par son amour du monde invisible, par sa recherche constante des symboles et des signes, par son exégèse allégorique des Ecritures se révèle très proche de la mentalité hellénique? Bien qu'il ait peu fréquenté (...) les théologiens de la Grèce, il appartient à la même famille et lorsqu'il rencontre les *Livres platoniciens*, il les reçoit avec un joyeux enthousiasme, parce qu'il se reconnaît en eux».

démarche de base est analogue. Seulement, les formules qu'il emploie sont différentes et la synthèse qu'il propose lui est personnelle. Il la présente en fonction du schème *creatio, conversio, formatio*.

II. Constitution du schème *creatio, conversio, formatio*

1. Vers une compréhension renouvelée de la création

Pour exprimer la création, Augustin développe une anthropologie, définie par le rapport au créateur. A cette fin, il réinterprète le schème plotinien conversion-formation (*Ennéade* III, 4 (15), 1; V, 2 (11), 1; VI, 5 (5), 5) en introduisant, par la notion de *création*, celle de *relation*, qui se substitue dès lors à l'idée de réintégration au principe premier et détermine le schème qui sous-tend sa pensée.

Dans son premier commentaire, il n'a pas encore une parfaite maîtrise de ce schème⁶³ et l'esquisse par les idées de *conversio ad Deum* et d'*aversio a Deo* (*De Genesi contra manichaeos* II, 15, 22 sq) et d'acheminement vers l'accomplissement de l'être par la *conversio ad Deum* (*ibid.* I, 25, 43).

En revanche, dans ses deux principales réflexions sur l'hexaéméron, dans les trois derniers livres des *Confessions* et dans le *De Genesi ad litteram*, il maîtrise tout à fait ce schème et lui donne toute son ampleur. Il explique, en effet, que la création est bonne (*Conf.* XI, 4, 6–5, 7), qu'elle doit se convertir au créateur pour être achevée, sinon les êtres humains risquent de se disperser au lieu de répondre librement à l'interpellation de leur créateur. Pour le faire ressortir, il utilise l'analogie de la lumière et des ténèbres, du matin et du soir (*De Gn. ad litt.* IV, 18, 34–35) et précise que, «pour nous⁶⁴, c'est en des moments différents du temps que nous fûmes ténèbres et que nous devenons lumière» (*Conf.* XIII, 10, 11, BA 14, p. 443). Or, ce passage des ténèbres à la lumière est possible grâce au Christ (*ibid.* 12, 13, p. 447 et *De Gn. ad litt.* III, 20, 31–32), comme on le voit par cette remarque d'Augustin:

⁶³ Ce schème deviendra, pourtant, «le substrat d'une véritable métaphysique de la conversion», cf. E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du non-être*, p. 90.

⁶⁴ Pour les anges seuls, *creatio* et *formatio* furent simultanées (*De Gn. ad litt.* IV, 24, 41).

«La créature spirituelle (...) serait semblable à l'abîme, dissemblable de toi, si par ce même Verbe⁶⁵, elle ne s'était tournée vers le même Verbe qui l'avait faite et, illuminée par lui, n'était devenue lumière, conformationnée, quoique inégalement, conformationnée pourtant à la forme égale à toi» (*Conf.* XIII, 2, 3, p. 429). C'est pourquoi, par cette conversion, elle «imite la forme du Verbe, toujours et immuablement unie au Père (...), elle prend forme et devient créature parfaite» (*De Gn. ad litt.* I, 4, 9, BA 48, p. 93). La création, qui est l'œuvre même de la Trinité, trouve donc son accomplissement par un retour des créatures à leur créateur. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que la création est imparfaite, elle est seulement en voie d'achèvement. Le créateur attend la libre réponse de l'être créé. En effet, «il y a deux aspects de l'amour de Dieu pour la créature: il l'aime pour qu'elle soit et pour qu'elle demeure» (*De Gn. ad litt.* I, 8, 14, p. 101). «Il reste (donc à cette dernière) à se tourner vers celui par qui elle a été faite, et à vivre de plus en plus auprès de la source de vie, et à voir dans sa lumière la lumière, et à devenir parfaite, illuminée, béatifiée» (*Conf.* XIII, 5, 6, p. 433). Ainsi, sera-t-elle véritablement constituée. «Elle se rapporte, pour la glorifier, à cette lumière qu'est Dieu lui-même, dont la contemplation la fait accéder à sa forme» (*De Gn. ad litt.* IV, 22, 39, p. 337).

2. La «formatio», comme accomplissement de l'image de Dieu

La *formatio* est en quelque sorte l'accomplissement de la création, l'actualisation de l'image que le créateur réalise par un libre don dans les êtres humains⁶⁶. Cette réflexion sur l'image⁶⁷ permet à Augustin de faire ressortir la signification ultime de la création; elle est au centre de ses

⁶⁵ Voir G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Lille, 1979, t.I, p. 57-62; 277-370.

⁶⁶ *En. in Ps.* LXXXI, 6, t.8, P. 530; *Sermo* XC, 10; *De Trinitate* XIV, 14, 20; *Cité de Dieu* XI, 18, BA 35, p. 122-125. Cf. A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Paris, Desclée, Coll. «Relais. Etudes» 2, Paris, 1987, p. 238-277; G.B. LADNER, *The idea of Reform*, p. 153-283.

⁶⁷ Ambroise lui en a fait percevoir l'enjeu, *Exaameron* III, 7, 32; *Conf.* VI, 3, 4. Cf. P. COURCELLE, *Recherches*, p. 133 sq; G.A. Mc COOL, «The Ambrosian origin of saint Augustine's theology of the image of God in man», *Theological Studies* 20 (1959) p. 62-79; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 45-46; p. 434-435. Pour un relevé des textes d'Augustin sur l'image de Dieu, voir J. HEIJKE, *Saint Augustine's comments on «Imago Dei»*, Worcester, Classical Folio, Suppl. III, 1960.

commentaires sur la *Genèse*. En guise de prélude à l'étude détaillée de ces commentaires, nous donnerons ici un aperçu des développements augustinien sur l'image. Nous ne systématiserons pas les réflexions qu'Augustin a présentées dans des contextes différents: commentaires de l'Écriture, controverses..., mais nous efforcerons d'en dégager les principales orientations. Une phrase, écrite en 393–394, à l'époque où il élaborait sa réflexion sur la création, permet d'en mesurer l'enjeu et se rattache directement à la dialectique de réalisation ou de dégradation de soi, caractérisant l'être créé. Augustin y rappelle que «selon la direction que prend notre cœur, la direction de notre amour, nous nous approchons de Dieu ou nous en éloignons» (*En. in Ps. XCIV*, 2, t.9, p. 409). Le cœur désigne alors l'image de Dieu⁶⁸, avec la capacité de choix qui lui est donnée.

Plus précisément, Augustin distingue, dans la constitution de l'image, trois moments qui font écho aux trois termes du schème *creatio, conversio, formatio*: tout d'abord, «la ressemblance à laquelle nous avons été faits» (*En. in Ps. XCIV*, 2) et qui définit le statut ontologique de l'être humain, son premier rang dans la création (qu'Augustin met en relief dès le *De Genesi contra manichaeos* I, 17, 29). Par suite de la dégradation du péché, cette ressemblance peut, cependant, devenir son antonyme en tant que *dissemblance* ou au contraire, par conversion, tendre à la *ressemblance véritable*, donnée comme *formatio* par le créateur. A maintes reprises, Augustin insiste sur ce renouvellement de l'image qu'il exprime par les verbes *renovare* (*In Io. Ev. Tr. VIII*, 2; *XVIII*, 10), *reformare* (*De quantitate animae* XXVIII, 55; *Contra Faustum* XXIV, 2; *En. in Ps. XCII*, 1; *Sermo* CXXV, 4) voire *efficere* (*En. in Ps. XCIV*, 1).

Sans doute Augustin a-t-il bénéficié de l'acquis de la réflexion patristique⁶⁹ et des thèses platoniciennes⁷⁰, pour formuler sa conception de l'image de Dieu. Cependant, il dépassa et reformula ces diverses

⁶⁸ Dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* (XVIII, 10), il identifie également image de Dieu et lieu du cœur: *Redi ad cor*, écrit-il, *vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem ejus*.

⁶⁹ L'influence d'Irénée reste à déterminer. Pour l'acquis de la réflexion patristique, voir H.J. SIEBEN, *op. cit.*; A. SOLIGNAC, «Image et ressemblance», *DS* 7, t.2, col. 1418–1422; H. SOMERS, *op. cit.*, ch. III.

⁷⁰ J. KIRCHMEYER, «Origines et significations du thème de l'image et de la ressemblance» dans l'article «Eglise grecque», *DS* 6, col. 813–814; J. PEPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1958, p. 112–114. Il subit aussi l'influence de Plotin, mais la dépasse. Ce problème est traité par J.E. SULLIVAN, *The image of God*, Dubuque Iowa, The Priory Press, 1953, p. 10–15; 46–50.

influences⁷¹: comme le manifeste l'assimilation qu'il admet, à certains moments⁷², entre image et ressemblance. Sur ce point, sa perspective n'est pas radicalement neuve; avant lui, Grégoire de Nysse en était venu à la même conclusion, mais il n'a certainement pas lu le Cappadocien⁷³. En revanche, il a pu être influencé par Ambroise ou par Marius Victorinus qui identifiaient les deux notions⁷⁴, mais il ajoute un élément nouveau: il insiste sur le caractère dynamique de l'image⁷⁵. A elle seule, l'image possède une certaine plénitude, celle que lui a donnée le créateur en la faisant participer à sa vie. Mais, en raison de la chute, cette participation n'est pas plénière. Elle appelle son renouvellement par la médiation du Verbe, qui est la ressemblance véritable (*De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 60–61; *Conf.* XIII 22, 32).

Si Augustin n'établit pas de distinction tranchée entre image et ressemblance, s'il explique que la ressemblance n'a pas une signification plus vaste que celle de l'image (*Questions sur l'Heptateuque* V, 4), qu'il n'y a pas entre elles de différence de degré, il ne voit pourtant pas une stricte équivalence entre image et ressemblance, du fait que l'image implique la ressemblance, alors que la réciproque n'est pas vraie⁷⁶. «Il faut (en effet) distinguer l'image, et l'égalité, et la ressemblance. Car là où il y a image, il y a par le fait ressemblance, mais pas forcément égalité; là où il y a égalité, il y a par le fait même ressemblance, mais pas forcément image; là où il y a ressemblance, il n'y a forcément ni image, ni égalité» (*De diversis quaestionibus*, qu. 74, BA 10, p. 327). En soulignant que l'image et la ressemblance n'entraînent pas l'égalité, Augustin fait ressortir la distance qui existe entre elles et leur archétype. Il s'éloigne de la problé-

⁷¹ Telle est la caractéristique de sa méthode, cf. F. DASSMANN, *art. cit.*, col. 270–285.

⁷² *En. in Ps.* IV, p. 133: «L'homme, à sa création, reflétait l'image et la ressemblance de Dieu»; *En. in Ps.* XLVIII, s.2, 11, p. 529; *De Trinitate* VII, 6, 12. Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie selon S. Augustin*, Paris, Polycopié du Centre Sèvres, 1980, p. 25.

⁷³ B. ALTANER, *op. cit.*, p. 277–285. (D'après l'auteur, Augustin n'aurait pas eu connaissance de l'œuvre de Grégoire de Nysse).

⁷⁴ Même s'il est l'un des premiers à le faire systématiquement, Augustin rompt avec une tradition qui distinguait image et ressemblance. Cf. A.G. HAMMAN, *op. cit.*, p. 271; G.B. LADNER, «Saint Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God», *A.M.* II, p. 873–876; R.A. MARKUS, «*Imago and Similitudo* in Augustine», *REAug* 10 (1964), p. 125–143.

⁷⁵ Reprend-il les thèses des Pères grecs? Cf. P. AGAËSSE, *op. cit.*, p. 26; H. SOMERS, «Image de Dieu et illumination divine», *A.M.* I, p. 451; R.A. MARKUS, *art. cit.*, p. 126–127.

⁷⁶ Dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (XVI, 57) il explique que toute image est ressemblance à celui dont elle est l'image et néanmoins tout ce qui ressemble à quelqu'un n'est pas pour cela son image». Dans le *De diversis quaestionibus* qu. 51, BA 10, p. 139; 74, p. 327 et dans les *Questions sur l'Heptateuque* V, 4, il reprend ce thème.

matique platonicienne de la *mimésis*, dans la mesure où il parle de différence ontologique⁷⁷: «l'image créée n'est pas de la même substance que le créateur» (*Questions sur l'Heptateuque* V, 4). Il insiste sur ce point qui définit le statut même de l'être créé⁷⁸. Mais, cette reconnaissance de la différence ontologique ne le conduit pas pour autant à une anthropologie pessimiste. Son commentaire de l'Écriture le manifeste. Il y explique, en effet, que les hommes sont des dieux, dans la mesure où ils sont «déifiés par sa grâce et non point nés de la substance du créateur» (*En. in Ps.* XLIX, 2, t.8, p. 530).

Sur ce plan, la ressemblance apporte un élément nouveau. Si, par la création l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu si, par l'image, il participe à l'être de son créateur, par un libre don de la Trinité, il peut atteindre à une ressemblance plus grande, ressemblance dont le Christ seul représente l'achèvement (*De diversis quaestionibus*, qu. 74, BA 10, p. 329), et vers laquelle tend l'humanité. La notion de ressemblance, qui suppose non pas tant une problématique de la représentation que de l'analogie, met l'accent sur la gratuité de la *formatio*, mais ne se différencie pas foncièrement de celle d'image.

Voyons, dès lors, comment Augustin définit l'image de Dieu en l'homme⁷⁹. C'est progressivement qu'il a élaboré cette définition. Il l'explique dans les *Confessions* (VI, 3, 4, p. 525): «J'ai appris au sujet de l'homme fait par toi à ton image que tes fils spirituels (...) n'interprétaient pas cela comme s'ils croyaient et pensaient à une similitude déterminée par la forme du corps humain (...). J'éprouvai cependant une joyeuse confusion à la pensée que j'avais aboyé pendant tant d'années, non contre la foi catholique, mais contre les fictions d'imaginations charnelles».

⁷⁷ «Tu l'imiteras comme le peut une image, mais une image bien différente de lui et de son Fils», *Sermo IX*, 9, t.6, p. 45 ou encore: «Nous aussi nous sommes l'image de Dieu, inégale, certes, car œuvre du Père par le Fils, cette image n'est pas née du Père comme cette Sagesse», *De Trinitate*, VII, 3, 5, BA 15, p. 523; *Cité de Dieu*, XI, 26, BA 35, p. 113.

⁷⁸ *Sermo XLVII*, 4, 5; *En. in Ps.* XLIX, 2, t.8, p. 530 («Ceux que le psalmiste appelle dieux sont des hommes déifiés par sa grâce, et non point nés de sa substance»); *En. in Ps.* LXX, 6, t.9, p. 147 («Pour être bons, nous avons besoin de Dieu, mais lui pour être bon n'a nul besoin de nous»).

⁷⁹ Dans cette étude, nous employons toujours le terme générique. Du reste, en dépit de certaines interprétations, Augustin ne distingue pas l'image de Dieu dans l'homme et dans la femme. Il la situe généralement dans la *mens* qui leur est commune. Cf. R.J. Mc GOWAN, «Augustine's spiritual equality: the allegory of man and woman with regard to *imago Dei*», *REAug* 33 (1987), p. 235–254; C.W. WOLFSKEEL, «Some remarks with Augustine's conception of man as the image of God», *Vigiliae christianae* 30 (1976), p. 63–71.

Il comprit donc, au cours de sa conversion, que l'image détermine le statut ontologique de l'homme. En tant qu'être ressemblant, celui-ci a été fait en même temps par la ressemblance et à la ressemblance de Dieu (*De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 60), car il n'y a eu la médiation d'aucune autre créature dans l'acte créateur (sinon il n'y aurait pas création). Images de Dieu, l'homme et la femme⁸⁰ représentent un certain accomplissement de la création. A la différence des animaux, il leur est donné de comprendre, de raisonner et aussi de discerner le bien du mal⁸¹. C'est pourquoi, ils ont une place privilégiée dans la création (*Conf.* XIII, 24, 35; *De Gn. ad litt.* VI, 12, 21). Cependant, ce n'est pas par sa seule raison⁸² que l'être humain est image de Dieu, mais en tant qu'homme intérieur. Augustin le précise dans le *Commentaire du Psaume XLVIII*, qu'il prononça durant le carême 412 (s. 2, 11, t.8, p. 529): «où réside l'intelligence, où est l'esprit, où est la raison qui recherche la vérité, où est la foi, où est ton espérance, où est ta charité, là est aussi l'image de Dieu».

Peu à peu, insistant sur la dimension trinitaire de l'acte créateur (le *faciamus* du récit biblique, *De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 61), Augustin précise⁸³ que l'être humain est l'image de la Trinité entière⁸⁴, ce qui s'exprime analogiquement par ces trois facultés qu'on «énonce séparément (mais qui) agissent inséparablement» (*Sermo* LII, 19): la mémoire, l'intelligence et la volonté⁸⁵. Si dans les *Premiers Dialogues*, Augustin

⁸⁰ Cf. *supra* n. 79. Dans le *De Genesi ad litteram* (III, 22, 34, p. 269), Augustin précise que «la femme, en tant qu'elle était aussi une créature humaine, avait une âme raisonnable, selon laquelle elle était elle aussi créée à l'image de Dieu. Mais en raison de l'unité des sexes en une seule et même nature, l'Écriture dit: Dieu fit l'homme à l'image de Dieu». Augustin ajoute que la femme «est elle aussi renouvelée en son âme spirituelle dans la connaissance de Dieu à l'image de celui qui l'a créée» (*ibid.*, p. 267-269).

⁸¹ *En. in Ps.* XXIX, s.2, 2, t.8, p. 246; voir aussi *En. in Ps.* XLVIII, s.1, 16; *Conf.* XIII, 24, 35; *De Gn. ad litt.* IV, 12, 21-22.

⁸² Le plus souvent, Augustin situe l'image de Dieu dans la *mens*, mais il est d'autres textes où il en donne une conception plus large: *De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 55; *Ep.* XXIII, 1; *En. in Ps.* IV, 6-7 (il la situe dans le cœur); *Sermo* XXVI, 5.

⁸³ Cf. S. DE BEAURECUEIL, «L'image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin», *Études et recherches* 8 (1952), p. 45-82.

⁸⁴ *De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 61, t.4, p. 144 («L'homme n'a pas été créé à l'image ou du Père ou du Fils seul, ou du Saint-Esprit seul, mais à l'image de la Trinité même»); *Conf.* XIII, 11, 12; *De Gn. ad litt.* III, 19, 29. Voir A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965; H. SOMERS, *art. cit.*, p. 459-462; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 309-343.

⁸⁵ On se réfère ici au *Sermon* LII car, en quelques lignes, il y présente l'essentiel de sa pensée. C'est un résumé du *De Trinitate*, cf. éd. critique par P. VERBRACKEN, *Revue Bénédictine* 74 (1964), p. 5-35.

insistait sur la présence créatrice en l'homme, il va désormais plus loin et définit le caractère trinitaire de l'image de Dieu⁸⁶. Mais, cette image, en dépit de la consistance qu'elle a lors de la création, n'est pas pour autant réalisée.

Créé à l'image de Dieu, l'homme peut participer à la vie divine⁸⁷. Bien que reprenant pour une part la problématique platonicienne de la participation⁸⁸ (tout comme dans d'autres textes⁸⁹, Augustin suit partiellement⁹⁰ la distinction platonicienne de l'image et du modèle) il la réinterprète, en mettant l'accent sur la réalité et la nécessité du dialogue entre le Dieu créateur et la liberté de l'être créé. C'est alors qu'il insiste sur un point dont il a tragiquement pris conscience au moment de sa conversion: le renouvellement de l'image. En témoigne ce passage du Livre XI des *Confessions* (9, 11 p. 289–291) où il reprend des formules analogues à celles du Livre VII (10, 16, p. 617), où il évoquait son expérience spirituelle. Cette fois, il ne dit plus: «J'ai tremblé d'amour et d'horreur», mais: «Je suis à la fois plein d'horreur et plein d'ardeur: plein d'horreur, dans la mesure où je ne ressemble pas (au Verbe); plein d'ardeur, dans la mesure où je lui ressemble». L'image est, en effet, le «lieu de rencontre de l'homme avec Dieu»⁹¹. «Cette présence de l'image de Dieu a un si grand pouvoir qu'elle rend (l'être créé) capable de s'attacher à celui dont elle est l'image» (*De Trinitate* XIV, 14, 20, BA 16, p. 399). De fait, «l'homme n'est quelque chose qu'en s'attachant à celui qui l'a créé: dès qu'il s'en retire, il n'est plus rien» (*En. in Ps.* LXXV, 8, t.9, p. 202). Originellement, l'être humain bénéficie d'une certaine plénitude, car l'image de Dieu en lui «n'est pas ressemblante à Dieu, comme participant à quelque ressemblance de lui, mais parce qu'elle est sa ressemblance même et qu'à elle doivent participer toutes les choses

⁸⁶ *De Trinitate* XV, 6, 10, p. 447: «Chez l'homme, nous avons une trinité, faite de l'esprit, de la connaissance qui le fait se connaître, de l'amour qui le fait s'aimer».

⁸⁷ *De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 57; *De div. qu., qu.* 51, 2; *Contra Faustum* XXIV, 2; *In Io Ev. Tr.* XVIII, 10, BA 72, p. 147.

⁸⁸ La notion de participation est d'origine platonicienne (*République* VI. Cf. A.J. FES-TUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975), mais elle est souvent utilisée par les Pères grecs pour désigner la divinisation de l'homme.

⁸⁹ *En. in Ps.* LXVI, 4, t.9, p. 72 («Fais briller sur nous ton visage; tu as gravé sur nous ta face; tu nous as faits à ton image et à ta ressemblance; tu as fait de nous ta monnaie»); *En. in Ps.* CIII, s.4, 2–3; *Sermo* IX, 9, t.6, p. 45.

⁹⁰ Il en reprend les termes, mais les situe dans une autre perspective, en raison même de la création.

⁹¹ C. BOYER, «L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne», *Gregorianum* 27 (1946) p. 173–199; 333–348; H. SOMERS, *art. cit.*, p. 461–462.

dont il est dit qu'elles ressemblent à cet original divin» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 58, t.4, p. 142). Augustin s'éloigne de la perspective platonicienne, dans la mesure où il envisage une pleine participation à la vie divine⁹². Même lorsqu'il souligne que l'homme est à l'image de Dieu, alors que seul le Christ est son image, il explique qu'en tant qu'image de Dieu, l'être humain a en lui la vie du créateur⁹³. En lui-même, il est figure de son créateur et se sait appelé à la divinisation⁹⁴, ce qui sera développé dans le *De Trinitate* (XIV, 14, 20). Augustin situe donc sa réflexion sur le plan de l'anthropologie spirituelle.

Il explique que l'achèvement de l'image dépend d'un libre choix, issu de l'orientation du cœur de chacun, de là : la dialectique⁹⁵ de la *dissemblance* (lorsque l'être créé se détourne du créateur) et de la *ressemblance* (lorsqu'il se retourne vers lui)⁹⁶.

Altérée par le péché, l'image subsiste⁹⁷, mais elle ne se réalise véritablement qu'en se laissant librement renouveler par Dieu. Sur ce plan, la conversion joue un rôle décisif. «L'homme, pour être quelque chose, se tourne vers celui qui l'a créé⁹⁸. Pour lui, s'en éloigner, c'est se glacer; s'en approcher, c'est se réchauffer; s'en éloigner, c'est la nuit; s'en approcher, c'est la lumière (...). Tout ce qui aspire à être semblable à Dieu (...) qu'il s'attache à lui, afin d'en recevoir l'empreinte (...) qu'en s'attachant à lui, il en reçoive l'image» (*En. in Ps.* LXX, s.2, 6, t.9, p. 147). En des termes évocateurs, Augustin souligne le rôle fondamental de la conversion. Dans d'autres textes, il apporte des nuances, précise que la conversion n'est pas synonyme de renouvellement instantané de

⁹² L'image est en quelque sorte la condition de la divinisation progressive de l'être humain, *Conf.* XIII, 22, 32; *De Trinitate* XIV, 17, 23.

⁹³ A la différence de *République* X, par exemple.

⁹⁴ Alors que la distinction subsiste dans le *De diversis quaestionibus*, qu.51, dans le *Sermo* IX, 9, t.6, p. 45 et dans les *Retractationes* I, 26 (25), BA 12, p. 435, elle disparaît dans le *De Trinitate* VII, 6, 12.

⁹⁵ H. SOMERS, *art. cit.*, p. 451.

⁹⁶ On peut noter ici l'influence de la réflexion platonicienne sur la *regio dissimilitudinis*. Cependant, Augustin la réinterprète largement, lui donne une tournure dialectique et, à la différence d'Ambroise, qui a dû lui transmettre cet acquis platonicien, il n'établit pas de distinction entre image naturelle et ressemblance surnaturelle. Cf. *En. in Ps.* IV, 8, t.8, p. 133 («L'homme à sa création reflétait l'image et la ressemblance de Dieu, image que défigura le péché: le bien véritable et solide pour lui est donc d'être marqué à nouveau par la régénération»).

⁹⁷ Voir en particulier le *De Trinitate* XIV, 15, 21 sur les vestiges de l'image après le péché.

⁹⁸ Voir aussi *En. in Ps.* XXXII; LXXV, 3, t.9, p. 200; XCIV, 2, t.9, p. 409; *Sermo* XLIII.

l'image (*De Trinitate* XIV, 17, 23), mais que l'être créé reçoit son accomplissement par un don gratuit du créateur⁹⁹. Ce thème, hérité d'Ambroise (*Sur S. Luc* VII, 214), est repensé par Augustin à partir des *Soliloques* (II, 6, 11). Progressivement, il l'approfondit¹⁰⁰ et n'hésite pas à exhorter ses interlocuteurs en ces termes: «Laissons-nous donc reformer à l'image de Dieu, car le sixième jour¹⁰¹, l'homme a été fait à l'image de Dieu. Ce que la *formatio* a réalisé ici, la *formatio* nouvelle le réalise en nous; et ce qu'a fait la *création*, la *création nouvelle* le fait en nous» (*Sermo* CXXV, 4). L'être humain a, en effet, une place centrale: «Placé au milieu, (il) reçut pour loi de s'attacher à ce qui est en haut et de régir ce qui est en bas (...). Eclairée par la lumière de Dieu, dans cette partie d'elle-même qui est raisonnable, et par où lui vient le conseil, l'âme se donne un conseil, appuyée sur l'éternité de son créateur» (*En. in Ps.* CXLV, 5, t.10, p. 264). Mais, l'homme ne se réalise pas en un seul instant. Augustin distingue trois stades dans la rénovation de l'image, devenue *deformatas* par suite du péché: celui de sa restauration initiale¹⁰², puis de sa réalisation progressive par l'assimilation croissante à Dieu et ce, avant d'envisager l'entière perfection, quand la ressemblance et la plénitude de l'image seront réalisées par la vision¹⁰³.

Arrivé à ce stade de la *formatio*, l'initiative ne revient plus à l'être créé, mais au créateur. C'est pourquoi, Augustin l'invoque en ces termes: «Fais briller sur nous ton visage, tu as gravé en nous ta face, tu nous as faits à ton image et à ta ressemblance (*Gn.* I, 26), tu as fait de nous ta monnaie; mais ton visage ne doit pas demeurer dans l'obscurité: envoie un rayon de ta sagesse, qu'elle dissipe nos ténèbres et que ton visage brille enfin sur nous, que nous sachions que nous sommes ton image» (*En. in Ps.* LXVI, 4, t.9, p. 72). Par le fait même Augustin définit la *formatio* en termes d'illumination et aborde la perspective eschatologique. Mais, compte tenu de l'extase d'Ostie, au cours de laquelle il a perçu un éclair d'éternité, dont on trouve un écho dans ses œuvres ultérieures, Augustin explique qu'une certaine vision est possible dès à présent, bien

⁹⁹ La médiation du Christ joue, alors, un rôle important, *De Trinitate* IV, 4, 7, BA 15, p. 357: «Pour nous refaire à l'image de Dieu, le Fils de Dieu est venu se faire fils de l'homme au sixième âge de l'humanité».

¹⁰⁰ *Conf.* XIII, 22, 32; *Contra Julianum* III, 3, 8; *In Io. Ev. Tr.* XVIII, 10; XXIII, 10.

¹⁰¹ Augustin compare le sixième jour, celui de la formation de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu au sixième âge du monde (*En. in Ps.* XCII, 1).

¹⁰² *En. in Ps.* XLIX, 2; *In Io. Ev. Tr.* VIII, 2, BA 71, p. 471.

¹⁰³ *De Trinitate* XIV, 16, 22; *Lettre* CXII, 3.

qu'elle n'ait aucune commune mesure avec la vision face à face¹⁰⁴. «C'est, en effet, en cette image que sera parfaite la ressemblance de Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu» (*De Trinitate* XIV, 17, 23, p. 411). Finalement, l'image de Dieu est parfaitement réalisée en l'homme quand, par la *conversio* et la *formatio*, l'être humain se reconnaît comme être créé recevant sa vie de son créateur et participant à la vie de son créateur, comme l'exprime ce passage du *De Trinitate* (XIV, 12, 15, p. 387): «Si donc la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été faite». Elle vit de cette vie que lui donne la Trinité.



L'hexaéméron a joué un rôle important dans l'interprétation augustinienne de la création. Sur un plan strictement existentiel, Augustin a trouvé dans la réflexion sur l'hexaéméron le moyen de développer sa pensée sur la création¹⁰⁵. Or, l'originalité de sa perspective tient justement à ce qu'il a réfléchi sur la création à partir de sa propre expérience d'être pétri par Dieu. Sa conversion en a été le point de départ, dans la mesure où elle lui a permis de voir la création comme l'acte même de Dieu et de se reconnaître comme une créature, tenant son être de sa relation au créateur. Au cours de son expérience spirituelle, il a été progressivement amené à comprendre que la création trouve son achèvement dans l'actualisation de l'image de Dieu en l'homme (ce qui est l'horizon même du sixième jour), dans la rénovation et le renouvellement de cette image jusqu'à la vision de Dieu¹⁰⁶, d'où le schème *creatio*, *conversio*, *formatio* qui sous-tend sa réflexion sur la création et en laisse percevoir le sens. Nous allons maintenant étudier l'émergence de ce schème à partir de ses cinq commentaires sur la *Genèse*.

¹⁰⁴ *Retr.* I, 7 (6), 4. La vision de Dieu dépasse les limites spatio-temporelles de cette vie. Pour l'instant, ce n'est qu'une image réfléchie en quelque sorte dans un miroir (*De Trinitate* XV, 8, 14).

¹⁰⁵ Bien que le terme transcendantal soit anachronique, il rendrait assez bien compte de la pensée d'Augustin. Pour la définition de ce terme, voir KANT, *Critique de la raison pure*, Intr. VII, trad. Tremesaygues. Pacaud, Paris, P.U.F., éd. 1975, p. 46; *Prolégomènes à toute métaphysique future* § 13.

¹⁰⁶ *De Trinitate* XIV, 17, 23, BA 16, p. 408–410: *Ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in baptismo renovatio remissione omnium peccatorum (...). In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio.*

SECONDE PARTIE

LA RÉFLEXION D'AUGUSTIN SUR LA CRÉATION, À PARTIR DE SES CINQ COMMENTAIRES SUR LA GENÈSE

Introduction à l'étude des cinq commentaires

1. Présentation de ces commentaires

Maintenant que nous avons vu l'émergence et la genèse du schème *creatio, conversio, formatio* dans la vie d'Augustin, nous pouvons étudier son élaboration progressive dans son œuvre. Sans doute ne peut-on pas dissocier la vie et l'œuvre d'Augustin, d'autant qu'à plusieurs reprises, il souligne combien son évolution a infléchi sa pensée. Nous l'avons vu dans la première partie de cette recherche, lorsque nous avons dû aborder tel ou tel point de son œuvre pour expliciter son cheminement.

Désormais, nous adopterons une perspective différente, plus systématique, en étudiant les ouvrages où s'est concrétisée sa réflexion sur la *création*: les cinq commentaires sur la *Genèse*, auxquels nous ajouterons un Sermon, dans lequel il présente, en un raccourci remarquable, sa pensée sur la création: le *Sermo Denis II*. Ce Sermon, prononcé certainement au cours de la Vigile pascalle 399, date de l'époque où Augustin a donné une orientation décisive à sa méditation sur la *création*. Dans son premier commentaire sur la *Genèse*, il avait insisté sur la dimension anthropologique de la *création*, il avait posé les linéaments du schème *creatio, conversio, formatio*, mais c'est entre 397 et 401, dans les *Confessions*, puis dans le *De Genesi ad litteram* qu'il donne à ce schème toute son ampleur, en soulignant que la création appelle son prolongement dans la création nouvelle: la *formatio*.

Avant de dégager les grands axes de la réflexion augustinienne sur la *création*, tels qu'ils ressortent des cinq commentaires sur la *Genèse*, nous

situerons ces ouvrages dans leur contexte, afin de préciser la date, le lieu et les motifs de leur composition, ainsi que leurs destinataires. Nous préciserons également la méthode d'exégèse employée, car l'exégèse est, pour Augustin, une méthode de recherche, lui permettant de mieux mettre en évidence le sens de la création.

a) *Le «De Genesi contra manichaeos» (388–389)*

A la différence du *De Genesi ad litteram*, dont la rédaction s'étend sur plus de quinze années¹, celle du *De Genesi contra manichaeos* est menée à bien² en un an (388–389). Elle s'insère dans la production d'autres œuvres: les unes philosophiques: le *De quantitate animae* (rédigé à Rome en 387/388, *Retr.* I, 8 (7), 1), le *De musica* (rédigé à Thagaste en 389/390, *Retr.* I, 11 (10), 1), le *De magistro* (rédigé la même année, *Retr.* I, 12 (11), 1), les autres polémiques: le *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (rédigé à Rome en 387/388, *Retr.* I, 7 (6), 1–2). Aussi les caractéristiques de ces deux séries d'écrits se retrouvent-elles dans le *De Genesi contra manichaeos*.

Son titre manifeste d'emblée sa visée polémique. Second ouvrage de la lutte anti-manichéenne, il constitue la réfutation la plus rude de la secte³. Pour mettre en échec «les manichéens, dont l'erreur n'est pas directement d'entendre les livres de l'Ancien Testament autrement qu'il ne faut, mais de ne leur accorder absolument aucune valeur et de les rejeter avec une haine sacrilège» (*De Gn. ad litt.* VIII, 2, 5, BA 49, p. 14), Augustin part résolument de l'Écriture, il souligne la qualité de la pensée qu'elle exprime (*Retr.* I, 10 (9), 1) et laisse à ses adversaires la possibilité de se convertir.

D'autre part, il veut également se confirmer dans la foi, dont il se fait le défenseur. Ce dessein reflète le changement, survenu dans son mode de vie. Thagaste ne fut pas un nouveau *Cassiciacum*: «Augustin avait pris

¹ P. AGAËSSE, BA 48, p. 25–31. Le *De Genesi ad litteram* a été commencé après le 7 Décembre 404 et avant le 1^{er} Juin 411 et terminé avant le *De Trinitate* (*Retr.* II, 24 (51), 1). Cf. A. MANDOUZE, *Retractatio Retractionum sancti Augustini*, Paris, 1968 (dact.), p. 140–141.

² Augustin en avait commencé la rédaction, dès son retour en Afrique: après l'automne 388, plus précisément après le 28 Août 388 (cf. A. MANDOUZE, *Retractatio*, p. 52) et l'a terminée un an plus tard. Cf. P. BROWN, *op. cit.*, p. 86; E. NEBREDÁ, *Bibliographia augustini*, Rome, 1928. Leurs conclusions l'emportent sur celles de F. CAYRE, BA 3, p. 94 et d'E. PORTALIE, «Augustin», *D.T.C.*, t.I, col. 2311–2312 qui pensaient que la rédaction de cet ouvrage avait duré deux ans (388–390).

³ F. CAYRE, *Introduction à la philosophie de S. Augustin*, Paris, D.D.B., p. 135.

la décision de ne plus vivre comme à Milan une vie retirée aux confins d'une société d'intellectuels laïques, mais de s'établir dans la dépendance immédiate des autorités de l'Eglise»⁴. Avec Alypius et Adéodat, il faisait partie des *servi Dei*⁵, avait même institué, à Thagaste, un *monasterium*, dont l'activité était orientée vers l'étude de l'Ecriture.

Il n'avait sans doute pas pensé que cette étude lui servirait immédiatement dans sa polémique contre les manichéens. Mais, il fut rapidement contraint de rédiger le *De Genesi contra manichaeos*. Lorsqu'il avait quitté sa ville natale en 383⁶, il était quelque peu lié avec les manichéens officiellement expulsés de Carthage (*Contra litt. Pet.* III, 25, 30). Certes, son départ avait précédé la condamnation de la secte; cependant, ses adversaires et ses concitoyens ne manquèrent pas de lui faire grief de ses affinités manichéennes (*ibid.* III, 16, 19; 24, 28; *Contra Cresconium* I, 2, 3; III, 80, 92). Il eut à se justifier et à montrer que son revirement était effectif. En manière d'autodéfense, il écrivit le *De Genesi contra manichaeos*.

Dans cet écrit de circonstance, Augustin met l'accent sur ce qu'il a découvert en s'éloignant du manichéisme: la réalité de la *création*, telle qu'elle ressort de l'Ancien Testament qu'il s'attache à défendre dans cet ouvrage, *Retr.* I, 10 (9), 1, BA 12, p. 327: «Déjà, dans mes livres précédents, écrit-il, toutes mes discussions tendaient à montrer que Dieu, souverainement bon et immuable, est le créateur de toutes les natures changeantes», maintenant, il met davantage l'accent sur cette affirmation.

Cependant, il ne tarda pas à se rendre compte que, pour saisir plus profondément le sens de la création, «il fallait d'abord examiner le texte en lui-même, compte tenu de ses diverses interprétations»⁷. Ce sera l'objet du «Commentaire inachevé».

b) *Le «De Genesi ad litteram liber imperfectus» (393/395–426)*

Cette nouvelle orientation résulte aussi de son changement d'activités. Le contemplatif⁸ de Thagaste est désormais prêtre à Hippone. Sans

⁴ P. BROWN, *op. cit.*, p. 153.

⁵ *Ibid.*, p. 153–159.

⁶ *Ibid.*, p. 66; 77–88. Voir *Conf.* V, 5, 9; 8, 15; 9, 16.

⁷ G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, New-York-Montréal, 1972, p. 26. Tel était son «objectif théorique», lorsqu'il commença la rédaction de cet ouvrage, cf. A. MANDOUZE, *Retractatio*, p. 53.

⁸ P. BROWN, *op. cit.*, p. 153–159.

renoncer à la philosophie, qu'il développera ultérieurement dans le *De natura boni*⁹, il la met directement au service de la foi et prend pour thème préféré de ses recherches l'Écriture.

L'urgence de la polémique l'y contraignit: les donatistes¹⁰ et les manichéens¹¹ menaçant le groupe de catholiques établi à Hippone¹², il lui incombait de réfuter leurs arguments et de soutenir les chrétiens. Il fut, peut-être, aidé dans cette tâche par les amis qu'il avait réunis dans son *monasterium*¹³. Mais, au départ, il eut à les former, eux aussi. La plus grande partie de son activité fut alors la prédication, tant pour les fidèles que pour les *servi Dei*.

Son commentaire inachevé sur la *Genèse* s'inscrit précisément dans cette perspective. Par souci pastoral (certainement¹⁴ dans le cadre de la catéchèse baptismale), mais aussi pour s'essayer à l'exégèse et répondre à ses adversaires¹⁵, Augustin s'attacha à commenter, littéralement cette fois, les premiers chapitres de la *Genèse* (*Retr.* I, 18 (17), p. 383). Il ne lui fallut guère plus d'un an pour rédiger cet ouvrage, mais il ne parvint pas à le mener à terme à cette époque et ne le diffusa pas. Au moment de la rédaction des *Retractationes*, il le retrouva, le compléta, lui attribua lui-même ce titre *De Genesi ad litteram liber imperfectus* et voulut qu'il figurât au nombre de ses œuvres, comme «témoin (...) de (ses) premiers essais dans l'explication et le commentaire des divins oracles» (*Retr.* I, 18 (17), p. 383).

Dans le même temps, sa prédication remporta des victoires contre manichéens¹⁶ et donatistes¹⁷ et vivifia la communauté d'Hippone.

⁹ Ouvrage datant de 405 où il prend pour base la création, en la considérant d'un point de vue strictement rationnel.

¹⁰ A cette époque, ils n'accusaient pas encore Augustin d'avoir été manichéen, cf. A. MANDOUZE, *Retractatio.*, p. 69..

¹¹ Ils étaient installés dans le voisinage de la communauté catholique, ils avaient alors pour chef Fortunatus, *Vita* 6, 4.

¹² P. BROWN va jusqu'à qualifier ce groupe de «minorité aux abois», *op. cit.*, p. 162.

¹³ Il s'agissait de personnalités assez remarquables, d'anciens fonctionnaires de l'administration impériale.

¹⁴ F. VAN DER MEER, *S. Augustin pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, Alsatia, 1955, p. 35.

¹⁵ Si l'exégèse des manichéens était hésitante, celle des donatistes, en revanche, était élaborée. Tyconius (A. MANDOUZE, *Prosopographie.* (303–353), Paris, C.N.R.S., 1982, p. 1122–1127) passait pour le plus grand exégète de l'époque (*ibid.*, p. 1125–1126) et Augustin semble s'en être plus ou moins inspiré, P. BROWN, *op. cit.*, p. 383. Ses vues divergeaient, cependant de celles des autres donatistes: E. HILL, «*De doctrina christiana*: A suggestion», *Studia Patristica* VI, Berlin, 1962, p. 444–446; A.B. SHARPE, «Tichonius and S. Augustine», *The Dublin Review* 67 (1903), p. 66–68.

¹⁶ Par exemple la mise en échec de Fortunatus, le 28 Août 392.

¹⁷ Voir le *De Fide et symbolo*.

Quant à son commentaire sur la *Genèse*, Augustin le reprendra, une nouvelle fois, quelques années plus tard dans les livres XI à XIII des *Confessions*.

c) Les «*Confessions*», l. XI-XIII (397/404)

Sans doute peut-on s'interroger sur le sens du commentaire de *Genèse* I à l'issue des *Confessions*, cet ouvrage où Augustin évoque son cheminement spirituel. Lui-même s'en explique dans les *Retractationes* (II, 6 (5), 1, BA 12, p. 461): «Du premier livre au dixième, il est question de moi; dans les autres livres, il s'agit des Ecritures sacrées depuis ces mots: «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre» jusqu'au repos du sabbat». Le problème de l'unité des *Confessions* se pose alors¹⁸. Y a-t-il alternance entre autobiographie et catéchèse ou rappel du passé et évocation du futur ou encore mise en parallèle des sept grands moments de la vie d'Augustin avec les sept jours de la création¹⁹? Ces diverses hypothèses se justifient, mais conformément à son titre, ce livre se définit essentiellement comme une triple confession: confession des péchés, confession de louange, confession de foi, le commentaire de l'Ecriture est en quelque sorte le point culminant des confessions précédentes (*Conf.* XI, 2, 3). Ayant perçu et saisi, dans sa propre existence, la présence créatrice de Dieu (*Conf.* I-IX), Augustin en vient, comme le Psalmiste²⁰, à la confession du Dieu créateur²¹. L'unité de l'ouvrage n'est pas fortuite. Le créateur, qu'Augustin a rencontré au cours de sa conversion, est celui-là même dont il rappelle l'action à la fin des *Confessions*, passant ainsi du particulier à l'universel.

Les *Confessions*, Augustin les a, si l'on peut dire, vécues dans son rapport avec Dieu et, s'il les a rédigées, c'est, semble-t-il, pour répondre

¹⁸ Les diverses hypothèses, émises à ce sujet, ont été amplement présentées par A. Trapé dans l'Introduction à son édition des œuvres de S. Augustin (*Opere di sant' Agostino, Le Confessiones*, Rome, Citta' Nuova, 1965, t.I, p.XIX-XXIV).

¹⁹ Ces trois hypothèses ont été proposées par Courcelle et Pincherle; par Cayré, Holte, Landsberg, Le Blond et la dernière l'a été par Pizzolato.

²⁰ Dans son ouvrage: *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955, G.N. Knauer montre à quel point l'influence des *Psaumes* a été déterminante dans le schéma d'ensemble des *Confessions*. Il explique (p. 26) qu'Augustin s'est référé à différents versets des *Psaumes* pour éclairer les premiers versets de la *Genèse*.

²¹ P. COURCELLE, *Recherches*, p. 19; A. MANDOUZE, «Augustin préfacer d'Augustin» dans l'édition des *Confessions* au Seuil, Paris, 1982, p. 16; M. PELLEGRINO, *Les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1960.

à la requête de Paulin de Nole, qui souhaitait lire la biographie d'Alypius (*Epistula ad Alypium* III, *C.S.E.L.*, t.XXIX, p. 13–18). Comme celui-ci ne désirait pas la rédiger, Augustin accepta de le remplacer et d'écrire son autobiographie²². D'autre part, cet écrit de circonstances était destiné à couper court à certaines calomnies, dont Augustin était l'objet, et qui émanaient probablement des cercles donatistes, particulièrement répandus à Carthage (*En. in Ps. XXXVI*, s.2; *Sermo* III, 19–20). La rédaction des *Confessions* débuta, sinon en 396, du moins en 397²³ et dura jusqu'en 401. Mais, l'ouvrage ne réussit ni à justifier, ni à réhabiliter son auteur; au contraire, il fut l'objet de nouvelles accusations et la polémique avec Petilianus ne fit alors que s'amplifier. Quant au commentaire de la *Genèse*, il se distingue par son originalité. Plus que dans les autres commentaires, Augustin donne à sa réflexion une dimension philosophique et spirituelle. En dépit de sa pénétration, toutefois, ce commentaire n'excède pas le premier chapitre de la *Genèse* et n'élucide pas entièrement les paroles de Moïse (*Conf. XI*, 3, 5). Aussi Augustin en scrutera-t-il à nouveau le texte.

d) *Le «De Genesi ad litteram»* (399/404/411–416)

Dans le même temps: en 399 ou 401²⁴, il en reprend le commentaire et dépasse largement les cadres du premier chapitre pour faire de son nouvel ouvrage une sorte de Somme sur la question.

Cette étude répond à un souci pastoral: Augustin s'adresse aux chrétiens d'Hippone et aux membres de sa communauté. Cependant, ce livre prolonge également le projet qu'il avait de dégager le sens de la *création* et de comprendre l'origine du monde et des êtres. Cette fois, il mène son entreprise jusqu'à son terme, réfléchit longuement sur la création de

²² P. COURCELLE, *Recherches*, p. 30. Il y introduit une biographie d'Alypius, *ibid.*, p. 31. En fait, les *Confessions* d'Augustin ne sont pas à proprement parler une autobiographie. Elles sont l'écho et le témoignage de la présence de Dieu dans la vie d'Augustin, cf. A. MANDOUZE, «Se/nous/le confesser? Questions à S. Augustin», dans *Individualisme et autobiographie en Occident*, 1983, p. 76–83 (essentiellement).

²³ En raison des délais de la correspondance à l'époque (BA 13 p. 45–54): après le 4 Avril 397 et avant le 7 Décembre 404, A. MANDOUZE, *Retractatio*, p. 100.

²⁴ Cf. *supra* n.1. La date est difficile à fixer: O. PERLER, dans son ouvrage: *Les voyages de S. Augustin*, Paris, Et. Aug. 1969, propose 401. On peut seulement noter qu'un certain intervalle de temps s'est écoulé entre *Confessions* XII–XIII et *De Genesi ad litteram* I–II, d'où la date de 404 (après le 7 Décembre) pour le début de la rédaction, (A. MANDOUZE, *Retractatio*, p. 140).

l'homme et sur les différents problèmes relatifs à la création (son commentaire s'étendant jusqu'au troisième chapitre de la *Genèse*).

e) *Le livre XI de la « Cité de Dieu »* (416)

Si, en 416²⁵, à l'époque même où il achève le *De Genesi ad litteram*, Augustin revient à sa méditation sur la *Genèse*, dans le cadre de ce vaste ouvrage (dont les premiers livres sont dédiés au tribun Marcellin) qu'est la *Cité de Dieu*, c'est désormais pour en retenir les conclusions et faire apparaître le fondement des deux cités et la source de leur distinction: l'*aversio a Deo* qui suscite une cité dénaturée ou la *conversio ad Deum* qui conduit à la Cité de Dieu. Le livre XI est un livre-charnière, qui retrace les origines de cette Cité, d'où le retour à la création. Augustin explique, en effet, que Dieu a créé le monde bon; le mal provient uniquement de la volonté humaine s'opposant au créateur.

À la différence des autres commentaires, Augustin ne suit pas linéairement le texte de la *Genèse*, mais il reprend, en une synthèse, sa méditation sur la création, en rappelle l'enjeu, la dimension trinitaire, insiste aussi sur le caractère exemplaire de la création angélique. Aussi le livre XI de la *Cité de Dieu* représente-t-il, en quelque sorte, le point d'orgue de sa réflexion sur la création.

2. *La méthode d'exégèse utilisée dans ces commentaires*

Pour donner à cette réflexion toute sa densité, Augustin a dû progressivement affiner sa technique d'exégèse.

Lui qui s'était à la fois converti par l'Écriture²⁶ et à l'Écriture²⁷ comprit la nécessité de l'approfondir encore pour répondre aux manichéens. Il n'était pas pris au dépourvu car, à Milan et à Cassiciacum, il avait « appris à lire la Bible, avait été initié à certaines règles nécessaires à la compréhension de l'Ancien Testament, dans sa relation avec le Nou-

²⁵ BA 35, p. 16; B. LACROIX, «La date du XI^e livre du *De Civitate Dei*», *Vigiliae christianae* 5 (1951), p. 121–122 J.C. GUY, *Unité et structure de la Cité de Dieu*, Paris, Et. Aug., 1961, p. 94–97.

²⁶ «Augustin est l'homme de la Bible. Il a été converti par un verset de l'Écriture», H. RONDET, «Thèmes bibliques, exégèse augustiniennne», *A.M.* III, p. 235. Voir aussi J. SCHILDENBERGER, «Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze der hl. Augustinus», *A.M.* II, p. 677.

²⁷ M. MOREAU, «Lecture du *De doctrina christiana*», dans *S. Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. «Bible de tous les temps», 1986, p. 283.

veau Testament. Il s'était également ouvert à l'exégèse et à l'interprétation de l'Écriture»²⁸. Mais, lorsqu'il dut la commenter précisément dans le *De Genesi contra manichaeos*, «il fit l'expérience des difficultés réelles que la Bible et surtout l'Ancien Testament propose à tout un chacun qui se met à la lire immédiatement et sans grande préparation. Les «mystères» du livre de la *Genèse* lui demeurèrent longtemps impénétrables»²⁹.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles il opta alors pour l'exégèse allégorique. Il le dit lui-même quelques années plus tard dans le *De Genesi ad litteram* (VIII, 2, 5): «Ne voyant pas comment tous les récits de la *Genèse* pouvaient être entendus au sens propre, pensant bien plutôt qu'ils ne pouvaient l'être, sinon dans une faible mesure et difficilement, je pris le parti, pour ne pas différer mon ouvrage, d'expliquer selon le sens figuré ce que je ne parvenais pas à entendre au sens littéral». Cette figure de style qu'est l'allégorie était, en outre, plus proche de sa formation de rhéteur³⁰ que l'exégèse littérale. Augustin sut lui donner rapidement sa signification chrétienne³¹ et pratiqua même, à partir de là, une lecture christocentrique de l'Écriture. Au moment de sa conversion, Ambroise lui avait permis de découvrir, par l'intermédiaire de l'allégorie, la «clef de l'Écriture» (*Conf.* V, 14, 24). Certes, Augustin n'était pas averti que l'évêque de Milan avait emprunté sa méthode d'exégèse, pour une part à S. Paul (II *Cor.* III, 6), mais aussi à Philon et à Origène³². Il tendait plutôt à y retrouver «sa propre odyssee spirituelle», dans laquelle le Christ fut la véritable clef qui lui permit d'accéder aux trésors de l'Ancien Testament. Ceci apparaîtra plus nettement encore dans les *Confessions*.

Mais, dans son premier commentaire de la *Genèse*: le *De Genesi contra manichaeos*, il trouvait, dans cette méthode d'exégèse, un moyen efficace pour mettre en échec les manichéens qui se limitaient à l'exégèse littérale (*De Gn. c. man.* I, 1, 2). Par l'allégorie³³, il faisait ressortir toute la

²⁸ A.M. LA BONNARDIERE, «L'initiation biblique de S. Augustin», *ibid.*, p. 47.

²⁹ *Ibid.*, p. 37.

³⁰ Cf. J. PEPIN, *Deux approches du christianisme*, Paris, éd. de Minuit, 1961, p. 33.

³¹ Il la distingue radicalement de l'allégorie, utilisée par les Grecs, *ibid.*, p. 38 sq. Voir aussi: J. PEPIN, «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica*, Berlin, 1957, p. 397 sq.

³² P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1969–1970), p. 297; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* I, Paris, Aubier, 1979, p. 177–187; 198–219.

