Autour de *Confessions* I – IV

Intertextualités augustiniennes

« Saint Augustin conduit à l'école par sainte Monique », Nicolò di Pietro, polyptyque de l'église saint Augustin, Pesaro, 1413-1415 (Vaticano, Pinacoteca, sala II, inv. 205)

Journée d'étude sur le programme des agrégations de Lettres classiques et de Grammaire

8 janvier 2022

Marie Pauliat, UC Louvain

Sommaire

Prolégomènes : du bon usage de cette « anthologie » 3
1. Augustin parle de ses *Confessions* 3
2. Polysémie du terme « confessions » 5
3. Le poids de l'amour (*conf.* 1, 1, 1 ; 2, 1, 1 ; 4, 14, 22 ; etc.) 6
4. Croire et comprendre (*conf.* 1, 1, 1) 7
5. Les sens spirituels (*conf.* 1, 5, 5 ; 4, 11, 16 ; 4, 12, 18…) 12
6. Les signes (*conf.* 1, 6, 8 ; 1, 8, 13 ; etc.) 15
7. L'origine de l'âme (*conf.* 1, 6, 9) 15
8. Le(s) péché(s) des petits enfants : commentaire de Ps 50, 7 (*conf.* 1, 7, 11) 16
9. L'expérience d'Augustin écolier (*conf.* 1, 9, 14 ; 1, 13, 20 ; 1, 18, 28 ; etc.) 18
10. Le baptême des catéchumènes en danger de mort (*conf.* 1, 11, 17 ; 4, 4, 8) 20
11. « L'Église, notre mère à tous » (*conf.* 1, 11, 17) 21
12. De l'utilité de l'alphabet (*conf.* 1, 13, 22) 22
13. La mer du monde et le bois de la croix (*conf.* 1, 16, 25) 22
14. Augustin, fils prodigue (*conf.* 1, 18, 28 ; 2, 10, 18 ; 3, 6, 11 ; 4, 16, 30) 23
15. Les biens du mariage (*conf.* 2, 2, 3 ; 4, 2, 2) 24
16. Vie du corps, vie de l'âme (*conf.* 2, 2, 4 ; 2, 6, 14 ; 3, 2, 4 ; 3, 6, 10 ; 4, 12, 18 ; etc.) 25
17. Carthage-Babylone (*conf.* 2, 3, 8) 27
18. Le Christ-Médecin (*conf.* 2, 7, 15) 28
19. L'entrée dans les Écritures (*conf.* 3, 5, 9 ; 4, 16, 31) 29
20. Les manichéens (*conf.* 3, 6, 10 ; etc.) 29
21. La moralité des patriarches (*conf.* 3, 7, 12 – 9, 17) 33
22. Les trois *libidines* (*conf.* 3, 8, 16) 35
23. Une morale intentionnaliste (*conf.* 3, 8, 17 ; 4, 2, 3 ; etc.) 36
24. La prière et les larmes de Monique (*conf.* 3, 12, 21) 37
25. Augustin, les haruspices et la divination (*conf.* 4, 2, 3 – 3, 6) 39
26. Une consolation ? (*conf.* 4, 4, 9) 40
27. L'amour des biens périssables et l'amour des biens éternels (*conf.* 4, 8, 13) 41
28. Du caractère périssable des choses (*conf.* 4, 10, 15 ; cf. 1, 6, 10) 41
29. La vérité des arts libéraux (*conf.* 4, 16, 30) 42

Prolégomènes : du bon usage de cette « anthologie »

L'objectif de cette anthologie est de fournir aux agrégatifs une base de travail pour s'approprier les livres 1 à 4 des *Confessions* au sein de l'œuvre augustinienne, en ouvrant une porte sur les continuités et les discontinuités de la pensée de l'auteur. En effet, Augustin parle à un public : son argumentation (du choix des idées à leur organisation et au style retenu) dépend en partie de celui-ci. Voir Augustin à l'œuvre en d'autres circonstances (traités, lettres, sermons) aide à distinguer la spécificité des *Confessions*.