³³ J. PEPIN, *La tradition de l'allégorie*, Paris, Et. Aug. 1987, p. 92. Voir aussi M. MOREAU, *art. cit.*, p. 283.

profondeur de l'Ancien Testament. Cependant, il était conscient de l'intérêt de l'exégèse littérale et précisa même que «si quelqu'un peut interpréter à la lettre ce texte de la *Genèse* (...), il faut le tenir pour un excellent interprète» (*De Gn. c. man.* II, 2, 3). Lui-même s'essaya à cette interprétation dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*.

La transition entre ces deux formes d'exégèse n'est pas abrupte, elle suit l'évolution d'Augustin. Elle a été préparée par le *De utilitate credendi*, où Augustin s'efforçait de montrer à son ami Honoratus, resté manichéen³⁴, quel était l'aveuglement des membres de la secte quant au véritable sens de l'Écriture (II, 4). Dans ce livre aussi, et pour la première fois, Augustin a réfléchi sur la nature de l'exégèse et dressé³⁵ une typologie des sens de l'Écriture (*De ut. cred.* III, 5–9), typologie qu'il reprend d'ailleurs au début du *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (II, 5). Rédigeant ce nouveau commentaire de la *Genèse*, il est donc à même de choisir sa méthode exégétique. Il opta alors pour l'exégèse littérale, qui dégage le sens historique³⁶ du texte de *Genèse* I. De cette manière, il espérait faire comprendre à tous le sens de la création, mais, par manque d'entraînement, il dut interrompre son ouvrage. Il lui fallut encore attendre avant de pouvoir rédiger les douze livres du *De Genesi ad litteram*. Mais, le souci doctrinal, qui sous-tend le Commentaire inachevé, subsiste et donne à l'exégèse augustinienne une facture originale, qui s'affirmera plus nettement dans les trois derniers livres des *Confessions*.

La propédeutique à l'exégèse est terminée lorsqu'Augustin les écrit. Il est même devenu en quelque sorte un «théoricien» de l'exégèse lui qui, dans le même temps, commençait la rédaction du *De doctrina christiana*. Or, certaines lignes se dégagent de ce nouveau commentaire de la *Genèse*, qu'il propose dans les livres XI à XIII des *Confessions*. Tout d'abord, s'il choisit l'exégèse allégorique, c'est pour s'exercer à la recherche³⁷, car l'interprète peut difficilement saisir le sens plénier de

³⁴ Cf. A. MANDOUZE, «Honoratus», *Prosopographie*, p. 564–565.

³⁵ En fait, il reprend une classification déjà existante, cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 23–207. L'une des rares études de fond sur cet ouvrage est celle d'A. TRAPIE, «S. Agostino esegeta: teoria e prassi», *Lateranum* 48 (1982), p. 224–237. Sinon, le point de vue d'Augustin est clair: *De ut. cred.* III, 5, BA 8, p. 217: «Pour l'ensemble de l'Écriture appelé Ancien Testament, la tradition offre à ceux qui désirent le connaître et s'y appliquent quatre types d'interprétations: selon l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie».

³⁶ Celui-ci «retrace, soit sous l'inspiration divine, soit avec les seules ressources de l'esprit humain, les choses accomplies», *De Gn. ad litt. lib. imp.* II, 5, t.4, p. 126.

³⁷ J. PÉPIN, «S. Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», *RecAug* I (1958), p. 243–286.

l'Écriture, il peut simplement poser un certain nombre de questions³⁸. Progressivement, Augustin en vient même à penser qu'il est plus facile «de rejoindre la vérité de l'acte créateur que l'intention de Moïse, dont on sait seulement qu'il a pensé et dit vrai»³⁹. Ainsi explique-t-il au livre XII des *Confessions* (23, 32, p. 397): «Autre chose est pour nous de rechercher, à propos de la création du monde, ce qui est vrai, autre chose de rechercher ce que Moïse, familier insigne de ta foi, a voulu faire entendre par ces mots au lecteur et à l'auditeur». A travers l'Écriture, Augustin engage un dialogue avec Dieu⁴⁰ et s'efforce ainsi de forger sa propre pensée sur la création. Par le fait même, il dépasse les cadres de l'exégèse pour développer une réflexion d'ordre philosophique et doctrinal⁴¹. En raison même de son cheminement et de l'apport de l'Écriture, il est alors amené à souligner le lien entre création et création nouvelle⁴². Dans les derniers livres des *Confessions*, il s'attache essentiellement à montrer comment la création *in Principio*, évoquée au début de la *Genèse*, préfigure la venue du Christ (alpha et oméga de la création, *Col.* XV, 20), qui renouvelle et parachève la création première.

Dans le *De Genesi ad litteram*, il garde la même perspective. D'ailleurs, le premier livre de ce grand commentaire vient en quelque sorte compléter la réflexion d'Augustin sur le renouvellement de l'être créé dans le Christ, sur sa *formatio*. Mais, la méthode utilisée est différente. L'évêque d'Hipone, ayant longuement médité le texte de la *Genèse*, en ayant retenu la version qui lui semble la plus appropriée⁴³, peut désormais l'interpréter à partir de l'exégèse littérale. Il s'en explique, en comparant cet ouvrage avec le *De Genesi contra manichaeos*: «Voilà ce que je disais

³⁸ A.M. LA BONNARDIERE, *art. cit.*, p. 39–40.

³⁹ J. PEPIN, «Le livre XII des *Confessions* ou exégèse et confession», dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palermo, Augustinus, 1987, p. 85.

⁴⁰ Il recherche la *veritas* du texte biblique, cf. P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1970–1971), p. 278–282.

⁴¹ J. PEPIN, *art. cit.*, p. 88. V. GOLDSCHMIDT, *Ecrits I* («Exégèse et axiomatique chez S. Augustin»), Paris, Vrin, 1984, p. 212.

⁴² P. HADOT, «Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité», *A.E.P.H.E.* 1970–1971, p. 295–297; V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 216; 224–225.

⁴³ Il s'en explique en ces termes dans le *De doctrina christiana* (II, 15, 22, BA 11, p. 271): «Parmi les versions (de l'Écriture; Jérôme n'avait pas encore terminé la Vulgate), il faut préférer l'*Itala* aux autres, car elle serre de plus près les mots et rend plus nettement les pensées. Puis, pour corriger n'importe quelles traductions latines, il faut avoir recours aux grecques, parmi lesquelles l'emporte, pour ce qui touche à l'Ancien Testament, l'autorité des Septante», Cf. P. BENOIT, «L'inspiration des Septante d'après les Pères», dans *L'homme devant Dieu*, t.I, p. 169–187).

alors. Mais, maintenant Dieu a permis que, en regardant et en considérant ces textes de plus près, j'estime, non sans raison, me semble-t-il, que je puis aussi montrer qu'ils ont été écrits au sens propre et non au sens allégorique» (*De Gn. ad litt.* VIII, 2, 5, p. 16). Cette nouvelle orientation exégétique le conduit à étudier l'authenticité des faits, à souligner que la création est un événement réel. Quant aux deux récits de la *Genèse* (ceux qu'on appelle aujourd'hui : le yahviste et le sacerdotal), ils répondent à un double moment de la création⁴⁴. On remarque qu'Augustin ne perd pas de vue la perspective doctrinale et métaphysique, mais il la met, au contraire, en valeur à partir d'éléments haggadiques⁴⁵, laissant supposer qu'il s'est inspiré, ne serait-ce que partiellement, de l'exégèse des rabbins⁴⁶.

L'accent mis sur l'enjeu ontologique du commentaire de la *Genèse* caractérise en quelque sorte l'exégèse⁴⁷ augustinienne. Ceci apparaît nettement au livre XI de la *Cité de Dieu*. Augustin y revient à l'exégèse allégorique, de manière à situer ce livre dans la grande fresque historique qu'est la *Cité de Dieu* et aussi pour montrer que la création originelle est en quelque sorte la préfiguration de cette cité. Mais, il n'en utilise pas moins de temps à autre l'exégèse littérale⁴⁸, afin de faire ressortir tel ou tel élément essentiel à la compréhension de la création.

Sans doute le mode d'exégèse qu'Augustin choisit pour chacun de ses commentaires n'est-il pas indifférent. Il répond au dessein qu'il se

⁴⁴ Augustin, qui ne connaissait pas l'hypothèse des deux récits du début de la *Genèse*, l'a formulée d'une autre manière (*De Gn. ad litt.* V, 5, 16).

⁴⁵ E. LAMIRANDE, «Etude bibliographique sur les Pères de l'Eglise et l'aggadah», *Vigiliae christianae* 21 (1967), p. 1; 4-5.

⁴⁶ L. GINZBERG, «Augustine», *Jewish Encyclopedia*, vol. II, 1903, p. 313-314; *Die Haggadah bei den Kirchenvätern*, Berlin, 1900; *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphie, 1925, p. 197. B. BLUMENKRANZ le remarque également: *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946, p. 65-66.

⁴⁷ Le terme d'exégèse est à entendre ici au sens large, comme les Pères le faisaient (cf. G. PELLAND, «Que faut-il attendre de l'exégèse ancienne?» *Gregorianum* 69 (1988), p. 617-628). Dans les sermons, Augustin fait véritablement œuvre d'exégète (C. BASEN, *San Agustin. La interpretación del N.T.*, Pamplune, 1977; G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, p. 115-120; L.F. PIZZOLATO, «Studi sull' esegesi agostiniana», *Rivista di storia e lettera religiosa* (1968), p. 503-548; M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1945). Ici, Augustin s'efforce plutôt de dégager le sens de la création, à partir de la lecture réitérée de *Genèse* I.

⁴⁸ Au chapitre 7, par exemple, il reprend en substance l'interprétation de la création angélique du *De Genesi ad litteram*. Or, cette interprétation était, pour lui, littérale. Pour comprendre l'alternance entre ces deux formes d'exégèse chez Augustin, voir M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Rome, 1985, p. 338-354.

propose dans l'ouvrage: comprendre la création en elle-même ou en préciser la signification en fonction de l'histoire du salut. Or , le plus important pour Augustin n'est pas telle ou telle technique d'exégèse, mais c'est le dialogue qu'il a avec son créateur, dialogue qui lui permet de pénétrer peu à peu le sens de la création et de partager ce qu'il a découvert.

Chapitre I

L'ACTE CRÉATEUR

C'est à partir de son expérience, de son dialogue avec le créateur, qu'Augustin est amené à parler de la création. Cette expérience, nous avons essayé de la retracer dans la première partie de cette étude. Pour la caractériser d'une phrase, on pourrait la définir non seulement en termes de retour à l'homme intérieur et d'élévation vers Dieu⁴⁹, mais surtout en tant que rencontre du Dieu créateur.

Cette manière de parler de la création peut paraître déconcertante. Mais, n'est-elle pas, en réalité, la plus apte à exprimer ce concept-limite, traduisant l'inexprimable inhérent à l'amour absolu? Les hommes de la Bible⁵⁰ n'ont pas connu d'autre chemin. Nous ne retiendrons de l'œuvre augustinienne que deux exemples: l'auteur du livre de la *Genèse* et celui du IV^e Evangile. Du premier, Augustin dit ceci au livre XI de la *Cité de Dieu* (4, BA 35, p. 41): «Que Dieu ait fait le monde, nous n'avons pas de plus sûr garant pour le croire que Dieu lui-même. Où l'avons-nous entendu? Nulle part mieux certes que dans les saintes Ecritures où son prophète a dit: «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre». Ce prophète était-il donc là quand Dieu fit le ciel et la terre? Non, mais la Sagesse de Dieu par laquelle tout a été fait était présente (...et le lui a) raconté intérieurement (*intus enarravit*)». L'inspiration a atteint Moïse⁵¹ dans son être même et lui a donné de parler de la création. Dans un contexte différent, il en alla de même pour Jean qui, «ayant dépassé tout cela qui est créé, est parvenu à celui par qui tout a été fait» (*In Io. Ev.*

⁴⁹ Elle ne se réduit pas, on l'a vu, au schème néoplatonicien. Cf. P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin», *Axes* 5 (1973), p. 11–22. G. MADEC, «*Ascensio*», *Augustinus Lexikon*, I, 3, col.465–475; A. SOLIGNAC, «L'homme intérieur», *DS* 7, col.655–658.

⁵⁰ Tant les auteurs des *Psaumes* que du livre de *Job*, du *Deutéro-Isaïe*, ...

⁵¹ Augustin, on l'a vu, pensait que Moïse avait écrit le livre de la *Genèse*. De manière générale, il met l'accent sur l'inspiration, P. BENOÎT, *art. cit.*, p. 185–187.

Tr. I, 5, BA 71, p. 135). L'un et l'autre ont reçu une expérience et l'ont transmise. A leur suite, Augustin a reçu cette illumination intérieure lui donnant de percevoir qu'il est créé et il demande à Dieu de toujours mieux comprendre (*da et mihi haec intelligere*) la création (*Conf.* XI, 3, 5). Cette attitude d'Augustin, qui apparaît nettement dans les *Confessions*, est également présente dans les autres commentaires sur la *Genèse* où il interroge, non plus directement le créateur, mais le texte de *Genèse* I, pour ensuite, dans une sorte de dialogue tripartite, en faire part à ses auditeurs ou lecteurs. A partir de cette expérience de conversion, qui est comme l'aujourd'hui de Dieu dans sa vie, Augustin rappelle le passé de la *création* et l'avenir qui est toujours en train d'advenir de la *formatio-re-creatio*, voire de la *conformatio* toujours plus grande avec l'Image parfaite qu'est le Verbe incarné.

Est-ce là la seule manière d'interpréter la création? Certes, non. Mais, si l'on veut comprendre cette notion en elle-même et non pas seulement par l'intermédiaire de son résultat: les êtres créés, il importe de partir de son lieu d'émergence, de l'action de Dieu telle qu'elle apparaît dans la Révélation, d'abandonner, un moment, la raison pour laisser la place à la foi. Sinon, on risquerait de réduire la création à une volonté, à une décision arbitraire ou encore à une simple causalité, alors qu'elle a une autre dimension.

D'ailleurs, partir de la Révélation ne signifie pas méconnaître l'enjeu ontologique de la création. En philosophie, les points de départ sont multiples (S. Thomas, *De Veritate*). Augustin opte pour l'herméneutique et, pour «énoncer les quatre axiomes directeurs (*Conf.* XII, 11, 11–12, 15; 14, 17–21, 30) qui doivent présider à toute exégèse de la *Genèse*»: l'immutabilité de Dieu et la mutabilité du créé, le «ciel du ciel» et la matière sans forme, «il reprend le schéma de la physique platonicienne»⁵². Apparemment, il n'établit pas de nette distinction entre platonisme et christianisme. En fait, il utilise le platonisme pour dégager l'apport du christianisme⁵³. C'est pour lui une méthode de réflexion, qui ne se limite pas à quelques axiomes, mais qui requiert aussi une élévation de l'esprit. Cela ressort du livre XI de la *Cité de Dieu* (2, p. 35), où il écrit: «c'est un rare et très grand privilège de s'élever par un effort

⁵² P. HADOT, «La présentation du platonisme par Augustin», dans *Kerygma und Logos* (Festschrift für C. Andresen), Göttingen, 1979, p. 277.

⁵³ A partir du moment où Augustin part d'une affirmation de la création, il s'éloigne du platonisme. L'utilisation du platonisme par Augustin est ici un cadre, pour développer sa pensée, P. HADOT, *art. cit.*, p. 277.

vigoureux de l'intelligence au-dessus de toutes les créatures corporelles et incorporelles, après en avoir observé et reconnu la mutabilité, pour atteindre l'immuable substance de Dieu et apprendre de lui-même que toute créature distincte de lui n'a pas d'autre auteur que lui». Ainsi Augustin souligne-t-il que les êtres humains sont muables, mais il leur est donné, s'ils y consentent, de participer à l'immutabilité de leur créateur.

A partir de là, il développe une réflexion ontologique sur la création. Cette réflexion est d'une nature particulière. Elle ne relève pas plus directement du platonisme que de l'aristotélisme, mais se développe plutôt en une ontologie théologique⁵⁴, dans la mesure même où Augustin réfléchit sur l'être à partir de son expérience spirituelle, qu'il met en rapport avec l'épisode du Buisson Ardent (*Conf.* VII, 10, 16) et qui lui sert de prisme pour comprendre la création. Depuis longtemps, Augustin a été «reconnu comme un témoin privilégié de la rencontre entre la pensée croyante méditant les enseignements de la foi au sujet de Dieu et la pensée philosophique cherchant à s'organiser sur la base de conceptions ontologiques»⁵⁵. Sa réflexion sur la création en est une remarquable illustration. En effet, il a dégagé la dimension ontologique de cette notion qui, primitivement, relève de la théologie. Il est même allé le plus loin dans cette voie à son époque. C'est pourquoi, il est présenté, à la suite de Parménide, comme le fondateur, non plus de l'ontologie, mais de l'ontologie théologique, c'est-à-dire d'une réflexion sur l'Être, telle qu'elle ressort de la Révélation, réflexion médiatisée et actualisée dans la vie et dans la liturgie. De cette ontologie, qu'il présenta dans ses commentaires sur la *Genèse*, on trouve un raccourci assez remarquable dans un Sermon (*Denis II*), qu'il prononça durant une Vigile pascale, très probablement peu avant 399 ou cette année même⁵⁶. A cette époque, Augustin est en pleine possession de sa pensée sur la création. Il a déjà

⁵⁴ D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 198–199. Dans sa présentation de l'ouvrage de D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être* (De Parménide à S. Thomas. Essai d'ontologie théologique) Paris, Beauchesne, 1986, p. 7, J. Greisch explique que l'expression d'«ontologie théologique» est étrange et déroutante. Elle est construite par analogie avec une expression familière aux théologiens: les «vertus théologiques». Le qualificatif «théologal» sert alors à désigner la disposition spirituelle de la foi chrétienne en sa spécificité y compris sa connexion vivante au Dieu de Jésus-Christ. Il circonscrit la prise de conscience par l'homme d'une expérience irréductiblement originale, dont la raison humaine ne peut disposer à sa guise.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁵⁶ La date de ce sermon n'est pas établie avec certitude, cf. P. VERBRACKEN, *op. cit.*, p. 160.

rédigé ses trois premiers commentaires sur la *Genèse* et s'apprête à écrire le *De Genesi ad litteram*. Dans les *Confessions*, il s'est efforcé de faire comprendre la nature du créateur et, en partant du passage d'*Exode* III, 14⁵⁷, il l'a interprétée comme étant l'*Idipsum* (*Conf.* VII, 10, 16). Ici, il reprend, en une synthèse, ses réflexions précédentes. De plus, la liturgie lui permet de mettre en rapport les deux textes essentiels sur l'*In Principio*: le premier chapitre de la *Genèse* et le *Prologue* de l'Évangile de S. Jean qui étaient plus respectivement au cours de la Vigile pascale et pendant la liturgie du lendemain. On comprend alors pourquoi le *Sermo Denis II* présente un tel raccourci de la pensée d'Augustin sur la création.

I. Le créateur, pierre d'angle d'une ontologie théologique

1. *Emergence de cette ontologie dans le Sermo Denis II* (voir appendice: texte et traduction)

Dans ce Sermon, peu étudié et pourtant déterminant pour la compréhension de la création, Sermon qui, de plus, reprend dans ses grandes lignes la méditation des trois derniers livres des *Confessions*⁵⁸, Augustin place d'emblée ses auditeurs devant une expérience: «Représentez-vous celui qui a créé». Cependant, il nuance aussitôt la radicalité de son interrogation par ces termes: «Mais, je le sais, vous ne pouvez vous représenter celui qui a créé» (Si l'on comprend, ce n'est pas Dieu, *Sermo* CXVIII, 2; 3).

Qu'en est-il donc de l'acte créateur? Augustin est-il renvoyé à l'aporie? Si, dans son œuvre, on peut noter des éléments de théologie négative⁵⁹, ici, il n'adopte pas cette voie. Il recourt, au contraire, comme

⁵⁷ Cf. R. BERLINGER, «La palabra *ser*. Interpretacion augustiniana al *Exodo* III, 14», *Augustinus* 45–48 (1967), p. 99–108; «Der Name Sein. Prolegomena zu Augustins *Exodus*-Metaphysik», dans *Wirklichkeit der Mitte*, Fribourg/Munich, 1968, p. 80–94; C.J. DE VOGEL, «*Ego sum qui sum* et sa signification pour la philosophie chrétienne», *RJR* 35 (1961), p. 337–355; E. ZUM BRUNN, *La connaissance de «Celui qui est»*. *Essai sur l'ontologie de S. Augustin et de S. Thomas*, Paris, 1972 (dact.).

⁵⁸ Au cours de l'étude de ce sermon, prononcé certainement en 399 (alors que les *Confessions* furent rédigées entre 397 et 401), on notera les parallèles que l'on peut dresser avec les livres XI à XIII des *Confessions*.

⁵⁹ Cf. V. LOSSKY, «Les éléments de «théologie négative» dans la pensée de S. Augustin», *A.M.* 1, p. 575–581.

Platon, à un déplacement constitutif⁶⁰, en invitant ses interlocuteurs à considérer, non plus directement le créateur, mais la création et plus précisément, à faire un retour dans l'intériorité même de leur être pour la comprendre. Ainsi, partant de ce qui leur est, sinon le plus connu, du moins le plus proche, pourra-t-il préciser progressivement la nature, difficilement saisissable, du créateur. C'est une sorte de dialectique des degrés⁶¹, une conversion et une élévation progressive du regard qu'il propose aux nouveaux baptisés auxquels il s'adresse. Il les exhorte, en effet, à voir le monde, non par la vue, mais par l'esprit⁶² et les amène à se demander «par quels moyens Dieu a créé» (interrogation qui reprend le *quomodo fecisti?* de *Confessions* XI, 5, 7). A l'issue d'une argumentation beaucoup plus ramassée que dans les *Confessions*, il explique que c'est par la parole, par le Verbe que Dieu a tout créé. Mais, ce n'est pas là le dernier mot: une autre question surgit alors: celle du *quomodo dixisti?* (*Conf.* XI, 6, 8), qui l'amène à rappeler que le Verbe est incréé⁶³, mais que par lui tout a été créé, *in Principio*. Augustin ne distingue pas encore ici, comme il le fera dans le *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9–5, 10, que nous aurons l'occasion de commenter) le Fils comme Verbe et comme Principe. Il voit, dans le Fils, la Sagesse de Dieu.

Ayant répondu à ces deux questions, Augustin peut expliquer la phrase qui rythme le texte de *Genèse* I: «Qu'il en soit ainsi et il en fut ainsi» et élucider par le fait même la nature de l'acte créateur. Pour le rendre compréhensible à ses interlocuteurs, il prend l'analogie de la parole. Non seulement la parole est l'instrument de la création, mais elle est aussi l'élément le plus spirituel en l'homme, elle exprime les pensées de l'esprit et du cœur. Par l'interrogation: *Qua lingua dixit?* Augustin invite ses auditeurs à passer du *verbe audible au verbe intérieur*, dans lequel la parole se constitue véritablement. En insistant sur le rôle de la Parole dans la création, Augustin s'éloigne de la tradition grecque, qui mettait

⁶⁰ Platon avait utilisé cette méthode dans le *Cratyle* par exemple: ne pouvant déterminer l'origine du langage, il s'attacha à expliquer où et comment il fonctionne et en vint ainsi à préciser sa nature.

⁶¹ Mais, interprétée en termes d'élévation de l'âme vers Dieu, comme dans la *Lettre* XVIII. Cf. J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», p. 216–224; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Et. Aug., 1984, t.1, p. 311–323.

⁶² *Ibid.*, p. 364–372. On pourrait établir un parallèle entre ce passage et celui du livre XI des *Confessions* (3, 5).

⁶³ Il reprend ici l'enseignement de Nicée, cf. B. STUDER, «Augustin et la foi de Nicée», *REAug* XIX (1984), p. 133–154.

l'accent sur la vue, sur le voir qui accapare la réalité. Il s'inscrit bien plutôt dans la perspective biblique du *Shêma Israël*, de l'interpellation par la Parole créatrice⁶⁴, mais ne dissocie, pourtant, pas les deux perspectives. A travers cette analogie, Augustin montre que la création est essentiellement *relation*. Comme le message communiqué construit l'autre par sa communication même, «ainsi, explique Augustin, la parole sort de moi, elle vient à toi, mais elle ne s'est pas retirée de moi». De même, dans l'acte créateur, Dieu ne se dessaisit pas de son être, mais il n'en communique pas moins, par la surabondance de son amour, l'être aux créatures. C'est pourquoi, il y a création et non émanation.

De plus, la création a un caractère trinitaire (*Conf.* XIII,4,5-5,7). Elle est l'œuvre, non seulement du Père et du Fils («à qui Dieu a parlé», bien que l'analogie de la parole humaine soit insuffisante pour exprimer la nature du Verbe), mais elle est également parachevée par l'activité de l'Esprit-Saint. Conscient de la difficulté que devaient éprouver ses auditeurs à saisir la dimension trinitaire de la création, Augustin les exhorte à se dépasser eux-mêmes, de manière à percevoir la nature de Dieu. En effet, «c'est là, au-dessus de (notre) âme qu'est la demeure de (notre) Dieu» (Augustin reprend des expressions analogues dans l' *En. in Ps.* XLI, 8, t.8, p. 451: «J'ai répandu mon âme au-dessus de moi (...). C'est au-dessus de mon âme qu'est la demeure de mon Dieu» et dans les *Confessions* VII, 10, 16: *Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem*; X, 7, 11).

Peut-être est-ce là l'un des points les plus difficiles, une cause d'incompréhension. Développant l'argument même qu'il reprendra une dizaine d'années plus tard, dans le *Commentaire du Psaume* XLI (6-7), Augustin souligne qu'il est facile au païen de désigner ses idoles, alors qu'il est difficile au chrétien de montrer son Dieu, car celui-ci est invisible. Toutefois, l'évêque d'Hippone peut faire découvrir sa présence à son interlocuteur, en amenant ce dernier à faire un retour sur lui-même. Il lui sera alors possible de comprendre que son créateur, qui a constitué l'univers, dépasse radicalement les capacités de son esprit, qu'il est la vie de sa vie. C'est lui «qui a fait tout ce (qu'il) admire en lui-même».

⁶⁴ *Ac sic verbum exit a me, venit ad te, et non recessit a me.* Augustin reprendra des développements analogues dans les *Confessions* XI, 6, 8 et *In Io. Ev. Tr.* XXXVII, 4 d'où ce passage est tiré.

Par ce long développement, écartant toute espèce d'anthropomorphisme et d'idolâtrie (et ce, peut-être encore à l'encontre des manichéens), Augustin espère avoir touché «l'homme intérieur» de ses auditeurs, les avoir conduits au seuil de l'expérience spirituelle. Il lui est, dès lors, possible d'affirmer la radicale transcendance de Dieu (*Sermo Denis* II, 5, l.34) et de préciser que sa nature est l'Être même. Il atteint, ainsi, la pointe de son argumentation et s'attache à expliciter l'*Ego sum qui sum* d'*Exode* III, 14, par lequel Dieu laisse percevoir sa nature. Souhaitant conduire ses auditeurs face à l'Être même, il met l'accent sur l'éternel présent du créateur et explique que le nom de Dieu, révélé à Moïse n'est pas seulement celui «de sa substance», mais aussi celui «de sa miséricorde». Cela ressort plus clairement encore de l'*Enarratio* CI (s.2, 10), où Augustin interprète, en ces termes, la parole reçue par Moïse: «Vous avez entendu ce que je suis en moi-même, apprenez ce que je suis pour vous» (*Audisti quid sim apud me, audi et quod sim propter te*).

C'est dans ce commentaire que réside l'originalité d'Augustin⁶⁵: en insistant sur le rapport indissociable entre le nom de la substance et le nom de la miséricorde, il s'éloigne de l'ontologie classique pour développer une ontologie théologique. De cette manière, il montre à ses interlocuteurs que l'Être même leur est accessible: Ils peuvent participer à sa réalité, en s'attachant à ce qui demeure. Dans ce Sermon, Augustin ne met pas encore en rapport ce qu'on appelle communément *la métaphysique de l'Exode* et l'ontologie christique⁶⁶, mais il le fera dans d'autres œuvres. Dans l'*Enarratio in Ps.* CXXI, 5, par exemple, où il écrit: «Au Christ, il appartient de dire: «Je suis celui qui suis», comme étant dans la forme de Dieu (*quomodo est in forma Dei*), dans cette forme

⁶⁵ C.J. DE VOGEL (*art. cit.*) l'a entrevu sans toutefois préciser la distinction établie par Augustin entre *nomen substantiae* et *nomen misericordiae*, que nous commenterons ultérieurement (cf. *infra* n.66).

⁶⁶ E. Gilson parlait de «métaphysique de l'Exode», dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 50, n.1. D. DUBARLE (*art. cit.*, p. 202; 271 sq) préfère celui d'«ontologie christique». Mais, comme le souligne G. MADEC («*Ego sum qui sum* de Tertullien à Jérôme», dans *Dieu et l'Être*, Paris Et. Aug., 1978, p. 139) Augustin ne précise pas explicitement ici le rôle du Christ. «En distinguant le *nomen substantiae* et le *nomen misericordiae* (...), il conjugue (plutôt) l'ontologie et la sotériologie dans l'interprétation de la théophanie de l'Horeb». Ce passage d'*Exode* III, 14 a suscité de nombreux commentaires. Voir les présentations qui en sont faites dans les ouvrages collectifs: *Celui qui est* (interprétations juives et chrétiennes d'Ex. III, 14), Paris, Cerf, 1986; *Dieu et l'Être*; *L'Être et Dieu*, Paris, Cerf, Coll. «Cogitatio Fidei», 1986. Pour une liste des commentaires augustiniens d'Ex. III, 14, Voir E. ZUM BRUNN, «L'exégèse augustiniennne d'*Ego sum qui sum*» et la *métaphysique de l'Exode*, dans *Dieu et l'Être*, p. 164.

même où il n'a pas cru que ce fût une usurpation de se faire égal à Dieu (*Phil.* II, 6), où il est lui-même l'*Idipsum*».

Sans doute Augustin ne pouvait-il pas, en l'espace d'une homélie, élaborer une réflexion métaphysique achevée. Il est tout de même remarquable qu'il ait fait ressortir la nature du créateur avec autant de vigueur, qu'il ait souligné la dialectique qui s'établit entre l'expression de sa bonté et celle de sa substance (*Sermo* VII, 1; *En. in Ps.* CXXXIV, 4, 6) entre le nom que nous comprenons et celui qui nous dépasse. Ayant pénétré le texte de *Genèse* I et l'ayant mis en rapport avec celui d'*Exode* III, 14 (ce rapprochement lui étant suggéré par les textes de la Vigile pascale), il est en mesure d'en dégager l'essentiel et de tracer les orientations futures de sa pensée, de montrer le lien qui existe entre ontologie (*nomen substantiae*) et sotériologie (*nomen misericordiae*). Ainsi pose-t-il les bases de son ontologie théologique⁶⁷ et de sa réflexion sur l'être créateur. Il l'approfondira progressivement.

2. Le créateur

a) Augustin a d'abord perçu le créateur comme «*Idipsum*»

Or, cette réflexion, qui va donner lieu à une nouvelle ontologie, est issue, on l'a vu, de son expérience (*Conf.* V, 14, 25; VII, 10, 16). Augustin y a, alors, reconnu le créateur comme «l'Etre même, cet Etre par excellence (...) qui ne change pas» (*Conf.* IX, 4, 11, p. 91), tandis que les êtres créés sont, par nature, muables (*Sermo Denis* II, 3). Mais, l'Etre même n'est pas pour autant inaccessible. Dans les *Homélies sur l'Evangile de S. Jean* (II, 2, BA 71, p. 173), Augustin identifie la Parole à l'*Idipsum* dont il a parlé la veille (*Hoc Verbum Idipsum est*); dans le *De Trinitate* (III, 3, 8, BA 15, p. 282), il précise qu'étant à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'être humain peut «participer à l'immuable Sagesse, de sorte que son partage soit avec l'*Idipsum*». (*Possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse, ut sit participatio ejus in Idipsum*). Par ce terme d'*Idipsum*, qu'il emprunte aux *Psaumes* IV, 9 et CXXI, 3, Augustin désigne «le mystère de l'Etre même de Dieu» (BA 71, p. 845), rejoignant le tétra-

⁶⁷ D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 258. «L'identité entre l'Etre et les attributs» montre que Dieu «est à lui-même sa raison d'être»; *Dieu avec l'Etre.*, p. 167–169; E. ZUM BRUNN, *art. cit.*, p. 152.

gramme imprononçable. Dans le *Commentaire du Psaume CXXI*, 5, il va plus loin, explique que cette participation est possible grâce à la médiation du Christ.

b) *Le Christ, voie vers l'«Idipsum»*

Après avoir défini l'*Idipsum* et avoir souligné qu'il est incompréhensible, Augustin montre, dans ce texte, comment le Christ, par son Incarnation, permet à chaque être créé de participer à l'*Idipsum*.

Il l'explique en ces termes:

«Efforçons-nous, à l'aide d'approximations de paroles et de significations de conduire la faiblesse de l'esprit à penser l'*Idipsum*. Qu'est-ce que l'*Idipsum*? Ce qui est toujours identique à soi-même, qui n'est pas tantôt ceci, tantôt cela. Qu'est-ce donc que l'*Idipsum*, sinon ce qui est? Qu'est-ce qui est? Ce qui est éternel (...)

«Quel est celui qui est, sinon celui qui, au moment où il envoyait Moïse, lui dit: «Je suis celui qui suis»? Qui est-il, sinon celui qui, à la demande de son serviteur: «voici que tu m'envoies, et si le peuple me demande: qui t'a envoyé? que lui dirai-je?» ne voulut pas dire son nom autrement qu'en disant: «Je suis celui qui suis»? Et il ajouta: «Tu diras aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous». Voilà l'*Idipsum*; «Je suis celui qui suis: Celui qui est m'a envoyé vers vous».

«Tu ne peux le concevoir! C'est trop fort à comprendre; trop fort à saisir. Retiens donc ce qu'il est devenu pour toi, celui que tu ne pourrais concevoir. Retiens la chair du Christ: c'est vers elle que tu étais soulevé comme un malade (...). Que dois-tu tenir? Ce que le Christ s'est fait pour toi; car c'est le Christ lui-même et au Christ lui-même on applique légitimement le «Je suis celui qui suis»⁶⁸: il est de cette manière dans la forme de Dieu (...)

«Afin que tu sois fait participant de l'*Idipsum*⁶⁹, il s'est fait le premier participant de toi-même; et le Verbe s'est fait chair, afin que la chair participât au Verbe. Ce par quoi le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, cela vient de la descendance d'Abraham (...). Il exige la force du cœur quand il dit «Je suis celui qui suis»: il exige la force du cœur et que la pointe de la contemplation soit dressée quand il dit: Celui qui est m'a envoyé vers vous.

⁶⁸ *In Io. Ev. Tr.* XXXVIII, 8, BA 73 A, p. 259–261: «Si vous ne croyez pas que je suis le Verbe du Père, si vous ne croyez pas que je suis l'auteur du monde, si vous ne croyez pas que je suis le formateur de l'homme, celui qui le crée et qui le recrée, celui qui le fait et qui le refait, si vous ne croyez pas cela, parce que je le suis, vous mourrez dans vos péchés».

⁶⁹ *De Trinitate* IV, 2, 4: «Devenant participant de notre mortalité, le Verbe nous a rendus participants de sa divinité».

«Mais, peut-être n'as-tu pas encore la contemplation. Ne défaille pas. Ne désespère pas. Celui qui est a voulu être homme, comme tu l'es toi aussi (...). C'est moi qui descends, puisque toi tu ne peux venir à moi. «Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob»».

Ce texte de l'*Enarratio in Ps.* CXXI, 5, où Augustin développe le thème de «l'admirable échange», trouve en quelque sorte, un écho dans le *Sermo* VII, 7 où Augustin fait dire au créateur: «Je suis l'Être même (le terme d'*ipsum esse* (*sic sum ipsum esse* (...) *ut nolim hominibus deesse*) remplace celui d'*Idipsum* du *De Trinitate* VII, 5, 10), mais de façon telle que je ne veux pas manquer d'être aux hommes». L'Incarnation n'est pas explicitement mentionnée dans ce texte, mais elle est supposée par la disponibilité, par la miséricorde du créateur, par le salut qu'il offre aux êtres humains. D'ailleurs, dans le *Commentaire du Psaume* CXXI, 5, Augustin avait assimilé le Christ à l'*Idipsum*, il avait précisé que «au Christ lui-même, on applique légitimement le *Je suis celui qui suis*». De fait, il est celui qui crée et recrée (*factor* et *refactor*).

c) L' «*Idipsum*», créateur et recréateur

Tout a été fait par lui *in Principio*. Sans doute la création a-t-elle une dimension trinitaire, ce qu'on étudiera ultérieurement, mais Augustin, qui a longtemps été en quête d'un Médiateur, s'attache surtout au rôle du Christ dans la création. Commentant l'Évangile (*In Io. Ev. Tr.* XXXVIII, 8, BA 73 A, p. 259–261), il cherche à expliciter les paroles du Christ: «Je suis» (*Jn.* VIII, 24). Il se demande ce que les interlocuteurs du Christ attendaient alors comme explication et il propose celle-ci: «Je suis le créateur du monde (...), je suis le formateur de l'homme et son réformateur, son créateur et son recréateur, celui qui l'a fait et qui le refait (*ego sum hominis formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor*)». Ce qu'Augustin présente ici comme éventualité deviendra certitude quelques années plus tard lorsque, dans le *Sermon* CXXV, 4, il dira: *quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio*. Il souligne ainsi le lien indissociable entre création et création nouvelle. Il montre qu'à la fois, tout a été créé dans le Christ et que tout est renouvelé par lui, d'où son rôle central⁷⁰ et, en raison de ses deux natures, sa différence aussi avec les êtres créés (*In*

⁷⁰ G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 14 sq.

Io. Ev. Tr. XXXVII, 5–7: il est consubstantiel au Père). C'est, en effet, en tant que Verbe créateur, «un avec le Père» que le Christ est différent des êtres humains.

Aussi dans les *Homélies sur l'Evangile de S. Jean* (XLI, 17, BA 73 A, p. 453), invite-t-il ses auditeurs à «reconnaître le créateur et (à) faire la différence avec la créature» (la différence ontologique se situant précisément entre le Dieu créateur et les êtres créés). Augustin a eu une vive perception de cette différence ontologique: celle-ci définissant une «métaphysique de la créaturalité» constitue la première partie de son ontologie théologique⁷¹. Il en rend compte en ces termes dans les *Confessions* (X, 40, 65, p. 250): «J' ai considéré et j'ai été pris d'épouvante. Et je n'ai pu discerner rien de tout cela sans toi et j'ai découvert que tout cela n'était pas toi». Il avait développé des considérations analogues, à propos de la *regio dissimilitudinis*, au livre VII des *Confessions* 12, 18; 15, 21. Ayant mesuré la différence de nature entre le créateur et l'être créé, Augustin a également compris en quoi consiste le don de l'être communiqué à la création: on le voit par cette phrase, répétée à plusieurs reprises dans le *Sermo* XXVI: *Ideo sumus, quia facta sumus* (*Conf.* XI, 4, 6). Ce don de l'être donne sa consistance à tout le créé et conduit donc Augustin à développer une ontologie originale⁷², fondée sur la perception différentielle de l'être.

Alors que le créateur est tout-puissant⁷³, infini⁷⁴, immuable⁷⁵, éternel⁷⁶, l'être humain est précaire, fini⁷⁷, changeant, soumis au temps. Cependant, Augustin ne scrute pas l'acte créateur comme tel. Il s'efforce plutôt d'en rendre compte *a contrario*, en le distinguant de tout schème artisanal et en mettant l'accent sur la *creatio ex nihilo*.

⁷¹ J. GREISCH, «Dieu avec l'Etre. Approche de la problématique ontologique du Père Dubarle», *RSPb* 73 (1989), p. 54.

⁷² *Ibid.*, p. 53–58.

⁷³ *De Gn. c. man.* I, 6, 10.

⁷⁴ *Conf.* VII, 5, 7: *Te domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum*; 14, 20: *Vidi te infinitum aliter*, par exemple.

⁷⁵ *Ibid.* VII, 17, 23: *Cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem*; *De natura boni* 24, 24; *In Io. Ev. Tr.* II, 1, 2; XXIX, 8. Cf. E. ZUM BRUNN, «L'immutabilité de Dieu selon S. Augustin», *Nova et Vetera* 41 (1966), p. 219–225.

⁷⁶ *Conf.* XI, 11, 13, par exemple. Dans le *De Trinitate* XV, 20, 38, il fait découler l'immutabilité de l'éternité divine. En fait, immutabilité et éternité sont indissociables, cf. E. ZUM BRUNN, *art. cit.*, p. 225.

⁷⁷ L'être humain est limité, mais il participe aussi à l'infinité de son créateur, du fait qu'il est à son image et à sa ressemblance.

3. La «*creatio de nihilo*»⁷⁸

Si le démiurge du *Timée*⁷⁹ façonne une matière préexistante, le Dieu de la *Genèse* crée, en revanche, toutes choses de rien. En effet, «le Tout-Puissant, pour être en état de faire ce qu'il voulait, n'avait besoin d'être aidé par rien qu'il n'eût pas fait; et si pour faire ce qu'il voulait faire, il avait dû recevoir le secours d'une chose qu'il n'aurait pas faite, il ne serait pas tout-puissant» (*De Genesi contra manichaeos* I, 6, 10, t.4, p. 91–92). L'acte créateur est, au sens strict, absolu. Augustin, qui ne connaît pas l'hébreu, ne recherche pas plus l'étymologie du terme *création*, que la différence entre *bârâ'* et *poïein*. Au cours de ses commentaires sur la *Genèse*, il emploie même indifféremment les verbes *creare* et *facere*⁸⁰, mais il ne s'en attache pas moins à faire ressortir l'originalité de la création, en la distinguant de la fabrication humaine. Ceci apparaît au livre XI des *Confessions* (5, 7, BA 14, p. 283) lorsque, posant la question du *comment* de la création, il précise: «Ce n'est pas comme l'artisan qui forme un corps avec un autre corps, au gré de son âme capable d'imprimer jusqu'à un certain point la forme qu'avec son œil intérieur (*arbitratu animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semet ipsa interno oculo*) elle perçoit en elle-même; d'où l'âme tiendrait-elle cette capacité, sinon de ce que tu l'as faite? (...) C'est de toi que l'artisan tient le corps que tu lui as façonné, de toi l'esprit qui commande aux membres, de toi la matière qui lui permet de posséder son art (...). Oui, c'est toi que louent toutes ces choses comme créateur de toutes choses. Mais, toi comment les fais-tu? C'est dans ton Verbe que tu les as faites».

Dans ce passage, Augustin souligne que la *création* est un acte unique, original, qui n'a aucune commune mesure avec le travail de l'artisan. Dieu l'a effectué *de nihilo*. Il n'en est pas venu non plus à une quelconque émanation de sa substance (*De Gn. c. man.* II, 8, 11; *De natura boni* 27), mais a tout créé *in Principio*.

Apparemment, création *de nihilo* et création *in Principio* sembleraient exclusives l'une de l'autre (car la création *de nihilo* ne suppose pas de prototype). Dans le *De natura boni* (26, BA 1, p. 213), Augustin montre

⁷⁸ Dans la plupart de ses ouvrages, Augustin préfère cette formule, *de nihilo* (qui était employée dans plusieurs passages de la *Vetus Latina*) à celle, plus habituelle, de *creatio ex nihilo*.

⁷⁹ *Timée* 33b; 41d-44d. Voir le commentaire d'A. RIVAUD dans l'édition Budé, p. 36.

⁸⁰ Il emploie même plus fréquemment le verbe *facere* que le verbe *creare*.

qu'il n'en est rien: «Dieu, en ce qui concerne, non pas ce qu'il a engendré de lui-même, mais les choses qu'il a faites par son Verbe, ne les a pas faites de choses préexistantes, mais de ce qui n'était absolument pas, c'est-à-dire les a faites du néant». C'est, *in Principio*, par son Fils qui lui est consubstantiel⁸¹ et par l'Esprit⁸², que le Père a tout créé *de nihilo*. La Trinité est le seul maître d'œuvre de la création et elle n'a recours à aucune matière antérieure.

Si Augustin insiste sur cette radicalité de la création, c'est tout d'abord dans un souci exégétique et doctrinal. Non seulement, le texte de II *Maccabées* VII, 28, mais aussi le *Psaume* CXLVIII, 5 et l'*Épître aux Romains* (XI, 36) laissent entendre que la création s'est effectuée *de nihilo*. Il revient dès lors au pasteur de mettre en relief cette action unique et originale de Dieu et de faire comprendre son caractère transcendant, manifestant la toute-puissance du créateur. Augustin s'y attache, en particulier dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* et dans les *Confessions*. Il explique que: «Dieu, le Père tout-puissant a tiré du néant et formé tous les êtres de la création (...). Toute créature (...) n'est pas de la nature de Dieu, mais a été faite de rien par Dieu et tout son rapport à la Trinité, c'est d'avoir Dieu pour créateur, puisqu'elle est sortie de ses mains» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* I, 2, t. 4, p. 25; cf. *Cité de Dieu* XIX, 2, BA 35, p. 35). Dans ce texte, Augustin reprend, d'une certaine manière, les paroles du Credo, il présente la *creatio de nihilo* comme une vérité révélée. Dans les *Confessions* (XII, 7, 7, BA 14, p. 353–355), il adopte une méthode différente, il recherche la signification de la *creatio de nihilo* sous la forme d'une méditation: «C'est du néant (*de nihilo*), écrit-il, que tu as fait le ciel et la terre, une grande chose et une petite chose, puisque tu es tout-puissant et bon pour faire toutes choses bonnes (...). Toi, tu étais; et le reste, c'était le néant (*nihil*), d'où tu as fait le ciel et la terre». Il met ainsi en évidence la toute-puissance et la bonté du créateur et la différence entre l'être et le non-être.

En mettant l'accent sur cette distinction entre l'être et le néant, Augustin passe de l'exégèse à la philosophie. Il se situe dans une tradition qui, depuis Philon et à travers toute la patristique, entend montrer la différence entre le Dieu créateur de la *Genèse* et le démiurge plato-

⁸¹ B. STUDER, *art. cit.*, p. 141–154.

⁸² Augustin étudie le rôle de la Trinité dans la création, surtout dans le *De Genesi ad litteram* I, 6, 12–7, 13.

nicien, qui crée le monde à partir d'une matière préexistante⁸³. S'étant éloigné du platonisme lorsqu'il rédige les *Confessions*, Augustin refuse toute espèce de schème artisanal pour faire comprendre l'acte créateur. «Tu n'avais rien en main, remarque-t-il, pour en faire le ciel et la terre, car d'où te serait venu cet élément que tu n'avais pas fait, dont tu ferais quelque chose? (Conf. XI, 5, 7, p. 283). C'est toi, en effet, Seigneur, qui as fait le monde d'une matière informe que du néant (*de nulla re*) tu as faite presque-néant, pour faire de là les grandes choses que nous admirons» (Conf. XII, 8, 8, p. 355).

Paradoxalement, on peut noter une tonalité platonicienne dans l'interprétation qu'il donne du ciel et de la terre, dans la mesure où elle rappelle la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Déjà, dans le paragraphe précédent du livre XII des *Confessions* (7, 7, p. 355), Augustin avait défini «le ciel⁸⁴ et la terre (comme) deux sortes d'êtres, l'un proche de toi, l'autre proche du néant (*prope nihil*), l'un tel qu'au-dessus de lui tu étais, l'autre, tel qu'au-dessous de lui, c'était le néant». Maintenant, il précise que «la terre, que tu avais faite, était matière informe et inorganisée et que les ténèbres étaient sur l'abîme. De cette terre invisible et inorganisée, de ce presque néant (*paene nihil*), tu devais faire toutes choses en quoi consiste, sans être consistant, ce monde muable» (Conf. XII, 8, 8, p. 355–357). En raison même de son caractère informe, la terre pourrait faire penser au chaos platonicien⁸⁵. En fait, Augustin utilise cette image pour expliciter l'Écriture⁸⁶, il parle également de semences⁸⁷ de la terre et du ciel (*De Gn. c. man.* I, 7, 11).

D'autre part, s'il insiste sur le caractère informe de la matière et de la terre, c'est pour mettre en échec la cosmogonie manichéenne, pour éviter toute espèce de dualisme. Ainsi affirme-t-il à plusieurs reprises dans le *De Genesi contra manichaeos* (de la manière la plus explicite au

⁸³ G. MAY, *op. cit.*, p. VII-XI; H. A. WOLFSON, «The meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, arabic and hebrew philosophy and S. Thomas», *Medieval Studies* (1948), p. 355–370.

⁸⁴ J. PEPIN, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *Caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin», dans *Ex platonicorum persona*, Amsterdam, 1977, p. 42–47.

⁸⁵ Cf. note BA 14, p. 599–603.

⁸⁶ J. PEPIN, *art. cit.*, p. 60–61.

⁸⁷ Il ne s'agit pas là de préformatisme, mais seulement de développement possible de certains éléments.

chapitre 7 du livre I, p. 92, mais aussi aux chapitres 2, 4 et 6, 10): «La matière informe, que Dieu fit de rien, a tout d'abord été appelée le ciel et la terre»⁸⁸.

Par ailleurs, et sur ce plan, il s'éloigne de Plotin qui disqualifiait la matière, dans la mesure où elle est l'opposé même de l'Un; il explique qu'elle est susceptible d'être formée (*Conf.* XIII, 2, 2–3): non seulement de développer ses potentialités, mais aussi de voir son accomplissement dans un second moment de la création. «A l'intérieur d'un acte de *creatio ex nihilo*, en effet, il ne peut y avoir *reformatio*, car il n'y avait pas eu de forme; il peut seulement y avoir *formatio* d'une créature encore informe; cette *formatio* consiste dans l'appel de Dieu à sa créature qui, lorsqu'elle fut tirée du néant, se trouvait extérieure à Dieu et dans sa conversion vers lui»⁸⁹.

La réflexion d'Augustin sur la *creatio de nihilo*⁹⁰ est décisive. Non seulement, elle prépare le schème *creatio, conversio, formatio* qui sera fondamental pour sa compréhension de la *création*, mais elle montre aussi l'originalité de la perspective biblique, la distingue de la gnose et des courants platoniciens qui parlaient de fabrication et d'émanation⁹¹, mais non de *création*. Elle fonde également l'ontologie théologique qu'Augustin a présentée dans son œuvre et laisse entendre que le motif de la création n'est autre que la volonté divine⁹².

II. Motif de la création

En déterminant son motif, Augustin donne à l'idée de *création* son statut véritable et original. Ainsi peut-il la distinguer d'une production par nécessité ou d'une simple causalité et expliquer que, issue de l'amour de Dieu, elle se définit comme pur don.

⁸⁸ Augustin donne différents sens à ces termes, comme on le verra dans la suite de cette étude (cf. II, Ch. II).

⁸⁹ G.B. LADNER, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁰ On peut citer d'autres textes sur la question: *De anima et ejus origine* II, 3, 5; *De vera religione* XVIII, 35–36.

⁹¹ A l'encontre de l'émanatisme manichéen, Augustin écrit dans le *De Genesi contra manichaeos* I, 2, 4, p. 89: «Dieu n'a pas engendré de lui-même (les créatures) pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales, ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites».

⁹² *Ad Orosium* I, 3, P.L. 42, col.671: *Cum enim dicitur, Deus ex nihilo fecit; nihil aliud dicitur, nisi non erat unde faceret, et tamen quia voluit fecit.*

Lui-même en a fait l'expérience au cours de sa conversion et il fut rapidement amené à mettre en forme sa pensée sur la question, du fait de l'urgence de la polémique avec les manichéens. Ceux-ci demandaient, en effet, avec insistance: «Pourquoi a-t-il plu à Dieu tout à coup de faire le ciel et la terre?» (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, t.4, p. 89). Sans doute cette objection visait-elle le texte de l'Ancien Testament, mais elle n'en avait pas moins un enjeu métaphysique certain⁹³.

Augustin s'en rendit rapidement compte et précisa de quelle manière y apporter une solution. Comme il est impossible de remonter jusqu'à l'acte créateur et même jusqu'à la nature de Dieu⁹⁴, il importe de reformuler la question, d'en supprimer le caractère temporel⁹⁵, introduit par l'expression *subito* («tout à coup», qui supposerait que la création s'est produite dans le temps) et de partir de la connaissance de la volonté humaine avant de prétendre connaître la volonté de Dieu (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, p. 89). Mais, cette méthode est encore insuffisante, voire inadéquate. Elle en reste à une analogie psychologique, alors que la volonté divine est radicalement transcendante. Pour comprendre le motif de la création, il faut donc passer de l'ordre de la raison à celui du cœur. En effet, «si on désire connaître la volonté de Dieu, qu'on devienne l'ami de Dieu» (*ibid.*, p. 90). Les anges en ont eu une certaine connaissance, en raison de leur proximité avec le créateur (*De Gn. ad litt.* II, 8, 18). Il en va de même pour nous, dans la mesure où nous optons pour la charité⁹⁶. Il nous est alors possible de comprendre de

⁹³ On en trouve un écho dans ce qui deviendra la «question inaugurale de la métaphysique», formulée par Heidegger après Leibniz: «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» (Voir aussi la première antinomie de la *Critique de la raison pure*, antithèse).

⁹⁴ L'échec de la dialectique ascendante (*Conf.* VII, 17, 23) l'a montré. Ultérieurement, Augustin souligne que Dieu seul se connaît (*Conf.* XIII, 14, 19). Mais, il n'est pas pour autant inaccessible, on l'a vu précédemment avec la distinction entre le *nomen substantiae* et le *nomen misericordiae*.

⁹⁵ Il répondra à cette composante de l'objection manichéenne, en la mettant en rapport avec cette autre objection, proposée par la secte: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre?»

⁹⁶ *Soliloques* I, 7, 14, BA 5, p. 53–55: «En effet, lorsque l'âme verra cette Beauté unique et véritable, elle l'aimera bien davantage; et si un immense amour ne fixe sur elle sa vue, sans lui permettre la moindre distraction, elle ne pourra demeurer dans cette vision bienheureuse (...). Quand après cette vie, l'âme se sera tout entière réunie à Dieu, la charité seule demeurera pour l'y fixer».

l'intérieur⁹⁷ le dessein de Dieu. Ainsi Augustin en est-il venu à le définir en termes de *quia voluit* et de *quia bonus*⁹⁸.

1. «*Quia voluit*»

Il emploie plus fréquemment l'expression *quia bonus*. Mais, dans sa première réflexion sur le motif de la création, dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 2, 4), il avait utilisé celle de *quia voluit*. Quelle distinction établit-il entre ces deux formules? Souhaitant expliciter le motif de la création qui, par définition, est impénétrable, il ne peut que trouver des analogies. L'intérêt de l'une et l'autre formules est de mettre en évidence la liberté de l'acte créateur. Dieu, en raison même de sa puissance, peut faire tout ce qu'il veut. Mais, sa liberté répond à son amour. Loin d'en rester à l'auto-suffisance, Dieu donne, librement, la vie à d'autres êtres. On voit donc que volonté et bonté s'interpénètrent, animées qu'elles sont par la surabondance de l'amour divin.

Cependant, chaque expression a sa spécificité. Celle de *quia voluit* peut être entendue en deux sens: tout d'abord, dans un sens faible, comme une fin de non-recevoir: ce que l'on voit à la *question 28 (De diversis quaestionibus LXXXIII, BA 10, p. 81)*: «Chercher pourquoi Dieu a créé le monde, c'est chercher la cause de la volonté de Dieu. Or, toute cause est réalisatrice, et tout ce qui est réalisateur est supérieur à ce qui est réalisé; d'autre part, rien n'est supérieur à la volonté de Dieu: il n'y a donc pas lieu d'en chercher la cause»⁹⁹. C'est peine perdue, «Dieu a absolument tout créé, comme il l'a voulu: qui donc prétendrait que quelque chose ait pu s'opposer à sa volonté?» (*De Gn. ad litt.* IV, 2, 6, BA 48, p. 289). Sa transcendance est absolue.

Toutefois, le motif de la création ne nous échappe pas radicalement, car la volonté de Dieu se comprend en fonction de son amour. Sans doute «sa volonté seule a-t-elle été la cause de toutes ses œuvres» (*En. in*

⁹⁷ On parlerait aujourd'hui de connaissance par sympathie, cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, éd. Montaigne, 1959; G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1964.

⁹⁸ Voir l'étude de R.H. COUSINEAU, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: «*Quia voluit*? and/or *Quia bonus*? » *Rec.Aug* II (1962), p. 253-271.

⁹⁹ Augustin reprend ici une démarche analogue à celle d'Ex. III, 14 où Dieu avait dit à Moïse: «Je suis qui je suis». Voir D. BOURG, «La critique de «la métaphysique de l'Exode» par Heidegger et l'exégèse moderne», dans *L'Etre et Dieu*, p. 215-228.

Ps. CXXXIV, 10, t.10, p. 127). Mais, elle n'est en aucun cas synonyme de volonté de puissance. Au contraire, «Dieu agit par bonté et n'a besoin d'aucune de ses œuvres» (*ibid.*). Il a créé par bonté, par pure gratuité. Pour le faire comprendre à ses interlocuteurs, Augustin utilise une analogie: «Est-il une œuvre que nous fassions par une volonté libre? (...) Oui, assurément, c'est quand nous louons Dieu par amour. Car (nous) faisons cela d'une volonté libre, quand (nous) aimons ce que (nous) louons» (*ibid.*). Combien plus la volonté de Dieu, qui est entièrement libre, a-t-elle manifesté la surabondance de son amour? Aussi le *quia voluit* et le *quia bonus* se complètent-ils.

2. «*Quia bonus*»¹⁰⁰

Avec l'accent mis sur le *quia bonus* dans les œuvres de la maturité, on retrouve la même perspective polémique que dans les premières œuvres où Augustin s'attachait à montrer que la volonté de Dieu n'est déterminée par aucune nécessité. Ainsi note-t-il au livre XI de la *Cité de Dieu* (21, BA 35, p. 95–97): «Un Dieu bon a créé ce qui est bon! Platon lui-même trouve très juste cette raison de la création du monde, que des œuvres bonnes sont faites par un Dieu bon (...). Pourtant, cette raison, à savoir la bonté de Dieu expliquant la création de choses bonnes (...) certains hérétiques (en l'occurrence ici les manichéens) ne l'ont pas vue». Ils en sont restés à l'émanationisme (*ibid.*, p. 101). Augustin, qui entend ruiner définitivement leurs arguments, s'appuie ici sur l'autorité de Platon. Est-ce à dire qu'il adopte un point de vue platonicien? Certes, non. D'ailleurs, au fur et à mesure de ses œuvres, il s'éloigne du platonisme qui lui avait servi de garant pour manifester le bien-fondé de ses affirmations (cf. *Cité de Dieu* XI, 4 (2), où il met en question la thèse platonicienne de l'éternité du monde).

Tout d'abord, il fait ressortir la gratuité de la création, en ces termes dans les *Confessions* (XIII, 4, 5, BA 14, p. 431): «Que te manquerait-il (...) si ces créatures ou bien n'existaient absolument pas ou bien restaient informes? Tu ne les as pas faites par indigence, mais par la *plénitude de ta bonté*, les retenant et les convertissant à une forme, et non pas comme si ta joie attendait d'elles sa plénitude». Mais, là encore Augustin garde une

¹⁰⁰ Voir l'étude de F. VON RINTELEN, «*Bonitas creationis. Bonitas Dei*», *Giornale di metafisica* 9 (1954), p. 523–541. Voir aussi C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1920, p. 154–155.

optique platonicienne, situant le Bien, assimilé ici à Dieu, au-delà de la dialectique de la pauvreté et de la plénitude. Cependant, il s'en éloigne, dans la mesure même où il parle de *création*, de don de l'être à d'autres êtres.

De plus, il ne donne pas à la dimension éthique un rôle décisif¹⁰¹ et explique que «de même qu'elle n'avait *pas mérité* devant toi d'être ainsi une vie qui pût être illuminée, de même, quand elle était déjà, elle ne mérita pas non plus devant toi d'être illuminée» (*Conf.* XIII, 3, 4, p. 431). Création et création nouvelle sont de purs dons du créateur (cf. *Contra Julianum* II, 27). Ceci ressort nettement du *Sermo* XXVI (3; 7–8), où, comme en un leitmotiv, Augustin rappelle que «c'est Dieu qui nous a faits, ce n'est pas nous» et que le Christ vient nous recréer.

Sur un plan ontologique, d'autre part, il opère un changement radical: il «transforme le *bonum diffusum* des platoniciens en *amor diffusus*»¹⁰². Ce changement est d'autant plus important qu'il est synonyme de passage d'un principe abstrait, le Bien, à un Dieu personnel, se caractérisant par l'amour, issu «de la surabondance de sa bienveillance» (*De Gn. ad litt.* I, 7, 13, p. 99) et appelant les êtres créés à partager sa vie (*Conf.* XIII, 2, 2).

Cette perspective est celle-là même du christianisme. Augustin est l'un des premiers, sinon le premier, à en dégager l'enjeu ontologique¹⁰³ et à montrer que le motif de la création n'est autre que l'amour de Dieu, s'exprimant, tantôt par le *quia voluit* (dans la mesure même où la volonté est liée à l'amour, *De Trinitate* VIII, 8, 12), tantôt par le *quia bonus*. C'est pourquoi, il est difficile de parler de causalité et même de causalité efficiente ou finale¹⁰⁴. Faut-il voir là un manque de conceptualisation de la part d'Augustin? Il ressort plutôt qu'il s'est efforcé de rechercher quel était le projet de Dieu dans la création et qu'il l'a exprimé non seulement en termes de libre don, mais aussi d'appel à un partage de la vie divine, à une relation, voire à une réciprocité¹⁰⁵ entre le créateur et l'être créé.

¹⁰¹ Platon subordonnait, il est vrai, l'éthique à l'ontologie, mais Augustin ne reprend pas cette perspective, il met l'accent sur la gratuité du don de Dieu.

¹⁰² R.H. COUSINEAU, *art. cit.*, p. 262.

¹⁰³ Avant lui, les autres Pères n'ont pas mis l'accent sur ce point. Bien des siècles plus tard, M. Blondel le développera dans *L'Etre et les êtres*. Cf. H. DE LUBAC, «Le motif de la création dans l'Etre et les êtres de M. Blondel», *NRTb* 65 (1938), p. 220–225.

¹⁰⁴ A la limite, la causalité efficiente renverrait à la liberté de Dieu et la causalité finale à sa bonté, mais Augustin n'utilise pas ici les catégories aristotéliennes.

¹⁰⁵ «Tu es à la fois serviteur et libre; serviteur parce que tu as été créé; libre parce que tu es aimé du Dieu qui t'a fait; ou encore tu es libre parce que tu aimes celui qui t'a fait», *En. in Ps.* XCIX, 7.

Ainsi a-t-il montré que le paradoxe de la vie trinitaire éclaire le paradoxe de la création. C'est, en effet, la Trinité entière qui est à l'œuvre dans la création et la surabondance d'amour qui est à l'origine de la création n'est autre que la surabondance de la vie trinitaire. Qu'en est-il donc de cette vie et du rôle de la Trinité dans la création? Par cette interrogation, on aborde la troisième question qu'Augustin avait posée pour rendre compte de l'acte créateur: après celle du *Quis Creavit?* et du *Quare?* vient celle du *Per quid?* (*Cité de Dieu* XI, 24).

III. Dimension trinitaire de l'acte créateur

1. Création «in Principio»

Pour préciser le mode de la création, Augustin insiste davantage sur l'activité du Fils que sur celle de l'Esprit. S'il met l'accent sur celle du Fils, c'est en raison de sa propre expérience, dans laquelle le Médiateur¹⁰⁶ a joué un rôle décisif (*Conf.* VII, 18, 24; X, 43, 69–70). Progressivement, il a vu la place de l'Esprit, tant dans la création que dans la création nouvelle.

D'autre part, au moment où il rédigeait ses commentaires sur la *Genèse*, il lui fallait surtout répondre aux manichéens et pas encore aux pélagiens. Ainsi s'est-il essentiellement attaché à montrer que la création s'est effectuée *in Principio*¹⁰⁷ et à la suite de Philon, il n'a pas interprété les premiers mots de la *Genèse* (אֶחָד אוֹ בְּרִאשִׁית ou ἐν ἀρχῇ) dans un sens temporel, mais il les a rapportés au Logos¹⁰⁸ et plus précisément, comme Origène¹⁰⁹, à la Sagesse (*Prov.* VIII, 22) et surtout au Verbe du Prologue de l'Evangile de Jean. En expliquant que: «par le principe dans lequel Dieu a fait le ciel et la terre, il faut entendre non le principe

¹⁰⁶ Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon S. Augustin*, Paris, Polycopié du Centre Sèvres, 1980, p. 58–65. G. MADEC, *op. cit.*, p. 13–82; G. REMY, *op. cit.*, B. SESBOUE, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, Paris, Desclée, 1988, p. 94–98.

¹⁰⁷ Les premiers mots de la *Genèse* étaient ainsi traduits par l'*Itala*, à laquelle s'est référé Augustin, et par la *Vetus Latina*, cf. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 67. Pour l'interprétation qu'en donne Augustin, cf. A. SOLIGNAC, «Exégèse et métaphysique. *Genèse* I, 1–3 chez S. Augustin», *In Principio*, Paris, Et. Aug. 1973, p. 153–171.

¹⁰⁸ M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 69; P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1969–1970), p. 297.

du temps, mais le Christ, puisqu'en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait», Augustin ruinait l'objection que les manichéens adressaient à l'encontre de l'Ancien Testament: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre?» (*De Gn. c. man.* I, 2, 3, p. 89). Il soulignait, au contraire, que la création, loin de s'être effectuée dans le temps, est constitutive du temps. Pris par l'urgence de la polémique, il n'a fait que mentionner dans le *De Genesi contra manichaeos* le rapport entre création *in Principio* et temporalité. Dans les *Confessions*, en revanche, il développera chacun de ces points: la création *in Principio* et la réflexion sur le statut du temps¹¹⁰, afin de montrer que le temps est créé lui aussi.

Sans doute Augustin n'entend-il pas esquisser un traité de philosophie, mais en précisant le *quomodo fecisti*? (*Conf.* XI, 3, 5 sq; *In Io. Ev. Tr.* I, 5), le *comment* de la création, il a trouvé dans le mot «principe» (dont le radical hébreu *reshit*, grec *kephalè*, latin *princeps* désigne la tête) la clef de voûte de sa réflexion sur la création et il lui a alors donné sa dimension ontologique¹¹¹.

A partir de l'Écriture, il s'est efforcé d'élucider la question de l'origine, du commencement du monde et des êtres. Il a montré que l'*In principio* désigne le principe du temps, le moment t. 0, au-delà duquel on ne peut remonter, car il est le moment initial du temps (*De Gn. ad litt. lib. imp.* III, 7), celui qui, certes, marque le commencement, mais qui, en fait, relève de la création, d'où son caractère insaisissable¹¹². Seul le créateur permet d'en avoir une idée, car «tous les temps, c'est (lui) qui les a faits et avant tous les temps (lui il) est; et il n'y a pas eu de temps quelconque où le temps n'était pas» (*Conf.* XI, 13, 16, p. 299).

Si, dans le *De Genesi contra manichaeos*, Augustin a perçu intuitivement le sens de l'*In Principio*, dans les *Confessions*, il expose clairement que la question du principe relève d'une ontologie théologique. Au livre XII des *Confessions*¹¹³ et dans le *De Genesi ad litteram* il apportera des précisions

¹¹⁰ Le temps est en quelque sorte l'étoffe de la création, en raison de la dialectique de la *distentio* et de l'*intentio* qui lui est inhérente, cf. P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.*, 1967-1968, p. 181-182.

¹¹¹ Tel est l'enjeu de toute réflexion sur le principe, cf. S. BRETON, *Du Principe* (L'organisation contemporaine du pensable), Paris, 1971, P. 9-127.

¹¹² En tout cas, il échappe à l'investigation des scientifiques, cf. S. WEINBERG, *op. cit.*; J. DESMARETS, CH. BARBIER, «Le principe anthropique en cosmologie», *Revue des questions scientifiques* 152, 2 (1981), p. 181-222; 4, (1981) p. 461-509.

¹¹³ Augustin distingue cinq sens de l'*In Principio*: «Dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait la créature intelligente et la créature sensible, ou spirituelle et corporelle. (Puis, il envisage un autre sens): Dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait tout l'ensemble de la masse de ce monde corporel avec toutes les natures manifestes et bien connues qu'il contient. (Vient ensuite

lexicales, interrogera le texte de *Genèse* I pour déterminer si *In Principio* signifie: «au principe du temps», ou «en premier lieu parmi les créatures»¹¹⁴ ou «dans le Principe, qui est le Verbe de Dieu son Fils unique» (*De Gn. ad litt.* I, 1, 2). En fait, à la suite de l'Évangile de Jean (VIII, 25), il en viendra à identifier l'*In Principio* au Christ.

Cependant, quelques pages plus loin dans le *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9, p. 92–95), il apporte une précision supplémentaire, en distinguant le Fils comme *Principe* et comme *Verbe*. Lorsque l'Écriture se réfère au *Principe*, explique-t-il, elle «nous présente une ébauche de créature qui reçoit de lui une existence encore imparfaite. En revanche, lorsqu'elle fait mention de lui comme Verbe, elle nous présente la perfection d'une créature qui a été tournée vers lui pour recevoir sa forme en s'unissant au créateur et en imitant, selon son degré d'être, la Forme éternellement et immuablement unie au Père de qui aussitôt elle tient d'être ce qu'il est». En d'autres termes, cette distinction qui est faite à propos du rôle du Fils renvoie au double moment de la création (*De Gn. ad litt.* I, 8, 16) ou encore au rapport entre création et création nouvelle.

D'autre part, le Christ n'est pas principe au même titre que le Père, car lui-même est engendré (*De Gn. ad litt. lib. imp.* III, 6), mais il est principe, en tant qu'avec l'Esprit, il est Verbe co-créateur de tout ce qui existe (*De Gn. ad litt.* I, 6, 12: «La Trinité du créateur est insinuée dès le premier commencement de la créature encore à l'état d'ébauche») et plus précisément, en tant qu'il est *forma omnium* (*De vera religione* XXXVI, 66: *forma est omnium quae sunt*; *De Gn. ad litt.* I, 4, 9; *De Trinitate* VI, 10, 11, où il emploie le terme de *species* pour désigner le Verbe). En lui et par lui tout a été fait: les créatures corporelles et spirituelles (*Conf.* XII, 20, 29). Sans doute la perspective d'Augustin n'est-elle pas radicalement neuve¹¹⁵, mais elle met en évidence que le Verbe est la clef de

un troisième sens): Dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait *la matière informe de la créature spirituelle et corporelle*. (Lui fait suite un quatrième sens): Dans son Verbe coéternel à lui, Dieu a fait *la matière informe de la créature corporelle où étaient encore confondus le ciel et la terre*, que maintenant nous voyons distincts et pourvus de forme dans la masse de ce monde. (Finalement): Dans le principe, Dieu a fait le ciel et la terre, c'est-à-dire, *dans le commencement même de son action et de son œuvre, Dieu a fait la matière informe* contenant confusément le ciel et la terre qui, ayant pris forme en elle, sont maintenant en relief et apparaissent avec tout ce qu'ils renferment», *Confessions* XII, 20, 29, p. 389.

¹¹⁴ Cette hypothèse, qui identifiait *In Principio* et *In Exordio* n'est pas retenue par Augustin. Il la mentionne seulement dans le *De Genesi ad litteram*. Elle pourrait être un commentaire du verset paulinien: «Le Christ, premier-né de toute créature».

¹¹⁵ M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 69–71. Augustin semble distinguer deux moments de la création: la création dans le Verbe à l'état informe, puis la création: spécifiée, si l'on peut

dence que le Verbe est la clef de voûte de la création. De cette manière, Augustin souligne que l'enjeu même de la création est le don d'amour de Dieu, manifesté par le Fils dans l'Esprit (*Deum qui dixit «Fiat»*; et *Verbum per quod factum est omne* (...); et *Donum benignitatis ejus et conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab eo per Verbum factum est, De vera religione* LV, 113).

2. Rôle de l'Esprit-Saint dans la création

La présence de l'Esprit-Saint dans l'œuvre créatrice est plus difficile à saisir que celle du Christ. Dans ses deux premiers commentaires, Augustin rappelle seulement que l'Esprit est porté sur les eaux (*De Gn. c. man.* I, 5, 8; *De Gn. ad litt. lib. imp.* IV, 11 sq.) et, pour mieux exprimer le caractère de cette présence, il la compare à la volonté de l'ouvrier par rapport à son œuvre (*De Gn. c. man.* I, 5, 8–9). L'Esprit est alors synonyme d'inspiration, particulièrement active dans la création de l'homme à l'image de Dieu (*De Gn. ad litt. lib. imp.* XVI, 61). A cette époque, Augustin ne donne pas davantage de précisions. Il s'en explique au livre XIII des *Confessions* (5, 6, p. 433–435): «Je tenais déjà le nom même de Dieu, le Père qui a fait toutes choses et, dans le nom de principe le Fils en qui il a fait toutes choses; et, croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles, et voici que ton «Esprit était porté sur les eaux». Voilà la Trinité, mon Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, créateur de toute créature». Il ressort que la compréhension de la dimension trinitaire de la création n'est pas première pour Augustin, mais qu'elle résulte de tout un cheminement¹¹⁶, au sens latin de *peregrinatio*.

C'est donc au moment où il rédige le livre XIII des *Confessions* qu'il en vient à une compréhension de la place de l'Esprit-Saint dans la création¹¹⁷. Il interroge alors l'Écriture, afin de déterminer pourquoi l'Esprit est mentionné en troisième lieu¹¹⁸ et pourquoi il est désigné par le verbe

dire, *De Gn. ad litt.* II, 8, 16, par exemple, d'où la thèse des raisons séminales qui en a été tirée, à l'époque néo-darwinienne.

¹¹⁶ Il le résume en quelque sorte dans le *Sermo* LII, 16.

¹¹⁷ C'est de cette compréhension que dépend son interprétation de la création, cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* p. 72–105.

¹¹⁸ Comme S. Basile dans le *Traité du S. Esprit*, ch. XVIII, il entend montrer que l'Esprit-Saint n'est pas inférieur aux deux autres hypostases. S'il est nommé en troisième lieu, il n'en est pas moins égal et consubstantiel aux deux autres hypostases.

superferebatur (*Conf.* XIII, 6, 7 sq.). Ce verbe traduit son expérience : lui-même ayant perçu « l'éminence de l'immuable divinité au-dessus de tout être muable » (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 439, *Sermo* LII, 15). D'une autre manière, il désigne l'*Idipsum*, celui qui, par son unité même, unifie et nous introduit au mystère de la vie trinitaire, à l'amour qui est l'essence même de la Trinité. Sur ce plan, le verbe *fovebat* (*De Gn. ad litt.* I, 18, 36), plus proche du texte hébreu ¹¹⁹, rend mieux compte de l'action créatrice de l'Esprit-Saint dans la création. C'est sans doute en raison de l'accomplissement qu'il réalise (Augustin parle de parachèvement, par cette *omnia superante ac praeexcellente potentia*, *De Gn. ad litt.* I, 6, 12–7, 13) qu'il est évoqué en troisième lieu dans l'Écriture. L'Esprit-Saint exprime non seulement le don d'amour de Dieu lors de la création, mais aussi la continuation de ce don dans la création nouvelle, celle-ci étant renouvelée par l'Esprit dans le Christ, comme nous aurons l'occasion de le voir à propos de la *formatio*.

Lors de sa création, l'être humain est lumière, dans la mesure où, par l'image de Dieu qui est en lui, il participe à la lumière engendrée (*De Gn. ad litt.* II, 8, 16), qui est dans le Verbe. Mais, c'est seulement par l'action de l'Esprit-Saint qu'il accède à l'illumination véritable ¹²⁰. Les créatures angéliques, qui sont, en un certain sens, happées par l'amour de Dieu dès leur création, nous en donnent une idée ¹²¹. Mais, la *formatio* ne s'effectue pas de la même façon pour les créatures angéliques et pour les êtres humains. Pour ces derniers, on distingue un triple mouvement : ils viennent du Père et prennent forme par conversion au Verbe, mais c'est l'Esprit qui les fixe en leur spécification ¹²². Le rôle de l'Esprit est ici décisif. C'est lui qui achève le processus de l'illumination, de la *formatio*. C'est pourquoi, « il n'est pas tant ce qui domine (que) ce qui attire à soi (... Il est en quelque sorte) l'élan qui nous permet de faire retour au créateur et d'y trouver le repos » ¹²³. Pour rendre compte de l'activité de l'Esprit,

¹¹⁹ Cf. note BA 48, p. 590–593. Cette expression sera reprise par Jacques de Sarug dans son *hexaéméron*.

¹²⁰ Renaissance « de l'Esprit, il deviendra tel que celui qui n'est pas encore né de l'Esprit ne saura pas d'où (il) vient ni où (il) va », *In Io. Ev. Tr.* XII, 5, p. 641.

¹²¹ « Pour nous, c'est en des moments distincts du temps que nous fûmes ténèbres, et que nous devenons lumière. Mais, pour cette créature, il a été dit ce qu'elle serait, si elle n'était illuminée ; ainsi il a été dit qu'elle a été d'abord fluante et ténébreuse, afin de mettre en évidence la cause qui a fait qu'elle fût autrement, c'est-à-dire qu'elle fût lumière par une conversion vers la lumière indéfectible », *Conf.* XIII, 10, 11, p. 443.

¹²² O. DU ROY, *op. cit.*, p. 408–409.

¹²³ G. PELLAND, *op. cit.*, p. 162.

qui est difficilement saisissable, Augustin multiplie les images. Ainsi explique-t-il que l'Esprit donne à l'être créé de trouver son lieu véritable, sa stabilité dans la vie que lui offre le créateur, sa «manière de demeurer ce qu'il est» (*manentiam quamdam, ut ita dicam, in qua sunt*, Lettre XI, 3). Il utilise aussi l'analogie du *pondus* qui, comme l'Esprit-Saint, implique une tendance, un mouvement, une «ascension», dont le repos est le terme. Ainsi explique-t-il, «mon poids, c'est mon amour¹²⁴; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut; il nous embrase et nous partons (...) pour la maison du Seigneur. Là nous placera la bonne volonté de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu'y demeurer éternellement» (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 441). Le poids, troisième élément de la triade *mensura, species, pondus*, qui fait l'objet du *De Gn. ad litt.* IV, 3, 7–7, 14), symbolise ici l'Esprit-Saint, répandu dans le cœur de chacun lors de la création, et donné à nouveau par le créateur, en vue de la création nouvelle.

Ainsi apparaît la dimension trinitaire de la création. Le schème *creatio, conversio, formatio* prend alors un relief nouveau, devient l'écho de l'action de chaque personne de la Trinité: le Père crée, le Fils donne aux êtres humains la possibilité de se retourner vers leur créateur et l'Esprit parachève la création. Cependant, nous ne voudrions pas systématiser l'action de chaque hypostase, car la Trinité agit, de manière indissociable dans la création.

3. La Trinité à l'œuvre dans la création

A plusieurs reprises, Augustin insiste tant sur cette unité d'action de la Trinité que sur son caractère ontologiquement¹²⁵ inséparable. En d'autres termes, il souligne qu'aussi bien *ad extra* qu'*ad intra* les personnes de la Trinité sont inséparables. Mais, vivant à une époque où la théologie s'élabore progressivement¹²⁶, il n'emploie pas ce vocabulaire. Il le laisse simplement entendre lorsqu'au livre XI de la *Cité de Dieu* (ch. 24), il

¹²⁴ Augustin a certainement emprunté cette image à Jamblique, en la réinterprétant, cf. D. O'BRIEN, *art. cit.*, p. 524–527.

¹²⁵ Son unité est celle-là même de l'Être de Dieu. Augustin en rend compte dans la Lettre XI.

¹²⁶ Il ne distingue pas Trinité économique et Trinité immanente. A-t-il lu S. Basile? Il ne le semble pas, mais on ne peut qu'émettre des hypothèses à ce sujet.

distingue la Trinité «consubstantielle et coéternelle» (la Trinité immanente) de son action dans la création (la Trinité économique, dirait-on aujourd'hui).

Arrivé à un certain degré d'approfondissement du mystère trinitaire, il ne se demande plus au livre XI de la *Cité de Dieu*, ni quelques années plus tard dans la *Lettre* CLXXXVII, 15–16¹²⁷ comment la Trinité est inséparable, comme il l'avait fait quelque temps auparavant dans le *Sermo* LII, 3. Il explique, au contraire, que «le Père a engendré le Verbe, c'est-à-dire la Sagesse par qui tout a été fait, son Fils unique (... et que) le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit du Père et du Fils, lui-même consubstantiel et coéternel aux deux» (*Cité de Dieu* XI, 24, p. 105–107).

D'autre part, il précise l'action de chaque hypostase dans la création. Si, dans la *Lettre* XI, 2 (t.1, p. 529) qui représente déjà un certain achèvement de sa réflexion trinitaire¹²⁸, il expliquait à Nebridius que «la Trinité est tellement inséparable que tout ce qu'elle fait est fait en même temps par le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et le Père ne fait rien que ne fassent et le Fils et le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit ne fait rien que ne fassent et le Père et le Fils, et le Fils ne fait rien que ne fassent et le Père et le Saint-Esprit». Au livre XI de la *Cité de Dieu* (24, p. 107), il définit le rôle de chaque personne dans la création: «Le Père du Verbe dit: *Fiat!* Et ce qui est fait à sa parole, c'est par le Verbe que cela est fait (*per Verbum factum est*). Ces mots enfin: «Dieu vit que cela était bon» désignent à juste titre le Saint-Esprit».

Cependant, Augustin est conscient de la difficulté à se représenter et à interpréter¹²⁹ l'action de Dieu dans la création. Pour en donner une idée à ses interlocuteurs, il a recours à des analogies. Partant non plus du créateur, mais des êtres créés, il les exhorte en ces termes, dans le *Sermo* LII, 17: «Cherchons si nous ne découvrons pas dans la créature trois choses qui s'énoncent séparément et qui agissent d'une manière inséparable». Dans ce Sermon, Augustin exprime la présence des trois hypostases, de manière analogique, par la triade: *memoria, intelligentia, voluntas*. Au livre XI de la *Cité de Dieu*, il la trouve plutôt dans la triade

¹²⁷ Il part de l'affirmation de son unité et explique que «Dieu est tout entier partout par la présence de sa divinité», *Lettre* CLXXXVII, 16, t.2, p. 513.

¹²⁸ Cette Lettre date de 390. Mais, nous n'aborderons pas ici le *De Trinitate*, qui demanderait à lui seul toute une étude.

¹²⁹ On lui a reproché d'en venir à des analogies psychologiques pour exprimer la Trinité. S'il a recours à cette méthode, c'est, en fait, pour essayer de faire comprendre l'incompréhensible.

*mens, notitia, amor*¹³⁰, ou encore l'exprime comme *esse, nosse, velle*. Ainsi ces trois éléments que sont l'être, le connaître et le vouloir manifestent-ils la présence de la Trinité en chacun. Sans doute Augustin a-t-il été influencé par Porphyre dans l'expression qu'il en donne, mais cette influence n'est pas décisive¹³¹. Il n'en vient pas non plus à proprement parler à la thèse de la Trinité psychologique¹³². Il s'attache plutôt à montrer que la Trinité est au cœur même de l'existence humaine. Son souci premier est de percevoir ce que l'Écriture lui apprend de la création. C'est pourquoi, il précise, à plusieurs reprises, le rôle de chaque hypostase dans la création: le Père donne l'être, le Fils permet d'être ceci ou cela, spécifie chacun dans son être et l'Esprit confère la stabilité¹³³, la vie en Dieu.

C'est à l'issue d'un long approfondissement de l'Écriture qu'Augustin en vient à cette conclusion. «L'intelligence de la foi en la Trinité n'est (donc) pas pour lui une démarche purement spéculative. Elle est une conversion du cœur et une ascension de l'esprit»¹³⁴. Cette démarche, dont on trouve un écho dans le schème *creatio, conversio, formatio* sous-tend, en fait, l'œuvre d'Augustin et prend tout son relief dans sa compréhension de la *création*.



Augustin n'opte pas pour une pure réflexion, qui chercherait à déterminer si l'idée de création s'inscrit dans le champ philosophique, mais il part de la Révélation et de sa propre expérience. Il n'en fait pas moins œuvre de philosophe, dans la mesure où il s'attache, à cinq reprises, à comprendre la création et où il interprète un donné¹³⁵. D'ailleurs, sa

¹³⁰ O. DU ROY, *op. cit.*, p. 437.

¹³¹ *Ibid.*, p. 403 sq.

¹³² Thèse développée par M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927 et contestée depuis lors.

¹³³ «Il n'existe aucune nature qui n'ait en soi et ne fasse paraître ces trois choses: d'abord être, puis être ceci ou cela, troisième *rester ce qu'elle est* autant qu'elle le peut. La première de ces choses nous montre la cause même de la nature, de laquelle tout est sorti; la seconde, l'espèce et la forme des êtres; la troisième, leur manière de demeurer ce qu'ils sont», *Lettre XI*, 3, t. I, p. 529. Voir aussi *De diversis quaestionibus*, qu. 18, p. 67: «Toute créature, dès là qu'elle existe en quelque façon (...) doit avoir une cause triple: qui la fasse être, qui la détermine, qui en assure la cohésion interne».

¹³⁴ O. DU ROY, *op. cit.*, p. 413.

¹³⁵ Sans en venir nécessairement à une herméneutique, il développe une étude réfléchissante.

réflexion sur l'acte créateur revêt un caractère métaphysique, non pas tant au sens aristotélicien¹³⁶ qu'à celui de l'ontologie théologale. En commentant l'Écriture, Augustin précise, en effet, que l'Être du créateur n'est autre que l'*Ego sum qui sum*, l'*Idipsum*, l'Être même qui, dans la surabondance de son amour, donne aux êtres leur vie lors de la création et l'accomplissement même de cette vie dans la création nouvelle. Sans doute cette présentation du créateur, comme celle de la dimension trinitaire de la création dépasse-t-elle aussi les cadres de la métaphysique, mais, en réalité, peut-on penser l'Être? N'est-on pas plutôt renvoyé à l'aporie¹³⁷? La question est difficile. Augustin l'a rapidement perçu. C'est pourquoi, tant dans le *Sermo Denis* II que dans ses commentaires de la *Genèse*, il s'est davantage attaché à rendre compte du statut de l'être créé que de la création.

C'est donc sur le plan de l'anthropologie qu'il va falloir déterminer l'originalité de son propos. En mettant l'accent non seulement sur la *creatio de nihilo*, mais aussi sur le motif de la création, Augustin a souligné la différence ontologique entre le créateur et les êtres créés. Or, cette différence n'est pas tant synonyme de distance que de *relation*, relation avec le créateur, qui est offerte à chacun, mais qui reste à approfondir, d'où le rôle fondamental de la liberté. L'enjeu n'est pas des moindres: il en va de la constitution ou non du sujet.

¹³⁶ Il en va un peu d'Augustin comme de Porphyre, cf. P. HADOT, «La métaphysique de Porphyre», *Entretiens sur l'Antiquité classique* XII, Vandœuvres-Genève, 1965, p. 127.

¹³⁷ P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 3^e éd., 1972, p. 487-508. Plutôt qu'à l'aporie, Augustin renvoie, en fait, à la dynamique de la foi, dans la mesure où «la compréhension est un don de Dieu», *In Io. Ev. Tr.* XL, 5; XXIX, 6; XLVIII, 1.

Chapitre II

RÔLE CONSTITUTIF DE LA CONVERSION

Parler de l'acte créateur est une gageure. Même l'auteur du livre de la *Genèse* n'entend pas s'y essayer. Il ouvre, en effet, son récit par le terme *Beresbit*, par la lettre *Beit* qui est la seconde de l'alphabet hébreu et non par la première, *Alef*. Il exprime par là le décalage qui existe entre la création et le récit qui en est fait et laisse ainsi percevoir le mystère de la création¹. Augustin ne procède pas autrement, lorsqu'il développe son ontologie théologale. Il sait qu'à elle seule l'ontologie ne peut rendre compte des origines. Aussi part-il de la Révélation. Et, sans abandonner le théocentrisme, caractéristique de la création, il oriente sa réflexion vers l'anthropologie, celle-ci découlant de l'ontologie, dans la mesure où l'être humain tient son être d'un autre.

Si Augustin choisit l'approche anthropologique, c'est en raison de la situation médiane de l'homme (*quod vero medium*, *Lettre XVIII*, 2; *En. in Ps.* CXLV, 5: *in medio quodam loco*). Alors que pour les autres êtres créés, une sorte d'équation s'établit², soit entre *conversio* et *formatio* dans le cas des anges, soit entre *creatio* et *conversio* pour les végétaux et les animaux, pour l'homme, un impondérable demeure: sa liberté. En fonction du

¹ A. NEHER, «Le messianisme biblique d'après le début de la *Genèse*», dans *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, Paris, PUF, 1965, p. 119–125.

² Il en va différemment pour les anges et pour les autres êtres créés. Pour les anges, il y a choix, liberté de la conversion, mais, une fois ce choix effectué, il est irréversible, car les anges se situent, alors, en dehors des catégories temporelles. Ils participent à l'éternité du créateur (*De Gn. ad litt.* VIII, 24, 45). Pour les autres êtres: animaux et végétaux, en revanche, la conversion ne relève pas d'un choix, mais est plutôt synonyme de second moment de la création.

choix qu'il va effectuer, il peut s'accomplir en acceptant de coopérer au processus de création, ou se détruire, en s'y refusant: d'où le rôle décisif de la *conversio*. Augustin y a été particulièrement attentif, en raison de sa propre conversion qui lui a permis de saisir le sens de la création et qui, progressivement, l'a conduit à montrer que la conversion est la condition de réalisation du sujet, d'où l'actualité de son propos³.

Sans doute aurait-il pu également interpréter la création à partir de la cosmologie. D'ailleurs, la lecture des *Homélies sur l'Hexaéméron* de S. Basile⁴ et sa polémique avec les manichéens l'ont amené à affirmer la bonté de la création, à expliquer que «les créatures, en tant que Dieu les a formées, sont bonnes et d'une beauté irréprochable» (*quia quantum adtinet ad illum, a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt, De Gn. ad litt. lib. imp. XII, 36, p. 136*). Prises toutes ensemble, elles sont même très bonnes (*De Gn. c. man. I, 21, 32: cum enim de singulis ageret, dicebat tantum: «Vidit Deus quia bonum est». Cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere «bona», nisi adderetur et «valde»*).

Mais, l'essentiel du propos d'Augustin est ailleurs. En articulant *creatio* et *conversio*, il met l'accent à la fois sur la Parole créatrice de Dieu, sur le *Fiat* qui donne à chacun son être, et sur la réponse de l'homme, ce qui l'amène à définir la création en termes de *relation*. Alors, se dessine le rôle constitutif de la conversion et de son *analogon*: le temps, ainsi que de la *formositas* (de la beauté), qui invite à un retour vers le créateur et à un acheminement vers la *Forme* véritable.

I. Beauté de la création

Si Augustin insiste sur la beauté et la bonté de la création, c'est en fonction de la conversion qu'elles supposent et qui fait percevoir qu'elles sont des reflets du créateur, qu'elles expriment, dans le créé, l'action de la Trinité, qui dépasse largement notre entendement. La démarche inductive, partant des réalités créées que nous connaissons, est alors la

³ Non seulement sa conception de la *conversion* peut avoir des résonances actuelles, mais la place qu'il donne à l'intersubjectivité est aussi l'un des points qui pourrait faire de lui un moderne.

⁴ Il les a lues dans la traduction d'Eusthate, cf. B. ALTANER *op. cit.*, p. 437-447.

plus apte à rendre la création intelligible. Mais, pour Augustin, cette démarche n'est pas première. Elle résulte précisément d'une conversion, qu'il exprime en termes d'*intentio* (le mot même qu'il emploie pour caractériser la conversion à l'intérieur du temps) au livre X des *Confessions* (6, 9, p. 157): «Mon interrogation, explique-t-il, c'était mon attention et leur réponse, leur beauté» (*Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*). De plus, en raison de son propre cheminement, de son goût pour la rhétorique et pour l'esthétique⁵, Augustin (dont le premier ouvrage est justement le *De pulchro et apto*) a été particulièrement attentif à la beauté de la création. Pour caractériser sa conversion, H.U. von Balthasar refuse de parler d'une «conversion de l'esthétique au religieux», il la définit plutôt comme «une conversion de l'esthétique inférieure à l'esthétique supérieure»⁶. De fait, pour Augustin, le stade religieux n'efface pas, comme pour Kierkegaard, le stade esthétique. Au contraire, une fois converti, Augustin fait des *Confessions* une louange du créateur. Comme le Psalmiste⁷, il chante la beauté de la création. N'accède-t-il pas pour autant au religieux?

Sur ce point, nous nous éloignerons du commentaire, pourtant perspicace, d'H.U. von Balthasar: car Augustin n'en reste pas à un primat du voir, à une conception grecque de la beauté. Sans doute la dialectique des degrés⁸ à laquelle il a recours pour expliciter la création rappelle-t-elle celle du *Banquet*⁹ ou de la *République* (VI, 510a-511e). Elle n'est pas sans analogie non plus avec Plotin (*Enn.* VI, 4 (22), 11–5 (23), 2–10). Mais, à la différence de ses prédécesseurs, Augustin ne présente

⁵ K. SVOBODA, *L'esthétique de S. Augustin et ses sources*, Brno, 1933, p. 3–5.

⁶ *La gloire et la croix* II, 1, Paris, Aubier, 1967, p. 85.

⁷ Le mouvement des *Confessions* est calqué sur les *Psaumes*, cf. G.N. KNAUER, *Psalmen-zitate*, p. 133–161.

⁸ Nous employons ce terme au sens large, dans la mesure où Augustin distingue des degrés dans l'être et passe ainsi des êtres muables à l'être immuable, leur créateur (Dans le *De libero arbitrio* III, 9, 24, il parle de «l'ordre des créatures, de la plus élevée à la plus basse», cf. *Lettre XVIII*, 2; *De vera religione* XXIX, 52). Cf. G. MADEC, «*Ascensio*», *Augustinus Lexikon* 1, 3, 1986, col.468–475. Pour Augustin, cette dialectique est également issue des *Psaumes* des montées.

⁹ Cette dialectique, Socrate l'expose, en évoquant le discours de Diotime (*Banquet* 210a–212c). Augustin la réinterprète (*Conf.* VII, 17, 23). Il souligne qu'«au-dessus des *amatores corporum* et aussi des *amatores animarum*, il y a les *amatores Dei*», J. PEPIN, «Univers dionysien et univers augustinien», p. 221. Cf. L. VERHEIJEN, «Eléments d'un commentaire de la Règle de S. Augustin. Comme des amants de la beauté spirituelle», *Augustiniana* 32 (1982), p. 88–196; 33 (1983), p. 86–111. Voir aussi G. MADEC, «Le communisme spirituel», dans *Homo spiritualis*, Würzburg, 1987, p. 224–232.

dialectique¹⁰ comme une remontée anagogique vers le monde des Idées ou vers l'Un¹¹. Il y voit plutôt le moyen de percevoir le rôle du créateur. Cela ressort du livre X des *Confessions* 6, 9, où interrogeant tous les êtres créés, Augustin obtient cette réponse: *Non sumus Deus, sed ipse fecit nos*. Déjà dans le *De vera religione* (XXIX, 52, BA 8, p. 99), il avait expliqué qu'«il ne faut pas que ce soit sans profit, pour rien, que nous contemplions la beauté du firmament, la disposition des astres, l'éclat de la lumière, l'alternance des jours et des nuits (...). Ce spectacle n'est pas fait pour exercer une curiosité vaine et sans objet, mais pour nous élever graduellement vers les réalités impérissables qui toujours demeurent».

Bien qu'inspirée de Platon, cette élévation¹² à laquelle il invite ses auditeurs se rapproche davantage de la perspective philonienne, dans la mesure où Augustin s'attache moins aux stades de l'ascension¹³ qu'à son terme qu'il identifie, non plus à l'Idée de Beau ou de Bien¹⁴, mais à la Sagesse, à «l'être le plus élevé dans l'échelle des êtres»: l'*Ego sum qui sum* d'*Exode* III, 14¹⁵. A la différence de Philon, cependant, Augustin met l'accent sur le rôle de la Parole et de sa réception par les êtres humains (*Sermo Denis* II, 1–2), plus radicalement, il interprète la création en termes de langage: par elle-même, la création renvoie à son auteur. Elle est l'œuvre de la Trinité et les hiéroglyphes qu'elle offre aux regards demandent non seulement à être déchiffrés¹⁶, mais ils constituent aussi un pont invisible entre le créateur et les êtres humains. Aussi l'homme est-il invité à reconnaître l'harmonie de la création, à voir que le créa-

¹⁰ Il la définit à la fois comme la science de la vérité (*Contra Academicos* III, 13, 29) et comme l'art de la *disputatio* (*Contra Cresconium* I, 13, 16), cf. J. PEPIN, *S. Augustin et la dialectique*, Villanova, 1976.

¹¹ Elle est plutôt synonyme d'*ordre* (*De ordine* I, 9, 27): «Si nous le gardons dans la vie, il nous conduira à Dieu, et si nous ne le gardons pas dans la vie, nous n'arriverons pas à Dieu». Cf. J. PEPIN, *Deux approches du christianisme*, Paris, éd. de Minuit, 1961, p. 181.

¹² Le terme de dialectique serait ici inadéquat, dans la mesure où Augustin «admet la dialectique comme norme de la discussion chrétienne, mais la congédie de la théologie, J. PEPIN, *op. cit.*, p. 253 sq.

¹³ Il s'agit là d'une méthode que lui-même a été amené à relativiser, en raison de l'échec des tentatives d'extases plotiniennes, cf. *supra*, I, ch. I. Voir G. MADEC, «Ascension», col. 465–475.

¹⁴ Pour comprendre la dialectique platonicienne, il est difficile de séparer le *Banquet* de la *République*.

¹⁵ H. JONAS, «Heidegger et la théologie», *Esprit* 7–8 (1988), p. 172–176.

¹⁶ Le terme de hiéroglyphe, outre son caractère anachronique, est peut-être excessif ici, mais Augustin esquisse tout de même une certaine herméneutique, ce qui ressort du Livre X des *Confessions* (40, 65), où il dit: «J'ai parcouru le monde (...). Et je n'ai pu discerner rien de tout cela sans toi, et j'ai découvert que rien de tout cela n'était toi».

teur a tout disposé selon la mesure, le nombre et le poids (*Sag.* XI, 21), il est également appelé à vivre la *metanoïa* au cœur même de son existence, pour se constituer véritablement. Ce n'est pas tant un choix personnel dont il décide qu'une *admonitio*¹⁷ à laquelle il répond et qui manifeste que Dieu est l'artisan de sa conversion, qui le fait passer de la *formositas* à la *formatio*. Or, cette *admonitio* est d'ordre auditif, plutôt que visuel¹⁸, même si elle prend parfois la forme de la perception visuelle¹⁹, si la *formositas* joue en quelque sorte le rôle d'impulsion à ce revirement.

1. *La beauté de la création vient de son harmonie («mensura», «numerus», «pondus») qui est l'expression de la Trinité*

Ainsi la beauté de la création est-elle reconnue par tous, mais sa raison d'être échappe à la plupart. Augustin le note dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 16, 26): *Quae omnia unde veniant non intellego*. Cependant, il n'en reste pas là. Conformément à son *admonitio*, il voit dans la beauté l'expression de la Trinité dans la création et poursuit ainsi sa réflexion: (*Non intellego*), *nisi a summa mensura et numero et ordine quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus et summus ordo est, id est Deus de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit (ibid.)*. Il reprend alors le texte de *Sagesse* XI, 21²⁰ et l'interprète en fonction de la Trinité (le Père serait la mesure, le Fils, le nombre et l'Esprit-Saint, l'ordre).

Si, dans le *De Genesi contra manichaeos*, il affirme que la beauté de la création est l'œuvre même de la Trinité, dans le *De Genesi ad litteram* (IV,

¹⁷ *Conf.* VII, 10, 16. Cf. G. MADEC, «Admonitio», *Augustinus Lexikon* I, 1/2, col.96–99.

¹⁸ *Conf.* IV, 5, 2: *Admonere aurem cordis mei* (l'*admonitio* renvoie ici au thème du Maître intérieur des Premiers *Dialogues*). Cf. G. MADEC, BA 6, p. 540–543. Pour le rapport création-Parole, voir F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 180–181. En fait, la Bible ne met pas unilatéralement l'accent sur la Parole. Elle «distingue entre les images perceptibles à l'œil et les perceptions de l'ouïe, la voix» (G. SCHOLEM, *La mystique juive*, Paris, Cerf, 1985, p. 38). Ceci ressort du Traité *Shi'ur Qoma* (Sur la forme mystique de la divinité) que G. Scholem commente dans son ouvrage (p. 37–72).

¹⁹ La fréquence du verbe *audire* (762 occurrences), CETEDOC p. 64–65, est impressionnante.

²⁰ A.M. LA BONNARDIERE, «Le livre de la *Sagesse* dans l'œuvre de S. Augustin», *A.E.P.H.E.* (1968–1969), p. 189–193 et *REAug* XVII (1971), p. 171–175; mais surtout: *Biblia augustiniانا. Le livre de la Sagesse*, Paris, Et. Aug., 1970, p. 170 183; 257; 259–260.

3, 7–6, 13), il interroge davantage le verset du livre de la *Sagesse*, s'efforce d'en pénétrer le sens et explique que «c'est une grande chose et le privilège d'un petit nombre de dépasser tout ce qui peut être mesuré pour contempler la *mesure sans mesure*; de dépasser tout ce qui peut être nommé pour contempler le *nombre sans nombre*; de dépasser tout ce qui peut être pesé pour contempler le *poids sans poids*» (*De Gn. ad litt.* IV, 4, 8, BA 48, p. 291).

Augustin reprend alors une démarche platonicienne, mais, au lieu de remonter au monde des Idées, il contemple la Trinité créatrice qu'il présente comme «la *mesure sans mesure*, le *nombre sans nombre*, le *poids sans poids*» et explique qu'elle «a tout disposé, de telle sorte que chaque chose ait sa mesure propre, son nombre propre, son poids propre» (*De Gn. ad litt.* IV, 6, 12, p. 295). Par *mesure*, il désigne la détermination de l'être, son *modus* qu'il a reçu au moment de sa création et qui contient une certaine perfection²¹. Par *nombre*, il renvoie à sa forme, au sens de l'*eidōs* platonicien ou de la *species* augustinienne²², forme qui est donnée, par le Verbe, à l'être humain après sa conversion. Par *poids*, il dépeint la *formatio*, le lieu propre de chaque être, son *ordo* auquel il accède, en son accomplissement²³.

Ainsi montre-t-il que «mesure, nombre et poids définissent la structure métaphysique de l'être créé; ce n'est pas une structure statique, mais bien relationnelle»²⁴. Créé à l'image de la Trinité, l'homme est appelé à actualiser la dimension trinitaire de sa vie par la conversion, par la reconnaissance de l'action du créateur, qui lui permettra de trouver sa véritable *species*. Augustin résume cette attitude en une formule lapidaire, au livre XIII des *Confessions* (34, 49, p. 521): «Toutes ces choses, nous les voyons, et elles sont très belles, car c'est toi qui les vois en nous, toi qui nous as donné l'Esprit pour que, par lui, nous les voyions et t'aimions en elles». La beauté de la création chante la gloire du créateur, nous la percevons par l'image de Dieu qui est en nous.

²¹ W. BEIERWALTES, «Augustins Interpretation von *Sapientia* XI, 21», *REAug* XV (1969), p. 53–55; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 279–297; 380–388; W. ROCHE, «Measure, number and weight in S. Augustine», *The New Scholasticism* 15 (1941), p. 353–355; 359–361.

²² W. BEIERWALTES, *art. cit.*, p. 55–58; W. ROCHE, *art. cit.*, p. 355–359.

²³ W. BEIERWALTES, *art. cit.*, p. 58–60; W. ROCHE, *art. cit.*, p. 362–366.

²⁴ P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, BA 48, p. 636.

2. Beauté de la création dans son ensemble et de chaque être, en particulier

Dans son interprétation de la beauté, Augustin est assez proche de la perspective grecque. Il définit, en effet, la beauté en termes de *formositas*. Or, ce terme, issu de *forma*, désigne justement la beauté d'une forme, son harmonie. Augustin souligne d'ailleurs, à diverses reprises, et en particulier dans le *De immortalitate animae* XVI, 25, que «la forme est la condition d'existence de la beauté»²⁵. Cependant, à elle seule, la forme ne peut conférer aux êtres leur beauté. Cette beauté leur est donnée par Dieu de qui vient toute beauté (*Pulcher es, pulchra sunt enim, Conf. XI, 4, 6*) et plus précisément par le Christ qui est le plus beau des enfants des hommes²⁶. Par cette assimilation du Verbe à la *forma omnium*, Augustin s'éloigne de la perspective grecque. Il ne se réfère plus à l'Idée de Beau, mais au Verbe incarné, en qui et par qui tout a été créé²⁷.

En revanche, il se rapproche à nouveau de la conception grecque de la beauté, lorsqu'il explique que «la beauté consiste dans la symétrie et l'harmonie» (*Cité de Dieu XI, 22*) ou encore lorsqu'il reprend à sa manière *Genèse I, 31*, en notant: «Tout cet ordre était très beau» (*Conf. XIII, 35, 50*, idée qu'il avait déjà exprimée dans le *De Genesi contra manichaeos I, 21, 32*). Il met alors l'accent sur la beauté de la création dans son ensemble, sur la symphonie qui s'en dégage, ce qui apparaît nettement au livre XIII des *Confessions* (28, 43, p. 507), lorsqu'il écrit qu'«une à une les choses étaient seulement bonnes, mais toutes ensemble, elles étaient bonnes et très bonnes».

Cependant, à la différence des Grecs²⁸ et en une conclusion de son commentaire de *Genèse I*, il dégage le plan d'ensemble de la création. Le texte le plus clair²⁹ à ce sujet est celui du *De Genesi ad litteram V, 5, 14*³⁰. Il

²⁵ K. SVOBODA, *op. cit.*, p. 136.

²⁶ *Ps. XLIV, 3; De videndo Deo (Ep. CXLVII, 22)*. Le Verbe est la *perfectissima pulchritudo* (*De Trinitate VI, 10, 11*).

²⁷ *Col. I, 15–17*, ce qui renvoie à l'*In Principio*.