Par définition, cette anthologie ne prétend pas à l'exhaustivité : elle est accessible en format modifiable pour permettre à chacun d'enrichir, de réorganiser, d'annoter, d'alléger… une sélection nécessairement partielle. Elle comporte quelques dossiers iconographiques. L'organisation suit l'ordre des livres au programme. Le soin est laissé aux candidats de lire la fin des *Confessions* pour percevoir les échos avec les premiers livres ; les extraits rassemblés ici proviennent d'autres œuvres d'Augustin.

Le choix a été fait de fournir les textes en traduction, pour des raisons pragmatiques : le programme est suffisamment chargé pour ne pas alourdir la tâche des agrégatifs par la lecture de 40 pages supplémentaires de latin. Néanmoins, les références aux éditions critiques récentes sont indiquées, et les textes latins sont accessibles gratuitement sur http://www.augustinus.it/latino/index.htm (dans le texte ancien de la *Patrologie* de Migne). Lorsque l'œuvre est traduite dans la « Bibliothèque augustinienne » (désormais : *BA*), les extraits en proviennent. Dans le cas contraire, les traductions françaises sont tirées de *Œuvres complètes de saint Augustin, traduites pour la première fois en français*, dir. J.-B. Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872[1] (désormais : Raulx), ou réalisées par nos soins (désormais : Pauliat).

Les dates des extraits sont indiquées[2]. Rappelons que les livres 1 à 4 des *Confessions* ont été publiés à la fin des années 390 : les textes de la même époque sont particulièrement intéressants pour mettre en perspective les livres au programme.

NB : sur la première page, l'enluminure représente le jeune Augustin conduit par ses parents chez le *grammaticus*. Les différents enfants illustrent les étapes de l'apprentissage : l'un apprend l'alphabet, un autre lit les Psaumes ; au centre, un troisième pointe du doigt un livre ouvert dans lequel sont inscrits les mots *Iste Prosper fuit equitan(us)*. Or, il s'agit de mots qui, dans de nombreux manuscrits, ont été ajoutés au début du *Liber epigrammatum* de Prosper, un florilège composé d'extraits… d'Augustin ! De fait, au XVe siècle comme aux siècles précédents, l'un des premiers florilèges augustiniens servait de manuel scolaire de référence[3].

1. Augustin parle de ses *Confessions*

Augustin n'a guère évoqué ses *Confessions* après leurs publications ; ces mentions datent tous des dernières années de sa vie. Durant cette période, il revient souvent sur son expérience, notamment lors de sa querelle avec Julien d'Éclane. En effet, durant la controverse dite « antipélagienne », sur les questions de la grâce, du péché originel et du libre arbitre, Augustin utilise sa propre expérience contre ses adversaires, pour prouver la nécessité de la grâce.

1.1. *Rétractations* 2, 23 (*CCL* 57, p. 94 ; trad. Raulx), de 426-427

Dans les *Rétractations*, ouvrage unique en leur genre, le vieil Augustin relit toutes ses œuvres et émet un jugement sur leur forme et leur contenu.

Les treize livres de mes *Confessions* célèbrent dans mes bonnes et dans mes mauvaises actions la justice et la bonté de Dieu, et excitent l'âme humaine à le connaître et à l'aimer. C'est du moins

[1] https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/index.htm

[2] Elles sont principalement tirées de Gryson, R., *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, 2 vol., Fribourg, 2007.

[3] Demulle, J., *Flores Augustini. Augustinian Florilegia in the Middle Ages*, Leuven, 2020, p. 4.

l'effet qu'elles ont produit sur moi quand je les ai écrites, et qu'elles produisent encore quand je les lis.

Ce que les autres en pensent, c'est leur affaire ; je sais toutefois que cet ouvrage a beaucoup plu et plaît encore à beaucoup de mes frères. Du premier au dixième livre, il traite de moi ; dans les trois autres, des saintes Écritures, depuis la parole : *Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre* (Gn 1, 1), jusqu'au repos du sabbat (cf. Gn 2, 2).

Dans le quatrième livre, en confessant les misères de mon âme à l'occasion de la mort de mon ami, j'ai dit que nos deux âmes semblaient n'en faire qu'une seule, et j'ai ajouté : « pour cette raison peut-être craignais-je de mourir, de peur que celui que j'avais tant aimé ne mourût tout entier. » (*conf.* 4, 11) Cette parole me semble plutôt une déclamation légère qu'une grave confession, quoique j'en ai atténué la sottise par l'expression peut-être. De même quand j'ai dit au treizième livre : « Le firmament a été établi entre les eaux spirituelles supérieures et les eaux corporelles inférieures » (*conf.* 13, 47), je n'ai pas parlé avec assez de discernement ; la chose en effet est grandement obscure. Cet ouvrage commence ainsi : « Vous êtes grand, Seigneur ».