²⁸ Dans les deux textes auxquels nous nous référons et où il rappelle le plan d'ensemble de la création, Augustin est loin du *Timée* de Platon. La cosmologie grecque fait abstraction de la création.

²⁹ Nous le prendrons comme référence plutôt que celui de la *Cité de Dieu XI, 16, BA 35*, p. 83–85, qui s'oriente davantage vers une gradation des êtres et qui est assez proche des classifications d'Aristote.

³⁰ Il explique dans ce passage (*De Genesi ad litteram V, 5, 14*, p. 393–395) qu'en premier lieu «fut créé le jour (qu'il assimile à la créature angélique en le définissant comme «cette nature capable de connaître la créature par le créateur»). En second lieu fut créé le firmament avec lequel commence le monde temporel. En troisième lieu, la mer et la terre

y explique que les jours ne sont, pour nous, que des manières de comprendre la création qui, en réalité, fut simultanée («le présent du premier jour se renouela en quelque façon à six reprises», *ibid.* V, 5, 15). En vue de la clarté de son exposé, Augustin établit une classification des éléments de la création, en reprenant la distinction des jours. Il part alors de la créature angélique, qui tient le rang le plus haut parmi les créatures, dans la mesure où elle est «capable de comprendre la créature par le créateur» (*ibid.* V, 5, 14) pour arriver à l'être humain, pour qui *conversio* et *formatio* sont dissociées et qui doit, de ce fait, continuer à se convertir, dans l'attente de sa *formatio*.

Reprendre les éléments de la création, qui vont du firmament jusqu'aux eaux, en passant par la mer, la terre et tout ce qu'ils contiennent, ainsi que par les luminaires et les astres nous éloignerait de notre propos. En les évoquant, Augustin ne fait guère preuve d'originalité. Il développe, sur ce plan, un commentaire analogue à ceux d'Origène ou de Basile dans leurs *Homélies sur l'Hexaéméron*. En revanche, sa réflexion, tant sur le *caelum caeli* que sur le statut de l'être humain est nouvelle. Nous nous y arrêterons donc.

En dépit de ses résonnances néoplatoniciennes, le *caelum caeli*³¹ est d'origine biblique (*Psaume CXIII*, 16). Généralement, il est peu commenté. Augustin, pourtant, le définit comme «une cité d'intelligences qu'une contemplation sans défaillance attache à Dieu»³² et lui attribue une place éminente dans la création.

Créé *in Principio* (*caelum caeli quod in principio fecisti*, *Conf.* XII, 9, 9), le *ciel du ciel* n'est pas coéternel à la Trinité. A la différence du Verbe, il n'est pas engendré, mais créé. Mais, il «participe néanmoins à l'éternité (du créateur), surmonte fortement sa mutabilité en raison de la douceur de (sa) contemplation, et, en adhérant intimement à (Dieu) sans nulle défaillance depuis qu'il a été fait, échappe à la ronde de toutes les successions des temps», (*ibid.*, p. 357). Ce *caelum caeli*, encore appelé

et, dans la terre, en puissance, pourrait-on dire, la nature des herbes et des arbres (...). Au quatrième jour, furent créés les luminaires et les astres (...). Le cinquième jour, les eaux (et ce qu'elles contiennent). Le sixième jour furent créés les animaux terrestres».

³¹ Ce thème a été largement étudié par J. PEPIN dans son article: «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin», *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 185–274, repris dans *Ex platonis personis*, p. 39–130. Voir aussi H. ARMSTRONG, «Spiritual or intelligible matter in Plotinus and S. Augustine», *A.M.* I, p. 276–283; G. MADEC, «*Angelus*», *Augustinus Lexikon*, vol. I, Fasc. 1/2, col.305; 307–308.

³² J. PEPIN, *art. cit.*, p. 191.

création angélique, se distingue donc des autres créatures, dans la mesure où il a part à l'éternité et à l'immutabilité du créateur.

Mais, d'où lui vient ce statut original? Il résulte, en fait, de sa conversion, qui se transforme immédiatement en *formatio* (*Conf.* XII, 12, 15). Cette *conversion* de la créature angélique, Augustin en souligne à nouveau l'originalité au livre IV du *De Genesi ad litteram* (18, 31, p. 321–323), en écrivant: «la créature parfaite a un certain commencement de sa conversion vers le repos de son créateur, mais cette conversion n'a pas une fin qui serait en quelque sorte le terme de sa perfection, comme en ont toutes les choses qui sont faites». Au contraire, elle l'établit dans l'éternité du créateur, faisant de cette créature les prémices de la création nouvelle. Augustin insiste sur ce point, lorsqu'il dit plusieurs fois³³ que la créature angélique «ne subit *aucune vicissitude de variation, ni aucune distension dans le temps*» (*nulla vice variatur, nec in tempora ulla distenditur*, *Conf.* XII, 11, 12, p. 361), que sa connaissance est immédiate, qu'elle ne subit «aucune succession dans le temps» (*Conf.* XI, 13, 16, p. 367). A la différence des êtres humains, elle n'est pas soumise au temps et au changement, elle connaît déjà «la stabilité de la paix» (*Conf.* XII, 11, 12, p. 361), préfigurant ainsi le repos en Dieu, promis aux êtres humains. Aussi constitue-t-elle un horizon, non pas un modèle, mais une figure de ce vers quoi pointent les êtres humains et elle manifeste, par là, l'enjeu de la conversion.

3. Situation médiane de l'être humain

A la différence de la créature angélique, ce dernier se caractérise par sa mutabilité. Lui seul n'est pas défini par le texte de la *Genèse* comme parfait *secundum genus* (*De Gn. ad litt.* III, 12, 20). Abstraction faite de la création angélique, qui – n'étant plus soumise au temps et étant «formée de telle façon que sans aucune défaillance de contemplation, sans aucune interruption venant d'une mutation (...), elle jouit de l'éternité et de l'incommunicabilité» du créateur (*Conf.* XII, 12, 15, p. 365) – donne un avant-goût de la création nouvelle, l'être humain a une situation

³³ Au livre XII des *Confessions* (11, 13, p. 363), il écrit également: «Cette créature où tu demeures, qui ne s'est pas écartée de son pèlerinage, quoique non éternelle à toi, ne subit pourtant, parce qu'elle reste liée à toi sans cesse et sans défaillance, aucune des vicissitudes du temps».

médiane³⁴ entre Dieu et les autres créatures (*Lettre XVIII*, 2, cf. *supra* I, ch.I). Il est en quelque sorte le microcosme de la création (*omnis est etiam in homine*, *Expos. quar. propos. ex Ep. Rom.* LIII). Il a été créé, écrit Augustin dans le *De Genesi contra manichaeos* (II, 16, 24, p. 115), «pour tenir le milieu des choses, être au-dessous de Dieu et au-dessus des corps». Cette situation «mitoyenne était comme le fruit de l'arbre³⁵ planté au milieu du paradis» (*De Gn. c. man.* II, 9, 12). Elle représente un certain *ordo*³⁶ de la création. Mais, par suite du péché (l'homme s'étant «détourné de cette vérité pour se tourner vers lui-même» (*ibid.* II, 16, 24) et de la chute, cet ordre a été ébranlé. L'être humain a perdu son équilibre, est devenu *inquietum*, ce sur quoi Augustin insistera essentiellement dans les *Confessions*³⁷. Dans le *De Genesi contra manichaeos* (II, 21, 32), il présente les tuniques de peau comme le symbole de la mortalité, consécutive au péché, comme la chute d'Adam et d'Eve du côté de l'animalité, en raison de leur *aversio a Deo*. Dans le *De Genesi ad litteram* (XI, 39, 52), il nuance son interprétation, revient au sens littéral³⁸. Plus généralement, il précise que le péché ne détruit pas l'image de Dieu en l'homme : dégradée, celle-ci peut être restaurée par un revirement authentique de l'être humain. Celui-ci n'a pas radicalement perdu sa situation médiane, mais il lui revient désormais de la choisir.

Ainsi se dessine la dialectique de l'*aversio a Deo* et de la *conversio ad Deum*. «Celui qui se détourne de la vérité pour se tourner vers lui-même et qui se glorifie et se réjouit, non d'avoir Dieu pour guide, mais d'être libre dans ses mouvements, a les ténèbres du mensonge en partage» (*De Gn. c. man.* II, 16, 24). Telle est l'*aversio a Deo*. En revanche, celui qui se tourne vers son créateur s'achemine vers son accomplissement. Le rôle de la liberté est alors décisif.

³⁴ Peut-être Augustin a-t-il été influencé par le *mésé ousia* de Porphyre, cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, p. 287-312; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 476-478.

³⁵ Augustin se réfère ici, tant à l'arbre de vie qu'à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, «l'arbre de vie planté au milieu du paradis représente cette sagesse qui fait comprendre que la destination (de l'homme) est de tenir comme le milieu des choses» (*De Gn. c. man.* II, 9, 12, t.4, p. 111). Quant à «l'arbre de la science du bien et du mal, il rappelle aussi cette situation naturelle de l'âme entre la nature divine et la nature corporelle» (*ibid.*). Cf. G. MADEC, *op. cit.*, 292-293; O. DU ROY, *op. cit.*, p. 476-478.

³⁶ G. MADEC, *op. cit.*, p. 307.

³⁷ En particulier au livre VIII, dans le passage précédant la scène du jardin de Milan.

³⁸ Il reprend ici l'interprétation orientale. Cf. J. PÉPIN, «S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue», *A.M.* I, p. 301-306.

II. La conversion constitutive du sujet

En faisant de la conversion le corrélat de la création, Augustin met l'accent sur la place du sujet, sur l'initiative qui lui revient dans sa propre réalisation. A la différence des manichéens, il n'enferme pas l'homme dans un destin, mais souligne sa capacité de choix, qui concourt à faire de lui une personne. Ceci apparaît nettement dans le *Contra Julianum lib. imp.* I, 100, où Augustin, répondant à son adversaire, dit: «Si la liberté n'existe que là où il y a possibilité de choisir entre le bien et le mal, Dieu n'est pas libre». La liberté a un champ beaucoup plus vaste.

Sans doute la conversion d'Augustin³⁹, dont nous avons repris les étapes dans la première partie, a-t-elle conditionné sa réflexion et l'a-t-elle amené à faire de la conversion la structure même du créé, à lui donner en quelque sorte une dimension cosmique⁴⁰. Mais, Augustin ne parle pas pour autant de la conversion de manière unilatérale⁴¹. Il opère une distinction entre la conversion de l'homme et celle des autres êtres. Pour ces derniers, la conversion est synonyme de conversion de la matière, de passage de l'informité première⁴² à leur perfection *secundum genus* (*De Gn. ad litt.* III, 12, 18). Il le précise, par exemple, dans le *De Genesi ad litteram lib. imp.* IV, 11, p. 128) à propos de la terre, en disant: «Cette terre que Dieu avait faite était invisible et elle n'offrait que désordre jusqu'à ce que lui-même encore la fit paraître dans sa forme et passer de la confusion où elle était d'abord à l'état d'ordre qui règne entre toutes ses parties» (*Haec terra quam Deus fecit, invisibilis erat et incomposita, donec ab eodem ipso discerneretur, et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur*). La conversion n'est pas du ressort de la matière, elle est donnée par le créateur, pour lui permettre d'accéder à la plénitude, à la beauté *secundum genus*.

³⁹ Il l'évoque en ces termes au livre II des *Confessions* (1, 1, p. 333: «C'est (...) toi qui me rassembles de la dispersion, où sans fruit je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de toi, l'Unique, pour me perdre dans le multiple» et, au livre VIII (12, 30), à l'issue du récit même de sa conversion, il souligne: *Convertisti me ad te*.

⁴⁰ Peu à peu, Augustin se pose la question de la conversion des éléments, mais se contente de mentionner le point de vue de ses prédécesseurs et en reste à l'aporie (*De Gn. ad litt.* III, 3, 4), cf. note BA 48, p. 615.

⁴¹ La conversion est la réponse à un appel que chaque être reçoit selon sa mesure. Chez l'être humain, elle suppose plus spécialement l'exercice de la liberté et prend une figure différente en fonction de chacun.

⁴² Nous développerons ce point dans le prochain chapitre.

Il en va tout autrement de l'être humain. C'est librement qu'il opte ou non pour la *conversio* qui lui est proposée. Augustin l'a compris dès qu'il s'est éloigné du manichéisme. Bien qu'il ne thématise pas le statut du sujet, Augustin fait figure de précurseur de ce qu'on appelle aujourd'hui les philosophies du sujet⁴³. Sans vouloir nécessairement trouver l'origine du *cogito* cartésien chez Augustin⁴⁴, il ressort qu'à la différence des philosophes grecs⁴⁵, il définit l'homme comme sujet libre. Cette anthropologie, il la tire de l'Écriture et la situe sur un plan intersubjectif⁴⁶, ce qui est également très moderne. Avant de dégager l'actualité de son propos, voyons d'abord comment il présente le problème de la conversion de l'homme.

C'est en termes de lumière, d'illumination ou de non-illumination qu'il en parle. Comme il le dit au livre XIII des *Confessions* (2, 3, p. 429): «Il est bon pour (l'esprit) d'adhérer toujours à toi, de peur que la lumière qu'il a obtenue *en se tournant vers toi*, il ne la perde *en se détournant de toi*, et ne retombe dans une vie semblable au ténébreux abîme». Augustin utilise ici la métaphore de la lumière pour définir la conversion. Dans le *De Genesi ad litteram* (I, 3, 7), il va même plus loin et interprète les paroles de *Genèse* I, 3 comme «le moment où le créateur rappelant à lui (la créature), elle «se tourna» vers lui et fut illuminée». Cette interprétation, s'appliquant à la créature angélique, préfigure aussi le sens de la conversion pour les êtres humains. Leur conversion, cependant, ne correspond pas à leur illumination⁴⁷, elle ne suffit pas à donner, d'un seul coup, au sujet sa véritable dimension.

⁴³ Avant Kant, Augustin a en quelque sorte réalisé une révolution copernicienne, en mettant l'accent sur la place centrale de l'être humain dans la création.

⁴⁴ Déjà «Mersenne avait noté l'analogie entre le *cogito* de Descartes et un passage de S. Augustin», comme le souligne G. LEWIS, dans «Augustinisme et cartésianisme», *A.M.* I, p. 1087–1104. De fait, le *cogito* augustinien existe, *De beata vita* II, 2, 7 (*Scisne (...) saltem te vivere?*); *De lib. arb.* II, 3, 7.

⁴⁵ La notion de liberté existentielle n'appartient pas à l'univers culturel des Grecs. Pour eux, (le sage mis à part), la liberté a essentiellement une dimension politique. Cf. A.J. FESTUGIERE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, 1947, p. 1–74.

⁴⁶ Sans doute ce terme est-il anachronique, mais il rend compte de la perspective augustinienne, cf. M. NEDONCELLE, «L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?», *A.M.* I, p. 595–602; J. PEPIN, «La connaissance d'autrui chez Plotin et chez S. Augustin», *Augustinus* 3 (1958), p. 227–245. En fait, l'être humain se réalise dans sa relation au créateur et aux autres. Cette seconde composante de la relation de création est présente chez Augustin, bien qu'étant encore peu développée.

⁴⁷ J. PEPIN, *art. cit.*, p. 217; F. CAYRE, «Le livre XIII des *Confessions*», p. 143–161.

Progressivement, elle le configure au Christ⁴⁸, dans la mesure où «l'être humain imite, de plus en plus, la forme du Verbe» (*De Gn. ad litt.* I, 4, 9, p. 93). Le rôle médiateur du Christ apparaît alors nettement: Comme «Dieu, il est le *but* où l'on va, (comme) homme, la *route* par où l'on va» (*Quo itur Deus, qua itur homo, Cité de Dieu* XI, 2, p. 37).

Cette double polarité, présente à l'intérieur même de la conversion, en fait une sorte de création continuée⁴⁹, ce qu'Augustin précise dans le *De Genesi ad litteram* (VIII, 12, 27, p. 51): «C'est par lui que sans cesse nous devons être *faits* et que sans cesse nous devons être *parfaits*, en nous attachant à lui et en demeurant tournés vers lui» (*Semper ab illo fieri, semperque perfici debemus, inhaerentes ei, et in ea conversione quae ad illum est permanentes*). La *conversio* est alors le chemin⁵⁰, le pont lancé entre la *creatio* et son horizon, son achèvement: la *formatio*. C'est aussi le creuset où le sujet se constitue.

Or, cette constitution du sujet, si elle se réalise par un «recueillement de l'être spirituel»⁵¹, par un retour au centre⁵², au lieu du cœur⁵³, à l'*intimum* qui n'est autre que le *sumum*⁵⁴ et qui unifie l'être en profondeur (*Conf.* II, 1, 1; X, 29, 40), n'en reste pas à ce mouvement d'intériorisation, comme tendrait à l'affirmer, par exemple, M. Daraki⁵⁵. Elle suppose également et indissociablement la rencontre et l'acceptation de l'altérité. Comme l'explique G. Madec, «voilà constitué le sujet de l'expérience religieuse: le Je humain par le Toi divin»⁵⁶. C'est, en effet, en acceptant de recevoir son être du créateur, d'entrer progressivement

⁴⁸ G. MADEC, *op. cit.*, p. 301–307.

⁴⁹ Le terme est peut-être excessif, mais la réalité de cette création continuée est présente à la pensée d'Augustin. Elle est impliquée dans le *ut sint et permaneat* du *De Genesi ad litteram*.

⁵⁰ H. FUGIER, *Les images de la conversion dans les Confessions de S. Augustin*, Strasbourg (thèse complémentaire, dact.) 1964.

⁵¹ G. MADEC, «*In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de S. Augustin», *Revue de l'Institut catholique* 28 (1988), p. 48.

⁵² H. FUGIER, «L'image de Dieu Centre dans les *Confessions* de S. Augustin», *REAug* I (1955), p. 388.

⁵³ Sur ce plan, Augustin est proche de la tradition orientale.

⁵⁴ G. MADEC, *art. cit.*, p. 62. Cf. P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité».

⁵⁵ L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin», *Esprit* 2 (1981), p. 95–115.

⁵⁶ G. MADEC, *art. cit.*, p. 43. Cf. A. MANDOUZE, «Se/nous/le confesser? Questions à S. Augustin», dans *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1983, p. 73; 76–77: «L'invocation directe de Dieu à la seconde personne y est, en effet, symptomatique de la pensée d'un «moi» aussi longtemps privé de sens que la rencontre de Dieu y est différée».

dans son dessein que l'être humain se constitue comme sujet et comme personne⁵⁷.

Sur ce plan, Augustin s'éloigne largement de la perspective grecque. J. Pépin s'est attaché à montrer en quel sens. «En premier lieu, explique-t-il, l'appel à la transcendance intériorisée, qui caractérise l'une et l'autre doctrine, est pour S. Augustin une *conversion à une personne*, un recours à la *présence dans l'âme du Dieu tripersonnel*⁵⁸, spécialement, du Verbe. Or, rien de tel chez Plotin. L'Un manque de la détermination minima indispensable à toute personne (...). L'appel à la transcendance apparaît en deuxième lieu, chez Augustin, comme une *conversion à une personne aimante* (...). Rien de tel chez l'Alexandrin, pour qui l'Un ne connaît pas le monde émané de lui par nécessité. Enfin, chez S. Augustin, la conversion à une personne est aussi la *conversion d'une personne*; l'âme, dans son recours unifiant à Dieu, Maître intérieur, conserve sa personnalité distincte; elle n'y oublie jamais qu'elle n'est pas une partie de la substance divine (...). Pour Plotin, au contraire, le contact de l'Un volatilise la personnalité, au point que le voyant y perd toute notion de soi-même»⁵⁹.

La méthode du retour à soi, utilisée pour une part par Augustin⁶⁰, ne peut donc faire illusion. Loin de permettre la réintégration au principe, elle s'ouvre sur la rencontre et le dialogue avec le créateur, ce qui a fait dire à E.R. Dodds⁶¹: «Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un comme le fait Augustin dans les *Confessions*»⁶². En dépit d'une analogie apparente, la perspective de Plotin et celle d'Augustin divergent, en fait, radicalement. Or, cette différence de vues n'est pas sans mettre en évidence la distance qui sépare l'anthropologie grecque, où l'homme est d'abord défini comme citoyen et l'anthropologie biblique⁶³ qui, pour la première fois, fait émerger la notion de *personne*.

⁵⁷ La notion de personne dépasse celle de sujet, elle suppose une synthèse personnelle de l'être tout entier.

⁵⁸ M. NEDONCELLE, *art. cit.*, p. 595-602.

⁵⁹ «Le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin», *Revue de métaphysique et de morale* 55 (1950), p. 145-147. Voir la reprise que l'auteur en fait quelques années plus tard dans «La connaissance d'autrui chez Plotin et chez S. Augustin», p. 243-245 (essentiellement).

⁶⁰ Voir la première partie de notre étude, Ch. I.

⁶¹ «Augustine's *Confessions*», *Hibbert Journal* 26 (1927-1928), p. 471.

⁶² Dans leur ensemble, les *Confessions* sont un écho, une expérience de ce dialogue d'Augustin avec le créateur, comme en témoigne leur finale, *Conf.* XIII, 38, 53.

⁶³ P. NELLAS, *Le vivant divinisé*, Paris, Cerf, 1989, p. 9-11. Cette anthropologie, souvent passée sous silence, sous-tend pourtant une grande partie de la philosophie. Quant à

Sans doute la personne ne se constitue-t-elle pas seulement dans son rapport au créateur, mais aussi dans son rapport aux autres. D'où l'importance de l'intersubjectivité⁶⁴. Dans ses commentaires de la *Genèse*, Augustin ne met pas l'accent sur ce point, dans la mesure où le texte ne s'y prête guère. En revanche, dans ses réflexions sur l'amitié⁶⁵, sur la communauté, il fait ressortir l'importance de la rencontre de l'autre pour la constitution de la personnalité. Il souligne également que la conversion unifie, non seulement la personne, mais aussi la communauté, dans la mesure où tous sont orientés vers Dieu, d'où le célèbre *cor unum*⁶⁶, dans lequel Augustin voit l'expression du mystère de la Trinité⁶⁷. Ces thèmes, toutefois, dépassent le cadre de notre étude. Nous pouvons seulement retenir le rôle fondamental et unifiant qu'eut la conversion dans la vie et la pensée d'Augustin: l'épisode final du jardin de Milan le symbolise⁶⁸: avant le *Tolle, lege*, Augustin est au paroxysme de la crise (*tam vultu quam mente turbatus*, *Conf.* VIII, 8, 19), ensuite, il connaît l'apaisement (*tranquillo jam vultu*, *Conf.* VIII, 12, 30). Il trouve son lieu (*De Trinitate* VIII, 10, 14). Il ne perçoit pas encore toute la signification de la vie, mais il «a trouvé où la chercher» (*jam inventum est ubi quaeretur*, *ibid.*), d'où l'importance du temps pour réaliser sa quête.

l'anthropologie grecque, elle n'ignore pas tout à fait la notion de *personne*, cf. C.J. DIE VOGEL, «The concept of personality in greek and christian thought», *Studies in philosophy and history of philosophy* 2 (1963), p. 20–60, mais lui accorde une place réduite.

⁶⁴ Augustin y voit un don de Dieu. Un des seuls à avoir écrit sur la question est M. Nédoncelle (*art. cit.*, n.46). Sinon, il ressort que certains passages d'Augustin pourraient être mis en parallèle avec les textes d'E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 50–62; 161–195; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1967, p. 179–202; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 3–25; 167–218.

⁶⁵ Sur l'amour, également. Dans le *De Trinitate* VIII, 10, 14, p. 71, il demande: «Qu'aime l'âme dans un ami, sinon l'âme? Et voici donc trois choses: celui qui aime, ce qui est aimé, l'amour», dans lesquelles il voit une analogie trinitaire.

⁶⁶ Les occurrences en sont fréquentes dans l'œuvre d'Augustin. Nous retiendrons seulement deux passages assez parlants des *Homélies sur l'Evangile de S. Jean*: le premier (*In Io. Ev. Tr.* XIV, 9, p. 745), où, commentant *Actes* IV, 32: «Ils n'avaient qu'une âme et qu'un cœur dans le Seigneur», il écrit: «Si la charité a fait de tant d'âmes une seule âme et de tant de cœurs un seul cœur, quelle est la grandeur de la charité, qui unit le Père et le Fils». Le second (*ibid.* XXXIX, 5, p. 287–289) où, commentant le même passage d'*Actes* IV, 32, il dit: «Remarquez le et reconnaissez par là le mystère de la Trinité (...). Si la charité (...) fait de beaucoup d'âmes une seule âme et de beaucoup de cœurs un seul cœur, combien plus le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont-ils un seul Dieu, une seule lumière et un seul principe!» Cf. G. MADEC, «Le communisme spirituel», p. 235–239; «La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté», p. 189–194.

⁶⁷ M. NÉDONCELLE, *art. cit.*, p. 596–598; M.F. BERROUARD, «La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité», dans *Homo spiritualis*, p. 207–224.

⁶⁸ C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, Würzburg, 1969, t.I, p. 53–60.

III. Le temps, figure de l'être créé

Le temps est l'un des points les plus travaillés de l'œuvre d'Augustin⁶⁹, aussi est-il difficile d'en traiter. Afin de ne pas répéter les études qui ont déjà été faites et de ne pas nous éloigner de notre propos, nous nous attacherons seulement à voir comment le temps caractérise l'être créé et quel rôle y joue la conversion, ce qui nous amènera à préciser que l'*intentio* n'est qu'un autre terme utilisé par Augustin pour désigner la *conversio*.

1. Le temps, caractéristique de l'être créé⁷⁰

D'entrée de jeu⁷¹, Augustin précise le statut du temps, explique qu'il a été créé. Ainsi ruine-t-il l'objection des manichéens⁷², affirmant l'exis-

⁶⁹ Outre l'étude de J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris, Vrin, 4^e éd., 1971, nous retiendrons parmi les multiples études sur la question celles de : L. ALICI, «La funzione della *distentio* nella dottrina agostiniana del tempo», *Augustinianum* 15 (1975), p. 325-345; E. BAILLEUX, «La création et le temps selon S. Augustin», *MSR* 26 (1969), p. 65-94; R. BERLINGER, «Le temps et l'homme chez S. Augustin», *L'Année théologique augustinienne* 12 (1953), p. 260-279; J.-N. BEZANÇON, «Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin», *RecAug* III (1965), p. 133-160; S. BOEHM, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Cerf, 1984; J.-F. CALLAHAN, *Four views of time in ancient philosophy*, Cambridge, 1984, p. 149-187; V. CAPANAGA, «Los ciclos cosímicos en la Ciudad de Dios», *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, Madrid, 1954, t.II, p. 95-112; J. CHAIX-RUY, *S. Augustin. Temps et histoire*, Paris, Et. Aug., 1956; N. FISCHER, «Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins», *REAug* 33 (1987), p. 205-234; H.-G. GADAMER, «L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale», dans *Le temps et les philosophies*, Paris, Payot, 1978, p. 39-53; E. GILSON, «Notes sur l'être et le temps chez S. Augustin», *RecAug* II (1962), p. 246-255; R. JÜRGENLEIT, «Der Zeitbegriff und die Kohärenz der Zeitlichkeit bei Augustinus», *REAug* XXXIV (1988), p. 209-229; O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, Munich, 1964; H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps et de l'histoire chez S. Augustin*, Montréal Paris, 1950; J. MOREAU, «Le temps et la création selon S. Augustin», *Giornale di metafisica* 20 (1965), p. 276-290; D. O'BRIEN, «Temps et éternité dans la philosophie grecque», dans *Mythes et représentations du temps*, Paris, C.N.R.S., 1985; G.-P. O'DALY, «Time as *Distentio* and S. Augustine Exegesis of *Philippians* III, 12-14», *REAug* XXIII (1977), p. 265-271; «Augustine on the measurement of time: Some comparisons with aristotelian and stoic texts», *Neoplatonism and early christian thought*, London, 1981, p. 171-179.

⁷⁰ Le temps caractérise l'être créé matériel, les anges, eux, ne sont pas soumis au temps.

⁷¹ Dès le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* II, 8, p. 127, où il en fait une vérité de foi : «on doit tenir comme un point de foi (...) que le temps lui-même est une créature et que par conséquent il a eu un commencement et n'est pas coéternel au créateur».

⁷² Augustin avait déjà mis en échec cette objection dans le *De Genesi contra manichaeos*. Cf. J.-M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, p. 249.

tence d'un temps antérieur à la création, et il montre que le temps découle de l'acte créateur. «Tous les temps, souligne-t-il, c'est toi qui les as faits et avant tous les temps, toi tu es; et il n'y a pas eu de temps quelconque où le temps n'était pas» (*Conf.* XI, 13, 16, p. 299). Quelques lignes plus loin, il prolonge sa réflexion, en notant: «Le temps lui-même, c'est toi qui l'avais fait» (*Ipsum tempus tu feceras*, *Conf.* XI, 14, 17 ou encore: *unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora*, *De Gn. ad litt.* V, 5, 12). Par cette affirmation, il introduit la conception hébraïque du temps⁷³, la distingue de la perspective grecque, qui interprétait le temps en fonction de l'éternité⁷⁴. Cependant, il ne dissocie pas radicalement le temps de l'éternité. En un certain sens, il reprend l'optique de Plotin, qui ouvrait son traité *Sur l'éternité et le temps* (*Enn.* III, 7 (45), 1) par ces mots: «Autre chose est l'éternité; autre chose, le temps», mais il ajoute que la différence entre l'éternité et le temps est identique à la différence entre Dieu et l'être créé, ce que Plotin n'envisageait pas. De plus, il présente le temps comme l'étoffe de l'être créé: d'où la mutabilité de celui-ci, d'où aussi la définition du temps en termes de *distentio*.

Cette définition du temps n'est pas première chez Augustin. Il la construit progressivement. Il commence par dire: «je vois donc que le temps est une certaine distension» (*Video igitur tempus quamdam esse distentionem*, *Conf.* XI, 23, 30, p. 325), puis il approfondit la question en remarquant: «Il m'est apparu que le temps n'est pas autre chose qu'une distension, mais de quoi?» (*Conf.* XI, 26, 33, p. 327). Il dit alors qu'il s'agit d'une distension de l'esprit et présente même «la vie comme une distension» (*Conf.* XI, 29, 39). Sur ce plan, il ne fait guère preuve d'originalité. Avant lui, Plotin en était également venu à cette conclusion. De plus, le temps est généralement défini en termes de dispersion, d'usure, d'entropie⁷⁵ dirait-on aujourd'hui. Il est synonyme de non-être,

⁷³ A. MANDOUZE, «*Tempus christianum, tempus christianorum ou christiana tempora?*», dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge, II-XIII siècles*, Paris, C.N.R.S., 1984, p. 575-579.

⁷⁴ Il le dit clairement dans la *Cité de Dieu* XII, 21, 4, p. 227: «Voilà bannis ces circuits qui contraignent l'âme à un fatal retour aux mêmes misères». Parmi les philosophes grecs, Aristote fait ici exception, cf. D. O'BRIEN, «Temps et éternité dans la philosophie grecque», p. 59-85. La conception augustinienne du temps est proche de Plotin, mais Augustin situe plus originairement le temps dans l'âme, J.F. CALLAHAN, «Basil of Caesarea. A new source for S. Augustine's theory of time», *Studies in classical philology* 63 (1958), p. 438.

⁷⁵ Conformément au second principe de la thermodynamique, cf. O. COSTA DE BEAUREGARD, *Le second principe de la science du temps*, Paris, Seuil, 1963.

ce qu'Augustin rappelle au livre XI des *Confessions* (14, 17, p. 301): «Nous ne pouvons dire en vérité que le temps *est*, sinon parce qu'il tend à *ne pas être*».

Mais, il n'en reste pas à cette négativité du temps. Comme Plotin, il souligne le caractère indissociable du temps et de l'éternité. Il ne va pas jusqu'à dire que le temps est «l'image de l'éternité» (*Enn.* III, 7 (45) 11), mais il identifie l'éternité avec l'être. «Ton «aujourd'hui», écrit-il au livre XI des *Confessions* (13, 16; 14, 17, p. 299), c'est l'éternité (...). Tous les temps, c'est toi qui les as faits et avant tous les temps, toi tu es (...), tu es permanent». A la différence de Plotin, toutefois, Augustin identifie l'éternité, non à l'Un, mais à la vie du créateur. Il souligne aussi que seul l'éternel présent du créateur transcende le temps, ce qui n'apparaît pas chez Plotin. Ainsi E. Cassirer fut-il amené à noter que la question du temps chez Augustin nous conduit «à une nouvelle orientation de principe, à un retournement et à une transformation de la question de l'être»⁷⁶.

Cette nouvelle perspective tient au rôle que la conversion joue à l'intérieur du temps. C'est en mettant l'accent sur cette conversion, symbolisée par l'*intentio* propre à la conscience qu'Augustin fait preuve d'originalité. Il montre que l'esprit récapitule le temps en un éternel présent: au lieu d'accepter le caractère négatif du temps, l'usure, la dispersion qu'il entraîne, la conscience transforme l'irréversibilité du temps en durée. Sans doute la synthèse qu'elle effectue ne se réalise-t-elle pas en une seule fois, mais une dialectique s'établit entre la *distentio* et l'*intentio*: «Oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires, mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu (*non distensus*) mais tendu (*sed extensus*), je poursuis, dans un effort non pas de distension mais d'intention (*non secundum distentionem, sed secundum intentionem*), mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut (Augustin reprend ici *Philippiens* III, 13–14) pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices qui ne viennent ni ne passent» (*Conf.* XI, 29, 39, p. 339). La tension subsiste, mais l'être humain s'achemine progressivement vers la stabilité, d'où le parallèle entre cette dialectique, propre au temps et la dialectique de l'*aversio a Deo* et de la *conversio ad Deum*. Cependant, la dialectique *distentio-intentio* ne reprend pas exactement la dialectique *aversio-conversio*, dans la mesure où l'*aversio* manifeste un libre choix du

⁷⁶ *La philosophie des formes symboliques*, t.III, Paris, éd. de Minuit, 1972, p. 192.

sujet, alors que la négativité introduite par la *distentio* est originaire. Sans doute exprime-t-elle la différence ontologique entre l'être humain et son créateur. Elle montre aussi que, par un libre choix, l'homme peut tendre, non pas vers le non-être, mais vers l'être et qu'il peut connaître l'éternel présent en participant à la vie de son créateur.

2. La dialectique «*distentio-intentio*», réplique de la dialectique «*aversio-conversio*», tend à son dépassement dans le repos en Dieu

Si «l'originalité de Plotin» consistait en «une réduction du temps à l'éternité»⁷⁷, celle d'Augustin⁷⁸ vient de la découverte de la densité même du temps, à partir du présent réassumé par la conscience.

En mettant l'accent sur le temps vécu, Augustin inscrit le temps dans le mouvement de *creatio, conversio, formatio*, qui caractérise l'être humain. Mais, parvenu à une certaine maîtrise de sa réflexion, il n'insiste plus tant désormais sur le premier terme de ce schème que sur les deux suivants et il concentre même sa réflexion sur le dernier. Or, cette quête de la *formatio*, du repos en Dieu, sous-tend, semble-t-il, l'ensemble des *Confessions*. Si, dès le premier livre (*Conf.* I, 1, 1), il écrit: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, à l'issue de l'ouvrage, il note: *sabbato vitae aeternae requiescamus in te* (*Conf.* XIII, 36, 51). «Le récit de la conversion d'Augustin et le récit de la conversion de la créature viennent coïncider en ce point final»⁷⁹ qu'est le sabbat éternel, l'établissement dans le lieu du cœur. Dès l'ouverture aussi de sa méditation sur le temps, Augustin recherchait ce *locus*⁸⁰ en interrogeant: «Qui retiendra le cœur de l'homme pour qu'il prenne de la stabilité et voie comment l'éternité stable compose les temps futurs et les temps passés, elle qui n'est ni future, ni passée?» (*Conf.* XI, 11, 13, p. 295).

Mais, comment a-t-il touché l'éternel présent? Ce n'est pas en considérant le temps en lui-même, mais en le transcendant et en le réassu-

⁷⁷ P. AUBENQUE, «Plotin philosophe de la temporalité», Actes du Colloque de Corfou sur le néoplatonisme (Oct. 1985), *Diotima* 4 (1976), p. 79.

⁷⁸ J. GUITTON, *op. cit.*, p. 136-407; P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1967-1968), p. 181-182; J. FONTAINE, «La pédagogie augustiniennne des rythmes du temps dans les *En. in Ps.*», dans *Le temps chrétien.*, p. 369-382.

⁷⁹ P. HADOT, «Patristique latine», *A.E.P.H.E.* (1970-1971), p. 48.

⁸⁰ *Conf.* XIII, 8, 9: *Requies nostra, locus noster*, voir aussi *Sermo XXXIII*. Ce thème a été repris par Pascal dans le troisième ordre. Nous développerons ce point dans le chapitre suivant.

mant par la conscience. Sur ce plan, Augustin se rapproche de Plotin⁸¹, qui définit le temps comme «la vie de l'âme» (*Enn.* III, 7 (45), 11 sq.). Cependant, Augustin ne conçoit pas «la vie de l'âme» de la même manière que Plotin. Loin de procéder du *noûs*, elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et tend à l'actualisation de cette image⁸². Or, cette actualisation de l'image de Dieu se réalise par l'accession au présent. C'est pourquoi, Augustin explique qu'«il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs : le *présent du passé*, c'est la *mémoire*; le *présent du présent*, c'est la *vision*; le *présent du futur*, c'est l'*attente*» (*Conf.* XI, 20, 26, p. 313). Ce texte, largement commenté, est présenté comme la substance de la réflexion augustinienne sur le temps. Il résume, en effet, la pensée d'Augustin et montre que le présent, loin d'être le dénominateur commun des autres temps, est bien plutôt le prisme, à la lumière duquel le passé garde toute son épaisseur (la *memoria Dei*⁸³ en témoigne) et l'avenir s'élabore progressivement.

Cependant, le présent n'est pas une donnée première. Le temps, en tant qu'élément créé, est synonyme de *distentio*. C'est, en fait, par une *metanoïa*⁸⁴ que la conscience atteint le présent. Cette *metanoïa*, Augustin l'exprime en termes d'*intentio*⁸⁵ et d'attention et explique que «l'attention a une durée continue» (*Conf.* XI, 28, 37, p. 337); que «mon attention est là, présente»; et que «c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé» (*Conf.* XI, 28, 38, p. 337). Mais, peu à peu, l'attention se transforme en *intentio* (*Conf.* XI, 29, 39: *Non distensus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem*) pour devenir syno-

⁸¹ P. AUBENQUE, *art. cit.*, p. 78–79.

⁸² C'est en mettant l'accent sur la création qu'Augustin s'éloigne de la conception néoplatonicienne de l'âme, *De Trinitate* XIV, 12, 15, BA 16, p. 387: «Si la trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée».

⁸³ Cf. R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1975; G. MADEC, «Pour ou contre la *memoria Dei*. Réponse à L. Cilleruelo et J. Moran», *REAug* XI (1965), p. 89–92.

⁸⁴ Augustin interprète la conversion en termes de *metanoïa* plutôt que d'*épistrophè*, cf. *supra*: Introduction à la Première partie.

⁸⁵ Sur ce plan, l'interprétation de P. Ricœur dans *Temps et récit* I, Paris, Seuil, 1983, p. 34–53, pose question, dans la mesure où il parle de la *distentio* de l'âme pour caractériser son *intentio*. Cf. G. MADEC, Compte rendu de l'ouvrage de P. Ricœur, *REAug* XXX (1984), p. 373–374.

nyme de synthèse, synthèse du passé et du présent qui, progressivement, construit, sinon l'avenir, du moins la personnalité. L'identification, réalisée par Augustin entre l'*intentio* et la *conversio* prend alors toute sa densité. Comme la *conversio*, qui est synonyme de revirement par lequel l'être humain s'oriente vers son accomplissement, l'*intentio* devient «principe d'unité»⁸⁶, non seulement du temps dans le présent, mais aussi de l'être humain qui, au lieu de se dégrader, réassume le temps autour d'un projet existentiel et trouve, ainsi, sa véritable dimension⁸⁷. En raison de cette activité récapitulative de l'attention, et par suite de la conscience dont elle est l'expression, certains commentateurs ont été amenés à parler de «subjectivité transcendantale»⁸⁸. Sans doute ce terme est-il approprié, mais la réflexion d'Augustin n'est pas sans annoncer, plus radicalement encore, la durée bergsonienne⁸⁹, qui manifeste à la fois le rôle de la conscience qu'Augustin appelle *conversio* et le résultat de ce processus, la découverte de la profondeur du temps, la *formatio*.

C'est, en effet, en fonction de l'expérience⁹⁰ qu'il a eue du temps au cours de la vision d'Ostie qu'Augustin a interprété le temps en termes d'éternel présent. Les expressions qu'il utilise pour évoquer cet épisode sont celles-là mêmes qu'il reprend dans sa réflexion sur le temps: «Oubliant le passé, tendus vers l'avenir, nous nous demandions entre nous, en présence de la Vérité que tu es, toi, ce que pourrait être cette vie éternelle des saints (...). Alors, nous élevant d'un cœur plus ardent vers l'*Etre même* (...), nous sommes arrivés à nos âmes; nous les avons dépassées pour atteindre la région de l'abondance inépuisable (...). C'est là que la vie est la sagesse par qui sont faites toutes les choses présentes et celles qui furent et celles qui seront; la sagesse, elle, n'est pas faite mais elle est comme elle fut, et ainsi elle sera toujours» (*Conf.* IX, 10, 23–24, p. 115–117). Au cours de cette expérience, Augustin a eu une perception fugitive de l'éternité et de l'*Idipsum*, en sorte qu'il a vu dans l'être «l'horizon du temps»⁹¹. Sur ce plan, sa perspective est l'opposée même

⁸⁶ J.M. LE BLOND, *op. cit.*, p. 263.

⁸⁷ P. COURCELLE, «*Connais-toi toi-même*», (De Socrate à S. Bernard), Paris, Et. Aug., 1974, t. I, p. 127–163.

⁸⁸ R. BERLINGER, *art. cit.*, p. 260–279.

⁸⁹ J.F. CALLAHAN, *art. cit.*, p. 438. Nous ne développerons pas ce point, qui mériterait à lui seul toute une étude.

⁹⁰ Cf. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*. J. THIEAU, dans son ouvrage, *La conscience de la durée et le concept de temps*, Paris, 1969, p. 10, définit la durée comme «l'expérience vécue, puis réfléchie, dont le concept de temps tire son origine». Cf. P. HENRY, *op. cit.*; J. PEPIN, *Ex platoniorum persona*, p. 133–202.

⁹¹ R. BERLINGER, *art. cit.*, p. 278.

de celle d'Heidegger⁹². Le temps, qui est en quelque sorte l'*analogon* de l'être humain, a, pour Augustin, une fonction propédeutique. Il prépare l'homme à être «stable et solide en toi, dans (sa) vraie forme, ta Vérité» (*Conf.* XI, 30, 40), à condition toutefois que celui-ci opte pour l'*intentio*. D'où le rôle décisif de la *conversio* qui l'achemine vers la *formatio* ou l'en détourne par son refus. Cette *formatio* dépasse pour une part notre compréhension. Aussi Augustin en rappelle-t-il la genèse à travers les métaphores du matin et du soir, du jour et de la nuit, des âges du monde, qui sont autant d'expressions de la *conversio*.

3. Les autres figures de la conversion de l'être créé: le matin soir; le jour et la nuit; les âges du monde

Au premier abord, l'accent mis par Augustin sur la nuit et le jour, le soir et le matin peut sembler déconcertant. En fait, l'interprétation qu'il en donne s'inscrit dans sa visée d'ensemble et prolonge, en quelque sorte, la dialectique *aversio-conversio*; *distentio-intentio*. L'expression imagée, à laquelle il a recours, ne doit pas faire illusion. L'enjeu de sa réflexion est radicalement ontologique. Ceci ressort nettement du *De Genesi ad litteram*⁹³.

Dans les commentaires précédents, Augustin cherche à donner à sa réflexion une expression appropriée. Il présente tout d'abord le soir comme «la fin de l'ouvrage accompli» et le matin comme le «commencement de l'ouvrage à faire» (*De Gn. c. man.* I, 14, 20, p. 96). Puis, il se demande si le matin ne désigne pas «les qualités des choses créées, et le soir ce qui leur manque» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* XII, 36, p. 136). Le soir évoquerait alors «la matière informe; le matin, la *species* que l'opération divine imprime à la matière»⁹⁴, la forme qu'elle lui communique et qui confère à chaque être son originalité. Dans le *De Genesi ad litteram*⁹⁵, il

⁹² Pour Heidegger, le temps est l'horizon de l'être. Ici encore, il serait utile de poursuivre le parallèle entre Heidegger et Augustin, mais il faudrait disposer des cours d'Heidegger sur Augustin, alors qu'aujourd'hui ils sont inaccessibles. O. PÖGGELER s'y réfère dans *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, p. 50–59. Voir aussi K. LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken M. Heidegger*, Rome, 1964.

⁹³ G. PELLAND, *op. cit.*, p. 175–195, s'est attaché à rendre compte de l'interprétation augustinienne du jour et de la nuit, du matin et du soir dans les cinq commentaires sur la *Genèse*.

⁹⁴ G. PELLAND, *op. cit.*, p. 182.

⁹⁵ Le problème n'est guère abordé dans les *Confessions*.

donne à ces interprétations toute leur densité⁹⁶, en distinguant le soir et le matin, de la nuit et du jour. Ainsi définit-il le soir comme «la limite où s'achève la création et le matin (comme) le surgissement de ce qui commence d'être» (*De Gn. ad litt.* IV, 1, 1, p. 279). Le soir et le matin sont alors explicitement rapportés à la *création*. Mais, Augustin les rapproche également de la *conversio*, lorsqu'il définit le matin comme «le moment où cette lumière – c'est-à-dire ce jour – «se tourne» vers Dieu pour le louer» (*De Gn. ad litt.* IV, 22, 39, p. 337) et le soir comme le moment où il «s'en détourne»⁹⁷.

Augustin utilise le même symbolisme à propos de la nuit et du jour. Il explique que le jour est «la forme de la chose créée (*species formata materia*, *De Gn. ad litt.* II, 14, 28, p. 193), sa détermination» (*ibid.* IV, 1, 1), la *species* qui lui a été donnée à la création, alors que «la nuit est la privation de cette forme» (*ibid.* II, 14, 28, p. 193), son absence (*ibid.* IV, 1, 1), voire sa perte. En d'autres termes, le jour désigne la plénitude de la création, la communication à chaque être de sa *species* (*ibid.* V, 5, 16). S'il n'y avait pas eu la chute, la création aurait pu en rester à cet état. Mais, par suite du péché, l'ordre de la création fut bouleversé, ce qui ressort également de son interprétation du matin et du soir, «le soir signifiant le péché de la créature raisonnable, le matin sa rénovation» (*ibid.* I, 17, 33). Au livre XI de la *Cité de Dieu* (7, p. 53), il nuance son interprétation et explique que «le nom de soir convient mieux que celui de nuit», quand la créature se connaît elle-même. Lorsque «cette science est rapportée à la louange et à l'amour du créateur, elle redevient matin». D'où la dialectique *aversio-conversio*, inscrite au cœur de la création. Cette situation dégradée de l'humanité conditionne également l'interprétation qu'il donne des jours de la création.

Si, dans son explication du matin et du soir, du jour et de la nuit, Augustin a fait preuve d'originalité, son originalité n'est pas moins grande dans le commentaire qu'il développe à propos des sept jours de la création. Il explique que ces jours ne sont pour nous que des manières de comprendre la création qui, en réalité, fut simultanée (*De Gn. ad litt.* V, 5, 15). Sans doute reprend-il, outre le schème de l'hebdomade⁹⁸, celui de

⁹⁶ Cf. BA 48, p. 647–653.

⁹⁷ Ce mouvement prend sa pleine dimension dans la connaissance angélique, cf. A. SOLIGNAC, «Exégèse et métaphysique», p. 164–171.

⁹⁸ A. LUNEAU, *op. cit.*, p. 37; 44–45; 52; P. ARCHAMBAULT, «The Ages of Man and the Ages of the World», *REAug* XII (1966), p. 194–200.

l'hexaéméron⁹⁹, mais il est le premier parmi les Pères à mettre les sept jours de la création en relation avec les sept âges¹⁰⁰ du monde, qui sont l'objet de son ultime réflexion au premier livre du *De Genesi contra manichaeos* (23, 35–25, 43).

Ce rapprochement n'est pas dépourvu de sens. Augustin qui, dans le *De Genesi ad litteram*¹⁰¹, rappelle le caractère simultané de la création, n'a pas soudain changé de point de vue¹⁰². S'il a repris la distinction des jours de la *Genèse*, si, comme dans le mouvement d'ensemble des *Confessions*¹⁰³, il les a rapprochés des sept âges du monde, c'est pour exprimer la perfection¹⁰⁴ de l'œuvre de création qui culmine tout entière dans le repos de Dieu¹⁰⁵. C'est aussi pour montrer que cet achèvement n'est pas donné d'emblée, mais qu'il dépend de la conversion, non seulement de l'homme, mais aussi l'humanité. Alors, les hommes pourront connaître le repos en Dieu, la stabilité, en d'autres termes, la *formatio*. Sans doute l'assimilation des sept âges du monde avec les sept grands moments de la vie de l'homme n'est-elle pas satisfaisante, dans la mesure où la vie humaine ne se termine pas tant par un accomplissement que par une dégradation, la mort. Mais, en employant cette image, Augustin entend exprimer les méandres de la conversion et montrer que l'entrée dans la vie divine est progressive et que la vie présente n'est qu'une figure, dans l'attente de la Parousie.



⁹⁹ A. LUNEAU, *op. cit.*, p. 37; 250. Nous ne reprendrons pas ce point dont nous avons déjà traité.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 291; P. ARCHAMBAULT, *art. cit.*, p. 205.

¹⁰¹ Il le souligne à plusieurs reprises: *De Gn. ad litt.* IV, 26, 43, p. 345: «Tout au long de ces jours, il n'y a qu'un seul jour»; IV, 34, 53, p. 365: «L'universalité de la créature a été faite dans un seul et même acte»; V, 3, 6, p. 383: «Le premier jour fut sept fois répété pour produire la série des sept jours».

¹⁰² Même si, dans le *De Genesi contra manichaeos*, Augustin n'était pas encore assuré de son commentaire, il ne modifie pas ce point de son interprétation dans le *De Genesi ad litteram*.

¹⁰³ Cette lecture des *Confessions* a été proposée par L.F. PIZZOLATO, *Le Confessioni di S. Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milan, 1968, p. 63–156. En s'attachant aux sept âges du monde, Augustin entend présenter le «tableau cosmique de la création de Dieu, dans lequel l'homme est le personnage d'un grand drame», O. ROUSSEAU, «La typologie augustinienne de l'hexaéméron et la théologie du temps», *La Maison-Dieu* 65 (1961), p. 95.

¹⁰⁴ A plusieurs reprises (*De Gn. ad litt.* IV, 7, 13; *Cité de Dieu* XI, 30), Augustin souligne que «Dieu a parfait ses œuvres en six jours, parce que le nombre six est parfait» ou encore, il rappelle la perfection de la création, en mesure, nombre et poids.

¹⁰⁵ D'entrée de jeu, Augustin avait précisé l'objectif de sa réflexion sur les âges du monde: «examiner avec plus de soin pourquoi le repos de Dieu est attribué au septième jour» (*De Gn. c. man.* I, 23, 35). Cf. C. MAYER, *op.cit.*, p. 174–178; 194–198.

La conversion, le retournement de l'être tout entier, sa réorientation vers le créateur et par suite, sa rénovation¹⁰⁶ ont été une réalité pour Augustin. Alors qu'il vivait éloigné de Dieu, il a fait l'expérience de l'amour du créateur à son égard. *Convertisti me ad Te*, rappelle-t-il dans les *Confessions* (VIII, 12, 30). Dans les commentaires sur la *Genèse*, il réfléchit sur cette expérience et la présente, en quelque sorte, comme un schème permettant de comprendre la création. La *conversio*, en effet, n'est pas tant retour à l'intériorité que rencontre du créateur et par là, ouverture, intelligence du langage de la création¹⁰⁷, manifesté par le monde extérieur, ouverture, relation à l'Autre et aux autres qui constitue véritablement le sujet, qui l'unifie progressivement, l'acheminant vers la *formatio*. Par sa réflexion sur le temps, Augustin donne un tour métaphorique à sa démarche, il en fait ressortir l'essentiel: l'actualisation de la *formatio* dans le présent, où se réalise, non seulement la restauration de la création par la conversion, mais aussi son renouvellement par le créateur.

¹⁰⁶ G. MADEC, «La conversion d'Augustin», p. 190.

¹⁰⁷ G. MADEC, «Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains I, 18–25», p. 293–309.