1.2. *Du don de la persévérance* 20, 52-53 (*PL* 45, col. 1026 ; trad. Raulx), de 428-429

Augustin affirme qu'il enseignait la prédestination avant même l'hérésie de Pélage – la preuve par les *Confessions*.

52. Nos adversaires disent encore : « Il n'était pas nécessaire de jeter, par l'incertitude que fait naître une question de ce genre, le trouble dans le cœur d'une foule de personnes dont l'intelligence est bornée : car, sans cette doctrine de la prédestination, la foi catholique n'a pas été défendue avec moins d'avantages durant bien des années, contre tels ou tels hérétiques, mais surtout contre les Pélagiens, par cette multitude de livres qu'avaient écrits des hommes catholiques ou non catholiques, et par ceux que nous avions écrits à notre tour » (*Lettre d'Hilaire à Augustin* 226, 8). Je suis grandement étonné qu'ils tiennent un pareil langage : comment peuvent-ils perdre ainsi de vue, sans parler ici des autres, les livres que nous avons écrits nous-mêmes, et publiés avant que les Pélagiens eussent commencé à paraître ? Comment ne voient-ils pas que dans beaucoup d'endroits de ces livres nous avons, sans même savoir qu'elle devait exister, porté des coups mortels à l'hérésie pélagienne, en prêchant la grâce par laquelle Dieu nous délivre de nos erreurs et de nos mœurs mauvaises, sans aucun mérite précédent de notre part, et seulement par un acte de sa miséricorde toute gratuite ? C'est en effet ce que j'ai commencé à développer d'une manière plus complète, dans la discussion écrite que j'adressai à Simplicien, d'heureuse mémoire, évêque de l'Église de Milan ; au commencement de mon épiscopat, quand j'eus appris que le commencement de la foi est un don de Dieu, et que je l'enseignais expressément.

53. Parmi mes opuscules, en est-il un seul qui ait pu être lu plus souvent et avec plus d'intérêt que les livres de mes *Confessions* ? Quoique je les aie publiées avant la naissance de l'hérésie pélagienne, il est certain que j'y ai dit à notre Dieu, et que je le lui ai dit bien des fois : « Donnez ce que vous commandez, et commandez ce que vous voulez » (*conf.* 10, 40 ; *conf.* 10, 45 ; *conf.* 10, 60). Ces paroles écrites de ma main, ayant été citées en présence de Pélage, à Rome, par un de mes frères, mon collègue dans l'épiscopat, Pélage ne put les supporter et il mit dans sa réplique une vivacité telle qu'il fut sur le point d'en venir aux mains avec celui qui les avait citées. Mais qu'est-ce que Dieu nous commande tout d'abord, et par dessus tout, sinon de croire en lui ? C'est donc lui-même qui donne précisément cette grâce, si j'ai eu raison de lui dire : « Donnez ce que vous commandez ». Et quand, dans ces mêmes livres encore, j'ai fait l'histoire de ma conversion, quand j'ai rapporté que j'avais été converti par Dieu à cette même foi contre laquelle je dirigeais auparavant les traits impuissants et sans cesse renouvelés de mon verbiage furibond, ne vous souvenez-vous pas que mon récit indiquait clairement que mon salut avait été accordé aux larmes sincères et quotidiennes de ma mère ? Aux mêmes endroits aussi j'ai déclaré hautement que Dieu par sa grâce convertit à la vraie foi, non seulement les volontés humaines qui sont éloignées, mais celles même qui sont ennemies de cette foi. Quant aux progrès dans la persévérance, vous savez, et, si vous le voulez, vous pouvez vous en convaincre de nouveau ; vous savez, dis-je, comment j'ai prié Dieu de me les accorder. Ainsi tous les dons de Dieu qui ont été dans cet ouvrage l'objet de mes vœux ou de mes louanges, qui oserait, je ne

dis pas nier, mais seulement douter que Dieu, dans sa prescience, ait su qu'il devait les donner, et qu'il n'ait jamais pu ne pas connaître ceux à qui il devait les donner ? Or, telle est la prédestination manifeste et incontestable des saints : prédestination que nous avons été plus lard dans la nécessité de défendre d'une manière plus complète et avec plus de soin, dès que nous avons discuté contre les Pélagiens. Car nous avons appris que chaque hérésie en particulier a fait naître au sein de l'Église des discussions spéciales dans lesquelles il fallait défendre les divines Écritures avec plus de soin que si on n'avait pas été obligé de le faire par des motifs de ce genre. Et si nous avons été obligé de défendre, avec plus de développements et plus d'éclaircissements, dans le présent ouvrage, les passages des Écritures où la prédestination est enseignée, n'est-ce pas précisément parce que les Pélagiens prétendent que la grâce de Dieu est donnée suivant nos mérites ? Doctrine qui évidemment n'est pas autre chose que la négation complète de la grâce.

1.3. *Lettre* 231, 6 (*CSEL* 57, p. 508-509 ; trad. Raulx) à Darius, de 428-429

Augustin adresse à un certain Darius plusieurs livres, notamment ses *Confessions*, dans lesquelles il lui demande d'observer la part respective de sa propre action et de la grâce de Dieu.

Recevez donc mon fils, recevez, vous qui êtes homme de bien non point à la surface, mais qui êtes chrétien dans la profondeur de la charité chrétienne, recevez les livres que vous avez désirés, les livres de mes *Confessions*. Regardez-moi là-dedans, de peur que vous ne me jugiez meilleur que je ne suis ; là c'est moi et non pas d'autres que vous écouterez sur mon compte ; considérez-moi dans la vérité de ces récits, et voyez ce que j'ai été lorsque j'ai marché avec mes seules forces ; si vous y trouvez quelque chose qui vous plaise en moi, faites-en remonter la gloire à celui que je veux qu'on loue, et non pas à moi-même. Car *c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes* (Ps 99, 3) ; nous n'étions parvenus qu'à nous perdre, mais celui qui nous a faits nous a refaits. Quand vous m'aurez connu dans cet ouvrage, priez pour moi afin que je ne tombe pas, mais afin que j'avance…

2. Polysémie du terme « confessions »

Inutile de rappeler le triple sens du latin *confessio* : confession de foi (*confessio fidei*), confession de louange (*confessio laudis*), confession des péchés (*confessio peccatorum*).

2.1. *Sermon* 67, 1-2 (*CCL* 41 Aa, p. 420-423 ; trad. Raulx), probablement postérieur à 410

Les auditeurs d'Augustin eux-mêmes les confondaient : la preuve par ce sermon… notez aussi le thème du péché comme mort, très présent en *conf.* 1-4.

1. Pendant la lecture du saint Évangile, nous avons vu le Seigneur Jésus tressaillir dans l'Esprit-Saint et s'écrier : *« Je vous confesse, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que vous avec caché ces choses aux sages et aux prudents et que vous les avez révélées aux petits. »* (Mt 11, 25) Si d'abord nous considérons ces paroles du Seigneur avec respect, avec soin et principalement avec piété, nous remarquerons bientôt que le terme de « confession » ne désigne pas toujours dans les Écritures l'aveu du pécheur. Ce qui nous oblige surtout à vous rappeler cette vérité et à donner à votre charité cet avis, c'est qu'au moment où le lecteur prononçait ce mot, quand vous avez entendu dire au Seigneur : *« Je vous confesse, mon Père »*, nous avons entendu que vous vous êtes frappés en même temps la poitrine. Vous vous l'êtes frappée à cette parole : *« Je vous confesse »*. Qu'est-ce en effet que se frapper la poitrine, sinon accuser ce qui est caché dans le cœur, et se punir visiblement des péchés secrets ? Pourquoi vous êtes-vous ainsi frappés, sinon parce que vous avez entendu : *« Je vous confesse, mon Père »* ? Vous avez bien entendu : *« Je vous confesse »*, mais vous n'avez point observé quel est celui qui confesse. Remarquez-le maintenant ; et puisque *« Je vous confesse »* a été proféré par le Christ, par le Christ si éloigné de tout péché, ce terme ne rappelle pas toujours le péché, mais quelque fois aussi la louange. Ainsi nous confessons quand nous louons Dieu et quand nous nous accusons nous-mêmes ; et tu fais acte de piété soit quand tu te reprends toi-même de n'être pas sans péché, soit quand tu loues le Seigneur qui n'en peut avoir aucun.