Chapitre III

LA *FORMATIO* HORIZON DE LA CRÉATION

Bien que la conversion soit décisive pour l'être humain, elle n'est pas synonyme de renouvellement immédiat de son être. Elle est toujours à reprendre, Augustin lui-même en a fait l'expérience, on l'a vu, et il a aspiré à la stabilité, à la *formatio*, qui est donnée par le créateur seul. En outre, les modalités de la *conversio* varient en fonction des êtres: l'être humain est le seul à *optare* constamment pour sa conversion. La conversion des autres êtres est plutôt synonyme de second moment de leur création et elle se transforme immédiatement en *formatio*, cette dernière définissant une hiérarchie entre êtres créés matériels et spirituels. Tous, en effet, (la matière corporelle, l'ébauche de créature spirituelle, les êtres humains, *Conf.* XIII, 2, 3) se constituent en fonction du schème *creatio*, *conversio*, *formatio*, mais à des degrés divers. Leur *formatio* le manifeste: les uns sont *capaces formae* et leur *formatio* est synonyme de réalisation de leur forme, les autres, les êtres humains, sont *capaces Dei* (*In Io. Ev. Tr.* XXXIV, 4) et leur *formatio* devient synonyme de *reformatio*¹, d'acheminement vers l'actualisation plénière en eux de l'image de Dieu.

Ce terme de *formatio*, peu fréquent dans l'œuvre d'Augustin (il n'apparaît que vingt-sept fois², quinze fois dans ses commentaires de la

¹ Augustin emploie indifféremment les deux termes de *formatio* et de *reformatio*: *Formatum vel reformatum*, dit-il au livre XV du *De Trinitate* (16,26). *Reformatio* pourrait caractériser plus spécifiquement l'accomplissement de l'être humain, dans la mesure où sa *formatio* est le fruit de la création nouvelle, alors que la *formatio* des autres êtres est synonyme de passage d'un état informe à un état formé. L'homme, étant le seul à être *capax Dei*, a une *formatio* qui est synonyme, non d'achèvement, mais de devenir. Cf. P. AGAËSSE, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et S. Augustin», p. 18–19; H. DE LUBAC, *Surnaturel*, p. 483–494.

² D'après le listing de l'*Augustinus Lexikon*. Le CETEDOC n'en relève que vingt-six occurrences, car il ne retient pas la tournure «formationisque» (*De Gn. ad litt.* X, 20, 36).

Genèse) n'en a pas moins d'importance. A aucun moment, Augustin n'en donne de définition exacte. Au début de notre étude, nous avons vu que ce terme, dérivé de *forma*³, désigne l'accomplissement de l'être créé et, pour l'homme, sa constitution véritable sur tous les plans: ontologique, esthétique, éthique. Bien que par son étymologie la notion de *formatio* ait des résonances platoniciennes et néoplatoniciennes⁴, la réalité qu'elle traduit – le renouvellement de la création par le Verbe, l'accession de chaque être à «la formule» qu'il a «dans la pensée du créateur» (*De div. qu.*, qu. 46, 2, p. 127; «Dieu connaissant tout ce qu'il a fait», *De Trinitate* VI, 10, 11, p. 499), en d'autres termes, la *con-formatio* progressive au Christ – est largement différente de la perspective platonicienne.

Pour Augustin, en effet, la *forma* véritable, c'est le Christ⁵ et la *formatio*, la configuration au Christ. Le vocabulaire qu'il utilise peut faire illusion. Sans doute l'emprunte-t-il à Platon, mais c'est, en fait, à la suite des épîtres pauliniennes qu'il le reprend pour montrer que la *forma* est un nom du Verbe de Dieu (*Col.* I, 15; *Hébr.* I, 3; *I. Jn.* I, 2), le nom même qui exprime à la fois sa consubstantialité au Père et son rôle dans la création. Sur ce dernier point, la réflexion d'Augustin s'est peu à peu précisée. Si, dans le *De vera religione*, il insiste sur le rôle unificateur de la *forme*, si, dans le *De Genesi ad litteram lib. imp.* XVI, 59–60, il souligne que le Fils est forme créatrice (car il est l'Image même de Dieu), dans le *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9, p. 93–95), nous l'avons vu, il distingue clairement le Fils comme *Verbe* et le Fils comme *Principe*. En tant que *Principe*, le Fils a un rôle *créateur*. En tant que *Verbe*, il est l'artisan de la *formatio*, de l'unification véritable des êtres créés: «Lorsque l'Écriture fait mention de lui comme Verbe, explique-t-il, elle nous présente la perfection d'une créature qui a été tournée vers lui pour recevoir sa forme en s'unissant au créateur et en imitant, selon son degré d'être, la *forme* éternellement et immuablement unie au Père de qui aussitôt elle tient d'être ce qu'il est» (*Imitando formam sempiternam atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est, quod ille*).

³ Augustin préfère ce terme à celui de *species* pour traduire le grec *idea* (*De div. qu.* LXXXIII, qu. 46, 2).

⁴ J. PEGUEROLES, *S. Agustin. Un platonismo cristiano*, Barcelone, 1985, p. 140–150. Il s'agirait alors pour chaque être de rejoindre son prototype intelligible. En fait, Augustin, averti ou non de la *Shi'ur Qoma* (cf. G. SCHOLEM, *La mystique juive*, p. 38 sq.), a-t-il voulu faire ressortir par là que Dieu est l'origine de toutes les formes?

⁵ Il est à la fois *forma Dei* et *forma servi*, cf. A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon S. Augustin*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 143–204; 234–422.

Dans ces quelques lignes, Augustin présente l'essentiel de sa pensée sur la *formatio*. Celle-ci est l'œuvre du Verbe. Elle s'applique à tous les êtres créés et convertis (Augustin précise ici que la *conversion* elle-même est réalisée par le Verbe). Elle est synonyme de partage de la vie divine. En fonction de la nature de chaque être, la *formatio* aura une facture différente, plus ou moins proche de la *forme* du Verbe. Ainsi revient-il aux êtres humains, qui sont *capaces Dei* et non pas seulement *capaces formae*, de l'imiter et, progressivement de lui être semblables. Dans ce passage, Augustin semble dire que la *formatio* se réalise immédiatement, dans d'autres passages, il y voit davantage un devenir, une réalité commencée, mais pas encore achevée, qui renvoie au domaine eschatologique. Aussi est-il amené à des approximations, à des variations dans les formules, employant la métaphore du repos en Dieu pour la suggérer, partant de la *formatio* des anges pour parler de la *formatio* de l'homme.

I. La «formatio», accomplissement de l'être créé

1. La «formatio», synonyme de second moment de la création pour tous les êtres, excepté l'homme

Conformément au second récit de la *Genèse*, mais influencé également⁶ par Platon (*Politique* 269 d; *Timée* 50 a-b) et par Plotin⁷ et peut-être aussi par Grégoire de Nysse (*Explicitatio apologetica ad Petrum fratrem*. In *Hexaemeron*, P. G. XLIV, col.72 sq), Augustin distingue un double moment de la création. Sans doute est-ce là un artifice de style, destiné à rendre compte de la création, car, à plusieurs reprises, il souligne que la création fut simultanée⁸. Dans les *Confessions* (XII, 22, 31, Appendice,

⁶ Sans doute ne faut-il pas voir un parallèle terme à terme entre la double création augustinienne et les deux mouvements du monde d'après Platon. Cependant, il existe quelques analogies entre ces deux perspectives.

⁷ H. ARMSTRONG, «Spiritual or intelligible matter in Plotinus and S. Augustine», *A.M.* I, p. 277–283; D. O'BRIEN, «Plotinus and the gnostics on the generation of matter», dans *Neoplatonism and early christian thought*, p. 108–123.

⁸ Dans le premier livre du *De Genesi ad litteram* (15, 29, p. 121), il explique que la matière et la forme sont concrétées, mais que «l'écriture a pu séparer (en vue d'une meilleure intelligibilité) dans les moments du récit ce que Dieu n'a pas séparé dans le moment de l'acte créateur». Aux livres IV et V, il rappelle qu'il n'y a dans la création qu'un seul jour, réitéré par six fois (*De Gn. ad litt.* IV, 26, 43; 34, 53; V, 1, 1).

Texte 0007), il justifie sa perspective, en faisant ressortir la complexité du problème et en expliquant qu'il lui faut alors distinguer entre *informitas* et *formatio*. De même, dans le *De Genesi ad litteram* (VIII, 20, 39, p. 69, Appendice, Texte 0014), il rappelle que «Dieu a créé toutes choses en même temps et, avec elles, les temps ont commencé de s'écouler (...)». Ces êtres, il les a créés, les uns spirituels, les autres corporels, en formant une matière que ni un autre, ni quiconque n'a faite, mais que lui-même, de manière absolue, a établie informe et formable (*ipse informem ac formabilem instituit*), afin qu'elle précède sa *formatio* selon une priorité d'origine, non de temps». Cette priorité d'origine, Augustin l'avait définie au premier livre du *De Genesi ad litteram* (15, 29, p. 121), en précisant: «Comme ce dont une chose est faite est antérieur, sinon chronologiquement, du moins originairement, à ce qui est fait à partir de là, l'Écriture a pu séparer dans les moments du récit ce que Dieu n'a pas séparé dans le moment de l'acte créateur». La création s'effectua *tota simul*, mais pour son intelligibilité, la distinction entre *informitas* et *formatio* est utile: *In Principio* fut créée la matière⁹ informe, mais, par le *Fiat*, elle fut formée. Matière et forme sont donc concrétées (*Conf.* XII, 33, 48; *De Gn. ad litt.* I, 15, 29, cf. *supra* n.8). Cela signifie, précise Augustin, que, pour la matière, *creatio* et *formatio* furent simultanées. Il l'explique au livre XII des *Confessions* (33, 48, p. 419), en définissant la «matière concrétée» (*concreata*), comme «une matière créée par toi, en même temps, parce que tu as donné à cette *informité*, sans temps, sa forme» (*quia ejus informatem sine ulla temporis interpositione formasti*).

La matière, originellement informe, ne le reste pas. Mais que faut-il entendre lorsqu'Augustin dit que la matière est *capax formarum omnium in quas mutantur res mutabiles* (*Conf.* XII, 6, 6) ou encore *capax formae*? Augustin le montre aux livres V et VI du *De Genesi ad litteram*¹⁰, en développant la théorie des raisons séminales¹¹. Par cette théorie, héritée des Stoïciens et de Plotin¹², il s'attache à montrer que tous les êtres sont

⁹ V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 206–226.

¹⁰ En fait, Augustin reprend plusieurs fois ce thème du livre III au livre X. Sans doute sa conception de la matière se rapproche-t-elle à la fois de la *chôra* platonicienne et de la définition plotinienne de la matière, mais, pour Augustin, la matière n'est pas une apparence, elle n'est pas non plus synonyme de dispersion, dans la mesure où elle est formée au moment même de sa création. De ce fait, on ne peut guère comparer Augustin à ses prédécesseurs, car il relit leurs œuvres à la lumière de l'Écriture.

¹¹ P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, BA 48, p. 653–668. Augustin reprend, pour une part, la théorie stoïcienne des *logoi spermatikoi*.

¹² R.E. WITT, «Plotinian Logos and its Stoic Basis», *The Classical Quarterly* 25 (1931), p. 103–111.

véritablement créés dans un premier moment et qu'il ne leur reste plus ensuite qu'à se développer, à croître. Cette théorie augustinienne fut valorisée au début du siècle, car elle tendait à faire d'Augustin un précurseur de l'évolutionnisme¹³. Aujourd'hui, en revanche, elle paraît contestable. Elle peut simplement être admise à titre d'hypothèse. C'est d'ailleurs en ce sens qu'Augustin la propose: il entend expliciter par là l'*In Principio*, et préciser l'interprétation qu'il donne de la distinction entre le ciel et la terre.

Au livre XII des *Confessions* (3,3–29,40), il recherche, à partir des différentes interprétations qui en ont été données, la signification véritable des mots *caelum* et *terra*¹⁴. Il conclut, alors, que «la matière des choses a été faite d'abord, et appelée «ciel et terre», parce que d'elle ont été faits ciel et terre; et ce n'est pas selon le temps qu'elle a été faite d'abord» (*Conf.* XII, 29, 40, p. 417). Dans le *De Genesi ad litteram* (V, 5, 16, p. 397, cf. Appendice, Texte OO12), son commentaire est plus précis: «Dans le Principe, écrit-il, Dieu fit le ciel et la terre, en ce sens qu'il créa une sorte de matière formable, pour ainsi dire, qui, à sa Parole, devait ensuite prendre forme (*quae consequenter Verbo ejus formanda fuerat*) et ne précédant cette *formatio* que par une antériorité d'origine, non de temps» (*praecedens formationem suam non tempore, sed origine*). Le ciel et la terre désignent, de ce fait, l'étoffe même des choses, la matière première que, par souci pratique, Augustin attribue au premier moment de la création, en prenant soin de noter qu'il s'agit là d'une priorité d'origine (*De Gn. ad litt.* V, 5, 13: *non temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies*) et non de temps, (car la création s'effectua hors du temps). Cette matière informe, Augustin l'avait définie, dans le *De vera religione* (XVIII, 36), comme le creuset à partir duquel tous les êtres prennent leur forme: *Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est*. A certains moments, il présente, en une synthèse, sa pensée, de manière à répondre plus précisément à ses adversaires et définit, ainsi, le *ciel* comme «la créature spirituelle ou intellectuelle» et la *terre* comme «la matière informe» (*Conf.* XII, 17, 24), ce qui l'amène à envisager l'hypothèse

¹³ P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, BA 48, p. 653; J. PEPIN, «L'orientation actuelle des recherches augustinienes. Les leçons du congrès international augustinien (Paris 21–24 Sept. 1954)», *Recherches de philosophie* II, Paris, 1956, p. 348.

¹⁴ Cf. V. GOLDSCHMIDT, *art. cit.*; G. PELLAND, *op. cit.*, p. 33–34; 51–55.

d'une matière spirituelle¹⁵ et surtout à distinguer deux moments de la *formatio*: celle des anges et celle des êtres matériels.

Pour ces derniers, la *formatio* est figurée par le rassemblement des eaux (*De Gn. c. man.* I, 12, 18, cf. Appendice, Texte 0001), à partir duquel la terre est apparue (*De Gn. ad litt. lib. imp.* X, 32, cf. Appendice, Texte 0005) et où les espèces furent alors différenciées. En d'autres termes, leur *creatio* est également *formatio*, dans la mesure où elle leur confère d'emblée l'unité et la stabilité, caractéristiques de la forme et symbolisées ici par le rassemblement des eaux. Augustin applique également le terme de *formatio* à la création de l'homme (*De Gn. c. man.* II, 7, 9, cf. Appendice, Textes 0015–0016) et de la femme (*De Gn. ad litt.* IX, 15, 26; 28). Mais, s'il parle de *formatio* pour désigner l'achèvement de leur création corporelle, il s'interroge sur l'origine¹⁶ de leur âme (*De Gn. ad litt.* VI, 29, 40, p. 509: «Jusqu'ici personne ne m'a convaincu que j'ai sur l'âme des connaissances telles que je ne pense plus avoir à chercher davantage» (Cf. *ibid.* VII, 27, 39, Appendice, Texte 0013) et explique qu'après la chute, le corps étant altéré par le péché, seule l'âme peut être renouvelée par conversion (c'est elle qui dispose du «libre arbitre», *De Gn. ad litt.* VI, 27, 37), dans l'attente de la *formatio* véritable à la Parousie.

2. «*Conversio*» et «*formatio*» sont simultanées pour les anges

Sans doute la *formatio* de l'être humain est-elle difficile à concevoir. Augustin en voit, cependant, une figure dans la *formatio* des anges.

Le passage où Augustin évoque le plus précisément cette *formatio* se trouve dans les *Confessions* (XII, 12, 15, p. 365). La différenciant de celle des autres êtres (il n'aborde pas ici la *formatio* de l'être humain), il explique que l'ange est «formé (*formatum est*), de telle façon que, sans aucune défaillance de contemplation, sans aucune interruption venant d'une mutation, et, quoique muable, sans subir pourtant de mutation, il jouit de ton éternité et de ton incommunicabilité». Sa *formatio* est synonyme de partage de la vie de son créateur, d'unification, de stabilité, de dépassement des catégories temporelles.

¹⁵ E. GILSON, «*Regio dissimilitudinis*», *Medieval Studies* 9 (1947), p. 124. Cf. J.N. DECK, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, 1967; D.J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975; M.I. SANTACRUZ DE PRUNES, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1979, p. 95–132.

¹⁶ Sur ce plan, il a été, semble-t-il, influencé par Plotin, *Enn.* IV, 8 (6), 6.

Il est également un autre passage qui permet de comprendre la *formatio* des anges. C'est le début du *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9, cf. Appendice, Texte 0010). Ce texte, que nous avons déjà mentionné, nous allons le reprendre et le commenter, de manière à voir ce qu'Augustin entend exactement par l'idée de *formatio* et quelle fonction il donne au schème *creatio, conversio, formatio*.

Augustin part de la réalité de la *création*, mais explique aussitôt que «la matière, par une sorte d'informaté, tend au néant» (*Informitate quadam tendit ad nihilum*). Il lui faut être formée par le créateur. «En revanche, la créature imite la forme du Verbe, toujours et immuablement unie au Père, lorsque, par une *conversion*, proportionnée à son degré d'être qui la «tourne» vers ce qui est vraiment et éternellement, c'est-à-dire vers le créateur de sa substance, elle *prend forme* et devient créature parfaite» (*Sed tunc imitatur Verbi formam semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura, De Gn. ad litt. I, 4, 9, p. 92–93*). Pour cette créature spirituelle, *conversio* et *formatio* ne sont qu'un seul et même moment. Une fois qu'elle a choisi de «se tourner» vers son créateur¹⁷, elle est établie dans son ordre. Ainsi imite-t-elle la forme du Verbe et se constitue-t-elle. Dans ce passage, Augustin définit la *formatio* en termes d'assimilation au Verbe. En lui, en effet, tout a été créé («il est la forme par laquelle tout fut déterminé»: *forma qua formata sunt omnia, De div. qu., qu. 23*) et tout est recréé (*Quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio, Sermo CXXV, 4*). En ajoutant que «la créature imite la forme du Verbe, *toujours et immuablement unie au Père*», Augustin met alors en relief la dimension trinitaire de la *formatio*. Par la médiation¹⁸ du Verbe (*Sermo XXVI, 7*), l'être humain s'accomplit et est introduit à la vie trinitaire.

Augustin ne développe guère cette composante de la *formatio*¹⁹ dans ses commentaires sur la *Genèse*, si ce n'est dans le paragraphe suivant, où il écrit: «Dans cette *conversio* et cette *formatio*, la créature, à sa manière, imite le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils de Dieu, toujours uni au Père par une pleine ressemblance et une égalité d'essence qui font que le Père et lui ne sont qu'un (*Jn. X, 30*); mais la créature n'imité pas cette forme

¹⁷ Augustin souligne que cette conversion est un don gratuit du Verbe, qui ne supprime pas la liberté. Cela apparaît d'ailleurs nettement au premier livre des *Confessions*.

¹⁸ G. REMY, *op. cit.*, p. 310–312; 353–370.

¹⁹ Elle rejoint, en fait, la dimension trinitaire de l'image de Dieu.

du Verbe, si, faute d'être tournée vers le créateur, elle demeure informe et imparfaite» (*In qua conversione et formatione quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt, non autem imitatur hanc Verbi formam, si aversa a creatore informis et imperfecta remaneat*). Dans ce passage et dans les lignes qui suivent, Augustin met l'accent sur le rôle du Fils de Dieu qui, en tant que *Princeps*, on l'a vu, est l'artisan de la création, et, en tant que *Verbe* (incarné), réalise la création nouvelle, la *formatio*, le passage de l'un à l'autre s'effectuant à partir de la *conversion* de l'être créé. Pour les anges, le schème *creatio, conversio, formatio* se réduit, apparemment, à deux termes: *creatio* et *formatio*, dans la mesure où la *conversio* donne immédiatement lieu à la *formatio*²⁰. Un point, cependant, reste à élucider. Augustin dit qu'*In Principio*, fut créée «une ébauche de créature». Faut-il entendre par là que, de manière analogue aux autres êtres, la *formatio* des anges est, en quelque sorte, synonyme de second moment de la *création*? Il le semblerait, mais, en fait, à la différence des autres êtres, un élément est décisif pour la *formatio* des créatures angéliques: leur *conversio*.

Cette *conversion*, Augustin l'avait interprétée, dans les *Confessions*, en termes d'*illumination* et l'avait immédiatement rapportée au *Fiat lux*²¹. Qu'est-ce à dire, sinon que cette conversion est la réponse immédiate et intemporelle à une initiative gratuite (*Sermo XXVI*, 7) du Verbe qui, aussitôt, constitue cette créature? Ainsi se résoud la difficulté, mentionnée plus haut: la conversion de la créature spirituelle est essentiellement l'œuvre du Verbe, elle suppose simplement que cette créature «se tourne» vers le créateur. Ceci apparaît nettement au livre XIII des *Confessions* (2, 3, p. 429), où Augustin note: «Qu'a-t-elle mérité devant toi, l'ébauche de créature spirituelle, pour être ne fût-ce qu'un flottement téné-

²⁰ *De Gn. ad litt.* II, 8, 16, p. 171. Augustin y explique que «la créature angélique n'a pas dans un premier moment connu sa *formatio*, dans un second été formée, mais qu'elle l'a connue dans sa formation même, c'est-à-dire dans la lumière de la vérité, étant formée du fait de sa conversion vers cette vérité, alors qu'au contraire, les créatures qui lui sont inférieures sont créées en deux temps, d'abord dans la connaissance de la créature raisonnée, ensuite dans leur espèce propre».

²¹ *Conf.* XIII, 3, 4, p. 431: Cette créature «ne doit qu'à ta grâce, et simplement de vivre et de vivre dans la béatitude, *convertie* par une mutation meilleure vers ce qui ne peut muer». Dans le *De Genesi ad litteram* (II, 8, 16, p. 171), il explique à nouveau que le *Fiat lux* renvoie à la constitution de la créature spirituelle, celle-ci «étant *formée* du fait de sa *conversion* vers cette vérité, alors que les créatures qui lui sont inférieures sont *créées* en deux temps» (*ad quam conversa formata est, cetera vero, quae infra sunt, ita creantur*).

breux, qui serait semblable à l'abîme, dissemblable de toi, si par ce même Verbe, elle ne «s'était tournée» vers le même Verbe qui l'avait faite et, illuminée par lui, n'était devenue lumière, *conformée*, quoique inégalement, *conformée* pourtant à la *forme* égale à toi?» C'est gratuitement qu'elle fut illuminée, de sorte qu'Augustin est amené à conclure: «Elle ne doit qu'à ta grâce, et simplement de vivre, et de vivre dans la béatitude, *convertie* par une mutation meilleure vers ce qui ne peut se muer ni en mieux ni en pis» (*Conf.* XIII, 3, 4, p. 431, voir aussi *Sermo* XXVI). C'est en quelque sorte le *Verbe* qui est l'auteur de cette conversion et qui conduit l'être créé à participer à sa vie et par là, à connaître l'illumination²². Augustin le dit clairement dans le *De Genesi ad litteram* II, 8, 16, p. 171): «La création de la lumière est d'abord (...) dans le Verbe, lumière non créée, mais engendrée; (ensuite) dans les anges, lumière *créée* parce que *formée* à partir d'un état *informe*», auquel le Verbe donne forme lorsque les créatures angéliques «se tournent» vers lui. Celles-ci sont alors tellement assimilées au Verbe qu'ils «contemplant toujours la face de Dieu et voient le Verbe, son Fils unique, en tant qu'il est égal au Père» (*De Gn. ad litt.* IV, 24, 41). C'est en fonction de cet horizon angélique qu'Augustin comprend la *formatio* de l'être humain.

3. Qu'en est-il de la «*formatio*» de l'être humain?

C'est pour l'être humain que la *formatio* est la plus difficile à définir, dans la mesure où, à la différence de celle des autres êtres (qui est indépendante du temps, *Conf.* XII, 12, 15), elle se réalise dans le temps.

Sans doute la *formatio* des anges peut-elle en donner une idée, mais elle n'est encore qu'approximative et largement marquée, dans son interprétation, par des éléments néoplatoniciens²³. Cependant, elle fait ressortir l'importance du schème *creatio, conversio, formatio* pour la cons-

²² Cf. V. WARNACH, «Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus», *A.M.* I, p. 429–450. Entre le livre XII des *Confessions* et le livre XIII (repris dans le *De Genesi ad litteram*), il y a changement de perspective: au livre XII, la créature parfaite est le *caelum caeli* (qui désigne certainement le monde angélique), au livre XIII, la créature parfaite est la *lux* du premier jour.

²³ Note BA 14, p. 614–615. Cf. R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, 1934, p. 57–175; O. LECHNER, «Zu Augustins Metaphysik der Engel», *Studia Patristica* IX, Berlin, 1966, p. 422.

titution de l'être humain. Ceci apparaît au troisième livre du *De Genesi ad litteram* (20, 31, p. 263), où Augustin souligne que «la première lumière (*lux* et non plus *caelum caeli*) était créée telle qu'en elle se produisit la connaissance du Verbe de Dieu par lequel elle était créée, cette connaissance consistant pour elle à être *ournée*, à partir de son «informité», vers Dieu qui la formait et ainsi à être *crée* et *formée*» (*ab informitate sua converti ad formantem Deum et creari atque formari*). Cette *formatio* (identifiée, dans d'autres passages, à la *création*) est définie comme assimilation au Verbe. Elle devient synonyme de *con-formatio*.

La *formatio* de l'être humain n'appelle pas une autre définition. Cependant, ses modalités sont différentes. Être muable, l'être humain peut être marqué par la *deformatas* du péché, mais il n'en est pas moins *capax Dei*, par l'image de Dieu qui se trouve dans son cœur. Il revient dès lors à son libre choix d'actualiser cette image, de faire croître cette lumière qui est en lui, de répondre positivement à l'*admonitio* qui lui est adressée. Ainsi pourra-t-il passer de l'*informitas* à la *formatio*, à la *con-formatio* au Christ. En effet, «être fait, c'est reconnaître²⁴ le Verbe de Dieu par qui il a été fait» (*ibid.*). Le désir, qui exprime l'orientation du cœur en quête d'achèvement, pourra alors trouver son accomplissement, son repos (*quies*) en Dieu et par là, unifier l'être tout entier.

II. L' «illumination» est-elle une autre expression pour la «formatio»?

1. Le Christ: «Forma» aut «Lux»?

La *formatio* consiste, pour l'être humain, à atteindre sa pleine mesure dans le Christ et peu à peu à vivre de sa vie, à aimer de son amour. Augustin le pense d'expérience²⁵. Aussi s'attache-t-il à faire ressortir que le Verbe, *forma omnium* (*De vera religione* XXXVI, 66; 43, 81), *species prima qua sunt* (...) *speciata et forma qua formata sunt omnia* (*De div. qu. qu.* 23) est celui en qui et par qui (*per hanc formam esse facta omnia*) tout a été créé et tout est recréé (*Sermo* CXXV, 4).

²⁴ R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958; H. SOMERS, «Image de Dieu et illumination divine», *A.M.* I, p. 451–462. Cf. I. BOCHET, *Le désir de Dieu chez S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1982.

²⁵ M. LODS, «La personne du Christ dans la «conversion» de S. Augustin», *RecAug* XI (1976), p. 3–34.

Le terme de *forma*²⁶, appliqué au Verbe incarné, manifeste son rôle de maître d'œuvre de la création nouvelle. Cette désignation n'est pas habituelle²⁷.

En revanche, lorsque, parmi les noms du Christ, Augustin retient celui de *lux*²⁸, il reprend la manière dont le Christ se désigne lui-même dans l'Évangile (Jn. I, 9) et fait ainsi ressortir qu'il est principe de vie, d'unité, de renouvellement de tout ce qui existe. C'est d'abord pour répondre aux manichéens²⁹, pour mettre en échec leur dualisme qu'il distingue la lumière sensible et «la lumière où Dieu habite» (*De Gn. c. man.* I, 3, 6) et identifie le Verbe à la source de lumière, insistant sur le rôle créateur et unificateur de la lumière. Cela tient aussi à sa tournure d'esprit³⁰ et surtout à sa propre expérience³¹ qui, comme toute expérience spirituelle, fut de nature théophanique³². Pour en rendre compte et la faire partager ensuite à ses auditeurs, il emploie la métaphore du Christ-soleil (*En. in Ps. XXXV, 9*). Sans doute cette métaphore est-elle empruntée au paganisme³³, mais Augustin la réinterprète, la retravaille et s'attache à montrer par là que le Christ a laissé son empreinte en nous, par l'image de Dieu, cette source de lumière qui est en chacun³⁴. De ce fait, il est donné à chaque être humain de participer à sa vie, en répondant positivement à l'*admonitio*, en atteignant la pureté du cœur («ce que peuvent tous les hommes s'ils le veulent, parce que cette lumière incréée éclaire tout homme vivant en ce monde» *De Gn. c. man.*

²⁶ Il parle également d'*ars omnipotentis Dei* (*De div. qu. LXXXIII, qu. 78*). J. PÉGUEROLLES, «La formation ou illumination en la metafísica de S. Agustín», *Espiritu* 20 (1971), p. 134–149.

²⁷ Elle a des résonances platoniciennes, mais Augustin l'a réinterprétée (*qu. 43*) et entend, par là, faire ressortir le rôle créateur et rédempteur du Verbe, d'où l'emploi du terme *formatio* pour désigner la constitution de l'être humain.

²⁸ M. COMEAU, *S. Augustin, exégète du IV^e Évangile*, Paris, 1930, p. 308.

²⁹ F.J. THONNARD, «La notion de lumière en philosophie augustinienne», *RecAug* II (1962), p. 129.

³⁰ Comme pour tout méridional, la lumière est, pour Augustin, une composante essentielle de la vie, *Conf. X*, 6, 8; 34, 51.

³¹ *Conf. VII*, 10, 16. Voir le premier chapitre de notre étude.

³² Sans vouloir systématiser, il ressort que le symbole de la lumière traduit la rencontre avec Dieu, dans la Bible et chez les Pères, D. MATHIEU; P.T. CAMELOT, «Lumière», *DS* 9, col. 1142–1158. Dans les théophanies, cependant, l'écoute a également une place importante.

³³ M. COMEAU, *op. cit.*, p. 303–304.

³⁴ *De Gn. c. man.* I, 3, 6, t.4, p. 80: Cette lumière a tout son éclat «dans les cœurs purs de ceux qui croient en Dieu et qui, de l'amour des choses visibles et temporelles, passent à l'accomplissement des préceptes divins».

I, 3, 6, p. 90). «Réformé sur l'image de Dieu même» (*Sermo CXCIV*, 3), configuré au Christ, il devient à son tour foyer de lumière. Si, en l'espace d'un paragraphe du *De Genesi contra manichaeos*, Augustin peut donner un tel raccourci du cheminement chrétien, c'est parce qu'il l'a expérimenté, médité et qu'il en dégage la quintessence pour ruiner les arguments de ses adversaires. Dans les autres commentaires de la *Genèse*, rédigés dans un climat plus serein, ainsi que dans d'autres passages de son œuvre³⁵, il en précise davantage les composantes, même s'il ne développe pas un traité sur la question.

2. «*Fiat lux*» ou l'illumination première

Reprenant son commentaire de *Genèse* I, 3, Augustin recherche non seulement la nature de la «lumière créée», mais il s'interroge aussi sur le mode de sa création. Ainsi est-il amené à préciser le rapport entre «lumière créée» et «lumière incréée». C'est, en effet, par l'intermédiaire du Verbe (*lumen de lumine*), «lumière incréée»³⁶ que le *Fiat lux* a été prononcé³⁷ et que la lumière sensible fut créée³⁸. Afin d'éviter toute erreur d'interprétation, comme celle des manichéens qui en restaient à la lumière sensible, Augustin souligne, dès le début de son œuvre, qu'«autre est la lumière née de Dieu, autre la lumière faite par lui. La lumière née de Dieu est la Sagesse même de Dieu, la lumière faite par Dieu est toute lumière muable, soit corporelle, soit incorporelle» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* V, 20).

³⁵ On se limitera ici à l'étude de ses commentaires de la *Genèse*.

³⁶ Cf. E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1963, p. 150-153.

³⁷ *De Gn. ad litt. lib. imp.* V, 19, t.4, p. 130: «C'est d'une manière ineffable que Dieu a dit: Que la lumière soit!» Maintenant, cette parole a-t-elle été adressée au Fils unique de Dieu ou est-elle le Fils unique de Dieu lui-même, car le Fils est appelé le Verbe de Dieu, par qui toutes choses ont été faites?» Dans les *Confessions* (XI, 6,8-7,9, p. 287), il précise son explication: «C'est bien par le Verbe, coéternel à toi-même que, ensemble et éternellement, tu dis tout ce que tu dis, et que se fait toute chose dont tu dis qu'elle se fasse». Dans le *De Genesi ad litteram* (I, 2, 4, p. 87), il pose plus radicalement le problème, en interrogeant: «Comment Dieu a-t-il dit: «Que la lumière soit?» Est-ce dans le temps ou dans l'éternité du Verbe?» Il opte ensuite pour la seconde solution (*ibid.* I, 2, 6).

³⁸ *De Gn. ad litt. lib. imp.* V, 20, t.4, p. 130: Par le *Fiat lux*, c'est «une lumière formée et créée (qui apparut), tandis que celle qui brille dans la sagesse même de Dieu n'a pas été créée, mais engendrée».

Cette distinction entre «lumière corporelle» et «lumière incorporelle» va être l'objet de commentaires ultérieurs et va devenir le point d'appui de la réflexion d'Augustin sur l'illumination. Dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (V, 21), il rapporte, de façon encore hypothétique, cette lumière incorporelle à la création des anges. Dans les trois commentaires suivants, il donne toute sa densité à sa réflexion, en interprétant l'illumination des anges comme la figure de l'illumination de l'homme.

Au livre XIII des *Confessions* (3, 4), il opte d'entrée de jeu pour cette interprétation et dit: par *Fiat lux*, «j'entends sans inconvenance la créature spirituelle, parce qu'elle était déjà en quelque manière une vie que tu devais illuminer (...). L'«informité» de cette vie ne t'aurait pas agréé, si elle n'était devenue lumière non pas en existant, mais en contemplant la lumière illuminante et en adhérant à elle». La lumière créée est donc assimilée à son expression la plus haute: la lumière intelligible. Dans ce passage, Augustin commente précisément *Genèse* I, 3 et montre pourquoi Dieu approuva la lumière comme expression achevée de la création. Mais, il ne précise pas pourquoi retenir particulièrement cette forme de lumière³⁹.

Dans le *De Genesi ad litteram* (I, 3, 7), où il commente plus à loisir le texte de la *Genèse*, il explique que le *Fiat lux* «marque le moment où le créateur rappelant à lui (la créature spirituelle), elle *se tourna* vers lui et *fut illuminée*». La créature spirituelle avait, dans un premier moment⁴⁰, connu déjà un certain achèvement de sa création, mais «quand elle fut tournée et *illuminée*, alors fut créé ce qui a été dit de la Parole de Dieu: Que la lumière soit» (*De Gn. ad litt.* I, 9, 17). Une fois *convertie*, la créature angélique est *formée*, *illuminée*. Augustin n'établit pas ici de distinction entre *formatio* et *illuminatio*. Elles renvoient à une même réalité. Quelle est-elle donc?

Il le précise au livre XI de la *Cité de Dieu* (9, p. 61–62), qui reprend, en une synthèse, ses réflexions précédentes et en fait ressortir la validité. «Si, remarque-t-il, il est juste de voir en cette lumière la création des anges, c'est assurément qu'ils ont été faits participants de la lumière éternelle qui est l'immuable Sagesse de Dieu elle-même, par qui tout a

³⁹ En fait, ici encore, Augustin est proche de la tradition orale juive, sans que l'on puisse déterminer pour quelles raisons. F.J. THONNARD, *art. cit.*, p. 129–130, précise dix formes de lumières, distinguées par Augustin.

⁴⁰ O. LECHNER, *art. cit.*, p. 423–430.

été fait et que nous appelons le Fils unique de Dieu. Ainsi ont-ils été illuminés par cette lumière qui les a créés et, dès lors, ils ont été faits lumière et appelés jour en raison de leur participation à la lumière et au jour immuable qu'est le Verbe de Dieu par qui toutes choses et eux-mêmes ont été faits. Car la vraie lumière (qui) illumine tout homme venant en ce monde (*Jn.* I, 9) illumine aussi tout ange pour le faire lumière non en lui-même mais en Dieu». L'illumination des anges n'est autre que leur configuration au Verbe de Dieu. Augustin la présente comme une annonce de l'illumination de l'être humain. La *formatio* s'identifie alors à la participation à la *forma*, à la *lumière* qu'est le Christ.

3. La pureté du cœur et l'illumination

Pour l'être humain, cependant, ce processus de *formatio* est plus complexe que pour les autres êtres, il est synonyme de *cheminement* (*peregrinatio*, en termes augustiniens), de devenir (en raison même de son caractère temporel) plutôt que de réalité achevée. Augustin en a fait l'expérience. Lui qui recherchait la Sagesse a été touché par la Lumière. Ensuite, il a cherché à expliciter cette rencontre. Dans ses premiers ouvrages, il l'a interprétée avec des accents platoniciens⁴¹ ou plotiniens⁴². Dans ses commentaires de la *Genèse*, il n'y fait guère allusion⁴³. En revanche, dans les années 410, il en rend compte avec des accents très proches de la tradition orientale⁴⁴. Peut-être en a-t-il eu connaissance, à cette époque⁴⁵. En tout cas, il rapporte l'expérience de l'illumination, non pas à l'intellect, mais au cœur⁴⁶. De plus, il reprend et

⁴¹ La métaphore de la vision est centrale chez Platon. Cf. G. DE PLINVAL, «Anticipations de la pensée augustinienne dans l'œuvre de Platon», *Augustinianum* 1 (1961), p. 314–326.

⁴² Sans doute Augustin a-t-il été influencé par le cinquième Traité (32) de la *V^e Ennéade*, et en particulier par les paragraphes 7 et 8, comme cela ressort des *Soliloques* I, 6, 13, p. 53: «Le regard aboutit à la vision de Dieu qui en est la fin (...). Or, la vision même, c'est cette conception qui est dans l'âme et qui s'achève par le concours du sujet concevant et de l'objet conçu».

⁴³ Si ce n'est au livre XIII des *Confessions* et au début du *De Genesi ad litteram* (I, 4, 9 sq.).

⁴⁴ V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 215–234. Augustin annonce, en quelque sorte, l'œuvre de Denys l'Aéropagite.

⁴⁵ Il se rapprocherait de Grégoire de Nysse, mais il n'a pu en avoir connaissance que par la tradition orale.

⁴⁶ *De Trinitate* VIII, 2, 3: «Dieu est lumière (*I Jn.* I, 5), non la lumière que voient nos yeux, mais celle que voit le cœur, lorsque tu entends dire: c'est la vérité».

développe, dans le *Sermo* XXXIV par exemple, sa réflexion sur l'image de Dieu et l'interprète à partir de l'Esprit-Saint. Comme l'Esprit-Saint, répandu dans nos cœurs, signifie que Dieu nous a aimés le premier (*Sermo* XXXIV, 2), il nous revient d'«aimer Dieu par Dieu, puisque le Saint-Esprit est Dieu» (*ibid.*, § 3). Alors, l'image de Dieu prend, en nous, sa véritable dimension et nous sommes acheminés vers l'illumination. Cependant, Augustin ne parle pas de l'illumination comme le feront S. Syméon le Nouveau Théologien⁴⁷ ou S. Séraphin de Sarov dans son *Entretien avec Motovilov*, mais il adopte pour une part la voie négative⁴⁸, nous conduit simplement au seuil de la vision⁴⁹ et, plutôt que de parler de la vision de Dieu, il met l'accent sur la nécessaire *pureté du cœur*.

Sans doute l'interprétation augustinienne de la pureté du cœur⁵⁰ a-t-elle une composante éthique⁵¹, mais c'est surtout en termes de *métaphore de la conversion* et de *propédeutique à l'illumination* qu'Augustin l'interprète. Cela ressort nettement de la *Lettre* CXLVII⁵² où il reprend, en un leitmotiv, la phrase des *Beatitudes* de manière à faire comprendre à Paulina que Dieu ne peut pas plus être vu par les yeux que par l'intelligence, mais que sa gloire peut être reçue par les cœurs purs. Par pureté du cœur, il entend à la fois le renouvellement de l'image de Dieu par la conversion et le don de cette nouveauté qui rend l'être humain «capable

⁴⁷ *Catéchèse* 16, 108–122; par exemple, cf. B. KRIVOCHEINE, *Dans la lumière du Christ* (S. Syméon le Nouveau Théologien), Chevetogne, 1980, p. 169–424.

⁴⁸ V. LOSSKY, «Les éléments de *Théologie négative* dans la pensée de S. Augustin», p. 575.

⁴⁹ Nous ne traiterons pas ici de la vision chez Augustin, car, à lui seul, ce thème mériterait toute une étude. Voir L. CILLERI ELO, «*Deum videre* en S. Agustin», *Salmanticensis* 12 (1965), p. 3–31; 13 (1966), p. 231–281; A. MANDOUZE, «Où en est la question de la mystique augustinienne?» *A.M.* III, p. 103–163.

⁵⁰ Il la présente comme la condition de la vision et exhorte ses auditeurs à «purifier leur cœur par lequel Dieu peut être vu», *In Io. Ev. Tr.* I, 19, p. 167; *De Trinitate* VIII, 2, 3 (cf. *supra*, n. 46). Il développe surtout cette argumentation dans la *Lettre* CXLVII.

⁵¹ Celle-ci renvoie à la *conversio*, mais Augustin ne lui donne pas de connotation ascétique. Il ne la rapproche pas non plus de la purification, telle que l'entendait Plotin, cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*.

⁵² A. SAGE, «La dialectique de l'illumination», *RecAug* II (1962), p. 111–123. Voir aussi les *Tractatus in Epistolam Ioannis* et l'étude de D. DIDEBERG, *S. Augustin et la Première Épître de S. Jean*, Paris, Beauchesne, coll. «Théologie historique», 1975, p. 99 sq. C'est par la foi et par la charité fraternelle (M.F. BERROUARD BA 72, p. 95; 725), conséquences immédiates de la *conversion*, que s'opère la *purification du cœur* et la spiritualisation progressive de l'être humain. Augustin l'explique en ces termes: «Purifions nos cœurs par la foi pour que nous soyons préparés à cette vision ineffable et pour ainsi dire invisible» (*In Io. Ev. Tr.* LIII, 12).

de contempler la gloire de Dieu»⁵³. C'est là un horizon qui n'est pas de l'ordre de cette vie, mais qui, peu à peu, devient réalité, par l'amour de Dieu et du prochain («Si tu trouves en toi la charité, écrit-il, tu as l'Esprit-Saint pour te donner l'intelligence: chose souverainement nécessaire», *In Io. Ep. Tr.* VI, 9, SC 75, p. 297). Par cette réflexion sur la pureté du cœur, Augustin est proche des Pères du désert⁵⁴, de Basile⁵⁵ et de la tradition orientale: même s'il ne dit pas, à proprement parler, qu'il importe de faire descendre l'intellect dans le cœur⁵⁶, il renvoie à la même réalité. Cependant, dans cette *Lettre CXLVII*, comme dans ses *Homélies sur l'Evangile de S. Jean* (LXXIV, 5), où il met l'accent sur la présence mystérieuse du Paraclet en chacun, il «a une très profonde expérience de l'Esprit, un sens de Dieu, comme intériorité personnelle radicale, nous précédant au cœur de notre cœur, mais il ne réfère pas assez explicitement (ici) cette expérience à l'initiative historique de Dieu en Jésus-Christ»⁵⁷. Or, l'illumination n'est-elle pas synonyme d'assimilation au Christ⁵⁸?

De fait, l'illumination échappe à toute investigation rationnelle: d'où la difficulté à en rendre compte. Augustin en a eu un éclair fugitif lors de la vision d'Ostie. Mais, dans son œuvre, il est vrai qu'il commente plus fréquemment l'épisode du Buisson Ardent que celui de la Transfiguration (si ce n'est dans les *Sermons LXXVIII-LXXIX*, où, toutefois, il ne met pas tant l'accent sur l'illumination que sur le Royaume). Faut-il en conclure qu'il oublie l'essence de l'illumination? N'entend-il pas plutôt faire ressortir la difficulté à en parler? Dans ces conditions, l'illumina-

⁵³ *Lettre CXLVII*, 49; voir aussi la *Lettre CXLVIII*, qui est, en quelque sorte, un résumé de la lettre précédente. Voir aussi F. CAYRE, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1954, p. 30-51; 133-219.

⁵⁴ Tant d'Antoine que de Macaire et même de J. Cassien (*Conférence I*, 5, si on ne craignait les anachronismes). Cf. L. REGNAULT, *Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes*, Solesmes, 1987, p. 175-180; T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Rome, 1988, p. 260-270.

⁵⁵ La pureté du cœur est un thème fondamental chez Basile.

⁵⁶ Une étude serait à faire sur les convergences de vues entre Augustin et la tradition orientale. Augustin emploie indifféremment *cor* et *mens*. *Cor* est le terme biblique, *mens*, le terme anthropologique: cf. E. DE LA PEZA, *El significado de cor en S. Agustin*, Paris, Et. Aug., 1962; A. GUILLAUMONT, «Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité», *Etudes carmélitaines* 10 (1950), p. 72-74. Cf. A. MAXSEIN, «Das Herz in der Erkenntnis beim hl. Augustinus», *Augustinus* 3 (1958), p. 323-330; «*Philosophia cordis* bei Augustinus», *A.M.* I, p. 357-371.

⁵⁷ O. DU ROY, *op. cit.*, p. 442.

⁵⁸ Il le dit lui-même: *De peccatorum meritis et remissione* I, 25, 38.

tion est-elle une expression adéquate pour la *formatio*? Dans ses commentaires de la *Genèse*, Augustin propose une autre métaphore: celle du *repos en Dieu*, qui présente l'avantage de mieux expliciter le lieu du cœur⁵⁹, l'accomplissement du désir et la constitution véritable du sujet. De plus, cette métaphore est proche de celle de l'illumination, dans la mesure où, par l'illumination, l'être humain est configuré au Christ et par là, introduit à la vie trinitaire. De même, par le repos en Dieu, il est invité à partager la vie trinitaire, mais, si l'illumination a un sens plus christologique, le repos en Dieu a une composante d'abord pneumatologique. C'est, en effet, «par le don du Saint-Esprit» que l'être humain «est parachevé», qu'il lui est donné de connaître «le repos en Dieu» (*De Gn. ad litt.* IV, 8, 16, p. 301), autre expression de sa *formatio*.

III. La «formation» comme repos en Dieu?

Or, ce lieu, ce point de référence où se réalise l'unification de l'être humain, qui lui confère la stabilité, renvoie au lieu du cœur, à l'actualisation de l'image de Dieu en chacun. Il a également une acception plus large, dans la mesure où il est synonyme de constitution de l'être humain par le créateur, de partage de son éternité et de son immutabilité.

Afin de mettre en évidence la signification de ce *locus* et par suite de la *formatio*, Augustin en est venu à l'assimiler implicitement au repos en Dieu⁶⁰. Aussi a-t-il présenté le repos en Dieu comme l'accomplissement du désir⁶¹, la réalisation plénière de l'être humain.

Pour donner à la réflexion d'Augustin toute sa densité, nous abandonnerons, un moment, la chronologie et ferons un détour par Pascal. Son intuition prolonge, en effet, celle d'Augustin et l'éclaire par les métaphores employées. Pascal, qui s'est largement pénétré de l'œuvre

⁵⁹ Même si le terme de locus n'exprime qu'approximativement la pensée d'Augustin, *De Gn. ad litt.* IV, 18, 34.

⁶⁰ Même si Augustin n'établit pas une équivalence stricte entre ces deux termes, certains textes, comme nous le verrons ci-après, justifient cette assimilation.

⁶¹ Augustin, on l'a vu, ouvre les Confessions par l'*inquietum cor* et les termine par le sabbat éternel, par le *quies in Deo*. Cf. G.P. LAWLESS, «Interior peace in the Confessions of S. Augustine», *REAug* XXVI (1980), p. 45–61. Dans le *De Genesi ad litteram* IV, 8, 16, p. 301, il note également: «Le poids du désir nous entraîne là où, une fois parvenus, nous trouverons notre repos sans plus avoir rien à chercher».

d'Augustin, a saisi le sens de l'assimilation, réalisée par l'évêque d'Hippone entre la *formatio* et le repos en Dieu. Il l'a exprimée avec des accents qui lui sont propres. Ainsi oriente-t-il les *Pensées* vers la recherche de ce point fixe⁶², de ce «port» (*Pensée* 706, La.), qui «est en nous et hors et dans nous» (*Pensée* 289), qui est «l'objet et le centre où toutes choses tendent» (*Pensée* 17). La métaphore de l'espace se substitue, alors, à celle du temps, celle d'un espace dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Pascal interprète, en mathématicien, la réflexion d'Augustin.

Mais, il en reprend le dynamisme, dans la mesure où Augustin a donné au repos en Dieu un sens spatial plutôt que temporel. Cette interprétation peut sembler paradoxale. Mais, le paradoxe disparaît si l'on considère la genèse de la pensée augustinienne: c'est à l'issue de sa méditation des premiers chapitres de la *Genèse* qu'Augustin rapporte la création à son achèvement: le repos en Dieu, et qu'il présente ce repos comme la figure de l'accomplissement dans l'éternel présent⁶³, synonyme de dépassement du temps vers la durée. Sans doute Augustin a-t-il été influencé par Ambroise⁶⁴, mais, plus que son prédécesseur, il s'attache à expliciter le repos de Dieu et l'interprète d'abord en termes de création continue (*De Gn. ad litt.* IV, 12, 23), puis de création nouvelle (*De Gn. ad litt.* IV, 17, 30), donnant ainsi à sa réflexion sur la *formatio* sa véritable dimension.

1. La «*formatio*» est synonyme de notre repos en Dieu

L'originalité de la perspective d'Augustin tient à ce qu'il définit le repos de Dieu comme notre repos en lui⁶⁵. Cette interprétation est en filigrane

⁶² M. SERRIS, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968, p. 647–810 (passage où l'auteur étudie la recherche du point fixe chez Pascal).

⁶³ Augustin prolonge ainsi sa réflexion sur le temps, dans laquelle il avait en quelque sorte interprété le présent en termes de durée. Peut-être a-t-il également repris la théologie juive du sabbat, d'après laquelle le sabbat est «un palais dans le temps, que nous-mêmes bâtissons avec les matériaux que nous tirons de notre âme, de notre joie, de tout ce qui est incommunicable», A. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, Paris, éd. de Minuit, 1957, p. 114.

⁶⁴ *Commentaire de l'Evangile selon S. Luc* V, 31–33; VII, 173.

⁶⁵ Parmi les Pères, il est allé le plus loin en ce sens et a dégagé le sens ontologique du repos en Dieu, à partir des différents sens que peut prendre ce repos, *De Genesi ad litteram* IV, 8,15–23, 40). Voir l'étude de T. RAVEAU X, «Augustinus über den Sabbat», *Augustiniana* 31 (1981), p. 197–246; 33 (1983), p. 58–85.

dans ses premiers ouvrages. Elle apparaît dès le *De Genesi contra manichaeos* (I, 22, 34, p. 101), où il interroge : «Que signifie le repos de Dieu (...), sinon le repos qu'il doit nous donner un jour après toutes nos œuvres?» Nous la retrouvons dans le *De Musica* (VI, 5, 14, BA 7, p. 389), où il explique qu'«une fois calmés ses mouvements par lesquels elle se portait vers l'extérieur, l'âme réalise *le repos de la liberté intérieure* signifié par le sabbat». Mais, dans les *Confessions*⁶⁶, puis dans le *De Genesi ad litteram*⁶⁷ et dans la *Cité de Dieu*, il identifie plus nettement le repos de Dieu à notre repos en lui. Au livre XI de la *Cité de Dieu* (8, p. 55–57), il dit clairement que «le repos de Dieu signifie le repos de ceux qui se reposent en Dieu (...) et que lui-même leur donne».

Mais qu'entend-il exactement par cette notion de *quies*, qui symbolise notre *formatio*? Sans doute trouve-t-il là l'expression la plus adéquate pour désigner l'unification de l'être humain, l'établissement dans son ordre véritable, qui n'est autre que le partage de la vie divine. Cependant, il n'en est pas venu d'emblée à cette conclusion.

Il a tout d'abord recherché si les versets de *Genèse* II, 2 et de *Jean* V, 17 n'étaient pas contradictoires, le premier parlant du repos de Dieu au septième jour, alors que le second rapporte les paroles où le Christ dit : «Mon Père agit jusqu'à maintenant et moi aussi j'agis». En fait de contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Augustin a vu, au contraire, avant Descartes, l'affirmation de la création continuée :

«Dieu ne cesse d'agir dans les êtres qu'il a créés. Nous ne sommes pas en Dieu comme sa propre substance, au sens où il est dit qu'il a la vie en lui-même (*Jn.* V, 26); mais, puisque nous sommes autre chose que lui, nous ne pouvons être en lui que parce qu'il agit ainsi, et cette action est celle par laquelle il maintient tout (...). Si donc Dieu retirait aux êtres cette action, nous cesserions de vivre, de nous mouvoir et d'être» (*De Gn. ad litt.* IV, 12, 23, p. 311).

⁶⁶ Cf. *supra* n. 61.

⁶⁷ C'est surtout au livre IV du *De Genesi ad litteram* qu'il réalise cette assimilation : tout d'abord pour éviter toute espèce d'anthropomorphisme dans l'interprétation (*ibid.* IV, 8, 15), ensuite et surtout pour exprimer le sens de la création, manifesté par le repos de la créature angélique, le sixième jour : «Tous les êtres étant achevés le sixième jour, il y eut un soir et il y eut aussi un matin, pour marquer l'instant où la créature achevée commence à se reposer en celui par qui elle a été faite (...). C'est là qu'elle peut se reposer de façon d'autant plus stable et d'autant plus ferme qu'elle a besoin de lui pour trouver son repos» (*ibid.* IV, 18, 35, p. 329).