2. Et même à bien prendre les choses, en t'accusant tu loues Dieu. Pourquoi en effet confesses-tu ton péché ? Pourquoi t'accuses-tu ? N'est-ce point parce que tu es revenu de la mort à la vie ? L'Écriture

dit en effet : *Un mort ne peut confesser, car il est comme s'il n'était pas*. (Si 17, 26) Mais si un mort ne peut confesser, celui qui confesse est vivant, et s'il confesse son péché, c'est qu'assurément il n'est plus mort. S'il n'est plus mort, qui l'a ressuscité ? Aucun mort ne se ressuscite, et Celui-là seul a pu le faire qui n'était point mort quand son corps l'était. Car il a ressuscité ce qui était mort en lui, et s'il s'est ainsi ressuscité, c'est qu'il vivait réellement, quoique mort dans la chair qu'il devait ranimer […] Or le pécheur est un homme mort.

3. Le poids de l'amour (*conf.* 1, 1, 1 ; 2, 1, 1 ; 4, 14, 22 ; etc.)

« Fecisti nos ad te ; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » « Tu nous as faits orientés vers Toi ; et notre cœur est *déséquilibré*, tant qu'il n'a pas *retrouvé son équilibre* en toi. » (*conf.* 1, 1, 1)

Ce déséquilibre (*inquietas*) n'est pas une simple inquiétude[4]. Pour Augustin, toutes les créatures sont faites par Dieu : *a Deo* ; mais il y en a qui sont aussi *ad Deum* : orientées vers Dieu, en tant qu'elles sont créées à l'image de Dieu. Elles sont aimantées. Veulent-elles se soustraire à cette dépendance ontologique, elles sont déséquilibrées (*inquieta*). La *quies*, en effet, ce n'est pas le repos au sens banal ou vague, mais l'assiette de l'être humain dans son lieu propre : « Notre *quies*, dit Augustin, c'est notre lieu ; l'amour nous y élève et ton Esprit qui est bon exalte notre bassesse…Un corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre. Le poids ne va pas forcément en bas mais au lieu propre. Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas : ils sont menés par leur poids, ils vont vers leur lieu... Quand ils sont mal en place, les êtres sont déséquilibrés ; qu'on les mette en place et ils retrouvent l'équilibre. *Mon poids c'est mon amour*... » (*Minus ordinata inquieta sunt ; ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus*) (*conf.* 13, 9, 10).

L'âme humaine (le moi, le sujet) est située entre Dieu au-dessus, qui est l'éternel, l'être, l'Un, et le monde sensible au-dessous, qui est le temporel, le devenir, le multiple. Quand elle se détourne de Dieu, par orgueil, par volonté de puissance et d'autonomie, par désir de se soustraire à l'allégeance divine, d'être *in sua potestate*, elle ne demeure pas en elle-même où elle n'a pas son centre de gravité, elle chute en dessous d'elle-même : elle est alors désaxée, désorientée, déséquilibrée, Et elle se lance dans une quête absurde de l'être dans ce qui n'est que devenir, changeant, multiple... D'où la dispersion, l'éparpillement, le délabrement, la perte d'identité, l'aliénation. Dans le mouvement inverse, la conversion, Dieu recueille et restaure l'être : « C'est Toi qui me rassembles de la dispersion où par morceaux je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de Toi l'Un, pour me dissiper dans le multiple » (*conf.* 2, 1, 1).

3.1. *Sermon Étaix* 1 (= 65A), 1 (*CCL* 41Aa, p. 391 ; trad. Pauliat), probablement de 400-415

Augustin s'inspire d'une définition du pondus d'origine aristotélicienne[5] : la polarisation du lourd et du léger est liée à un mouvement spontané connaturel aux êtres : chaque espèce a son lieu propre. Augustin étend ces considérations physiques au plan métaphysique ; toutefois, le mouvement de l'âme n'est pas identique à celui d'une pierre, car il est volontaire. L'âme est libre de choisir son τέλος et, en l'homme, ce rôle de *pondus* est attribué à la volonté. Chez les êtres doués de raison, la signification spirituelle de leur *pondus*, de leur intentionnalité, n'est autre que leur amour : « pondus meum amor meus » (*conf.* 13, 10) ; ce pondus entraîne également l'âme vers son lieu. Mais, selon son objet, l'amour peut diriger l'âme vers le haut ou vers le bas (s. Étaix 1, cf. *infra*) : s'il l'entraîne vers le haut, il est synonyme de tendance vers l'ordre et vers le repos, car l'être est sans repos tant qu'il n'est pas à sa place ; au contraire, il peut l'entraîner vers les réalités créées, et l'âme connaît alors « ista pondera uariorum et diuersorum amorum » (*conf.* 4, 14, 22).

1. Lorsque le Seigneur nous exhorte à l'aimer, il commence par rappeler les personnes qu'il est juste que nous aimions. *Celui*, dit-il, *qui aura aimé son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi* (Mt 10, 37). Si donc celui qui préfère son père au Christ, n'est pas digne du Christ, comment celui qui préfère l'or au Christ est-il en quelque manière digne de marcher sur les pas du Christ ? Il y a en effet des réalités que l'on aime à tort dans le monde et quand on aime à tort certaines choses dans le monde, elles rendent celui qui les aime immonde. C'est, pour l'âme, une grande souillure qu'un

[4] Introduction inspirée de Madec, G., « Libres propos sur les *Confessions* d'Augustin », *Vita Latina* 151, 1998, p. 19-26.

[5] Introduction inspirée de Bouton-Touboulic, A.-I., « Pondus », Augustinus-Lexikon 4 (2012-2018), p. 786-789.

amour illicite, et un poids qui retient celui qui désire voler. De fait, autant un amour juste et saint emporte l'esprit vers les réalités d'en haut, autant un amour injuste et immonde le fait sombrer dans celles d'en bas. Chacun a, pour le porter là où il doit aller, son propre poids, c'est-à-dire son amour. En effet, il n'est pas porté là où il ne doit pas aller, mais là où il le doit. Celui qui aime à raison sera soulevé vers ce qu'il aime et où sera-t-il, si ce n'est là où se trouve le bien qu'il aime ? Par quelle promesse de récompense le Seigneur Christ nous exhorte-t-il en effet à l'aimer, si ce n'est par la promesse que s'accomplisse ce qu'il demande à son Père : *Je veux que là où je suis, ceux-là aussi soient avec moi* (Jn 17, 24) ? Veux-tu être là où est le Christ ? Aime le Christ et par ce poids tu seras emporté là où le Christ séjourne. Et une chose qui t'entraîne, ou plutôt t'emporte, vers le haut, ne te permet pas d'aller vers les réalités d'en bas. Ne cherche aucun autre moyen pour aller vers le haut ; en aimant, tu fais des efforts, en aimant, tu es emporté, en aimant, tu parviens au but. Tu fais des efforts, en effet, quand tu luttes contre un amour immonde, tu es entraîné quand tu remportes la victoire, tu parviens au but quand tu es couronné.

4. Croire et comprendre (*conf.* 1, 1, 1)

« Donne-moi, Seigneur, de connaître et de comprendre […] si te connaître est la première chose est ou t'invoquer. Ou plutôt ne t'invoque-t-on pas pour te connaître ? » (*conf.* 1, 1, 1) Ce cercle herméneutique en évoque un autre, entre la foi et la raison : il faut croire pour comprendre, et comprendre pour croire (*Sermon* 43, *infra*). Il est fondé sur l'ancienne traduction latine d'Is 7, 9 (faite sur la traduction grecque des *Septantes*, et non sur l'original hébreu) : « Crede ut intellegas ». Pour Augustin, la foi, fondée sur l'autorité, bien que première dans le temps, conduit à la raison comme à son accomplissement. La foi est donc une étape vers la compréhension et, contre ceux qui prônent seulement la foi, Augustin défend la raison et exhorte la foi à désirer l'intelligence (*Lettre* 120, *infra*).