Le repos de Dieu n'est donc pas synonyme d'interruption dans son action, mais de passage de la création à la création continuée, celle-ci se manifestant par la vie de Dieu dans les êtres créés.

Cette remarque résout une première difficulté, mais ne précise pas encore la nature de notre repos en Dieu. Le problème est difficile, car il renvoie à l'éschatologie. Pour l'élucider, Augustin recherche d'abord en quoi consiste le repos de Dieu en lui-même⁶⁸, puis il explique que «c'est une grande chose d'exister par Dieu et que c'en sera une plus grande de nous reposer en lui, comme lui-même se repose en soi plutôt qu'en ses œuvres, heureux, non parce qu'il les a faites, mais parce que, même après les avoir faites, il n'en a pas besoin et se repose en soi plutôt qu'en elles» (*De Gn. ad litt.* IV, 17, 29, p. 321). *Creatio* et *formatio* sont données par le créateur. Cependant, il y a, entre elles, un pas à franchir. Dans ce passage, Augustin ne précise pas lequel. Mais, quelques paragraphes plus loin, il souligne que le passage de la *creatio* à la *formatio* s'effectue par la *conversio*, qui concourt à notre *con-formatio* au Christ (*ibid.* IV, 24, 41).

Si Augustin opte pour cette interprétation du repos de Dieu, c'est, tout d'abord, pour mettre en échec les manichéens, qui donnaient, à ce repos, une connotation anthropomorphique, comme si Dieu avait eu besoin de se reposer après la création⁶⁹.

Cependant, pris par la polémique et conformément au genre de l'*Adversus*⁷⁰, Augustin en vient (dès le *De Genesi contra manichaeos* et

⁶⁸ Il le présente en ces termes: *De Gn. ad litt.* IV, 17, 29: «Ce bien immuable (...) est celui qui nous a faits. Il sera notre repos suprême». Le repos de Dieu se caractérise par l'immutabilité. (Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, Paris, Et. Aug., 1962, p. 207–220).

⁶⁹ Dans le *De Gn. c. man.* I, 22, 33, p. 100, Augustin souligne que «les manichéens ignoraient ce que signifie le sabbat» (cf. *infra*, *Sermo* CXXV, 4). Dans le *De Genesi ad litteram* (IV, 8, 15, p. 299), il met en question leur erreur, d'une autre manière: «N'est-il pas inacceptable de dire ou de croire que Dieu s'est fatigué au travail, lors des créations ci-dessus mentionnées, quand il lui suffit de dire pour que les choses soient?»

⁷⁰ Ce genre littéraire, largement utilisé par les Pères avait pour fonction de mettre en échec les adversaires et poussait souvent leurs arguments jusqu'à la caricature, afin de les ruiner. Il n'est pas sans analogie avec la méthode que Spinoza développera, ultérieurement, dans le *Traité théologico-politique*. D'autre part, il existe peu d'études sur les rapports d'Augustin avec le Judaïsme, si ce n'est celle déjà citée de B. Blumenkranz. Mais, la *Lettre* XXXVI (5, t.2, p. 12) d'Augustin (datant de 396) montre qu'il a une certaine connaissance du Judaïsme, comme on le voit par cette remarque: «Le peuple juif, recevant ce repos comme une ombre des choses futures, l'observera de la même manière que nous voyons les Juifs l'observer aujourd'hui. Il ne faut pas croire que les Juifs charnels n'entendissent pas ce précepte aussi bien que l'entendent les chrétiens; nous ne le comprenons pas mieux que les prophètes qui, dans le temps où il était obligatoire, gardèrent ce repos comme les Juifs croient qu'on doit le garder encore».

jusqu'au *Sermo* CXXV, 4) à assimiler les Juifs aux manichéens. Ainsi écrit-il: «en appuyant sur cette idée grossière (celle du repos de Dieu) leur observation du sabbat, les Juifs ne voyaient pas quelle est la mystérieuse signification de ce jour et les manichéens, dans un autre dessein, il est vrai, ignoraient également ce que signifie le sabbat» (*De Gn. c. man.* I, 22, 33, p. 100). Cette assimilation est étonnante. En fait, elle répond à un procédé rhétorique et dénote l'attitude des Pères face au sabbat. Au cours des premières générations chrétiennes, en effet, la distinction entre le sabbat et le dimanche n'était pas encore nettement établie⁷¹. Pour marquer la spécificité du dimanche, les Pères ont assez vite⁷² refusé la pratique du sabbat⁷³, mais ils en ont conservé la théologie⁷⁴. Cela ressort nettement de la *Lettre* (LV, 18), où Augustin écrit à Januarius: «L'ancien peuple a été chargé de célébrer le sabbat par un repos corporel, qui devait représenter figurativement la sanctification (qui conduit) au repos du Saint-Esprit».

C'est en termes de figure⁷⁵ du repos éternel, «d'annonce prophétique du repos sans fin qui suivra les six âges du monde ou (encore de) figure du septième âge postérieur au jugement dernier»⁷⁶ qu'Augustin comprend le sabbat. Peut-être reprend-il là l'interprétation philonienne du sabbat⁷⁷. Mais, le *Psaume* XCV, 4 et l'*Épître aux Hébreux* (III, 7-IV, 11) ont sans doute orienté plus radicalement son interprétation du repos de

⁷¹ H. DUMAINE, «Dimanche», *DACL* 4 (1), col. 858-879; P. GRELOT, «Du sabbat juif au dimanche chrétien», *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 79-81; 101-107; 124 (1975), p. 14-15.

⁷² Dès l'*Épître* de Barnabé.

⁷³ W. RORDORE, *Der Sonntag (Geschichte des Rube und Gottesdiensttages im ältesten Christentum)*, Zurich, 1962, p. 117 sq. Augustin illustre tout à fait cette perspective. Il en est resté à une compréhension littérale de la célébration du sabbat, alors que son interprétation du sabbat est très proche, pour ne pas dire analogue, à celle qu'en donne aujourd'hui L. ASKENAZI, «Le shabbat de Dieu», dans *Le Shabbat dans la vie juive*, (XIV Colloque des intellectuels juifs), Paris, PUF, 1975, p. 55-70.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79-117.

⁷⁵ Sur ce plan, il a été influencé par Ambroise, cf. *supra*, n. 64. Mais il est également proche de l'interprétation juive du sabbat, telle qu'elle est exprimée aujourd'hui encore. C'est «la fête de Dieu en même temps que la fête de l'homme. Car c'est bien comme un jour de fête qu'on célèbre le Chabbat et non point comme un simple jour de repos pour l'homme fatigué», N. NOBEL, *Soziale Ethik im Judentum*, cité dans *Le livre du Chabbat*, éd. par A. PALLIERE et M. LIBER, Paris, 1974, p. 50. Voir aussi F. ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 370-371 et J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, p. 351-376.

⁷⁶ H. DUMAINE, *art. cit.*, col. 922.

⁷⁷ *Commentaire allégorique des Lois* II, 60. (On a vu, précédemment qu'Augustin avait certainement lu une partie de l'œuvre philonienne, bien que, sur ce plan, on soit renvoyé aux hypothèses).

Dieu vers l'idée du «repos que nous devons obtenir par un don gratuit du créateur» (*De Gn. ad litt.* IV, 10, 20, p. 305), vers la *formatio* promise à tout être humain.

La nature de cette *formatio* est précisée par la mise en évidence d'une autre composante du sabbat: l'alliance⁷⁸. Augustin, qui a médité l'Écriture et vécu au cours de son existence cette alliance avec Dieu, y a été particulièrement sensible. Ainsi a-t-il souligné que «c'est dans le cœur⁷⁹ qu'est notre sabbat (*Intus est, in corde est sabbatum nostrum* ...). Cette tranquillité est le sabbat du cœur (*Ipsa tranquillitas sabbatum est cordis*...). Cette joie, dans le repos de notre espérance, c'est le sabbat (*Ipsum autem gaudium in tranquillitate spei nostrum, sabbatum nostrum est*)». Par cette notion de «sabbat du cœur», Augustin montre que, dès cette vie, il est possible d'entrer dans le repos du créateur, de vivre partiellement la *formatio* qui est, alors, synonyme d'unification de l'être humain.

Aussi dès les *Confessions* (XIII, 37, 52, p. 523), Augustin met-il l'accent sur un royaume intérieur à chacun, dans le lieu du cœur – «Alors, écrit-il, tu te reposeras en nous, comme aujourd'hui, tu agis en nous, et ainsi ce repos sera tien à travers nous, tout comme cette action est tienne à travers nous» – plutôt que sur un Royaume, synonyme de repos de tous auprès de leur créateur. En fait, il ne dissocie pas les deux composantes du Royaume⁸⁰ et s'il insiste sur la nécessaire unification de l'être humain, consécutive à la *conversion*, à la purification⁸¹ du cœur (*De Gn. ad litt.* IV, 18, 31; 18, 35), c'est pour souligner la part active de l'être humain dans la création⁸². En effet, «ce que la *formatio* a réalisé au sixième jour, la *reformatio* le réalise en nous; et ce qu'a fait la *création*, la création nouvelle le fait en nous» (*Sermo CXXV, 4: Quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio*). L'accent mis sur le cœur n'a pour autre fonction que d'amener ses interlocuteurs à

⁷⁸ Dans le Judaïsme, le sabbat exprime l'alliance de Dieu avec Israël (*Ex.* XXXI, 12–17; *Ex.* XX, 12).

⁷⁹ *En. in Ps.* XCI, 2. Augustin utilise des expressions analogues dans les *Sermons* VIII, 4 et CCLXX; dans le *De Genesi ad litteram* IV, 16, 27–28 et dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* XX, 2.

⁸⁰ E. LAMIRANDE, *op. cit.*, p. 107–122.

⁸¹ Il reprend ici le thème de la pureté du cœur, mais en mettant l'accent sur sa dimension éthique. Or, ce thème n'est pas absent non plus de la signification sabbat.

⁸² A. HESCHEL (*op. cit.*, p. 109) explique que le shabbat «est une journée où nous sommes appelés à prendre part à ce que le temps a d'éternel, de nous détourner des conséquences de la création vers le mystère de la création, d'abandonner le monde de la création, pour la création du monde».

y reconnaître la composante essentielle de leur être, le lieu de leur dialogue avec le créateur et de les aider à répondre aux initiatives de l'Esprit (*De Gn. ad litt.* IV, 9, 18), à «être parachevés par le don du Saint-Esprit» et «trouver ainsi leur repos en Dieu» (*De Gn. ad litt.* IV, 9, 16).

Finalement, illumination et repos en Dieu ne sont que deux volets d'une même réalité: la *formatio*. Le sabbat, qui est non seulement le mémorial de l'achèvement, mais aussi de son commencement par le *Fiat lux*⁸³, le manifeste⁸⁴ d'ailleurs. De plus, par la réinterprétation qu'il en propose, Augustin définit «le baptême comme un sabbat, c'est-à-dire comme le repos du Seigneur dans sa sépulture (*Rom.* VI, 4) et rappelle que, par le baptême, le chrétien se repose de ses œuvres anciennes pour marcher désormais dans la vie nouvelle, en reconnaissant que Dieu agit en lui» (*De Gn. ad litt.* IV, 13, 24, p. 313), en étant progressivement configuré au Christ. C'est pourquoi, il n'a plus à observer le sabbat, mais il est introduit au sabbat perpétuel. Tel est l'acheminement vers la *formatio*, la reconnaissance et la participation à l'œuvre de création, jusqu'à connaître l'unification, l'accomplissement plénier de son être dans le repos de Dieu (*ibid.* IV, 18, 35). A la différence de l'illumination, dont la réalité ne se manifeste que par des éclairs fugaces en cette vie, «l'entrée de la créature dans le repos du créateur» suppose une permanence, un accomplissement définitif. Augustin en voit une figure dans la représentation du septième jour, sous la forme d'un jour sans soir (*ibid.* IV, 18, 31–32).

2. Le sabbat, accomplissement de la création et aube de la création nouvelle

De cette définition du septième jour, donnée par la *Genèse*⁸⁵, Augustin dégage une double signification, l'une relative à l'être humain (la nature de sa *formatio*), l'autre au créateur (le sens de son repos). Ainsi explique-

⁸³ F. ROSENZWEIG (*op. cit.*, p. 371–372) dit que le sabbat est «autant signe de la création que de la première Révélation, mais plus encore et avant tout anticipation de la Rédemption (...), du repos».

⁸⁴ La réflexion d'A. Heschel, *op. cit.*, p. 188; 165 est assez proche d'Augustin: «Le sabbat transmet à l'homme quelque chose de réel, une lumière qui luit au cœur de l'homme (...) une ouverture offerte à l'âme humaine».

⁸⁵ En fait, Augustin ne savait pas que les Hébreux comptaient les jours du soir au soir, cf. note BA 48, p. 642.

t-il que «Dieu n'a pas commencé de se reposer: il est le repos éternel, sans commencement, sans fin» (*De Gn. ad litt.* IV, 19, 36, p. 329). De cette manière, il désigne la nature de Dieu⁸⁶, mais ne précise pas pour autant le caractère du septième jour. Poursuivant son interprétation allégorique de cet ultime jour de la création, il note, quelques pages plus loin, que c'est «une réalité qui échappe à nos sens» (*ibid.* IV, 21, 38). Aussi la présente-t-il à travers des métaphores: celle du septième âge du monde (*De Gn. c. man.* I, 25, 43, *Sermo* CXXV, 4) ou celle du sabbat éternel (*Conf.* XIII, 36, 51), symbolisant l'achèvement de la création.

Mais, il n'est pas encore question de la *formatio* de l'être humain. Or, c'est en fonction de celle-ci qu'Augustin va préciser son interprétation du septième jour, au quatrième livre du *De Genesi ad litteram*⁸⁷. Si ce jour comporte un matin et pas de soir, explique-t-il, «ce n'est pas pour signifier le commencement de la création d'une nouvelle créature, comme dans les autres jours, mais bien pour signifier le commencement de la permanence et du repos, qui a été créé, dans le repos de celui qui l'a créé. Pour Dieu, ce repos n'a ni commencement, ni terme; pour la créature, il a un commencement, mais n'a pas de terme» (*De Gn. ad litt.* IV, 18, 32), «car elle ne pouvait reposer en lui, à moins d'être parfaite» (*ibid.* IV, 18, 35; tel est le «sens» du repos de Dieu, *ibid.* IV, 15, 26). Sa *formatio* est commencée après sa conversion, mais elle n'est pas encore achevée. Même la *formatio* de la créature angélique n'est qu'une figure de la *formatio* véritable. Elle représente, en effet, «un certain commencement de sa conversion vers le repos de son créateur, mais cette conversion n'a pas une fin qui serait en quelque sorte le terme de sa perfection, comme en ont les choses qui sont faites» (*ibid.* IV, 18, 31, p. 321–323). Elle est d'un autre ordre, elle n'est pas synonyme d'achèvement par elle-même, mais s'accomplit en partageant la vie de son créateur, ce qui se réalise progressivement.

Augustin en fait pressentir la réalité dans la finale des *Confessions* (XIII, 36, 51, p. 523, où il écrit: «au terme de nos œuvres, qui sont très bonnes du fait même que c'est toi qui nous les as données, nous aussi au sabbat de la vie éternelle, nous nous reposerons en toi». En 425, dans la finale de la *Cité de Dieu* (XXII, 30, BA 37, p. 715), il note également:

⁸⁶ Il reprend, d'une autre manière, sa réflexion sur l'immutabilité et l'éternité du créateur.

⁸⁷ Il l'avait déjà esquissée dans le *De Genesi contra manichaeos* I, 25, 43.

«Ce septième jour, nous le verrons aussi nous-mêmes, quand, par sa bénédiction et sa sanctification, nous aurons atteint notre plénitude et notre restauration. Là, dans le repos, nous verrons que lui-même est Dieu, ce que nous avons voulu devenir nous-mêmes, quand nous lui avons fait défection (...). Privés de lui, qu'avons-nous fait, sinon défaillir dans sa colère? Mais, refaits par lui et par une grâce supérieure rendus parfaits, nous jouirons de l'éternel repos, en voyant que lui-même est Dieu; et nous serons remplis de lui quand il sera tout en tous». Nous serons alors introduits à la vie trinitaire. Aussi Augustin appelle-t-il sabbat éternel le huitième jour⁸⁸, étant donné que «le dimanche, consacré par la résurrection du Christ, préfigure l'éternel repos et de l'esprit et du corps. Là, nous nous reposerons et nous verrons; nous verrons et nous aimerons; nous aimerons et nous louerons» (*Cité de Dieu* XXII, 30, p. 719), mais il ne développe pas davantage ce point qui supposerait toute une méditation sur la résurrection.



Augustin qui, au cours de son existence, a pressenti et pour une part expérimenté la *formatio* s'attache à en rendre compte, mais la réalité dépasse les mots. La métaphore de l'illumination ou celle du repos en Dieu peuvent seulement la suggérer. Finalement, la *formatio* augustiniennne rejoint, d'une certaine manière, la réflexion des Pères grecs sur la divinisation de l'homme⁸⁹. Si Augustin ne voit pas d'emblée la réalisation de la *formatio* en cette vie, son anthropologie n'en a pas moins une tonalité optimiste⁹⁰.

⁸⁸ Voir P. DELAYE, J.-L. LECAT, «Dimanche et sabbat», *MSR* 23 (1966), p. 73–88; F.A. REGAN, *Dies dominica and dies solis. The beginnings of the Lord's day in christian anthropology*, Washington, 1961, p. 153; W. RORDORE, Sabbat et dimanche; W. STOTT, *The theology of the christian sunday in the early church*, Oxford, (dact.), 1966, p. 233; 240.

⁸⁹ Depuis IRENEE, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7; 38, 3–4.

⁹⁰ En dépit de ce qui a été parfois affirmé, en ne considérant que ses ouvrages anti-pélagiens.

CONCLUSION

«Je n'exige pas (dit Dieu) qu'ils participent à ma sagesse les êtres que je n'ai pas faits à mon image; mais de ceux en qui j'ai ainsi fait je l'exige, et je demande qu'ils usent de ce don que je leur ai fait.»

Non exigo participationem sapientiae meae ab eis quae non feci ad imaginem meam; sed, ubi feci, inde exigo, et usum ejus rei postulo, quam donavi, (En. in Ps. CIII, s.4, 2).

«Selon sa divinité (le Christ) parle au cœur. Selon sa chair, c'est par l'intermédiaire des yeux qu'il parle au cœur et c'est à l'extérieur que s'exprime la façon dont il s'adresse à nous, mais c'est à l'intérieur (de nous) qu'il habite afin que s'intériorise notre conversion et que la source de notre vie soit lui-même et qu'à partir de lui-même nous prenions forme puisqu'il est la forme créée de tout».

(Christus) secundum divinitatem loquitur ad cor; secundum carnem per oculos loquitur ad cor et admonet foris; habitans intus, ut interius nos convertamur et vivificemur ex ipso et formemur ex ipso, quia forma est omnium infabricata, (Sermo CCLXIV, 4).

CONCLUSION

«Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose ne saurait mieux se dire que par le terme de *création*, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant. On peut parler de créature pour caractériser les étants situés dans la transcendance qui ne se referme pas en totalité (...). La volonté du moi s'affirme infinie (i.e. libre) et limitée en tant que subordonnée». Ces quelques lignes de *Totalité et infini* (p. 269–270) expriment assez précisément ce que signifie l'idée de création. E. Lévinas ne s'y réfère nullement à Augustin. Pourtant, le mouvement même de sa réflexion rejoint et éclaire celui d'Augustin. A quoi cela tient-il? Sans vouloir assimiler, et de ce fait, réduire deux démarches qui sont spécifiques, il ressort, cependant, que la convergence de vues entre Augustin et E. Lévinas est l'écho d'une analogie dans l'expérience (celle de la dépendance dans l'être) et dans la méthode (l'Écriture étant le point d'ancrage de la philosophie, tant d'E. Lévinas que d'Augustin).

Le rôle décisif de l'expérience (plus précisément pour Augustin, celle de sa conversion), la méditation de l'Écriture, qu'il a commencée dès sa retraite de *Cassiciacum*: telles sont les deux sources qui ont permis à Augustin de penser le concept-limite de *création* et qui ont conféré à son interprétation sa facture originale, la situant d'emblée sur le plan de l'*ontologie théologique*. Il est vrai qu'Augustin n'a pas entrepris d'écrire un traité d'ontologie de la création. C'est au cœur même de son évolution et en fonction de sa rencontre et de son dialogue avec le créateur que sa pensée sur la création s'est progressivement constituée, pour se traduire, ensuite, en un commentaire de l'Écriture, dans le cadre de l'hexaémé-

ron. Aussi est-ce d'abord en théologien mystique qu'il s'est exprimé ou, pour faire plus bref, en théologien, car, dans son essence même, la théologie est indissociable de la mystique. Plus proche des origines, n'ayant pas encore traversé l'éclatement post-scolastique, Augustin affirmait dans son œuvre ce que l'Eglise d'Orient (dont V. Lossky se fait le porte-parole dans son ouvrage: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 7) rappelle aujourd'hui: «il n'y a pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout il n'y a pas de théologie sans mystique». La théologie, pour être fondée part du mystère divin. Les Pères de l'Eglise en avaient une conscience assez vive. Augustin (accusé à tort d'avoir été à l'origine de la division entre l'Orient et l'Occident) n'a cessé de le montrer: c'est en homme qui a eu l'expérience de Dieu qu'il a parlé.

De plus, en raison du thème qu'il s'attachait à élucider: la *création* et de la méthode qu'il a choisie, il a donné à ses considérations un caractère ontologique. L'expression d'*ontologie théologique*, employée par D. Dubarle pour caractériser l'œuvre d'Augustin, prend alors tout son relief.

Le schème *creatio, conversio, formatio* éclaire et justifie cette ontologie sur le point précis de la création. C'est, en effet, l'expérience existentielle de responsabilité (qu'il a faite en se détachant du manichéisme) et celle de dépendance dans l'être (évoquée au Livre VII des *Confessions*, cf. *supra* I, Ch.I) qui conduisirent Augustin à repenser l'être.

Aussi nous sommes-nous efforcés, au cours de cette étude, de suivre la genèse du schème *creatio, conversio, formatio* dans la vie (jusqu'en 387) et dans l'œuvre (entre 388 et 416) d'Augustin. Compte tenu de la place centrale de la conversion dans la compréhension augustinienne de la création, nous avons dû abandonner, un moment, la chronologie pour étudier, en premier lieu, la conversion d'Augustin. Nous avons alors noté que dans les méandres de celle-ci, l'influence néoplatonicienne fut moins déterminante qu'il n'y paraît, car Augustin réinterpréta progressivement le retour à soi en termes d'*admonitio*, soulignant ainsi que Dieu est l'artisan même de la conversion. Si, d'autre part, il a repris la dialectique des degrés, c'est pour lui donner un contenu nouveau, pour montrer que la création conduit au créateur. Quant à l'accent mis sur la contemplation, il ne vient pas tant du néoplatonisme que de l'expérience d'Augustin. Le terme de *reverberatio* qu'il emploie, à ce propos, le manifeste.

Comme les néoplatoniciens, Augustin a mis l'accent sur le rôle constitutif de la conversion, mais, au lieu de l'interpréter en termes de réintégration au principe premier, il a montré que, par un revirement et

grâce au Médiateur, l'être humain trouve son *locus* véritable et s'accomplit. D'autre part, il n'a guère pris en considération la procession qui, chez Plotin, était pourtant le mouvement premier (le passage de l'Un au *noûs* et à la *psyché*), la distension, la dispersion à laquelle la conversion est censée remédier. En fait, à l'époque, Augustin était plus soucieux du résultat de la conversion que de son processus. Cependant, sa conversion ne fut pas immédiate, il dut la poursuivre et perçut progressivement la réalité de la création.

C'est en s'éloignant du manichéisme et surtout au cours de la polémique anti-manichéenne qu'Augustin a explicité la notion de création. Il mit alors en échec toute espèce d'émanation et de procession et montra la place médiane de l'homme dans la création. Ainsi entendait-il marquer l'originalité du christianisme face à la cosmogonie manichéenne. De plus, son expérience, dans laquelle la découverte de l'image de Dieu eut une place importante, l'orienta aussi vers l'anthropologie plus que vers la cosmologie. Mais, s'il a centré sa réflexion sur l'être humain, Augustin n'a pas méconnu pour autant la dimension ontologique de la création, qu'il a dégagée de l'Écriture. Dès la polémique anti-manichéenne, il a souligné la différence entre l'immutabilité du créateur et la mutabilité des êtres créés. Il a également montré que cette différence ontologique n'instaure pas une infranchissable distance entre l'Être et les êtres: l'homme est créé, mais «à l'image et à la ressemblance» de Dieu. Aussi revient-il à celui-ci de s'accomplir ou de se détruire en fonction du choix qu'il effectue: d'où la dialectique de la *conversio ad Deum* et de l'*aversio a Deo*, présente dès le *De Genesi contra manichaeos*. À cette époque, Augustin ne s'attacha pas tant au terme de cette dialectique qu'à sa définition.

L'approfondissement de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, approfondissement qu'Ambroise lui permit de réaliser dans le cadre de la catéchèse baptismale, le conduisit, quelques années plus tard, à reprendre cette dialectique pour montrer que, par l'*aversio a Deo*, l'image n'est pas détruite, mais seulement dégradée, alors que, par la *conversio ad Deum*, elle s'actualise progressivement jusqu'à la pleine ressemblance. Par l'intermédiaire de la prédication d'Ambroise, Augustin a également perçu le rapport entre la création et la création nouvelle, entre les premiers versets de la *Genèse* et Pâques. Cristallisant en quelque sorte son expérience, cet enseignement fut décisif pour lui. Il donna un souffle nouveau à son interprétation de la création, la fit passer du rapport entre *conversio* et *creatio* au lien entre *creatio*, *conversio* et *for-*

matio. Lorsque de converti il devint convertisseur, il accorda une place centrale à cette expérience: non seulement, il reprit le cadre de l'hexaéméron pour traiter de la création, mais il orienta aussi toute sa réflexion autour du schème *creatio, conversio, formatio*, qui dès les livres XI à XIII des *Confessions* apparaît comme l'une des composantes essentielles de son ontologie théologique.

X Cette ontologie théologique, Augustin la construit progressivement dans ses cinq commentaires sur la *Genèse*. Recherchant dans ces ouvrages quelle méthode d'exégèse dégage le mieux la *veritas* du texte biblique, il orienta progressivement sa réflexion autour de la question de l'être et approfondit, plus précisément, le rapport de l'être humain à son créateur.

Il insista, tout d'abord, sur la transcendance du créateur, rappelant tant la dimension trinitaire de la création que sa nouveauté radicale (création *de nihilo*). Il expliqua, dans le même temps, que l'*Idipsum* (l'Être même dont il a eu une perception fugitive à certains moments de sa vie) n'est pas inaccessible: le *nomen misericordiae* est, en fait, indissociable du *nomen substantiae*, l'amour étant le motif de la création. Cependant, Augustin en reste ici à de brèves remarques. Il entendait plutôt suggérer, conduire ses auditeurs face au créateur.

Aussi est-il parti de ce qui est le plus connu: l'être humain. Il insista sur sa situation médiane, sur le rôle primordial de sa conversion qui non seulement lui permet de saisir le sens de la création et sa beauté, mais qui concourt aussi à sa constitution comme sujet libre et responsable. Afin de montrer le rôle déterminant de la conversion, le passage qui s'y joue entre l'étant et l'être, Augustin en présenta un *analogon* dans la dialectique *distentio-intentio*, où s'exprime le rapport de l'être humain au temps. Grâce à l'*intentio* (cette récapitulation et unification du temps propre à la conscience), l'être humain s'unifie, transcende le temps et tend vers le repos en Dieu.

Influencé par le néoplatonisme et par le judaïsme, Augustin interpréta ainsi la *formatio* en termes d'illumination et de repos en Dieu. Par son caractère immédiat, mais éphémère, l'illumination manifeste, pour un moment seulement, la réalité de la création nouvelle, l'être véritable. Le repos en Dieu exprime la même réalité, mais de manière stable et durable. Il est, en effet, synonyme de passage du temps à l'éternité, de la mutabilité à l'immutabilité, de la dispersion à l'unité, de l'étant à l'être. Augustin y voit l'horizon même de la vie et termina, par cette figure, les

Confessions et la *Cité de Dieu*, faisant du schème *creatio, conversio, formatio* l'axe fondamental de son ontologie théologale.

Ce schème, élaboré par Augustin pour traduire la réalité de la création, est d'essence véritablement ontologique. Par le terme de *creatio*, Augustin exprime, en effet, le don de l'être par Dieu. Ce don de l'être, l'homme le perçoit et il est appelé à y participer au moment de sa *conversio* (celle-ci lui donnant de comprendre la vérité de sa nature d'être créé). Si, par un libre choix, il coopère au projet créateur, alors, il s'achemine vers la *formatio*, par laquelle il recevra la constitution de son être par un libre don du créateur.

Mais, à travers ce schème, c'est également son expérience mystique qu'il exprime: d'où l'intérêt de sa perspective qui dépasse les catégories préalablement établies pour se situer du côté de l'Être même, de l'*Idipsum* (dont il a eu une saisie intuitive, non psychologique, mais essentielle), d'où aussi la difficulté de son propos. Aussi le *De Trinitate* (XV, 8, 14), qui définit la *formatio* comme l'accomplissement de l'être, sa divinisation, vient-il compléter les commentaires de la *Genèse* et donner au schéma *creatio, conversio, formatio* toute sa densité, mais en dépassant les limites de notre étude. Finalement, les commentaires de la *Genèse* ont montré que la vérité de l'ontologie augustinienne est indéniable, que, son point de départ se situe, de fait, en dehors des cadres de la raison. Théologien et mystique ou plutôt (en risquant le pléonasme) théologien mystique, Augustin a vraiment su dégager la dimension ontologique de son expérience, sans réduire cette expérience, mais en lui donnant, au contraire, une dimension universelle, voire paradigmatique, rejoignant dans nombre de ses expressions les chercheurs de Dieu des autres traditions et conduisant ses lecteurs au seuil du mystère.

INDEX DES PRINCIPALES CITATIONS D'AUGUSTIN

CONTRA ACADEMICOS

I, 19, 42–20, 43	23 n.131
III, 13, 29	126 n.10
III, 20, 43	44
III, 20, 44	37 n.241

CONTRA ADIMANTUM

V, 1	61 n.114
XX, 3	58 n.95

DE ANIMA ET EJUS ORIGINE

II, 3, 5	109 n.90
----------	----------

DE BEATA VITA

I, 4	23 n.131; 55
II, 2, 7	134 n.44

DE CATECHIZANDIS RUDIBUS

III, 5	65 n.20
V, 9	66

DE CIVITATE DEI

VII, 28	15 n.86
VIII, 4	36 n.228; 41
VIII, 8	36 n.228
XI, 2	96; 179
XI, 4	95; 112
XI, 7	145
XI, 8	166
XI, 9	160
XI, 16	129 n.29
XI, 18	74 n.66
XI, 21	112
XI, 22	129
XI, 24	114; 119; 120
XI, 25–28	36 n.228
XI, 26	77 n.77
XI, 28	36; 40 n.267
XI, 30	146 n.104
XII, 21, 4	139 n.74
XII, 27	28 n.174
XIX, 2	107
XXII, 30	171; 172

CONFESSIONES

I, 1, 1	29 n.180; 40 n.265; 141
I, 1, 1–3, 3	20 n.112
I, 3, 3	37 n.237
II, 1, 1	42 n.286; 133 n.39
III, 4, 7	21; 41 n.275
III, 4, 7–8	47
III, 5, 9	21 n.115; 21 n.116; 60 n.110
III, 6, 10	45 n.10; 47; 48; 53 n.57; 58 n.97; 62
III, 6, 11	25; 57 n.84; 61
III, 7, 8	73
III, 7, 12	57 n.87; 60 n.111; 60 n.113
III, 10, 18	57 n.82
III, 12, 21	50 n.33
IV, 4, 7–6,11	47 n.28
IV, 5, 2	127 n.18
IV, 12, 18	28 n.168
IV, 15, 25	40 n.265
V, 2, 2	40 n.265
V, 3, 3	15; 22 n.123

V, 3, 6	21 n.120; 55; 60
V, 4, 7	55 n.75
V, 5, 8	49 n.31
V, 5, 9	85 n.6
V, 6, 10–7, 13	21 n.121
V, 6, 11–7, 13	47 n.22
V, 7, 12	57 n.82
V, 8, 15	85 n.6
V, 9, 16	85 n.6
V, 10, 18	47 n.21
V, 10, 20	49 n.31
V, 14, 24	66 n.24; 66 n.25; 90
V, 14, 25	22; 102
VI, 3, 4	66 n.24; 74 n.67; 77
VI, 7, 12	47 n.28
VII, 3, 4	49 n.32; 59
VII, 3, 5	62 n.122; 67
VII, 5, 7	56; 105 n.74
VII, 9, 13	59 n.102
VII, 9, 13–21, 27	37 n.236
VII, 9, 15	32 n.205
VII, 10, 16	20 n.112; 25 n.141; 29 n.183; 30 n.190; 32; 33; 34; 35; 35 n.225; 36; 38 n.248; 39 n.258; 41 n.276; 79; 97; 98; 100; 102; 127 n.17
VII, 11, 17	39 n.256; 40 n.266; 40 n.268
VII, 12, 18	105
VII, 14, 20	105 n.74
VII, 15, 21	39 n.256; 105
VII, 16, 22	59 n.101
VII, 17, 23	20 n.112; 29 n.177; 29 n.179; 30 n.190; 31 n.196; 33; 35 n.222; 37 n.239; 38 n.248; 39 n.255; 39 n.257; 39 n.259; 40; 105 n.75; 110 n.94; 125 n.9
VII, 18, 24	XXVI; 38 n.245; 41 n.272; 41 n.273; 59 n.102; 114
VII, 19, 25	38 n.245; 59 n.102
VII, 20, 26	20 n.112; 23 n.127; 23 n.128; 25 n.141; 32; 33; 36; 37 n.239; 38 n.245; 38 n.251; 59 n.102
VII, 21, 27	XXVI; 37 n.236; 38 n.245; 41; 41 n.278
VIII, 2, 3–4	22 n.124
VIII, 2, 3–5	37
VIII, 4, 9	22 n.125
VIII, 8, 19	137
VIII, 10, 22	66 n.25
VIII, 12, 30	133; 137; 147
IX, 4, 11	102
IX, 10, 24	28 n.176; 29 n.177; 32 n.208; 35 n.223; 38 n.250; 39 n.258

IX, 10, 23–24	143
IX, 9, 23–10, 25	20 n.112; 27 n.167
IX, 10, 25	35; 39
X, 6, 8	310 n.30
X, 6, 9	39; 126
X, 6, 9–10	40 n.263; 125
X, 6, 10	40
X, 7, 11	100
X, 10, 17	25
X, 29, 40	135
X, 34, 51	158 n.30
X, 40, 65	20 n.112; 33; 39; 40; 40 n.261; 40 n.266; 105; 126 n.16
X, 41, 66	33
X, 42, 67	32 n.207; 33
X, 43, 68	41 n.277
X, 43, 69–70	114
XI, 2, 3	87
XI, 3, 5	XXXVIII; 1; 67; 96
XI, 4, 6	27 n.164; 36 n.229; 39; 73; 88; 105; 115; 129
XI, 4, 6–5, 7	67; 73
XI, 5, 7	99; 106; 108
XI, 6, 8	99; 100 n.64
XI, 6, 8–7, 9	159 n.37
XI, 8, 10	41
XI, 9, 11	66; 79
XI, 11, 13	105 n.76; 131; 141
XI, 13, 16	115; 139; 140
XI, 14, 17	139; 140
XI, 20, 26	142
XI, 23, 30	139
XI, 26, 33	139
XI, 28, 37	142
XI, 28, 38	142
XI, 29, 39	139; 140; 142
XI, 30, 40	17 n.103; 144
XII, 3, 3–29, 40	152
XII, 6, 6	151
XII, 7, 7	107; 108
XII, 8, 8	108
XII, 9, 9	130
XII, 11, 11–12, 15	96
XII, 11, 12	131
XII, 11, 13	131 n.33
XII, 12, 15	131; 153; 156
XII, 14, 17–21, 30	96
XII, 17, 24	152

XII, 20, 29	116; 116 n.13
XII, 22, 31	150
XII, 23, 32	1 n.2; 92
XII, 29, 40	152
XII, 33, 48	151
XIII, 2, 2	14 n.84; 113
XIII, 2, 2-3	67 n.29; 109
XIII, 2, 3	74; 134; 148; 155
XIII, 3, 4	113; 155 n.21; 156; 160
XIII, 4, 5	112
XIII, 4, 5-5, 7	100
XIII, 5, 6	36; 36 n.227; 36 n.229; 66; 74; 117
XIII, 6, 7	118
XIII, 8, 9	141 n.80
XIII, 9, 10	40 n.267; 118; 119
XIII, 10, 11	17; 73; 118 n.121
XIII, 11,12	78
XIII, 12, 13	73
XIII, 14, 19	110 n.94
XIII, 22, 32	XXXVI; 76; 80 n.92; 81
XIII, 24, 35	78; 78 n.81
XIII, 28, 43	129
XIII, 34, 49	128
XIII, 35, 50	129
XIII, 36, 51	141; 171
XIII, 37, 52	169
XIII, 38, 53	136 n.62

CONTRA CRESCONIUM

I, 2, 3	85
I, 13, 16	126 n.10
III, 80, 92	85

DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS LXXXIII

Qu. 18	36 n. 228; 121 n.133
Qu. 23	154; 157
Qu. 28	111
Qu. 43	158 n.27
Qu. 46	14; 15
Qu. 46, 2	149; 149 n.3
Qu. 51	76 n.76; 80 n.94
Qu. 51, 2	79 n.87
Qu. 68	47 n.17
Qu. 74	76; 77
Qu. 78	16; 158 n.26

DE DOCTRINA CHRISTIANA

II, 15, 22 92 n.43

DE DONO PERSEVERANTIAE

XXI, 55 XXXV

DE DUABUS ANIMABUS

I, 1	54 n.62
I, 1–VI, 9	51 n.43
II, 3	58 n.98
III, 2	59
VI, 9	57 n.87
VIII, 10	61 n.120
IX, 11	49 n.29

ENARRATIONES IN PSALMOS

IV	76 n.72
IV, 6–7	78 n.82
VI, 8	80 n.96
IV, 9	102
XXIX, 2 (s.2)	78 n.81
XXXII, 2	17
XXXII, s.3, 16	14 n.84
XXXV, 9	158
XXXVI (s.2)	88
XLI	20 n.112; 29 n.186
XLI 1; 4; 6; 9	25 n.143; 27 n.162
XLI, 2	40 n.260
XLI, 4; 7; 9	27
XLI, 6–7	100
XLI, 7	37 n.237
XLI, 8	29 n.186; 38 n.248; 100
XLVIII, 16 (s.1)	78 n.81
XLVIII, 11 (s.2)	78; 76 n.72
XLIX, 2	77–; 77 n.78; 81 n.102
LXVI, 4	79 n.89; 81
LXX	77 n.78
LXX, s.2, 2	17
LXX, s.2, 6	80

LXXV, 3	80 n.98
LXXV, 8	79
LXXXI, 6	72 n.66
XCI, 2	169 n.79
XCII, 1	75; 81 n.101
XCIV, 1	75
XCIV, 2	75; 80 n.98; 169 n.79
XCV, 15	17
XCIX, 7	113 n.105
XCLV, 5	123
CI, 10 (s.2)	101
CIII, 2 (s.4)	174
CIII, 2–3 (s.4)	79 n.89
CIII, 4	17; 174
CXXI, 5	101; 103; 104
CXXXIV, 4	39 n.252
CXXXIV, 4; 6	102
CXXXIV, 10	111–112
CXXXIX	40 n.267
CXLIV, 13	40
CXLV, 5	81; 123
CXLVIII, 15	40; 40 n.263; 40 n.264

EPISTULAE

III	23 n.130
IX, 1	27
XI, 2	120
XI, 3	119; 121 n.133
XVIII	20 n.112; 38 n.246; 99 n.61
XVIII, 2	30–31; 38 n.251; 59 n.103; 123; 125 n.8; 132
XXIII, 1	78 n.82
XXXVI, 5	167 n.70
XXXIV, 23	XXXIII
LV, 10; 18	40 n.267; 168
CXII, 3	81 n.103
CXX	37 n.237
CXLVII	129 n.26; 162; 162 n.50; 163
CXLVII, 49	163 n.53
CXLVIII	163 n.53
CLVII, 9	40 n.267
CLXIX	36 n.228
CLXXXV, 23	XXXIII
CLXXXVII, 15–16	120; 120 n.127
CLXXXVII, 16	120 n.127

CONTRA EPISTULAM FUNDAMENTI

III, 3	48; 48 n.23
IV, 5	47 n.17
XII, 14	47
XII, 15	47 n.17; 47 n.18
XIII, 16	51 n.38; 51 n.40
XIV, 18	47 n.18
XXIII, 25	60 n.112
XXV, 27	54 n.61; 57 n.88; 58 n.94
XXV, 28	51 n.38
XXVII, 30	58 n.100
XXXIII, 36	58 n.94

CONTRA FAUSTUM

II, 4	56 n.81; 57 n.83
XII	59 n.102
XII, 8–44	69
XIII	59 n.102
XVII	59 n.102
XXIV, 2	59; 61 n.115; 62; 75; 79 n.87
XXXIII, 9	48

CONTRA FELICEM

II, 17	58 n.98
III, 4	50 n.33

CONTRA FORTUNATUM

1	57 n.87
11	58 n.98
13	58 n.98
14	57 n.87
17	59 n.101
20	50 n.33
20–21	59 n.101

DE GENESI AD LITTERAM

I, 1, 2	116
I, 2, 4	159 n.37
I, 2, 6	159 n.37
I, 3, 7	134; 160

I, 4, 9	XXXVII; 14; 14 n.84; 17; 60 n.108; 74; 116; 149; 154; 161 n.43
I, 4, 9–5, 10	99
I, 5, 10	XXXVII; 42
I, 5, 11	34 n.215; 40
I, 6, 12	57 n.89; 116
I, 6, 12–7, 13	107 n.82; 118
I, 7, 13	113
I, 8, 14	74
I, 9, 16	116
I, 9, 17	160
I, 10, 22	72 n.61
I, 11, 23	72 n.61
I, 15, 29	150 n.8; 151
I, 17, 33	145
I, 18, 36	72 n.55; 72 n.56; 118
II, 4, 7	72 n.58
II, 8, 16	117 n.115; 118; 155 n.20; 155 n.21; 156
II, 8, 18	110
II, 14, 18	145
III, 3, 4	133 n.40
III, 8, 11	72 n.58
III, 12, 18	133
III, 12, 20	131
III, 19, 29	72 n.55; 78 n.84
III, 20, 30	72 n.60
III, 20, 31	157; 206
III, 20, 31–32	73
III, 22, 34	78 n.80
III, 24,45	123 n.2
IV, 1, 1	145
IV, 2, 6	111
IV, 3, 7–7, 13	127–128
IV, 3, 7–7, 14	119
IV, 4, 8	128
IV, 6, 12	128
IV, 7, 13	146 n.104
IV, 8, 15	166 n.67; 167 n.69
IV, 8, 15–23, 40	165 n.65
IV, 8, 16	164; 164 n.61; 170
IV, 9, 18	170
IV, 10, 20	169
IV, 12, 21–22	78; 78 n.81
IV, 12, 23	165; 166
IV, 13, 24	170
IV, 15, 26	171
IV, 16, 27–28	169 n.79

IV, 17, 29	167; 167 n.68
IV, 17, 30	165
IV, 18, 31	131; 169; 171
IV, 18, 31–32	170
IV, 18, 32	171
IV, 18, 34	164 n.59
IV, 18, 34–35	73
IV, 18, 35	166 n.67; 169; 170; 171
IV, 19, 36	78 n.57; 171
IV, 21, 38	171
IV, 22 39	74; 145
IV, 24, 41	73 n.64; 156; 167
IV, 26, 43	146 n.101; 150 n.8
IV, 34, 53	146 n.101; 150 n.8
IV, 35, 56	72 n.57
V, 1, 1	150 n.8
V, 3, 6	146 n.101
V, 5, 12	139
V, 5, 13	152
V, 5, 14	129; 129 n.30; 130
V, 5, 15	130; 145
V, 5, 16	93 n.44; 145; 152
VI, 12, 21	78
VI, 26, 37	153
VI, 29, 40	153
VII, 27, 39	153
VIII, 2, 5	72 n.53; 84; 90; 93
VIII, 12, 27	135
VIII, 19, 38–20, 39	29 n.177
VIII, 20, 39	151
VIII, 24, 45	123 n.2
IX, 15, 26; 28	153
X, 20, 36	148 n.2
XI, 39, 52	132

DE GENESI AD LITTERAM LIBER IMPERFECTUS

I, 2	107
II, 5	91; 91 n.36
II, 8	138
III, 6	116
III, 7	115
IV, 11	117; 133
V, 19	159 n.37
V, 20	159; 159 n.38
V, 21	160

X, 32	153
XII, 36	124; 144
XVI, 55	78 n.82
XVI, 57	76 n.76; 79 n.87
XVI, 58	80
XVI, 59–60	149
XVI, 60	78
XVI, 60–61	76
XVI, 61	76; 78 n.84; 117

DE GENESI CONTRA MANICHAEOS

I, 1, 1	57 n.83
I, 1, 2	90
I, 2, 3	57; 57 n.90; 115
I, 2, 4	58; 62 n. 121; 109; 109 n.91; 110; 111
I, 3, 6	158; 159; 158 n.34
I, 4, 7	57
I, 5, 8	57; 117
I, 5, 8–9	117
I, 6, 10	58; 105 n.73; 106; 109
I, 7, 11	58; 108; 109
I, 12, 18	153
I, 14, 20	144
I, 16, 25–26	62 n.121
I, 16, 26	127
I, 17, 27	60 n.113
I, 17, 27–18, 29	60 n.111; 60 n.112
I, 17, 28	61 n.116
I, 18, 29	75
I, 21, 32	124
I, 22, 33	167 n.69; 168
I, 22, 34	166
I, 23, 35	146 n.105
I, 23, 35–25, 43	146
I, 25, 43	73; 171; 171 n.87
II, 2, 3	91
II, 5, 6	61
II, 7, 9	153
II, 8, 11	106
II, 9, 12	132; 132 n.35
II, 15, 22	73
II, 15, 23	61; 61 n.118
II, 16, 24	132
II, 21, 32	132

DE HAERESIBUS

XLVI 44 n.2; 50 n.37; 51 n.40

DE IMMORTALITATE ANIMAE

XVI, 25 129

IN IOHANNIS EPISTULAM TRACTATUS

VI, 9 163

IN IOHANNIS EVANGELIUM TRACTATUS

I, 5	96; 115
I, 19	162 n.50
II, 2	35 n.223; 102; 105 n.75
VIII, 2	75; 81 n.102
XII, 5	118 n.120
XIV, 9	137 n.66
XVIII, 10	28 n.168; 75; 75 n.68; 79 n.87; 81 n.100
XX, 11	29; 39 n.258
XXIII, 10	81 n.100
XXIX, 6	122 n.137
XXIX, 8	105 n.75
XXXIV, 4	148
XXXVII, 4	41 n.279; 100 n.64
XXXVII, 5–7	104–105
XXXVIII, 8	14; 17; 103 n.68; 104
XXXIX, 5	137 n.66
XL, 5	122 n.137
XLIII, 17	105
XLVIII, 1	122 n.137
LIII, 12	162 n.52
LXXIV, 5	163

CONTRA JULIANUM

I, 16–17	71
II, 27	113
III, 8	81 n.100

CONTRA JULIANUM LIBER IMPERFECTUS

I, 100 133

DE LIBERO ARBITRIO

I, 2, 4	49
II, 3, 7	134 n.44
II, 4	28 n.176
II, 9, 24	31 n.197
II, 16, 42	55 n.75
III, 9, 24	125 n.8

CONTRA LITTERAS PETILIANI

III, 16, 19	85
III, 24, 28	85
III, 25, 30	85

DE MORIBUS

XVIII, 57–64	57 n.82
--------------	---------

DE MUSICA

VI, 5, 14	166
-----------	-----

DE NATURA BONI

12	51 n.40
24	292 n.75
26	106
27	106

DE ORDINE

I, 9, 27	126 n.11
II, 5, 12	23 n.131
II, 11, 31	24; 26 n.152
II, 11, 33	26 n.155
II, 16, 44	38 n.248

QUAESTIONES (in Heptateuchum)

V, 4	76; 76 n.76; 77
------	-----------------

DE QUANTITATE ANIMAE

XXVIII, 55	61 n.117; 75
------------	--------------

RETRACTATIONES

I, 7 (6), 1–2	84
I, 7 (6), 4	82 n.104
I, 8 (7), 1	84
I, 10 (9)	56 n.78
I, 10 (9), 1	49 n. 32; 57–58 n.92; 85
I, 11 (10), 1	84
I, 12 (11), 1	86
I, 15 (14)	59
I, 15 (14), 2	58
I, 18 (17)	86
I, 26 (25)	80 n.94
II, 6 (5), 1	87
II, 24 (51)	84 n.1

CONTRA SECUNDINUM

II	57 n.82
VII	58 n.96
VIII	60 n.109
XIII	50 n.33
XV	58 n.99
XVII	58 n.99

SERMONES

I	66 n.23
III, 19–20	88
VII, 7	33 n.209; 35 n.222; 38 n.251; 104
VIII, 4	169 n.79
IX, 9	77 n.77; 79 n.89; 80 n.94
XXVI	105; 156
XXVI, 1–7	40
XXVI, 3; 7–8	113
XXVI, 5	78 n.82
XXVI, 7	154; 155
XXXIII	141 n.80
XXXIV, 2	162
XXXIV, 3	162
XLIII	80 n.98
XLVII, 4, 5	77 n.78
LII	20 n.112; 40 n.260; 78 n.85
LII, 3	120
LII, 15	118

LII, 16	33 n.209; 34; 38; 117 n.116
LII,17	120
LII, 17–22	26
LII, 17–23	25 n.144
LII, 19	78
LXXVIII	163
LXXIX	163
XC, 10	74 n.66
CXVIII, 2, 3	98
CXIX	41 n.278
CXXV, 4	XXXV; XXXVI; 75; 81; 104; 154; 157; 167 n.69; 168; 169; 171
CXCIV, 3	159
CCLXIV, 4	174
CCLXX	169 n.79
CCLXXXVIII, 3	42 n.283
Sermo Denis II	66 n.23; 83; 97–102
Sermo Denis II, 1–2	126
Sermo Denis II, 2	42 n.282
Sermo Denis II, 3	102
Sermo Denis II, 3–5	35 n.223
Sermo Denis II, 5	101

SOLILOQUIA

I, 1, 3	20 n.112; 24 n.139; 33 n.213
I, 6, 13	161 n.42
I, 7, 14	110 n.96
II, 6, 11	81
II, 19, 33	26

DE TRINITATE

I, 12, 25	37
III, 3, 8	102
III, 8, 14	XXVIII
IV, 1, 2	36 n.228
IV, 2, 4	102 n.69
IV, 4, 7	81 n.99
VI, 6, 12	80 n.94
VI, 10, 11	16; 116; 129 n.26; 149
VII, 3, 5	77 n.77
VII, 5, 10	104
VII, 6, 12	76 n.72; 80 n.94
VIII, 2, 3	161 n.46; 161 n.50

VIII, 8, 12	113
VIII, 10, 14	XXVII; 137; 137 n.65
IX, 3, 3	36 n.228
X, 11, 17	36 n.228
XI, 2, 2–3	36 n.228
XI, 6, 9	36 n.228
XIII, 19, 24	37 n.243
XIV, 7, 9–10	37 n.232
XIV, 12, 15	36 n.228; 82; 142
XIV, 14, 20	74 n.66; 79; 80
XIV, 15, 21	80 n.97
XIV, 16, 22	81 n.103
XIV, 17, 23	80 n.92; 81; 82; 82 n.106
XV, 6, 10	79 n.86
XV, 8, 14	18; 82 n.104
XV, 11, 20	42; 42 n.281
XV, 16, 26	148 n.1
XV, 20, 38	105 n.76

DE UTILITATE CREDENDI

I, 2	21 n.119; 22 n.126; 45; 47; 47 n.17; 48 n.23
III, 5	91 n.35
III, 5–9	91
IV, 10	1 n.1
VIII, 20	22 n.126, 48
X, 23	48 n.25
X, 24	49 n.27
XII, 26	49 n.26
XVIII, 36	49 n.32

DE VERA RELIGIONE

III, 3	32 n.208
XI, 21	62
XII, 24	62
XVIII, 35–36	109 n.90
XVIII, 36	64 n.5; 152
XXIX, 52	125 n.8; 126
XXXVI, 66	157
XLIII, 81	16; 16 n.101; 157
XLIV, 82	17
XLIX, 96	54 n.60
LV, 113	117

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- ADAM (K.) 45 n. 9.
- AGAESSE (P.) XXXVI n. 27; 13 n. 76; 27 n. 163; 76 n. 72; 76 n. 75; 84 n. 1; 95 n. 49; 114 n. 106; 128 n. 24; 135 n. 54; 148 n. 1; 151 n. 11; 152 n. 13.
- ALEXANDRE (M.) 114 n. 107; 114 n. 108; 114 n. 109; 116 n. 115.
- ALEXANDRE de LYCOPOLIS 50 n. 35; 51 n. 39; 52 n. 45; 52 n. 50; 53 n. 55.
- ALFARIC (P.) XXXIV n. 19; 45 n. 4; 48 n. 24; 57 n. 86.
- ALICI (L.) 138 n. 69.
- ALTANER (B.) 68 n. 30; 68 n. 31; 71 n. 46; 71 n. 47; 71 n. 48; 71 n. 50; 71 n. 51; 76 n. 73; 124 n. 4.
- AMAND de MENDIETA (E.) 71 n. 52.
- AMBOISE de MILAN 22; 24 n. 135; 24 n. 136; 37 n. 235; 56 n. 79; 66 n. 23; 66 n. 24; 68 n. 30; 68 n. 31; 69 n. 33; 69 n. 34; 69-71; 70 n. 36; 70 n. 40; 70 n. 42; 70 n. 43; 71; 72 n. 67; 76; 81; 165; 165 n. 64 168 n. 75; 177.
- ARCHAMBAULT (P.) 145 n. 98.
- ARISTOTE 4 n. 12; 15; 15 n. 92; 30 n. 188; 129 n. 29.
- ARMSTRONG (H.) 130 n. 31; 150 n. 7.
- ARNOU (R.) 34 n. 216; 37 n. 240.
- ASKENAZI (L.) 168 n. 73; 168 n. 74.
- AUBENQUE (P.) 12 n. 75; 122 n. 137; 141 n. 77; 142 n. 81.
- AUBIN (P.) 12 n. 72; 13 n. 81.
- AUZOU (G.) 2 n. 3; 3 n. 7; 3 n. 10; 4 n. 14; 5 n. 26; 7 n. 32.
- BAILLEUX (E.) 138 n. 69.
- BALTHASAR (H.U. von) 10 n. 65; 16 n. 100; 52 n. 47; 125; 125 n. 6.
- BARBIER (Ch.) 115 n. 112.
- BARDY (G.) 48 n. 24; 72 n. 62.
- BARTELINK (G.J.M.) 68 n. 30.
- BASEN (C.) 93 n. 47.
- BASILE de CESAREE 63; 66 n. 23; 70 n. 36; 71-73; 71 n. 49; 71 n. 52; 72 n. 54; 72 n. 55; 72 n. 56; 72 n. 57; 72 n. 58; 72 n. 60; 72 n. 61; 117 n. 118; 119 n. 126; 124; 130; 139 n. 74; 163 n. 55.
- BASTIENSEN (A.) 69 n. 33.
- BAUR (C.) 56 n. 76.
- BEAUCHAMP (P.) 8 n. 37.
- BEAURECUEIL (S. de) 78 n. 83.
- BEIERWALTES (W.) 128 n. 21; 128 n. 22; 128 n. 23.
- BENOIT (P.) 92 n. 43; 95 n. 51.
- BERGSON (H.) XXIX; 143 n. 90.
- BERLINGER (R.) 18 n. 104; 98 n. 57; 138 n. 69; 143 n. 88; 143 n. 91.
- BERNARDI (J.) 71 n. 52.
- BERROUARD (M.-F.) 137 n. 67; 162 n. 52.
- BEZANÇON (J.-N.) 138 n. 69.
- BLONDEL (M.) 113 n. 103.
- BLUMENKRANZ (B.) 93 n. 46; 167 n. 70.
- BOCHET (I.) 157 n. 24.
- BOEHM (S.) 138 n. 69.
- BOEHME (J.) 19 n. 109.
- BOTTE (B.) 2 n. 3; 65 n. 17.

BOTTERWECK (G.J.) 2 n. 3.
 BOUDART (A.) 2 n. 3.
 BOURG (D.) 111 n. 99.
 BOURGEOIS (B.) 5 n. 27.
 BOYER (C.) 45 n. 9; 48 n. 24; 79 n. 91; 112 n. 100.
 BRAUN (R.) 5 n. 22.
 BRETON (S.) 5 n. 27; 115 n. 111.
 BROWN (P.) 22 n. 123; 46 n. 15; 84 n. 2; 85 n. 4; 85 n. 5; 85 n. 6; 85 n. 8; 86 n. 12; 86 n. 15.
 BUBER (M.) 111 n. 97.
 BUONAIUTI (E.) 45 n. 9.
 CALLAHAN (J.E.) 138 n. 69; 139 n. 74; 143 n. 89.
 CAMELOT (P.-T.) 16 n. 100; 158 n. 32.
 CAPANAGA (V.) 138 n. 69.
 CAQUOT (A.) 3 n. 8; 3 n. 9.
 CAMELLA (S.) 68 n. 30.
 CASSIEN (Jean) 163 n. 54.
 CASSIRER (E.) 140; 140 n. 76.
 CAYRE (F.) 18 n. 104; 84 n. 2; 84 n. 3; 87 n. 19; 134 n. 47; 163 n. 53.
 CELSUS 15.
 CHAIX-RUY (J.) 138 n. 69.
 CHATILLON (F.) 32 n. 200; 45 n. 4.
 CHAVANNES (E.) 50 n. 37.
 CHEVALIER (J.) 4 n. 13.
 CHRISTIAN (W.A.) XXXI; XXXII.
 CICERON 5; 15; 16 n. 96; 21 n. 115; 21 n. 117; 23 n. 129; 24 n. 133; 41; 47 n. 16.
 CILLERUELO (L.) 19 n. 110; 142 n. 83; 162 n. 49.
 CLEMENT d'ALEXANDRIE 10; 32 n. 206.
 COMEAU (M.) 158 n. 28; 158 n. 33.
 CONGAR (Y.) 10 n. 62; 65 n. 11; 65 n. 14; 65 n. 19; 66 n. 26.
 COSTA de BEAUREGARD (O.) 139 n. 75.
 COUSINEAU (R.H.) 111 n. 98; 113 n. 102.
 COUSINS (E.H.) 22 n. 126.

COURCELLE (P.) 20 n. 111; 22 n. 122; 22 n. 126; 23 n. 127; 24 n. 135; 31 n. 199; 32 n. 200; 35 n. 218; 37 n. 238; 41 n. 274; 45 n. 9; 59 n. 104; 63 n. 3; 66 n. 24; 68 n. 30; 68 n. 31; 69 n. 33; 69 n. 35; 70 n. 39; 71 n. 52; 72 n. 67; 87 n. 19; 87 n. 21; 88 n. 22; 143 n. 87.
 COUTURIER (C.) 14 n. 84.
 CRUICE (F.) 64 n. 10.
 CUMONT (F.) 51 n. 40; 52 n. 46; 55 n. 73.
 CYPRIEN 69 n. 33.
 DARAKI (M.) 135; 135 n. 55.
 DASSMANN (F.) 69 n. 33; 76 n. 71.
 DECK (J.N.) 153 n. 15.
 DECRET (F.) 44 n. 2; 45 n. 9; 46 n. 13.
 DELAYE (P.) 172 n. 88.
 DESCARTES (R.) 6; 6 n. 29; 7; 134 n. 44.
 DESJARDINS (R.) 39 n. 257; 142 n. 83.
 DESMARETS (J.) 115 n. 112.
 DIDEBERG (D.) 162 n. 52.
 DIES (A.) 15 n. 85.
 DIOGENE LAERCE 15 n. 89.
 DODDS (E.R.) 136.
 DOERRIE (H.) 15 n. 92.
 DORIVAL (G.) 4 n. 16.
 DUBARLE (D.) XXV; XXX; 35 n. 226; 38 n. 247; 97 n. 54; 101 n. 66; 102 n. 67; 176.
 DU BUIT (F.-M.) 7 n. 30.
 DUFOUR-KOWALSKA (G.) 5 n. 27.
 DUMAINE (H.) 168 n. 71; 168 n. 76.
 DUMEIGE (G.) 33 n. 211.
 DUMERY (H.) XXXIV n. 20.
 DU ROY (O.) 20 n. 111; 33 n. 212; 33 n. 213; 33 n. 214; 41 n. 270; 47 n. 20; 48 n. 24; 59 n. 102; 64 n. 5; 72 n. 67; 78 n. 84; 118 n. 122; 121 n. 130; 121 n. 131; 121 n. 134; 128

n. 21; 132 n. 34; 132 n. 35; 163 n. 57.
ECKHART 38 n. 249; 38 n. 250.
EGERIE 65 n. 21.
EISFELDT (O.) 2 n. 3.
ELIADE (M.) 52 n. 47.
EPHREM (St.) 50 n. 35.
EPICTETE 12 n. 74.
ESTIENNE 11 n. 68.
EUSTHATE de SEBASTE 71; 71 n. 52; 298 n. 4.
FESTUGIERE (A.-J.) 16 n. 100; 79 n. 88; 134 n. 45.
FEUILLET (A.) 2 n. 4.
FINANCE (J. de) 5 n. 20.
FISCHER (N.) 138 n. 69.
FLOREZ (R.) 157 n. 24.
FONTAINE (J.) 141 n. 78.
FRAISSE (J.-C.) 13 n. 77.
FUGIER (H.) 135 n. 50; 135 n. 52.
GADAMER (H.G.) 138 n. 69.
GANOCZY (A.) 6 n. 28.
GERSH (S.) 15 n. 90.
GIBERT (P.) 2 n. 3.
GIET (S.) 64 n. 10.
GILSON (E.) XXXIV n. 20; XXXVIII n. 31; 32 n. 202; 35 n. 224; 101 n. 66; 138 n. 69; 153 n. 15.
GINZBERG (L.) 93 n. 46.
GISEL (P.) 8; 8 n. 34; 8 n. 35; 10 n. 55.
GOLDSCHMIDT (V.) XXIX; 92 n. 41; 92 n. 42; 151 n. 9; 152 n. 14.
GREGOIRE DE NAZIANZE 39 n. 254.
GREGOIRE DE NYSSSE 29 n. 185; 76; 76 n. 73; 150; 161 n. 45.
GREISCH (J.) 97 n. 54; 97 n. 55; 105 n. 71; 105 n. 72.
GRELOT (P.) 2 n. 5; 3 n. 7; 8 n. 36; 168 n. 71.
GRYSON (R.) 66 n. 24.
GUELLY (C.R.) 9 n. 54.
GUILLAUMONT (A.) 163 n. 56.

GUITTON (J.) 11 n. 71; 20 n. 111; 23 n. 132; 138 n. 69; 141 n. 78.
GUY (J.-C.) 89 n. 25.
HABACHI (R.) 8 n. 39.
HADOT (P.) 11; 11 n. 69; 11 n. 70; 12 n. 73; 13 n. 79; 14 n. 82; 24 n. 137; 25 n. 145; 34 n. 216; 36 n. 230; 37 n. 233; 90 n. 32; 92 n. 40; 92 n. 42; 96 n. 52; 96 n. 53; 114 n. 109; 115 n. 110; 122 n. 136; 141 n. 78; 141 n. 79.
HAGENDAHL (H.) 70 n. 44; 71 n. 45.
HAMMAN (A.-G.) 9 n. 49; 9 n. 50; 9 n. 51; 9 n. 52; 10 n. 56; 10 n. 57; 10 n. 58; 10 n. 60; 10 n. 61; 65 n. 18; 71 n. 66; 76 n. 74.
HARL (M.) 4 n. 11; 4 n. 16; 4 n. 17.
HARNACK (A. von) 35 n. 226; 45 n. 9; 46 n. 14.
HEGEL (G.W.F.) 5 n. 27; 19 n. 109.
HEIDEGGER (M.) 29; 110 n. 93; 111 n. 99; 126 n. 15; 137 n. 65; 144; 144 n. 92.
HEIJKE (J.) 72 n. 67.
HENRICHS (A.) 44 n. 3.
HENRY (P.) 4 n. 18; 23 n. 128; 35 n. 218; 35 n. 220; 143 n. 90.
HESCHEL (A.) 165 n. 63; 169 n. 82; 170 n. 84.
HESIODE 64.
HEUDRE (B.) 46 n. 11.
HILAIRE de POITIERS 69 n. 33.
HILL (E.) 86 n. 15.
HOLTE (R.) 87 n. 19; 167 n. 68.
HUSSLER (E.) 137 n. 65.
IRENEE de LYON 75 n. 69; 316 n. 89.
IVANKA (C. von) 9 n. 53.
JACQUES DE SARUG 118 n. 119.
JEROME 5; 5 n. 23; 71 n. 45; 71 n. 49; 101 n. 66.
JOLIVET (R.) 56 n. 80; 156 n. 23.
JONAS (H.) 126 n. 15.
JOURJON (M.) 56 n. 80.

JUENGEL (E.) 6 n. 29.
 JURGENLEIT (R.) 138 n. 69.
 KANT (E.) 6; 6 n. 29; 82 n. 105;
 110 n. 93; 134 n. 43.
 KEVIN-COYLE (J.) 45 n. 4.
 KIERKEGAARD (S.) 125.
 KIRCHMEYER (J.) 75 n. 70.
 KNAUER (G.N.) XXXIII n. 16; 87
 n. 20; 125 n. 7.
 KOENEN (L.) 44 n. 3.
 KRINGS (H.) 30 n. 191.
 KRIVOCHINE (B.) 162 n. 47.
 LA BONNARDIERE (A.-M.) 25
 n. 150; 71 n. 45; 90 n. 28; 90 n. 29;
 92 n. 38; 125 n. 20; 127 n. 20.
 LACROIX (B.) 89 n. 25.
 LADNER (G.B.) 64 n. 6; 71 n. 66;
 76 n. 74; 109 n. 89.
 LAFONT (G.) 39 n. 252; 117
 n. 117.
 LAMARCHE (P.) 4 n. 16.
 LAMBERT (G.) 9 n. 41; 9 n. 42.
 LAMIRANDE (E.) 93 n. 45; 159
 n. 36; 169 n. 80.
 LANDSBERG (P.) 87 n. 19.
 LAWLESS (G.P.) 164 n. 61.
 LE BLOND (J.-M.) 20 n. 114; 25
 n. 151; 32 n. 201; 38 n. 244; 87
 n. 19; 138 n. 72; 143 n. 86.
 LECAT (J.-L.) 172 n. 88.
 LECHNER (O.) 138 n. 69; 156
 n. 23; 160 n. 40.
 LEHMANN (K.) 144 n. 92.
 LEIBNIZ (G.W.) XXIX; 110
 n. 93.
 LEQUIER (J.) 5.
 LETIZIA (F.) 19 n. 110; 30
 n. 191.
 LEVERT (P.) 5 n. 27.
 LEVINAS (E.) 137 n. 64; 175.
 LEVI-STRAUSS (C.) 52 n. 47.
 LEWIS (G.) 134 n. 44.
 LODS (M.) 157 n. 25.
 LORENZ (R.) XXXI; 36 n. 231; 67
 n. 28.
 LOSSKY (V.) 31 n. 199; 98 n. 59;
 161 n. 44; 162 n. 48; 176.

LUBAC (H. de) XXXVI n. 28; 65
 n. 11; 71 n. 45; 90 n. 32; 91 n. 35;
 113 n. 103; 148 n. 1.
 LUCCHESI (E.) 68 n. 31.
 LUNEAU (A.) 65 n. 12; 145 n. 98;
 146 n. 99; 146 n. 100.
 MAC COOL (G.A.) 72 n. 67.
 MAC GOVERN (K.G.) 49 n. 28.
 MAC GOWAN (R.J.) 77 n. 79.
 MAC NAMARA (M.-A.) 49 n. 28.
 MADEC (G.) XXXI; XXXIII
 n. 16; XXXIV; 9 n. 46; 13 n. 80;
 16 n. 100; 17 n. 102; 21 n. 115; 22
 n. 124; 23 n. 126; 23 n. 128; 23
 n. 129; 23 n. 132; 28 n. 171; 32
 n. 205; 32 n. 207; 32 n. 208; 37
 n. 236; 37 n. 239; 41 n. 269; 41
 n. 271; 41 n. 272; 41 n. 273; 41
 n. 274; 41 n. 275; 41 n. 276; 42
 n. 286; 60 n. 107; 63 n. 4; 66 n. 24;
 71 n. 49; 93 n. 47; 95 n. 49; 101
 n. 66; 104 n. 70; 114 n. 106; 125
 n. 8; 125 n. 9; 126 n. 13; 127 n. 17;
 127 n. 18; 130 n. 31; 132 n. 34; 132
 n. 35; 132 n. 36; 135; 135 n. 48;
 135 n. 51; 135 n. 54; 135 n. 56; 137
 n. 66; 142 n. 83; 142 n. 85; 147
 n. 106; 147 n. 107.
 MANDOUZE (A.) XXX; XXXI;
 XXXIII n. 16; XXXIV n. 20; 20
 n. 111; 21 n. 118; 22 n. 124; 27
 n. 162; 28 n. 169; 29 n. 186; 32
 n. 208; 35 n. 218; 37 n. 234; 37
 n. 238; 45 n. 5; 45 n. 9; 46 n. 15; 47
 n. 22; 50 n. 33; 69 n. 33; 84 n. 1; 84
 n. 2; 85 n. 7; 86 n. 10; 86 n. 15; 87
 n. 21; 88 n. 22; 88 n. 23; 88 n. 24;
 91 n. 34; 135 n. 56; 139 n. 73; 162
 n. 49.
 MANI 44 n. 3; 47 n. 19; 50; 50
 n. 35; 51 n. 38; 51 n. 40; 51 n. 41;
 53 n. 59; 54 n. 64; 54 n. 67.
 MARCEL (G.) 111 n. 97.
 MARECHAL (J.) XXXVIII n. 34.
 MARGERIE (B. de) 70 n. 37.
 MARION (J.-L.) 6 n. 29.

MARKUS (R.A.) 68 n. 30; 76 n. 74; 76 n. 75.
 MARROU (H.I.) 51 n. 42; 138 n. 69.
 MARTIN (J.) 15 n. 85; 63 n. 1.
 MASAI (F.) 20 n. 114.
 MATHIEU (D.) 158 n. 32.
 MATHON (G.) 23 n. 127.
 MAXSEIN (A.) 28 n. 168; 163 n. 56.
 MAY (G.) 5 n. 25; 10 n. 59; 108 n. 83.
 MAYER (C.) XXXIV n. 20; 137 n. 68; 146 n. 105.
 MEIJERING (E.P.) 16 n. 100.
 MENARD (J.-E.) 50 n. 34.
 MERSENNE 301 n. 44.
 MOHRMANN (C.) 66 n. 22.
 MOLTSMANN (J.) 2 n. 3; 168 n. 75.
 MONLOUBOU (L.) 7 n. 30.
 MORAN (J.) 25 n. 141; 142 n. 83.
 MOREAU (J.) 138 n. 69.
 MOREAU (N.) 89 n. 27; 90 n. 33.
 MUNNICH (O.) 4 n. 16.
 NAUTIN (P.) 65 n. 13.
 NEBREDA (E.) 84 n. 2.
 NEDONCELLE (M.) 45 n. 9; 134 n. 46; 136 n. 58; 137 n. 64; 137 n. 67.
 NEHER (A.) 3 n. 10; 123 n. 1.
 NELIS (J.T.) 2 n. 3.
 NELLAS (P.) 136 n. 63.
 NEUSCH (M.) XXXIV n. 20; 23 n. 126.
 NOBEL (N.) 168 n. 75.
 NOERREGARD 24 n. 135.
 NOLTE (V.) 49 n. 28.
 O'BRIEN (D.) 40 n. 267; 119 n. 124; 138 n. 69; 139 n. 74; 150 n. 7.
 O'DALY (G.P.) 138 n. 69.
 O'MEARA (D.J.) 153 n. 15.
 O'MEARA (J.J.) 21 n. 117; 37 n. 242; 47 n. 16; 48 n. 24.
 ORIGENE 10; 29 n. 185; 37 n. 240; 70; 71; 71 n. 45; 71 n. 46;

71 n. 49; 113; 130.
 O'TOOLE (C.J.) XXXI.
 PALANQUE (J.-R.) 66 n. 24.
 PARAMELLE (J.) 68 n. 31.
 PASCAL (B.) 28 n. 168; 34 n. 217; 141 n. 80; 164; 165 n. 62.
 PAULIN de NOLE 88.
 PEGUEROLES (J.) 149 n. 4; 158 n. 26.
 PELLAND (G.) XXXI-XXXIII: XXXI n. 13; XXXII n. 14; XXXII n. 15; XXXIII n. 16; 85 n. 7; 93 n. 47; 118 n. 123; 144 n. 93; 144 n. 94; 152 n. 14.
 PELLEGRINO (M.) 87 n. 21.
 PELLIOT (P.) 44 n. 3; 50 n. 37.
 PEPIN (J.) XXXI; 28 n. 171; 28 n. 172; 28 n. 173; 29 n. 180; 29 n. 181; 30 n. 187; 30 n. 191; 31 n. 198; 31 n. 199; 32 n. 200; 35 n. 221; 39 n. 253; 70 n. 38; 70 n. 40; 70 n. 43; 71 n. 46; 75 n. 70; 90 n. 30; 90 n. 31; 90 n. 33; 91 n. 37; 92 n. 39; 92 n. 41; 99 n. 61; 108 n. 84; 108 n. 86; 125 n. 9; 126 n. 10; 126 n. 11; 126 n. 12; 130 n. 31; 130 n. 32; 132 n. 38; 134 n. 46; 134 n. 47; 143 n. 90.
 PERLER (O.) 88 n. 24.
 PETREMENT (S.) 52 n. 45; 52 n. 49; 57 n. 85.
 PEZA (E. de la) 163 n. 56.
 PHILON d'ALEXANDRIE 16; 16 n. 96; 64; 64 n. 8; 68-69; 68 n. 30; 68 n. 31; 90; 107; 114; 126.
 PINARD (H.) 4 n. 17.
 PINCHERLE (A.) 87 n. 19.
 PIZZOLATO (L.F.) 87 n. 19; 93 n. 47; 146 n. 103.
 PLACES (E. des) 15 n. 85.
 PLATON 4 n. 11; 12; 12 n. 73; 15; 15 n. 85; 15 n. 92; 16; 16 n. 93; 16 n. 94; 16 n. 95; 16 n. 99; 16 n. 100; 18 n. 107; 25; 25 n. 147; 26 n. 159; 29 n. 184; 30; 30 n. 188; 31 n. 194; 32 n. 202; 41 n. 271; 42 n. 280; 64; 79 n. 88; 80 n. 93; 99; 99 n. 60;

- 106; 106 n. 79; 112; 113 n. 101;
125; 125 n. 9; 126 n. 14; 129 n. 28;
150; 150 n. 6; 161 n. 41.
- PLINVAL (G. de) 161 n. 41.
- PLOTIN 12; 12 n. 75; 13; 13 n. 76;
15; 15 n. 91; 16; 16 n. 97; 18
n. 106; 23 n. 128; 24 n. 135; 24
n. 138; 24 n. 140; 25; 25 n. 142; 25
n. 146; 25 n. 148; 27 n. 160; 27
n. 163; 27 n. 165; 27 n. 166; 28; 28
n. 174; 28 n. 175; 29; 29 n. 178; 29
n. 182; 30; 30 n. 189; 31; 32 n. 203;
32 n. 204; 33; 33 n. 210; 35 n. 220;
36 n. 230; 37; 37 n. 238; 37 n. 240;
40 n. 262; 42; 42 n. 284; 42 n. 287;
73; 75 n. 70; 125; 136; 136 n. 59;
140; 141; 141 n. 77; 142; 148 n. 1;
150; 150 n. 7; 151; 152 n. 13; 153
n. 16; 161 n. 42; 162 n. 51; 177.
- POEGGELER (O.) 144 n. 92.
- PONTET (M.) 93 n. 47.
- POQUE (S.) 28 n. 171; 99 n. 61; 99
n. 62.
- PORPHYRE 13 n. 80; 23 n. 128;
24; 24 n. 135; 24 n. 137; 25; 25
n. 145; 25 n. 146; 27 n. 161; 28
n. 174; 31 n. 195; 33; 36 n. 230; 37;
37 n. 233; 37 n. 242; 121; 122
n. 136; 132 n. 34.
- PORTALIE (E.) 36 n. 231; 84
n. 2.
- PUECH (H.C.) 21 n. 119; 45 n. 7;
45 n. 8; 52 n. 48; 54 n. 63; 55 n. 69;
55 n. 70.
- RAD (G. von) 7; 8 n. 33.
- RAHLFS (A.) 4 n. 16; 65 n. 15; 65
n. 16.
- RAHNER (K.) 18 n. 105.
- RAVEAUX (T.) 165 n. 65.
- REGAN (F.A.) 172 n. 88.
- REGNAULT (L.) 163 n. 54.
- REMY (G.) 74 n. 65; 114 n. 106;
154 n. 18.
- RICOEUR (P.) 142 n. 85.
- RIES (J.) 44 n. 3; 45 n. 9; 47 n. 21;
50 n. 36; 51 n. 38; 51 n. 41; 52
n. 51; 53 n. 53; 53 n. 54; 53 n. 56;
53 n. 58; 54 n. 65; 54 n. 66.
- RINGGREN (H.) 2 n. 3.
- RINTELEN (F. von) 112 n. 100.
- RIVAUD (A.) 106 n. 79.
- RIVIERE (J) XXVI.
- ROBBINS (F.E.) 65 n. 14.
- ROBERT (A.) 2 n. 4.
- ROCHE (D.) 45 n. 9.
- ROCHE (W.) 128 n. 21; 128 n. 22;
128 n. 23.
- RONDET (H.) 27 n. 162; 89
n. 26.
- RORDORF (W.) 168 n. 73; 316
n. 88.
- ROSENZWEIG (F.) 5 n. 27; 127
n. 18; 168 n. 75; 170 n. 83.
- ROSS (W.D.) 15 n. 85.
- ROUSSEAU (O.) 65 n. 12; 146
n. 103.
- RUDBERG (S.Y.) 71 n. 52.
- SAGE (A.) 162 n. 52.
- SANTA CRUZ DE PRUNES
(M.I.) 153 n. 15.
- SAVON (H.) 68 n. 30.
- SCHILDENBERGER (J.) 89 n. 26.
- SCHINDLER (A.) 78 n. 84.
- SCHMAUS (M.) 121 n. 132.
- SCHNEIDER (R.) XXX.
- SCHOLEM (G.) 127 n. 18; 149
n. 4.
- SCHOORS (O.) 2 n. 3.
- SELLIER (P.) 28 n. 168.
- SERAPION de THMUIS 50 n. 35.
- SERAPHIN de SAROV 162.
- SERRES (M.) 165 n. 62.
- SESSBOUE (B.) 114 n. 106.
- SHARPE (A.B.) 86 n. 15.
- SIEBEN (H.J.) 63 n. 2; 75 n. 69.
- SIMONETTI (M.) 93 n. 48.
- SOLIGNAC (A.) 15 n. 87; 16
n. 100; 22 n. 124; 67 n. 28; 71
n. 51; 75 n. 69; 95 n. 49; 114
n. 107; 128 n. 24; 145 n. 97; 151
n. 11; 152 n. 13.
- SOMERS (H.) 70 n. 44; 75 n. 69; 76
n. 75; 78 n. 84; 79 n. 91; 80 n. 95;
157 n. 24.

SPIDLIK (T.) 163 n. 54.
 SPINOZA (B.) 167 n. 70.
 STARITZ (K.) XXXI; XXXII
 n. 12; 15; 15 n. 89; 15 n. 92.
 STOICIENS (Les) 12; 15 n. 89; 15
 n. 92; 52 n. 52; 151.
 STOLZ (A.) XXXVIII n. 34.
 STOOP (E. de) 46 n. 13.
 STOTT (W.) 172 n. 88.
 STUDER (B.) 70 n. 41; 70 n. 44; 99
 n. 63; 107 n. 81.
 SULLIVAN (J.E.) 75 n. 70.
 SVOBODA (K.) 125 n. 5; 129
 n. 25.
 SWIFT (L.J.) 70 n. 36; 71 n. 49.
 SYMEON Le Nouveau Théolo-
 gien 162; 162 n. 47.
 SZABO (F.) 70 n. 40.
 TARDIEU (M.) 21 n. 118; 56
 n. 76.
 TAVARD (G.) 46 n. 11; 46 n. 12; 61
 n. 119.
 TERTULLIEN 5; 5 n. 22; 10; 42
 n. 280; 69 n. 33; 101 n. 66.
 THEAU (J.) 143 n. 90.
 THEILER (W.) 23 n. 128; 24
 n. 137; 71 n. 46.
 THEOPHILE d'ANTIOCHE 64;
 64 n. 9.
 TONDELLI (L.) 45 n. 9.
 THOMAS d'AQUIN XXIX; 5; 6;
 78 n. 83; 98 n. 57.
 THONNARD (F.-J.) 158 n. 29; 160
 n. 39.
 TITUS de BOSTRA 50 n. 35.
 TRAPE (A.) 46 n. 15; 63 n. 4; 70
 n. 37; 87 n. 18; 91 n. 35.
 TRESMONTANT (C.) 3 n. 10; 5
 n. 24; 8 n. 35; 9 n. 47 et 48.

TROUILLARD (J.) 10 n. 64; 13
 n. 76; 16 n. 98; 16 n. 99; 162
 n. 51.
 TYCONIUS 86 n. 15.
 VACANT (A.) 7 n. 30.
 VANNIER (M.A.) 71 n. 46.
 VAN DER MEER (F.) 86 n. 14.
 VERBRAKEN (P.P.) 26 n. 158; 38
 n. 251; 78 n. 85; 97 n. 56.
 VERHEIJEN (L.) 125 n. 9.
 VERMEYLEN (J.) 3 n. 10.
 VERWILGHEN (A.) 149 n. 5.
 VICTORINUS (Marius) 22 n. 124;
 22 n. 125; 23 n. 128; 25 n. 145; 26;
 26 n. 158; 36 n. 230; 37 n. 233;
 76.
 VILLEY (A.) 53 n. 55.
 VOGEL (C.J. de) 98 n. 57; 101
 n. 65; 137 n. 63.
 WARNACH (V.) 156 n. 22.
 WEINBERG (S.) 6 n. 28; 115
 n. 112.
 WEISS (H.F.) 2 n. 3.
 WESTERMANN (C.) 2 n. 3; 3 n. 6;
 3 n. 7; 3 n. 10.
 WILBRAND (W.) 66 n. 24.
 WINDELBAND (W.) 19 n. 110.
 WITT (R.E.) 151 n. 12.
 WOLFSKEEL (C.W.) 77 n. 79; 78
 n. 80.
 WOLFSON (H.) 16 n. 96; 108
 n. 83.
 ZARB (S.M.) 27 n. 162.
 ZEKIYAN (B.L.) 28 n. 170.
 ZUM BRUNN (E.) XXX; 13 n. 78;
 35 n. 226; 73 n. 63; 98 n. 57; 101
 n. 66; 102 n. 67; 105 n. 75; 105
 n. 76.

APPENDICES

II.

Denis, Serm. II, col. 4-9 (= *Den*); Migne 46, 821-826. Ex cod. olim Vindob. 651, nunc Neapolit. lat. 14, fol. 2^r-4^r (= *N*) primum editus; cuius textum, collato codice Casin. XVII, p. 213-217 (= *C*), passim emendavi. Genuinum eum esse singulae sententiae, singula fere verba proclamant. Quis alius, rogo, defensionem illam promserit adversus arrogantiam gentilium superbe quaerentium: *Ubi est deus tuus?* (n. 4). Qua quidem vix pulchrius aliquid apud ipsum Augustinum inveniri posse existimo; ut non possim quin mirer, virum quemdam ex nostris in eo litterarum genere adprime versatum splendidissimam contionem inter subditicias abstracto forte paulisper animo nuper retulisse.

SERMO SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI DE PRINCIPIO GENESIS, IN VIGILIIS PASCHAE.

Multas divinas lectiones audivimus, quarum prolixitati parem sermonem nec nos valemus, nec vos capitis, si valeamus. Quantum ergo
 5 dominus donat, loqui volumus caritati vestrae de ipso capite scripturarum, ubi, cum legeretur, audivimus, quia IN PRINCIPIO FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM. Attendite et cogitate quis fecerit. Sed scio, non posse vos cogitare quis fecerit: cogitate quid fecerit, et laudate qui fecit. IN PRINCIPIO FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM. Ecce quae facta sunt in
 10 promptu sunt, cernuntur, delectant. Opus patet, artifex latet; quia et unde videtur patet, et unde amatur latet. Quando ergo mundum videmus, et deum amamus, melius est utique, unde amamus, quam unde videmus. Oculis videmus, mente amamus. Ergo mentem oculis praeponamus, quia et melior est, quem de occulto amamus, quam opus
 15 eius, quod de aperto videmus. Quaeramus ergo, si placet, quando deus tantam molem fecit, quibus machinis fecit. Machina facientis verbum est iubentis. Quid miraris? Opus est omnipotentis. Si ergo quaeris qui fecit, deus fecit: si quaeris quid fecit, caelum et terram fecit: si quaeris per quid fecit, per Verbum fecit, quod non fecit. Verbum, per
 20 quod factum est caelum et terra, ipsum Verbum non est factum. Si enim factum est, per quid factum est? OMNIA PER IPSUM FACTA SUNT. Si quaecumque facta sunt per Verbum facta sunt, procul dubio Verbum

² de principio genesis] *C in fronte*; in vig. paschae *N, C in fine* ⁴ valemus]
Denis verbum aliquod, ut puta exhibere, proferre, excidisse suspicatur, nimia vereor
scrupulositate ¹⁵ quando] *qm calami tractu superducto C*

⁷ *terram*] Gen. 1, 1.

²¹ *sunt*] Ioh. 1, 3.

SERMO DENIS II

Pour la Vigile pascale 399

(dans *Miscellanea Agostiniana*, vol.I, S. Augustini Sermones post Maurinos reperti, Rome, 1930, p. 11–17)

N.B.: Traduction revue et corrigée par André Mandouze.

1. Nous avons entendu de nombreuses lectures de la Parole de Dieu. Nous n'avons pas la force de produire un sermon égal à leur abondance et, si nous en avions la force, vous ne le recevriez pas.

Aussi, autant que Dieu l'accorde, nous voulons parler à votre Charité du début même des Ecritures, ce début dans lequel, lorsqu'on en faisait la lecture, nous avons entendu qu'«au commencement Dieu créa le ciel et la terre». Soyez attentifs et représentez-vous celui qui a créé. Mais, je le sais, vous ne pouvez vous représenter celui qui a créé; songez à ce qu'il a créé et louez celui qui a créé. «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre». Voici que les êtres créés sont là sous nos yeux, on les perçoit, ils nous charment. L'ouvrage est à découvert, l'ouvrier est à couvert; car est à découvert la source de ce qu'on voit, tandis qu'est à couvert la source de ce qu'on aime. Du moment donc que nous voyons le monde et que nous aimons Dieu, meilleure est à coup sûr la source de notre amour que l'objet de notre vue. C'est par les yeux que nous voyons, c'est par l'esprit que nous aimons.

Préférons donc l'esprit aux yeux, car celui que nous aimons à couvert est vraiment meilleur que son ouvrage que nous voyons à découvert.

Cherchons donc, si cela agréé, quand Dieu a créé une masse si considérable, par quels moyens il a créé. L'instrument de celui qui crée est la parole de celui qui commande. Pourquoi t'étonner? L'ouvrage est celui du Tout-Puissant. Si donc tu cherches qui a créé, c'est Dieu qui a créé; si tu cherches ce qu'il a créé, ce sont le ciel et la terre qu'il a créés; si tu cherches par quoi il a créé, c'est par le Verbe qu'il a créé, le Verbe qu'il n'a pas créé. Le Verbe, par le moyen de qui ont été créés le ciel et la terre, le Verbe, lui, n'a pas été créé. Si, en effet, le Verbe a été créé, par le moyen de quoi a-t-il été créé? «Toutes choses ont été créées par lui». Si tout ce qui a été créé a été créé par le Verbe, sans aucun doute, le Verbe n'a pas été créé, lui par qui tout a été créé. Enfin, le narrateur de ces œuvres, le serviteur de Dieu Moïse dit: «Au commencement Dieu créa

Principium in
Genesi et in e-
vangelio Iohan-
neo.

factum non est, per quod omnia facta sunt. Denique narrator operum famulus dei Moyses: IN PRINCIPIO, inquit, FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM. Fecit in principio caelum et terram. Per quid fecit? Per Verbum. Numquid et Verbum fecit? Non: sed quid? IN PRINCIPIO ERAT VERBUM. Iam erat, per quod fecit: ideo, quod non erat, fecit. Possumus intellegere, et recte intellegimus, in ipso unigenito Verbo factum esse caelum et terram. Per quod enim facta sunt, in ipso facta sunt. Potest hoc esse et intellegi principium, in quo fecit deus caelum et terram. Ipsum enim Verbum est et sapientia dei, cui dicitur: OMNIA IN SAPIENTIA FECISTI. Si in sapientia deus fecit omnia, et unigenitus eius Filius procul dubio est dei sapientia, non dubitemus in Filio facta esse, quae per Filium facta esse didicimus. Nam ipse Filius est profecto principium. Interrogantibus quippe Iudaeis et dicentibus, TU QUIS ES? respondit, PRINCIPIUM. Ecce IN PRINCIPIO FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM.

2. Iam vero cetera, sive cum digeruntur et disponuntur, sive cum ornantur, sive cum ea quae facta non erant in caelo et in terra creantur, dicit deus, et fiunt. ET DIXIT DEUS, FIAT, ET FACTUM EST. Et sic per singula opera: dixit, et factum est. IPSE DIXIT, ET FACTA SUNT. Qua lingua dixit? Ut quis audiret, dixit? Non semper lacte nutriamur: erigite nobiscum mentes ad solidum cibum. Nemo deum cogitet sicut corpus, nemo deum cogitet sicut hominem, nemo deum cogitet sicut angelum; quamvis patribus sic apparere dignatus sit, non per ipsam substantiam suam, sed per subiectam sibi creaturam suam: non enim aliter humanis visibus invisibilis appareret. Quaeramus quid in nobis est melius, et inde conemur attingere quod est melius omnibus. Quod est in nobis melius, mens est; quod est omnibus melius, deus est. Rem meliorem quid quaeris re deteriore? In te corpus inferius est, quam mens; in rebus nihil melius, quam deus. Erige quod est in te melius, ut attingas, si potueris, ad eum qui est omnibus melius. Nam et ego, cum loquor, mentibus loquor. Visibiles quidem facies et ipse corpore visibilis cerno; sed, per id quod video, alloquor quod non video. Gero intus verbum corde conceptum, et volo in auribus tuis parere quod corde concepi; volo tibi dicere quod intus est, proferre ad te quod latet: quaero quomodo pervenire ad mentem tuam possit. Convenio

Sonus, interni
verbi vehicu-
lum.

³ fecit i. p. c. et terram] NC; om. Den ¹⁰ fecit deus C ¹¹ quae] Den; qua NC
²⁴ humanis] om. C ²⁷ re] rem C ³² sq. sic interpung. C; N vero ut Den

le ciel et la terre». Il a créé au commencement (*in Principio*) le ciel et la terre. Par quoi les a-t-il créés? Par le Verbe. Est-ce donc qu'il a aussi créé le Verbe? Nullement. Mais quoi donc? «Au commencement était le Verbe». Le Verbe était déjà, par qui il a créé. C'est ce qui n'était pas qui a sa raison de créer. Nous pouvons comprendre et nous comprenons à bon droit que, dans le Verbe unique lui-même, le ciel et la terre ont été créés. En effet, par le fait même qu'ils ont été créés, ils ont été créés en lui. Il peut donc être et être compris Principe, celui en qui Dieu a créé le ciel et la terre. En effet, le Verbe est aussi la Sagesse de Dieu, à laquelle il est dit: «Dans la Sagesse, tu as fait toutes choses». Si Dieu a tout créé dans la Sagesse et si son Fils unique est sans aucun doute Sagesse de Dieu, ne doutons pas qu'ait été créé dans le Fils tout ce que nous avons appris avoir été créé par le Fils. Car le Fils lui-même est assurément commencement. En fait, aux Juifs qui l'interrogent et disent: «Toi, qui es-tu?» il répondit: «Le commencement». «Voici que, au commencement, Dieu créa le ciel et la terre».

2. Quant au reste des choses, qu'il s'agisse de les répartir, de les organiser, de les agrémenter ou, pour ce qui n'avait pas été fait dans le ciel et sur la terre, de les créer, Dieu dit et voilà qui est fait. «Et Dieu dit: «Qu'il en soit ainsi et il en fut ainsi». Et ainsi pour chaque ouvrage: il dit et il en fut ainsi. «Lui-même, il a dit et ils ont été créés». En quelle langue a-t-il parlé? Pour quel auditeur a-t-il parlé? Ne nous laissons pas toujours nourrir de lait; élevez vos esprits avec nous pour vous nourrir de solide. Que personne ne pense Dieu comme un corps, que personne ne pense Dieu comme un homme, que personne ne pense Dieu comme un ange, cela bien qu'il ait daigné se montrer ainsi aux Pères, non point par sa substance même, mais par le moyen de la créature qui lui est soumise. En effet, il n'aurait pu, invisible qu'il est, apparaître autrement au regard des hommes. Cherchons ce qu'il y a de meilleur en nous et de là efforçons-nous d'atteindre ce qu'il y a de meilleur que tout. Ce qu'il y a de meilleur en nous, c'est l'esprit; ce qu'il y a de meilleur que tout, c'est Dieu. Pourquoi cherches-tu une chose meilleure qu'une chose plus mauvaise? En toi, le corps est inférieur à l'esprit; dans les choses, rien n'est meilleur que Dieu. Elève ce qui est le meilleur en toi, afin d'atteindre, si tu le peux, celui qui est meilleur que tout. Car, moi aussi, lorsque je parle, je parle à des esprits. Certes, visibles comme sont les visages, je les vois étant moi aussi corporellement visible. Mais, à travers ce que je vois, je m'adresse à ce que je ne vois pas. Je porte au-dedans de moi la parole conçue par le cœur et je veux produire en tes oreilles ce que

primum, quasi ianuam mentis tuae, aures tuas; et quoniam invisibile est verbum, quod corde concepi, trahere ad te non possum, provideo illi quasi vehiculum sonum. Ecce verbum latet, sonus patet: impono latentem super patentem, et pervenio ad audientem; ac sic verbum
 5 exit a me, venit ad te, et non recessit a me. Si ergo licet magnis exigua comparare, infima summis, humana divinis, fecit hoc et deus. Verbum latebat apud Patrem: ut veniret ad nos, adsumpsit quasi vehiculum, carnem suscepit: ad nos processit, et a Patre non recessit; sed ante incarnationem suam, ante ipsum Adam patrem generis humani,
 10 ante caelum et terram et omnia quae in eis sunt, IN PRINCIPIO ERAT VERBUM, et IN PRINCIPIO FECIT DEUS CAELUM ET TERRAM.

⁶ *Verbum*] Ioh. 1, 1.

⁹ *fecisti*] Ps. 103, 24.

¹¹ *est d. sapientia*] Cf. I Cor. 1, 24.

¹³ *9. principium*] Ioh. 8, 35.

¹⁶ *facta sunt*] Ps. 32, 9; 148, 5.

3. Terram autem fecit deus, adhuc ante quam ornaretur, ante quam eius species nudaretur. INVISIBILIS ERAT ET INCOMPOSITA, ET TENEBRAE ERANT SUPER ABYSSUM. Tenebrae erant, ubi lux non erat: nondum enim
 15 lux facta erat. SPIRITUS DEI SUPERFEREBATUR SUPER AQUAS, et ipse opifex, nec a Patre et unigenito Verbo seiunctus. Nam ecce, si diligenter adtendamus, trinitas nobis insinuat. Ubi enim dicitur, IN PRINCIPIO FECIT, usia intellegitur Patris et Filii: in principio Filio deus Pater. Restat Spiritus, ut trinitas impleatur: SPIRITUS DEI SUPERFEREBATUR SUPER
 20 AQUAS. Et dixit deus. Cui dixit deus? Antequam creatura fieret, erat qui audiret? Erat, inquit. Quaero, quis? Ipse Filius. Filio ergo dixit deus. Quo verbo locutus est Verbo? Si enim iam erat Filius, ut dubitat nemo christianus, utique hoc etiam erat. Filius Verbum erat, et Verbo Pater dicebat. Ergo inter deum et Verbum verba currebant? Absit:
 25 impedimenta, fratres, carnalis cogitationis auferte: invisibilia invisibiliter cogitate: non vobis versentur ante oculos mentis similitudines cor-

Initio Geneseos
trinitas insi-
nuata.

² *est*] *NC*; *om. Den* ¹⁶ *si*] *C*; *om. N'Den* ¹⁷ *dicitur enim* *C* ¹⁸ *pater*
et filius *C* deus] *dicitur C* ²¹ *inquit C* ²³ *etiam*] *Den*; *est iam NC*

³ *quasi vehiculum sonum*] Cf. not. ad Frangip. serm. 8, 2.

¹³⁻¹⁶ *aquas*] Gen. 1, 2.

¹⁸ *usia intellegitur*] Cf. De trinit. 5, c. 8, n. 9: «essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus».

j'ai conçu dans le cœur; je veux te dire ce qui est au-dedans, te dévoiler ce qui est caché; je cherche comment cela peut parvenir à ton esprit. Je rejoins d'abord tes oreilles, portes, pour ainsi dire, de ton esprit; et parce que invisible est la parole que j'ai conçue dans mon cœur, mais que je ne puis la tirer vers toi; je lui assure le son comme une sorte de véhicule. Voici que la parole est à couvert, mais que le son est à découvert: je fais de ce qui est à découvert le support de ce qui est à couvert et je parviens à celui qui écoute; ainsi la parole sort de moi, elle vient à toi, mais elle ne s'est pas retirée de moi. S'il est donc permis d'apparier les petites choses et les grandes, les plus basses et les plus hautes, les choses humaines et les réalités divines, Dieu a aussi fait cela. Le Verbe était caché auprès du Père. Pour venir à nous, il a pris une sorte de véhicule: il a assumé la chair: il s'est avancé jusqu'à nous sans s'éloigner pour autant du Père; mais avant son Incarnation, avant Adam lui-même, père du genre humain, avant le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, «au commencement était le Verbe» et «au commencement Dieu créa le ciel et la terre».

3. Or, Dieu créa la terre avant même qu'elle ne fût parée, avant que sa beauté ne fût dévoilée. «Elle était invisible et en désordre et les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme». Il y avait des ténèbres, à l'époque où il n'y avait pas de lumière: la lumière, en effet, n'avait pas encore été créée. «L'Esprit de Dieu planait à la surface des eaux», Esprit qui était lui-même maître d'œuvre et nullement séparé du Père et du Verbe, l'unique engendré. Voilà donc, si nous prêtons soigneusement attention, que la Trinité nous pénètre. En effet, là où il est dit: «Au commencement, il a créé», on comprend la substance du Père et du Fils: dans le Fils commencement, il y a le Dieu Père. Reste l'Esprit pour que la Trinité soit complète: «L'Esprit de Dieu planait sur les eaux». Cela aussi c'est Dieu qui l'a dit. A qui Dieu l'a-t-il dit? Avant que la création ne fût faite, y avait-il quelqu'un pour entendre? «Il y avait quelqu'un», dit-il. Je demande: «qui?» Le Fils lui-même. Dieu a donc parlé au Fils. Avec quelle parole a-t-il parlé au Verbe? Si en effet le Fils était déjà, ce dont ne doute aucun chrétien, assurément, il en était bien ainsi: le Fils était le Verbe et le Père parlait au Verbe. Des mots s'échangeaient-ils donc entre Dieu et le Verbe? Loin de là! Supprimez, frères, les entraves de la pensée charnelle. Pensez les réalités invisibles de manière invisible; que sous les yeux de votre esprit ne demeurent pas des images corporelles. Dépasse tout ce qui se voit en toi; dépasse tout ce qui en toi ne se voit même pas. En effet, on voit le corps, on ne voit pas l'âme, mais elle n'en

poris. Transi quidquid in te cernitur: transcende quidquid in te etiam non cernitur; corpus enim cernitur, anima non cernitur, sed tamen mutatur. Modo vult, modo non vult: modo scit, modo nescit: modo meminit, modo obliviscitur: modo proficit, modo deficit. Non est hoc deus, non est deus ista natura, non est anima portio de substantia dei. Quicquid enim deus est, immutabile bonum est, incorruptibile bonum est. Etsi invisibilis deus, invisibilis anima, sed tamen mutabilis anima, immutabilis deus. Transcende ergo, non solum quod cernitur in te, sed etiam illud quod mutatur in te. Totum transcende, te ipsum transcende.

Deus, immutabile bonum.

4. Amator quidam invisibilis bonitatis, amator quidam invisibilis aeternitatis, ait in suspiriis suis et gemitibus amoris sui: FACTAE SUNT MIHI LACRIMAE MEAE PANIS DIE ET NOCTE, DUM DICITUR MIHI COTIDIE, 5 UBI EST DEUS TUUS? Quomodo non fiant vere gemitus amanti lacrimae suae panis, ut eis quodammodo tamquam ex cibi voluptate vescatur, et libenter ploret, quam diu non videt quod amat, cum dicitur ei cotidie, UBI EST DEUS TUUS? Si dixerō pagano, UBI EST DEUS TUUS? ostendet mihi idola. Si fregero idolum, ostendet montem, ostendet arborem, ostendet 10 vilem de flumine lapidem: quod enim de multis lapidibus tulerit, et in loco honoratiore conlocaverit, et incurvatus adoraverit, hoc est deus ipsius. Ecce, inquit digitum intendens, ecce est deus meus. Cum irrisero lapidem, cum abstulero, cum fregero, cum proiecerō, cum contempsero, intendit digitum ad solem, ad lunam, intendit ad quamlibet 15 stellam: illam vocat Saturnum, illam Mercurium, illam Iovem, illam Venerem. Quicquid voluerit, quocumque digitum intenderit, respondet mihi: Ecce est deus meus. Et quia video solem, et frangere non possum, sidera non possum deicere, caelum non possum evertere, quasi superior sibi videtur visibilia demonstrando, et digitum extendendo 20 ad quod voluerit, et dicendo, Ecce est deus meus. Et ad me se convertit dicens, UBI EST DEUS TUUS? Cum audio, UBI EST DEUS TUUS? quid oculis ostendam non habeo, mentes oblatrantes caecas invenio: oculis quos habet unde videat ego non habeo quod ostendam. Quem vere habeo quem ostendam, ille non habet oculos unde videat. Libet flere, tamquam 25 in lacrimis pane vesci. Invisibilis est enim deus meus: ille qui mihi loqui-

Gentiles oculos, unde deum videant, non habent.

⁹ mihi] *om. C* ¹⁸ est] *NC; om. Den* ¹⁷ quicquid] *NC*; quaero quid *Den*: cf. *infra* p. 16, l. 5 ²⁴ quem vere] *C*; cum vere *NDen*

⁶ tuus?] *Ps. 41, 4*. Hic versus, uti omnes norunt, in vigiliis Paschae eundo ad fontem etiam nunc cantatur

change pas moins. Tantôt elle veut, tantôt elle ne veut pas; tantôt elle sait, tantôt elle ne sait pas; tantôt elle se souvient, tantôt elle oublie; tantôt elle progresse, tantôt elle est défaillante. Ce n'est pas Dieu cette nature, ce n'est pas Dieu. L'âme n'est pas une partie de la substance de Dieu. Tout ce que Dieu est, en effet, est bien immuable, bien incorruptible. Même si Dieu est invisible, même si l'âme est invisible, cependant l'âme est changeante, Dieu est immuable. Dépasse donc non seulement ce que l'on voit en toi, mais aussi ce qui change en toi. Dépasse toute chose, dépasse-toi toi-même.

4. Un amant de l'invisible bonté, un amant de l'invisible éternité dit dans les soupirs et les gémissements de son amour: «Mes larmes sont devenues pour moi mon pain, le jour et la nuit, tandis que l'on me dit chaque jour: Où est ton Dieu?» Comment les gémissements ne deviendraient-ils pas en vérité pour l'amant son pain de larmes, au point de s'en nourrir en quelque façon comme s'il aimait cette nourriture et au point de pleurer volontiers, tant qu'il ne voit pas ce qu'il aime, et tandis qu'on lui dit chaque jour: «Où est ton Dieu?» Si je dis à un païen: «Où est ton dieu?» il me montrera ses idoles. Si je brise l'idole, il me montrera la montagne, il montrera l'arbre, il montrera les cailloux sans valeur tirés du fleuve; ce qu'en effet il a porté, tiré d'un tas de pierres et qu'il a placé dans un lieu honorable, et qu'il adore en s'inclinant profondément, c'est son dieu. Voici, dit-il, en tendant le doigt, voici mon dieu. Lorsque je me serai moqué de la pierre, lorsque je l'aurai enlevée, lorsque je l'aurai brisée, lorsque je l'aurai jetée, lorsque je l'aurai méprisée, il tend le doigt vers le soleil, vers la lune, vers n'importe quelle étoile; celle-là il l'appelle Saturne, celle-là Mercure, celle-là Jupiter, celle-là Vénus. Tout ce qu'il veut, où qu'il pointe son doigt, il me répond: «Voici mon Dieu». Et parce que je vois le soleil et ne puis le briser, que je ne puis faire tomber les astres, que je ne puis bouleverser le ciel, il a l'impression d'avoir une sorte de supériorité du fait qu'il montre les réalités visibles, pointe le doigt vers ce qu'il veut et dit: «Voici mon dieu». Et il se tourne vers moi, en disant: «Où est ton Dieu?» Je n'ai rien à montrer à des yeux, je ne trouve que des esprits aveugles qui aboient. Aux yeux qu'il a pour voir, moi je n'ai rien que je puisse montrer. Celui qu'en vérité j'ai à montrer, lui, il n'a pas d'yeux pour voir. Il est bon de pleurer, de se nourrir des larmes comme de pain. Invisible, en effet, est mon Dieu. Celui qui me parle réclame des êtres visibles quand il dit: «Où est ton Dieu?» Mais, moi, pour accéder à mon Dieu, comme il est dit dans le psaume lui-même: «Cela, je l'ai médité, et sur moi j'ai répandu mon âme». Mon

tur visibilia requirit, cum dicit, UBI EST DEUS TUUS? Ego autem, ut pervenirem ad deum meum, sicut dicit in ipso psalmo, HAEC MEDITATUS SUM, ET EFFUDI SUPER ME ANIMAM MEAM. Deus meus non est infra animam meam, sed est supra animam meam. Unde attingo ad id quod est ³⁰ supra animam meam, nisi effundam super me animam meam? Et tamen huic protervo, visibilia requirenti, visibilia demonstranti, de visibilibus exultanti, utcumque adiuvante deo meo respondere conabor. Hoc certe mihi dicis, UBI EST DEUS TUUS? Respondeo tibi, Ubi es ipse tu?