4.1. *Sermon* 43, 9 (*CCL* 41, p. 512 ; trad. Pauliat), prêché sur Is 7, 9 en 414 :

« Intellege, ut credas, uerbum meum ; crede, ut intellegas, uerbum dei. » « Comprends ma parole pour croire ; crois, pour comprendre la Parole de Dieu. »

4.2. *Lettre* 120, 3-6 (*CSEL* 34.2, p. 706-710 ; trad. Raulx), vers 415 :

Augustin écrit cette lettre à Consentius, auteur de plusieurs livres dont Augustin admire le style, mais récuse plusieurs points de doctrine.

3. Loin de nous la, pensée que Dieu haïsse dans l'homme ce en quoi il l'a créé supérieur aux autres animaux ! À Dieu ne plaise que la foi nous empêche de recevoir ou de demander la raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables ! Et si dans les choses qui appartiennent à la doctrine du salut et que nous ne pouvons pas comprendre encore, mais que nous comprendrons un jour, il convient que la foi précède la raison, la foi qui purifie le cœur et le rend capable de recevoir et de soutenir la lumière de la grande raison, c'est la raison même qui l'exige. Voilà pourquoi il a été dit raisonnablement par le Prophète : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* (Is 7, 9). Ici le Prophète a clairement distingué ces deux choses et nous a conseillé de commencer par croire, afin d'arriver à comprendre ce que nous croyons. Ainsi donc il a paru raisonnable que la foi précédât la raison. Car si ce précepte n'est pas raisonnable, il est donc irraisonnable ! Dieu nous garde de le penser ! S'il est raisonnable que la foi précède la raison pour monter à certaines grandes choses que nous ne pouvons pas encore comprendre, sans doute, quelque petite que soit la raison qui nous le persuade, elle précède elle-même la foi.

4. Aussi l'apôtre Pierre nous avertit de nous tenir prêts à répondre à quiconque nous demande raison de notre foi et de notre espérance (cf. 1 P 3, 15). Si donc un infidèle me demande raison de ma foi et de mon espérance, et si je vois qu'il ne puisse pas comprendre avant de croire, je lui rendrai raison en lui montrant, s'il est possible, combien il est contraire à l'ordre de vouloir demander, avant de croire, la raison des choses qu'on ne peut pas comprendre. Mais si c'est un fidèle qui demande à comprendre ce qu'il croit, il faut considérer la mesuré de son intelligence et lui rendre raison dans cette limite ; […] l'explication sera plus grande s'il comprend plus ; elle sera moindre s'il comprend

moins. Toutefois, en attendant le complément, la plénitude de la connaissance, il doit rester dans le chemin de la foi.

6. J'ai dit ceci pour exhorter votre foi à l'amour de l'intelligence ; la vraie raison y conduit, et la foi y prépare le cœur.

Nota bene : la légende de l'enfant sur la plage[6]

Un jour qu'il se promenait sur une plage, Augustin aurait rencontré un enfant – ou un ange, ou l'Enfant-Jésus lui-même – occupé à une étrange activité : à l'aide d'un coquillage (ou d'une cuiller), il prenait de l'eau de mer pour en remplir un trou qu'il avait creusé dans le sable. Au promeneur qui s'étonnait de cette tâche incongrue, l'enfant aurait répondu : « Cela me sera plus facile qu'à toi d'épuiser, avec ta seule raison humaine, le mystère de la Trinité ! »

La plus célèbre des représentations iconographiques d'Augustin (quelques exemples suivent) est en réalité une invention médiévale. La légende apparaît au début du XIIIe siècle dans des recueils d'*exempla*, ces brefs récits destinés à être utilisés par les prédicateurs dans leurs homélies. La scène est d'abord anonyme et prend place à Paris, près de la Seine. Mais un récit exemplaire a incomparablement plus de poids quand il implique un personnage célèbre. En 1263, Thomas de Cantimpré l'étoffe d'allusions augustiniennes, le situe à Hippone et l'attribue à Augustin. Mais d'autres versions continuent de circuler, avec comme protagoniste un rabbin espagnol, un archevêque de Canterbury, un franciscain italien ou un abbé français…

La légende fait son entrée officielle dans la biographie augustinienne avec le *Catalogus sanctorum* de Pietro de' Natali (ca. 1330-1382). Cet auteur ne brillait sans doute pas par son sens du discernement historique : il a aussi canonisé Julien d'Éclane (l'un des adversaires les plus brillants et les plus acharnés d'Augustin) pour avoir combattu un hérétique nommé Augustin. Quoique Molanus (1533-1585) et quelques autres aient violemment critiqué cette attribution, l'iconographie l'adopta dès le XIVe siècle et la Contre-Réforme l'utilisa largement.