³⁰ aq. super... super] NC; supra Den

²⁹ meam] Ibid. 5.

Respondeo, inquam, puto quia non importune. Tu quaesisti ubi sit deus, ego vero ubi sit ipse interrogator meus. Dicturus est, Ecce ubi sum: vides me, tibi loquor. Et ego illi: Interrogatorem meum quaero: faciem eius video, corpus eius video, vocem eius audio, linguam eius ⁵ inspicio; ipsum quaero, qui in me oculos intendit, qui linguam movet, qui vocem emittit, qui interrogando scire desiderat. Hoc totum, de quo loquor, anima est. Non ergo tecum diutius agam. Tu dicis, Ostende mihi deum tuum; ego dico, Ostende mihi animum tuum. Laboras, fatigaris, figeris, cum dico, Ostende mihi animum tuum: scio quia non ¹⁰ potes. Quare non potes? Quia invisibilis est animus tuus. Et tamen melior est in te, quam corpus tuum; deus autem meus melior est, quam animus tuus. Quomodo ergo ostendam deum meum, cum mihi non ostendas animum tuum, quo meliorem ostendo deum meum? Ecce, si dicis mihi, Ex opere agnosce animum meum: quia oculos intendo ad viden- ¹⁵ dum, aures ad audiendum, linguam moveo ad loquendum, vocem promo ad sonandum, ex hoc intellege et cognosce animum meum; vides quia ipsum non potes ostendere, sed me iubes eum ex operibus nosse. Ecce et ego ex operibus ostendam tibi deum meum. Nec pergo longius, nec mitto forte infidelitatem tuam ad ea quae non capis. Opera dei mei non ²⁰ sic commemoro: Fecit invisibilia, fecit visibilia, id est, CAELUM ET TERRAM, MARE ET OMNIA QUAE IN EIS SUNT. Non te mitto per multa: ad te ipsum redeo. Tu certe vivis: habes corpus, habes animum: visibile est corpus, invisibilis est animus: corpus habitaculum, animus habi-

Sicut animus,
ita et deus ex
operibus agno-
scendus.

Dieu n'est pas au-dessous de mon âme, il est au-dessus de mon âme. D'où vient-il que je parvienne à ce qui est au-dessus de mon âme, à moins de répandre mon âme sur moi? Et cependant à cet effronté qui réclame du visible, qui montre du visible, transporté de joie dans le visible, je m'efforcerai, avec quelque aide de mon Dieu, de répondre. Sans doute tu me dis: «Où est ton Dieu?» Je te réponds: «Où es-tu toi-même?»

Je réponds, dis-je, je pense que ce n'est pas mal à propos. Tu as demandé où est mon Dieu, mais moi je demande où est mon questionneur lui-même? Il va me répondre: «Voici où je suis: tu me vois, je te parle». Et moi, je lui dis: «Je cherche mon questionneur; je vois sa face, je vois son corps, j'entends sa voix, j'examine son langage; je le cherche lui-même, lui qui fixe ses yeux sur moi, qui met en mouvement sa langue, qui prononce une parole, qui en questionnant désire savoir. Tout cela, dont je parle, c'est l'âme. Je ne traiterai donc pas plus longtemps avec toi». Tu me dis: «Montre-moi ton Dieu»; moi, je te dis: «Montre-moi ton esprit». Tu te mets au travail, tu te fatigues, tu te bloques, lorsque je te dis: «Montre-moi ton esprit». Je sais que tu ne le peux. Pourquoi ne le peux-tu pas? Parce que invisible est ton esprit. Et pourtant, en toi, il est meilleur que ton corps. Or, mon Dieu est meilleur que ton esprit. Comment donc montrerai-je mon Dieu, puisque tu ne me montres pas ton esprit en comparaison duquel je montre que mon Dieu est meilleur? Voici, si tu me dis: «Par mes actes constate mon esprit»: si tu me dis: «C'est bien parce que je dirige mes yeux pour voir et mes oreilles pour entendre, parce que je remue ma langue pour parler, parce que je produis ma voix au dehors pour émettre des sons, c'est bien de là qu'il faut partir pour comprendre et connaître mon esprit», voici la preuve évidente que l'esprit lui-même tu ne peux le montrer directement, mais que tu m'ordonnes de le connaître à partir de ses activités. Voici que moi aussi, à partir de ses œuvres, je te montrerai mon Dieu. Mais, je ne continue pas davantage et je ne m'aventure pas à renvoyer ton manque de foi à ce que tu ne comprends pas. Les œuvres de mon Dieu, je ne les rappelle pas en disant: «Il a fait les réalités invisibles, il a fait les réalités visibles», c'est-à-dire «le ciel et la terre et tout ce qui existe en eux». Ce n'est pas à la multiplicité que je te renvoie, mais c'est à toi-même. Toi, en tout cas, tu vis: tu as un corps, tu as un esprit. Le corps est visible, l'esprit est invisible. Le corps est l'habitat, l'esprit est l'habitant. Le corps est le véhicule, l'esprit l'utilisateur du véhicule. Le corps est pour ainsi dire un véhicule que l'on conduit, l'esprit le cocher de ton

tator: corpus vehiculum, animus utens vehiculo: corpus quasi vehicu-
 25 lum quod regatur, animus auriga corporis tui. Ecce manifesti sunt
 sensus tui, tamquam ianuae in corpore tuo, per quas nuntietur aliquid
 interius habitanti animo tuo: oculi, aures, olfactus, gustus, tactus,
 membra disposita. Quid illud intus, unde cogitas, unde ista vivificas?
 Hoc totum, quod miraris in te, qui hoc fecit, ipse est deus meus.

² deus] «fortasse addendum meus» Den ⁶⁻⁹ animum tuum] NDen; ex animam
 tuam corr. C ⁹ cum dico] om. C quia] om. C ¹³ quo meliore C ²⁰ fecit
 visibilia, id est] om. C ²⁷ gustatus C ³⁰ homines] C; animos NDen: at vero
 nonnisi interiores animi esse possunt

²¹ sunt] Ps. 145, 6.

³² luteis] Cf. Hiob 4, 19.

30 5. Ergo, fratres mei, si mentes vestras, si interiores homines vos-
 tros aliqua, ut potui, congrua conlocutione conveni, si ad eos qui intus
 morantur in domibus luteis, id est, ad animos vestros habitantes in
 corporibus vestris loquendo perveni, nolite de eis quae nostis divina
 conicere. Superat omnia deus, caelum et terram. Nolite vobis ante
 oculos ponere quasi fabrum aliquem magnum aliquid componentem,
 disponentem, machinantem, tornantem, vertentem; aut certe tamquam
 imperatorem in sella regia, lucida, ornata, sedentem, et iubendo crean-
 tem. Frangite idola in cordibus vestris: attendite quod dictum est ad
 Moysen, cum dei nomen inquireret, EGO SUM QUI SUM. Quicquid aliud 5
 est in illius comparatione nec est. Nescit ulla ex parte mutari, quod
 veraciter est. Omne quicquid mutatur et fluitat, et quodam tempore
 inmutari non cessat, fuit et erit: non in eo comprehendis EST. Deus
 autem non habet fuit et erit. Quod autem fuit, iam non est: quod erit,
 nondum est; et quod sic venit ut transeat, ideo erit ut non sit. Cogitate, 10
 si potestis, EGO SUM QUI SUM. Nolite voluntatibus volvi, nolite volun-
 tariis et temporalibus cogitationibus agitari. State ad EST, state ad
 ipsum EST. Quo itis? State, ut et vos esse possitis. Sed quando tenemus
 volaticam cogitationem, et ad id quod manet affigimus? quando possu-
 mus? Ergo misertus est deus; et ille QUI EST, et ille qui dixit, HOC DICES 15
 FILIIS ISRAHEL, QUI EST, MISIT ME AD VOS, dicto nomine substantiae suae
 dicit postea nomen misericordiae suae. Quod nomen substantiae eius?
 EGO SUM QUI SUM. DICES FILIIS ISRAHEL, QUI EST, MISIT ME AD VOS. Sed
 Moyses homo erat, et in his, quae in illius comparatione non sunt,

Dei
 nomen substan-
 tiaae et nomen
 misericordiae.

⁵ quicquid] NC; quaere quid Den. cf. supra p. 14, l. 17 ⁶ in] C; om. NDen
⁷ fluitat, et] NDen; pluvia (om. et) C ⁸ inmutari] C; mutari NDen ¹⁴ affigimus?] C; affigere NDen

corps. Voici que sont obviés tes sens, tels des portes dans ton corps par lesquelles une chose peut s'annoncer à ton esprit qui habite à l'intérieur: les yeux, les oreilles, l'odorat, le goût, le toucher, les membres adaptés. Qu'est la source intérieure de ta pensée et de la vie que tu insuffles à tout cela? Cet ensemble que tu admires en toi, celui qui l'a créé, c'est mon Dieu lui-même.

5. Donc, mes frères, si j'ai atteint vos intelligences, si j'ai atteint en vous l'homme intérieur par quelque discours, convenable autant que j'ai pu, si je suis parvenu par ma parole jusqu'à ceux qui demeurent dans des maisons de boue, c'est-à-dire, jusqu'à vos esprits habitants de vos corps, ne conjecturez pas, de ce que vous savez, les réalités divines. Dieu transcende tout, le ciel et la terre. Ne vous le représentez pas comme un grand ouvrier occupé à composer, disposer, combiner, tourner, retourner, ou du moins comme un souverain assis sur un trône royal, brillant, décoré et dont la création dépendrait de ses ordres. Brisez les idoles dans vos cœurs. Faites attention à ce qui a été dit à Moïse, lorsqu'il demandait le nom de Dieu: «Je suis qui je suis». Tout ce qu'il y a en outre, comparé à lui, est même dépourvu d'être. Ignore le moindre changement ce dont l'être est véritable. Tout ce qui change et fluctue, tout ce qui du fait d'une certaine temporalité ne cesse pas de changer a été et sera: tu ne saisis pas en lui l'être. Dieu n'a pas de «Il a été» et de «Il sera». D'ailleurs, ce qui a été n'est plus: ce qui sera n'est pas encore; et ce qui vient pour ne faire que passer, sera donc pour ne pas être. Pensez, si vous le pouvez le «Je suis celui qui suis». Ne vous laissez pas entraîner par des caprices, agiter par des idées arbitraires et temporelles. Tenez-vous en à «Il est», tenez-vous en à «Il est», l'Etre même. Où allez-vous? Tenez-vous fermement, afin que vous aussi vous puissiez «être». Mais quand donc retenons-nous la pensée volage et nous attachons-nous à ce qui demeure? Quand le pouvons-nous? Aussi Dieu a-t-il eu pitié, et celui qui «Est», c'est celui encore qui a dit: «Tu diras aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous»; ayant d'abord prononcé le nom de sa substance, il dit ensuite le nom de sa miséricorde. Quel est le nom de sa substance? «Je suis celui

erat: in terra erat, in carne erat; et in ipsa carne anima erat, natura 20
mutabilis erat, sub sarcina fragilitatis humanae erat. Nam illud quod
dictum est, EGO SUM QUI SUM, quando capiebat? Etenim per id, quod
videbatur oculis eius, ad eum loquebatur qui non videbatur, et illo qui
videbatur tamquam instrumento latens deus utebatur. Non enim quod
videbat Moyses hoc erat totum deus; quia nec [tu] quod a me ipso quod 25
homo sim sonat, hoc est totum verbum meum. Habeo in corde verbum
quod non sonat: sonus transit, verbum manet. Ergo cum diceret deus
ad hominem, invisibilis per id quod apparere dignatus est visibilis
loqueretur, aeternus temporalia, incommutabilis fragilia, cum diceret,
EGO SUM QUI SUM, et, DICES FILIIS ISRAHEL, QUI EST MISIT ME AD VOS, 30

21 sq. humanae. non erat illud q. d. e. C 25 tu] Den NC errore
manifesto, ut puta pro ita, id, aut potius vel 26 meum] NC; om. Den

⁶ sum] Exod. 3, 14.

⁷ et fluitat] August., Adnotationes in
Hiob 38 (Migne 34, 872 D): « fluitet atque
erret necesse est »; Fragmentum apud Eugip-
pium CXXI, 137, l. 8: « passim fluitare maiora »;
Enarr. in Ps. 145, n. 5: « fluitabat (anima) ».

¹⁴ volaticam] Haec vox passim ab Augu-

stino usurpatur, ut de aliis taceam, in his quo-
que Denisii sermonibus, ut puta 16, 4: « caduca
sunt, volatica sunt »; 23, 3: « felicitatem vola-
ticam et vaporem ».

¹⁷ sqq. nomen misericordiae] Eadem fere
leguntur Enarr. in Ps. 104, n. 4.

¹⁸ ad vos] Exod. 3, 14.

tamquam illo non valente comprehendere quid sit, EGO SUM QUI SUM,
et, QUI EST MISIT ME AD VOS, aut forte, si ipse comprehendebat, nobis
legendum erat, qui comprehendere non valemus, continuo post nomen
substantiae dixit nomen misericordiae. Tamquam diceret Moysi: Quod
5 dixi, EGO SUM QUI SUM, non capis; non stat cor tuum, non es immuta-
bilis mecum, nec incommutabilis mens tua. Audisti quid sum: audi
quid capias, audi quid speres. DIXIT ITERUM DEUS AD MOYSEN: EGO SUM
DEUS ABRAHAM, ET DEUS ISAAC, ET DEUS IACOB. Non potes capere nomen
substantiae meae: cape nomen misericordiae meae. Ego sum deus
10 Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob. Sed quod sum, aeternum
est: Abraham, Isaac et Iacob quidem aeterni, immo non dico aeterni,
sed ab illo facti aeterni. Denique sic etiam calumniantes Sadducaeos
dominus ipse convicit, qui cum resurrectionem negarent, hinc illis
dedit testimonium sanctae scripturae: LEGITE QUOD DIXIT DOMINUS
15 IN RUBO AD MOYSEN: EGO SUM DEUS ABRAHAM, ET DEUS ISAAC, ET DEUS
IACOB. NON EST DEUS MORTUORUM, SED VIVORUM: OMNES ENIM ILLI
VIVUNT. Proinde et hic non addidit deus, cum dixisset Ego sum qui
sum, HOC MIHI NOMEN EST IN AETERNUM. Hinc enim nemo dubitat
quia, id quod est, ideo est, quia aeternum est; sed ubi ait, Ego sum deus
20 Abraham et deus Isaac, et deus Iacob, ibi addidit HOC MIHI NOMEN
EST IN AETERNUM. Tamquam diceret: Quid times de mortalitate generis

qui suis. Tu diras aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous». Mais Moïse était un homme et il était du nombre de ceux qui, comparés à lui, ne sont rien, il était: il était sur la terre, il était dans la chair; et dans sa chair même il était une âme, il était une nature changeante, il était sous le fardeau de la fragilité humaine. Car de cet énoncé: «Je suis celui qui suis», quel niveau de compréhension Moïse avait-il? En effet, c'est par l'intermédiaire de ce qu'il voyait de ses yeux que lui parlait Dieu qu'on ne voit pas; et, de ce que l'on voyait, Dieu caché se servait comme d'un instrument. En effet, ce que voyait Moïse, tout cela n'était pas Dieu; car ce qui venant de moi fait entendre que je suis homme, tout cela n'est pas ma parole. J'ai dans le cœur une parole qui ne résonne pas; le son passe, la parole demeure. Lors donc que Dieu – s'adressant à l'homme et lui l'invisible parlant par le moyen de ce qu'il daigna laisser paraître, lors donc que lui l'éternel parla du temporel, lui l'immuable parla des choses changeantes, lors donc qu'il dit: «Je suis celui qui suis» et «Tu diras aux fils d'Israël, Celui qui est m'a envoyé vers vous», comme si (Moïse) n'avait pas la force de comprendre ce qu'est «Je suis celui qui suis» et «Celui qui est m'a envoyé vers vous», ou si par hasard il comprenait lui-même, mais qu'il nous faudrait lire, nous qui n'avons pas la force de comprendre, il a dit immédiatement après le nom de la substance le nom de la miséricorde. Comme si Dieu disait à Moïse: Ce que j'ai dit «Je suis celui qui suis», tu ne le comprends pas; ton cœur ne tient pas ferme, tu n'es pas immuable avec moi et ton intelligence n'est pas à l'abri du changement. Tu as entendu ce que je suis: entends ce que tu peux comprendre, entends ce que tu peux espérer. «Dieu dit de nouveau à Moïse: Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob». Tu ne peux comprendre le nom de ma substance, alors comprends le nom de ma miséricorde: «Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Mais ce que je suis est éternel»: Abraham, Isaac et Jacob, sans doute éternels, je ne les dis pas éternels, loin de là, mais ils ont été rendus éternels par Dieu. Enfin, c'est ainsi que le Seigneur convainquit aussi les Sadducéens calomnieux à qui, alors qu'ils niaient la résurrection, il présenta le témoignage de la Sainte Ecriture: «Lisez ce que le Seigneur, dans le buisson, dit à Moïse: Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Il n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants: tous ceux-là en effet sont vivants». Ainsi donc, ici même, Dieu, après avoir dit: «Je suis celui qui suis» n'a pas ajouté «C'est mon nom pour l'éternité». En effet, si ici on n'éprouve de doute, c'est parce que ce qui est est pour la bonne raison qu'il est ... éternel. Mais, là où il dit: «Je

humani? quid forte trepidas, ne, cum mortuus fueris, ultra non sis?
 HOC MIHI NOMEN EST IN AETERNUM. Aeternum nomen esse non posset
 deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob, nisi in aeternum viverent
 25 Abraham, Isaac et Iacob. *Conversi ad dominum et oratio*: Virtus mise-
 ricordiae eius confirmet in veritate sua cor nostrum, confirmet et tran-
 quillet animas nostras; abundet super nos gratia eius, et misereatur
 nostri, et auferat scandala a nobis, et ab ecclesia sua, et ab omnibus
 carissimis nostris, faciatque nos placere sibi virtute sua et abundantia
 30 misericordiae suae super nos in aeternum. Per Iesum Christum filium
 suum dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat et cum Spiritu sancto
 in saecula saeculorum. Amen. EXPLICIT HOMILIA IN VIGILIIS PASCHAE.

Oratio ad com-
 plendum.

² aut] et aut C ⁶ nec] et C ⁶sq. quid] *trino loco C*; quod *NDen* ¹⁸ convicit] C;
 convicit *NDen* illis] *NC*; ille *Den* ¹⁵ ego sum] *bis C* ¹⁸ hinc] C, n. s. l. *suppl. N*;
 hic *Den* ²⁰sq. hoc mihi-diceret *om. C* ²² forte] C; fortasse *NDen* ²⁵sq. et
 oratio: Virtus etc.] *in C uno habentur*

⁶ *Iacob*] Exod. 3, 15. 6.
¹⁷ *vivunt*] Luc. 20, 37. 38; Mt. 22, 31.
 32, Mc. 12, 26. 27.
¹⁸⁻²¹ *in aeternum*] Exod. 3, 15.
²⁵sq. *Virtus misericordiae eius* etc.] Hanc

precem, quae in C additur formulae consuetae
 « Conversi ad dominum », nusquam alibi rep-
 peri apud Augustinum; quam tamen ab eius
 dicendi modo aut parum aut omnino nihil
 distare fatendum est.

suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob», là il ajouta : «C'est mon nom pour l'éternité». Comme s'il disait: Pourquoi crains-tu au sujet de la mortalité du genre humain? Pourquoi trembles-tu par hasard à la pensée que, lorsque tu seras mort, tu n'existeras plus? «C'est mon nom pour l'éternité». Etre un nom éternel, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ne pouvait l'être si Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient pas pour l'éternité. Tournés vers le Seigneur voici aussi notre prière: Que la puissance de sa miséricorde rende ferme notre cœur dans sa vérité, qu'il rende nos âmes fermes et pacifiées, que sa grâce abonde sur nous, qu'il ait pitié de nous, qu'il enlève les scandales de nous-mêmes, de son Eglise et de tous ceux qui nous sont chers, qu'il nous rende capables de lui plaire pour l'éternité par la force et l'abondance de sa miséricorde. Par Jésus-Christ son Fils notre Seigneur qui vit et règne avec lui et le Saint-Esprit pour les siècles des siècles. Amen.

OCCURRENCES DU TERME *CREATIO* DANS L'ŒUVRE D'AUGUSTIN

(Listing de l'*Augustinus Lexikon*)

0001 *TITLE: TRI *CHAPTER: *tri 3,14* *LINE: 050141.023*QUOTATION: O*

sicut ergo in ipsa uita nostra mentem iustificando formare non potest nisi deus, praedicare autem extrinsecus euangelium et homines possunt non solum boni { per ueritatem } sed etiam mali { per occasionem; } ita *creationem* rerum uisibilium deus interius operatur, exteriores autem operationes siue bonorum siue malorum uel angelorum uel hominum, siue etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia quemadmodum terrae agriculturam.

0002 *TITLE: TRI *CHAPTER: *tri 15,14* *LINE: 050480.016*QUOTATION: O*

..... et propter hoc addidit { de gloria in gloriam, } de gloria *creationis* in gloriam iustificationis.

0003 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 03,22* *LINE: 028090.007*QUOTATION: O*

..... sed, ut iam dixi, diligentius in consequenti scriptura de hominis *creatione* requiremus.

0004 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 07,28* *LINE: 028227.009*QUOTATION: O*

meminerit etiam scriptum esse: { qui uiuit in aeternum, creauit omnia simul, } et uideat, quemadmodum simul creata dici possint, quorum *creatio* spatiis temporalibus distat, non horarum tantum, sed etiam dierum.

0005 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 09,16* *LINE: 028289.009*QUOTATION: O*

..... sed quoniam carnem animatam atque sentientem, quantum naturam rerum pro humano captu experiri potuimus, non nouimus nasci, nisi aut ex istis tamquam materialibus elementis, hoc est aqua et terra, aut ex fruticibus uel lignorum fructibus uel etiam ex carnibus animalium, sicut innumerabilia genera uermium siue reptilium, aut certe ex concubitu parentum, nullam autem carnem natam scimus ex carne cuiuslibet animantis, quae tam esset ei similis, ut sexu tantum discerneretur, quaerimus in rebus *creationis* huius similitudinem, qua mulier de uiri latere facta est, nec possumus inuenire, non ob aliud, nisi quia homines quemadmodum operentur in hac terra nouimus; quemadmodum autem angeli in hoc mundo quodammodo agricolentur, non utique nouimus.

0006 *TITLE: PEC *CHAPTER: *pec 1,38* *LINE: 060036.027*QUOTATION: O*

..... aut, si rationem ipsam, qua humana anima rationalis appellatur, quae ratio adhuc uelut quieta et quasi sopita, tamen insita et quodammodo inseminata in paruulis latet, inluminationem uoluit appellare tamquam interioris oculi *creationem*, non resistendum est tunc eam fieri, cum anima creatur, et non absurde hoc intellegi, cum homo uenit in mundum.

0007 *TITLE: SPL *CHAPTER: *spl 45* *LINE: 060199.016*QUOTATION: O*

..... si enim ita loqueremur, ut diceremus homines liberabuntur, hoc utique intellexeretur eis, qui iam homines essent, accedere liberationem; si autem diceremus homines creabuntur, non utique intellexeretur eos creati qui iam homines erant, sed ipsa *creatione* homines fieri.

0008 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 11,4* *LINE: 401515.019*QUOTATION: O*

qui autem a deo quidem factum fatentur, non tamen eum temporis uolunt habere sed suae *creationis* initium, ut modo quodam uix intellegibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi deum uidentur uelut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi uenisse credatur in mentem, quod numquam ante uenisset, facere mundum, et accidisce illi nouam uoluntatem, cum in nullo sit omnino mutabilis: sed non uideo quomodo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere maximeque in anima, quam si deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit noua miseria, quae numquam antea per aeternum, nullo modo poterunt explicare.

0009 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 11,6* *LINE: 401519.002*QUOTATION: O*

..... *creationis* mundi et temporum unum esse principium
nec aliud alio praeueniri.

0010 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 11,9* *LINE: 401524.029*QUOTATION: O*

..... cum enim dixit deus: fiat lux,
et facta est lux, si recte in hac luce *creatio* intellegitur angelorum, profecto facti
sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia dei, per
quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum dei filium; ut ea luce
inluminati, qua creati, fierent lux et uocarentur dies participatione incom-
mutabilis lucis et diei, quod est uerbum dei, per quod et ipsi et omnia facta
sunt.

0011 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 11,22* *LINE: 401543.028*QUOTATION: O*

..... nec sane multum mirandum est, quod hi, qui
nonnullam malam putant esse naturam suo quodam contrario exortam pro-
pagatamque principio, nolunt accipere istam causam *creationis* rerum, ut
bonus deus conderet bona, credentes eum potius ad haec mundana molimina
rebellantis aduersum se mali repellendi extrema necessitate perductum
suamque naturam bonam malo coercendo superandoque miscuisse, quam
turpissime pollutam et crudelissime captiuatam et obpressam labore magno
uix mundet ac liberet; non tamen totam, sed quod eius non potuerit ab illa
iniquatione purgari, tegmen ac uinculum futurum hostis uicti et inclusi.

0012 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 11,32* *LINE: 401560.012*QUOTATION: O*

..... de opinione eorum, qui angelorum *creationem* anteriorem
uolunt esse quam mundi.

0013 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 12,13* *LINE: 401586.001*QUOTATION: O*

..... dei quippe ab hominis *creatione* cessatio retrorsus
aeterna sine initio tanta est, ut, si ei conferatur quamlibet magna et ineffabilis
numerositas temporum, quae tamen fine conclusa certi spatii terminatur, nec
saltem tanta uideri debeat, quanta si umoris breuissimam guttam uniuerso
mari, etiam quantum Oceanus circumfluit, conparemus; quoniam istorum
duorum unum quidem perexiguum est, alterum incomparabiliter magnum,
sed utrumque finitum; illud uero temporis spatium, quod ab aliquo initio
progreditur et aliquo termino coercetur, magnitudine quantacumque ten-
datur, comparatum illi, quod initium non habet, nescio utrum pro minimo an
potius pro nullo deputandum est.

0014 *TITLE: CI *CHAPTER: *ci 12,26* *LINE: 401610.021*QUOTATION: O*

..... *creationem*
tamen conditionemque omnium naturarum, qua fit ut omnino naturae sint,
eis quoque fauentibus illi deo tribuo, cui se etiam ipsi debere quod sunt cum
gratiarum actione nouerunt.

0015 *TITLE: LOC *CHAPTER: *loc 1,019* *LINE: 033383.009*QUOTATION: O*

..... quod scriptum est: { delebo omnem suscitationem, }
non *creationem* dictam notandum est; *anastasin enim Graece scriptum
est.

0016 *TITLE: IVL *CHAPTER: *iul 2,04* *LINE: 440675.003*QUOTATION: O*

..... porro si sanctus Ambrosius non ex his
erat, qui diabolus facit hominum creatorem, uel nuptias damnant, uel
incapacem uirtutis naturam opinantur humanam; sed ex his potius, qui deum
summum ac summe bonum totius hominis, id est, totius animae totiusque
corporis agnoscunt et confitentur auctorem, et honorant in sui gradus boni-
tate coniugia, nec hominem perfecte iustificari posse desperant: haec interim
tria uestra argumenta tanti illius uiri auctoritate subuersa sunt, nec ulterius
obiicienda sunt nobis, qui de originali peccato ea dicimus, quae dixit ille, qui
neque hominis *creationem* diabolo attribuit, neque nuptias condemnauit,
neque iustitiae perfectionem in natura hominis desperauit.

0017 *TITLE: IVL *CHAPTER: *iul 2,27* *LINE: 440692.012*QUOTATION: 2*

..... { 2 tanta enim et tam admirabilis, } 2
inquit, { 2 in nos misericordiae dei bonitas est, ut per quem in Adae offensa
generositatem primae et beatae illius *creationis* amisimus, per eum rursum id
quod amisimus, obtinere mereamur.

0018 *TITLE: GR *CHAPTER: *gr 20* *LINE: 440893.011*QUOTATION: O*

..... hoc enim ait,
{ ipsius sumus figmentum, creati in Christo Iesu in operibus bonis; } non illa
creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua ille dicebat, qui utique iam
homo erat, { cor mundum crea in me, deus; } et de qua dicit apostolus, { si qua
igitur in Christo noua creatura, uetera transierunt; ecce facta sunt noua:
omnia autem ex deo. }

0019 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 5,064* *LINE: 451505.004*QUOTATION: O*

nec ab eis abstinere bonum *creationis* suae, quibus nec nasci expediret; nec bonum nutritionis et uiuificationis suae, quantum ei placuerit, diuturnae, quibus mori quantocius expediret: inter quos sunt certe plurimi, qui si ex hac uita abriperentur infantes, secundum falsam uestram haeresim, penitus ab omni; secundum autem catholicam fidem, a damnatione grauissima tollerentur.

0020 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 5,064* *LINE: 451506.020*QUOTATION: O*

..... tale est autem tribuere *creationis* bonum stirpi uitatae et iure damnatae, quale est etiam homini malo tribuere uitae ac salutis bonum, propter quod homo est, non propter quod malus est.

0021 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 5,064* *LINE: 451506.031*QUOTATION: O*

..... si autem nondum quidem proprietate personae atque conditionis suae, sed occultissima ratione seminis iam sunt, sicut Leui in lumbis Abrahae: ibi naturae uitio de peccato primi hominis ueniente iam mali sunt; non dei *creatione*, qui nec uelle possunt, mali esse coguntur.

0022 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 6,010* *LINE: 451517.032*QUOTATION: 2*

..... hanc si in boni parte uiolentiam pertulisset, si liberum perdidisset arbitrium, tamen nihil accusasset auctorem; quia nemo ei de copiis benignitatis quaestionem moueret: cum uero in mali parte dominatio talis collocatur, neminem magis quam ipsum hominis arguit conditorem, et superuacua criminorum suorum, id est, uestra, deus talis adulatione palpat, qui amicissimus malitiae, *creationis* suae foeditate conuincitur.

0023 *TITLE: EP *CHAPTER: *ep 166,15* *LINE: 440568.003*QUOTATION: O*
0024 *LINE: 440568.005*QUOTATION: O*

..... animalis autem cuiuscumque *creatio* si habeat prudentem piumque consideratorem, ineffabilem laudem creatori excitat, quanto magis *creatio* non cuiuslibet animalis sed hominis.

0025 *TITLE: EP *CHAPTER: *ep 166,25* *LINE: 440580.010*QUOTATION: O*

..... unde illa de animarum
nouarum *creatione* sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et
mea, si oppugnat, non sit et tua.

0026 *TITLE: EP *CHAPTER: *ep 177,01* *LINE: 440669.013*QUOTATION: O*

..... de conciliis duobus prouinciae Carthaginensis atque Numidia
ad tuam sanctitatem a non paruo episcoporum numero subscriptas litteras
misimus contra inimicos gratiae Christi, qui confidunt in uirtute sua et
creatori nostro quodam modo dicunt: tu nos fecisti homines, iustos autem ipsi
nos fecimus, qui naturam humanam ideo dicunt liberam, ne quaerant libe-
ratorem, ideo saluam, ut superfluum iudicent saluatorem; tantum enim
dicunt ualentem, ut suis uiribus semel in origine suae *creationis* acceptis possit
per liberum arbitrium nihil ulterius adiuuante illius gratia, qui creauit,
domare et extinguere omnes cupiditates temptationesque superare.

0027 *TITLE: IO *CHAPTER: *io 108,5* *LINE: 036618.011*QUOTATION: O*

in quo et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio *creationis* suae, quando
uerbum factum est caro, quia una persona facta est uerbum et homo.

0028 *TITLE: SER *CHAPTER: *s 051,23* *LINE: 380346.016*QUOTATION: O*

..... qui
{ 2 liberorum procreandorum causa } 2 habent uxores magni uiri, quales fuisse
patres legimus, et multis documentis inuenimus, clamantibus omnino sine
dubitatione paginis sanctis: si qui ergo uiri propter *creationem* tantummodo
liberorum uxores habent, si eis posset praestari ut haberent filios sine concu-
bitu; nonne ineffabili gaudio tantum beneficium amplecterentur?

0029 *TITLE: SER *CHAPTER: *s 125,04* *LINE: 380692.027*QUOTATION: O*

..... quod ibi fecit
formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit *creatio*, hoc in nobis
recreatio.

OCCURRENCES DU TERME *FORMATIO* DANS L'ŒUVRE D'AUGUSTIN

(Listing de l'*Augustinus Lexikon*)

0001 *TITLE: GNMA *CHAPTER: *gnma 1,18* *LINE: 340181.055*QUOTATION: O*

..... ipsa
enim congregatio in unum, ipsa est aquarum istarum *formatio*, quas uidemus
et tangimus.

0002 *TITLE: GNMA *CHAPTER: *gnma 2,09* *LINE: 340200.059*QUOTATION: O*

..... itaque superflue quaeritur unde hominis corpus
deus fecerit; si tamen nunc de corporis *formatione* dicitur.

0003 *TITLE: GNMA *CHAPTER: *gnma 2,09* *LINE: 340201.005*QUOTATION: O*

..... sic enim nonnullos nostros intelligere accepi,
qui dicunt, posteaquam dictum est, { finxit deus hominem de limo terrae; }
propterea non additum, ad imaginem et similitudinem suam, quoniam nunc
de corporis *formatione* dicitur.

0004 *TITLE: GNIM *CHAPTER: *gnim 10* *LINE: 028482.020*QUOTATION: O*

..... si enim confusionem quandam materiale
aquae nomine appellauerat, haec congregatio accipienda est ipsa *formatio*, ut
talis esset aquae species, qualem nunc esse cernimus.

0005 *TITLE: GNIM *CHAPTER: *gnim 10* *LINE: 028482.022*QUOTATION: O*

..... et ipsum adpareat arida, quod positum est, terrae
formatio intellegi potest, ut hanc haberet speciem terra, quam cernimus.

0006 *TITLE: GNIM *CHAPTER: *gnim 10* *LINE: 028483.017*QUOTATION: O*

..... ipsam autem distinctionem atque *formationem*
fuisse uocationem dei non absurde adhuc intellegi potest.

0007 TITLE: CF *CHAPTER: *cf 12, 31* *LINE: 033332.015*QUOTATION: O*

aut si tunc acceperunt istam speciem, cum dixit deus: { congregetur aqua,
quae est sub firmamento, } ut congregatio sit ipsa *formatio*, quid respondebitur
de aquis, quae super firmamentum sunt, quia neque informes tam honora-
bilem sedem accipere meruissent nec scriptum est, qua uoce formatae
sint?

0008 *TITLE: FAU *CHAPTER: *fau 16, 32* *LINE: 025481.016*QUOTATION: O*

neque enim, si aliud tempus esset scribendi, aliud legendi, recte diceremus
scripturam illam non obseruare lectorem, quia et ipse characteres illos non
faceret, cum illae fuissent figurae sonorum, ille autem iam sonos ipsos
expromeret, illarum tamen figurarum non *formatione* occupatus, sed inspec-
tione commonitus.

0009 *TITLE: IB *CHAPTER: *ib 37* *LINE: 028595.002*QUOTATION: O*

..... { praeci-
piens
nubi: esto super terram: } carni suae, ut per sacramentum accipiat in
memoria eius ad imitationem humilitatis et *formationem* caritatis.

0010 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 01, 04* *LINE: 028008.006*QUOTATION: O*

..... in qua
conuersione et *formatione* quia pro suo modo imitatur deum uerbum, hoc est
dei filium semper patri cohaerentem plena similitudine et essentia pari, qua
ipse et pater unum sunt, non autem imitatur hanc uerbi formam, si auersa a

creatore informis et imperfecta remaneat, propterea filii commemoratio non ita fit, quia uerbum, sed tantum, quia principium est, cum dicitur: { in principio fecit deus caelum et terram; } exordium quippe creaturae insinuat adhuc in informitate imperfectionis.

0011 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 02,13* *LINE: 028052.014*QUOTATION: O*

an potius, quoniam primo facta intellegitur lucis nomine spiritalis creaturae *formatio*, consequens erat, ut corporalis quoque creatura, id est mundus iste uisibilis fieret, qui factus est biduo propter duas partes suas maximas, quibus constat uniuersus, caelum scilicet et terram?

0012 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 05,05* *LINE: 028147.021*QUOTATION: O*

hic est ergo liber creaturae caeli et terrae, quia in principio fecit deus caelum et terram secundum materiae quandam, ut ita dicam, formabilitatem, quae consequenter uerbo eius formanda fuerat, praecedens *formationem* suam non tempore, sed origine.

0013 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 07,27* *LINE: 028225.010*QUOTATION: O*

..... quodsi et materies aliqua formabilis fuit, et corporalis et spiritalis – non tamen et ipsa instituta nisi a deo, ex quo sunt omnia – quae quidem *formationem* suam non tempore, sed origine praecederet, sicut uox cantum, quid nisi de materia spiritali facta anima congruentius creditur?

0014 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 08,20* *LINE: 028259.004*QUOTATION: O*

in quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam, quam nec alius nec ullus, sed omnino ipse informem ac formabilem instituit, ut *formationem* suam non tempore, sed origine praeueniret.

0015 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 09,15* *LINE: 028286.018*QUOTATION: O*

..... iam ergo uideamus, ipsa mulieris *formatio*, quae mystice etiam aedificatio dicta est, quemadmodum facta sit.

0016 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 09,15* *LINE: 028288.017*QUOTATION: O*

..... quale
itaque ministerium deo exhibuerint angeli in illa mulieris *formatione*, quis
audeat adfirmare?

0017 *TITLE: GNL *CHAPTER: *gnl 10,20* *LINE: 028324.013*QUOTATION: O*

eadem namque caro non Abrahae tantum, sed ipsius primi terrenique homi-
nis simul habebat et uulnus praeuaricationis et medicamentum uulneris:
uulnus praeuaricationis in lege membrorum repugnante legi mentis, quae per
omnem inde propagatam carnem seminali ratione quasi transcribitur; medi-
camentum autem uulneris in eo, quod inde sine opere concupiscentiali in sola
materie corporali per diuinam conceptionis *formationisque* rationem de uir-
gine adsumtum est propter mortis sine iniquitate consortium et sine falsitate
resurrectionis exemplum.

0018 *TITLE: NA *CHAPTER: *na 03* *LINE: 060235.011*QUOTATION: O*

..... omnia quidem
bona, quae habet in *formatione*, uita, sensibus, mente, a summo deo habet
creatore et artifice suo.

0019 *TITLE: LEG *CHAPTER: *leg 1,11* *LINE: 420610.003*QUOTATION: O*

..... nec mala est putanda
quia informis: sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, *formationis*
capax.

0020 *TITLE: IVL *CHAPTER: *iul 6,05* *LINE: 440823.057*QUOTATION: O*

totus ergo mundus ex Adam reus; deo non negante manum *formationis* operi
suo, seminibus institutis quamuis paterna praeuaricatione uitiat: et cum per
Christum reconciliatur mundus, de mundo liberatur; eo liberante qui uenit in
mundum, non de mundo eligendus, sed electurus; non meritorum electione,
sed gratiae: quia reliquiae per electionem gratiae saluae factae sunt.

0021 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 1,130* *LINE: 085142.001*QUOTATION: O*

..... non abstinere deus bonum *formationis* suae etiam ab stirpe damnata, sed si tibi displicet deum creare quos damnet, contradic ei si potes, ne creet eos, quos malos futuros et in malignitate usque in finem perseueraturos et ob hoc sine dubitatione damnandos esse praesciuit, aut ei suggere, si uidetur, ut tot milia paruulorum non baptizatorum, quos nouit perditae esse uicturos et in aeternum ignem damnante ipso cum diabolo ituros, rapiat ex hac uita, dum sunt innocentes et boni, ut si non in regno eius, certe in loco aliquo secundae felicitatis, quem talibus aedificauit haeresis uestra, uitam teneant sempiternam.

0022 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 2,025* *LINE: 085179.016*QUOTATION: 2*

..... { 2 hunc ergo de opere meo contextum in hoc secundo libro suo sibi, licet cum interpolatione, proposuit; nam et commemoratam a me *formationem* corporis et ingressum animae, quam nouam in unoquoque a deo conditam tam ratio quam legis sacrae ecclesiae-que catholicae confirmat auctoritas, ut spero, arte praeteriit. } 2

0023 *TITLE: IUL *CHAPTER: *iulim 4,005* *LINE: 451342.003*QUOTATION: 2*

egi quidem, beatissime pater Flore, in primi operis quatuor libellis causam nuptiarum, causam commixtionis, causam corporum, causam sexuum, causam operis dei, causam postremo aestimationis dei, quae necessario, ut operum suorum probitate laudatur, ita eorum sauciat infamia; ac per totum scriptorum opus, nec *formationi* corporis aliquid diabolus addidisse nec sensui, inobumbrabilis omnino ueritas approbavit: et ideo opinionem traducis de Manichaei luto haustam esse, perdoctum est. } 2

0024 *TITLE: EP *CHAPTER: *ep 118,15* *LINE: 342679.026*QUOTATION: O*
0025 *LINE: 342679.027*QUOTATION: O*

..... ita cessans atque detumescens a iactatione atque inflatione propria inhaerere deo atque ab illo incommutabili refici et reformari nititur, a quo esse iam capit non solum omnem speciem rerum omnium, siue quae sensu corporis siue quae intelligentia mentis adtinguntur, sed etiam ipsam capacitatem *formationis* ante *formationem*, cum uel informe aliquid dicitur, quod formari potest.

0026 *TITEL: SER *CHAPTER: s 125,04 *LINE: 380692.026*QUOTATION: O*

..... quod ibi fecit
formatio, hoc in nobis reformatio: et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis
recreatio.

0027 *TITEL: SER *CHAPTER: se 2,08 *LINE: 426087.008*QUOTATION: O*

..... igitur diem festum celebremus, non humanae deuotionis,
sed diuinae dignationis, non infirmitatis sed aeternitatis, non *formationis* sed
reformationis, ipso adiuuante qui uiuit et regnat in saecula saeculorum.

Liste des abréviations de l'Augustinus Lexikon

ac	contra academicos	CSEL 63	001 ¹
ad	contra Adimantum	CSEL 25,1	023
adul	ad Pollentium de adulterinis coniugiis	CSEL 41	069
ag	de agone christiano	CSEL 41	031
an	de natura et origine animae	CSEL 60	068
ar	contra sermonem Arianorum	PL 42	064
ba	de baptismo	CSEL 51	044
bo	de natura boni	CSEL 25,2	036
bre	breuiculus collationis cum Donatistis	CCL 149 A	056
caes	sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem	CSEL 53	089
cat	de catechizandis rudibus	CCL 46	040
cath	epistula ad catholicos de secta Donatistarum	CSEL 52	084
ccre	contra Cresconium grammaticum et Donatistam	CSEL 52	050
cf	confessiones	CSEL 33	033
ci	de ciuitate dei contra paganos ²	CSEL 40	059
clmax	collatio cum Maximino Arianorum episcopo	PL 42	094
cmen	ad Consentium contra mendacium	CSEL 41	072
coni	de bono coniugali	CSEL 41	046
cont	de continentia	CSEL 41	080
corr	de correptione et gratia	PL 44	079
cred	de utilitate credendi	CSEL 25,1	016
csy	sermo ad catechumenos de symbolo	CCL 46	106
cur	de cura pro mortuis gerenda ad Paulinum	CSEL 41	076

dial	de dialectica	Pinborg	006
disc	sermo de disciplina christiana	CCL 46	081
diu	de diuinatione daemonum	CSEL 41	051
do	de doctrina christiana	CCL 32	032
don	contra partem Donati post gesta	CSEL 53	057
duan	de duabus animabus	CSEL 25,1	017
em	gesta cum Emerito Donatistarum episcopo	CSEL 53	063
ench	enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate	CCL 46	075
ep	epistulae ³	CSEL 34, 44,57	101
epd	epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae	CSEL 88	102
eu	de consensu euangelistarum	CSEL 43	042
fau	contra Faustum	CSEL 25,1	034
fel	contra Felicem	CSEL 25,2	035
finu	de fide rerum inuisibilium	CCL 46	082
fop	de fide et operibus	CSEL 41	055
fort	acta contra Fortunatum Manichaeum	CSEL 25,1	018
fsy	de fide et symbolo	CSEL 41	019
fu	contra epistolam quam uocant fundamenti	CSEL 25,1	030
gal	epistolae ad Galatas expositio	CSEL 84	025
gau	contra Gaudentium Donatistarum episcopum	CSEL 53	071
gest	de gestis Pelagii	CSEL 42	061
gnim	de genesi ad litteram imperfectus liber	CSEL 28,1	020
gnl	de genesi ad litteram	CSEL 28,1	048
gnma	de genesi contra Manichaeos	PL 34	012
gr	de gratia et libero arbitrio	PL 44	078
grm	de grammatica (ars sancti Augustini pro fratrum mediocritate breuiata; regulae sancti Augustini)	Keil, GrLat 5	007
grpe	de gratia Christi et de peccato originali	CSEL 42	062
hae	de haeresibus ad Quoduultdeum	CCL 46	097
ib	adnotationes in Iob	CSEL 28,2	039
ie	sermo de utilitate ieiunii	CCL 46	083
imm	de immortalitate animae	PL 32	005
io	in Iohannis euangelium tractatus CXXIV	CCL 36	103
ioep	in Iohannis epistolam ad Parthos tractatus decem	PL 35	107
iud	aduersus Iudaeos tractatus	PL 42	096
iul	contra Iulianum	PL 44	074

iulim	contra Iulianum opus imperfectum (I-III nach CSEL 85,1; IV-VI nach PL 45)	CSEL 85,1 + PL 45	100
leg	contra aduersarium legis et prophetarum	PL 42	070
lib	de libero arbitrio	CSEL 74	011
loc	locutiones in heptateuchum	CCL 33	066
lmag	de magistro	CSEL 77	014
max	contra Maximinum Arianum	PL 42	095
men	de mendacio	CSEL 41	028
mon	de opere monachorum	CSEL 41	045
mor	de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum	PL 32	009
mt	quaestiones septemdecim in euangelium contra Matthaeum	PL 35	085
mus	de musica	PL 32	013
na	de natura et gratia	CSEL 60	058
nup	de nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem	CSEL 42	065
ord	de ordine	CSEL 63	003
par	contra epistolam Parmeniani	CSEL 51	043
pat	de patientia	CSEL 41	090
pec	de peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum	CSEL 60	052
pel	contra duas epistulas Pelagianorum	CSEL 60	073
perf	de perfectione iustitiae hominis	CSEL 42	088
pers	de dono perseuerantiae	PL 45	099
pet	contra litteras Petiliani	CSEL 52	049
prae	de praedestinatione sanctorum	PL 44	098
pri	ad Orosium presbyterum contra Priscillianistas et Origenistas	PL 42	060
ps	enarrationes in psalmos	CCL 38-40	104
psdo	psalmus contra partem Donati ⁴	CSEL 51; BA 28	022
q	de diuersis quaestionibus octoginta tribus ⁵	CCL 44 A	027
qdu	de octo Dulcitii quaestionibus ⁵	CCL 44 A	077
qeu	quaestiones euangeliorum	PL 35	038
qhеп	questiones in heptateuchum	CCL 33	067
qsi	ad Simplicianum de diuersis quaestionibus ⁶	CCL 44	029
quan	de quantitate animae	PL 32	010
qut	de octo quaestionibus ex ueteri testamento	CCL 33	091
re	retractationes	CSEL 36	092
reg	regula (praeceptum)	Verheijen	108

rel	de uera religione	CSEL 77	015
rhe	de rhetorica	Halm, Rh Latmin	008
rm	expositio quarundam propositionum		
	ex epistola ad Romanos	CSEL 84	024
rmin	epistolae ad Romanos inchoata		
	expositio	CSEL 84	026
sdni	de sermone domini in monte	CCL 35	021
sec	contra Secundinum	CSEL 25,2	037
s	sermones	PL 38-9; SPM 1; RB 51 (1939) 84 (1974)	105 a, d, f ⁷
sbc	s. in bibliotheca Casinensi editi	MA 1	105 b
sc	s. ab A.B. Caillou et B. Saint-Yves		
	editi	MA 1	105 b
sd	s. Denis	MA 1	105 b
se	s. Etaix	REAug 26 (1980) RB 86 (1976)	105 e, f
sf	s. Frangipane	MA 1	105 b
sfr	s. Fransen	RB 84 (1974)	105 f
sg,	s. ex collectione Guelferbytana		
sga		MA 1	105 b
sh	s. Haffner	RB 77 (1967)	105 f
sl	s. Liverani	MA 1	105 b
sla	s. Lambot	PLS 2; RB 59 (1949), 66 (1956)	105 c, f
sm	s. Mai	MA 1	105 b
smo	s. Morin	MA 1	105 b
sw	s. Wilmart	MA 1; RB 44 (1932)	105 b, f
sol	soliloquia	PL 32	004
spe	liber qui appellatur speculum	CSEL 12	093
spl	de spiritu et littera	CSEL 60	054
tri	de trinitate	CCL 50-50 A	041
uers	(uersus sancti Augustini) ⁸	Varia	109
ug	de sancta uirginitate	CSEL 41	047
uid	de bono uiduitatis	CSEL 41	087
uit	de beata uita	CCL 29	002
unb	de unico baptismo	CSEL 53	053
urb	sermo de exicidio urbis Romae	CCL 46	086

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. XII–288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O.S.B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. XX–114 S. (1948).
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie, XII–180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. VIII–144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. XVIII–242 S. (1955).
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O.P.: Les Actes du procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O.S.B.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. XX–188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. IX–196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C.P.P.S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. IX–234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O.E.S.A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. XIII–189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O.P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. X–186 p. (1956).
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions divines. De saint Justin à Origène. XIII–194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O.S.B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. XVIII–242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O.S.B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. XVI–205 S. (1959).
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960).
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions divines selon saint Augustin. X–226 p. (1960).

- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S.M.: The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose. XVI-280 p. (1962).
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: La Cristologia di Tertulliano. XIV-213 p. (1962).
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique. XII-175 p. Avec 12 planches (1964).
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction. XVI-22 p. (1967).
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C.S.Sp.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text. X-249 p. (1980).
- XXII. DIRK VAN DAMME O.P.: Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Juden-christen. Die älteste lateinische Predigt. XIX-200 S. (1969).
- XXIII. Sr. DOMINIQUE CUSS, F.C.J.: Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament. 168 p. (1974).
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O.P.: L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787). 245 p. (1976). (2^e édition 1978). épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources. XXXVI-466 p. (1978).
- XXVI. FELIX HEINZER: Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. 214 S. (1980).
- XXVII. Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- XXVIII. JEAN-MICHEL POFFET O.P.: La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- XXIX. OTHMAR PERLER: Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIRK VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).
- XXX. JEAN-LOUIS FEIERTAG: Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV-380 p. (1990).
- XXXI. MARIE-ANNE VANNIER: «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. XXXVIII-240 p. (1991).

Peu étudiée, l'interprétation de la création est pourtant l'un des axes majeurs de l'œuvre d'Augustin. Elle s'articule autour du schème *creatio, conversio, formatio*. Son originalité tient à l'expérience d'Augustin, à la découverte qu'il fit de la création dans un cadre qui lui est étranger: le néoplatonisme. Cette expérience donna une orientation décisive à sa pensée: l'écho immédiat se trouve dans la polémique anti-manichéenne. Mais, plus profondément, dans les cinq commentaires sur la *Genèse*, Augustin reprend sa réflexion sur la création, en soulignant le lien indissociable entre *creatio* et *formatio*. C'est une véritable métaphysique de la création qu'il propose alors, à travers l'hexaéméron. Le libre don de l'être par le créateur (impliquant la création *de nihilo*), la constitution de l'être humain par la conversion et son accomplissement par la *formatio* en sont les principales composantes. Certes, Augustin ne définit pas la *formatio*, mais il la suggère par les métaphores de l'illumination et du repos en Dieu, ces réalités vers lesquelles pointe toute son œuvre.