Il est aisé de situer l'apparition de la légende au sein du courant de méfiance qui se développa au XIIIe siècle envers la théologie scientifique, mais il est impossible d'en préciser l'inventeur : le thème de l'eau de mer inépuisable se retrouve dans de nombreux contes populaires. L'attribuer à Augustin, c'était cependant méconnaître profondément sa pensée : il n'a jamais prétendu épuiser le mystère mais a toujours considéré que l'intelligence devait chercher à comprendre ce que dit la foi.

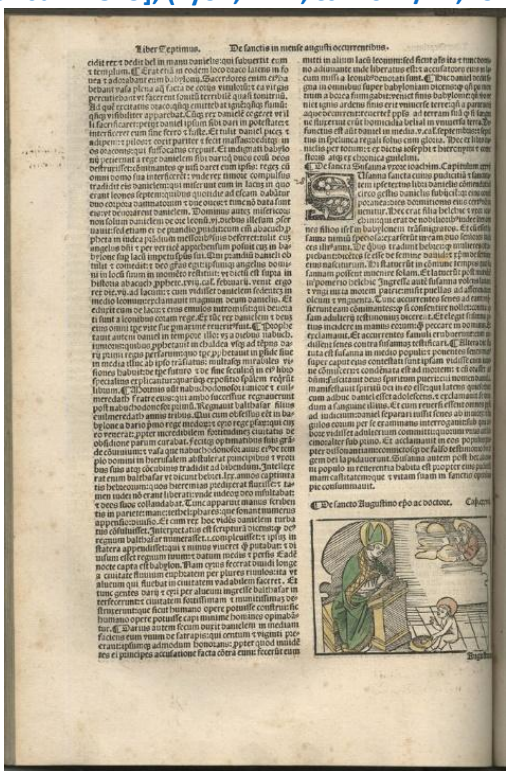
4.3. *Saint Augustin et l'Enfant*, Pinturicchio (Bernardino di Betto Benedetto di Biagio) (1454-1513), Perugia, The National Gallery of Umbria

[6] Résumé de Marrou, H.-I., « Saint Augustin et l'ange. Une légende médiévale », dans *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, 1978, p. 401-413, repris à Pauliat, M., « Aux confins de la légende : surprenants ajouts à la vie d'Augustin d'Hippone », https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML :BML_00GOO01001THM0001augustin_legende, consulté le 6 janvier 2022.

4.4. *Vision de saint Augustin*, Lippi Filippo (1450s-1460s) - St. Petersburg, The Hermitage

4.5. *Vision de saint Augustin*, Botticelli (c. 1488) - Florence, Galleria degli Uffizi

4.6. *Catalogus sanctorum… editus a… Petro de Natalibus…*, [Impressum Lugduni per Jacobum Saccon, 31 Jan. 1519], (Lyon, BmL, SJ V 017/12, fol. 151v°)



4.7. *Saint Augustin rencontrant l'Enfant-Jésus* (1637-1638), Pieter Paul Rubens - Prague, The National Gallery

4.8. « Augustin rencontre un enfant sur une plage », *Vie de saint Augustin*, Frères Klauber, XVIIIe siècle (Lyon, BmL, Collection iconographique jésuite « Augustin », 23.07)

Au-dessus d'un paysage poétique et aéré, les nuées, qui incluent la Trinité, se confondent dans le ciel et un angelot brandit un cœur enflammé sur lequel on lit une phrase qui se prolonge sous la Trinité : « Saisis-moi car je ne peux te saisir. »

Au centre, Augustin, sous les traits d'un vieillard, son livre La Trinité à la main, s'adresse à l'enfant nu, armé d'une cuiller : « Cette tâche, vaine, te décevra. » Et l'enfant de répondre : « Cette mer entrera dans ce trou avant que la divinité ne pénètre ton esprit. »

Le vieillard appuyé sur un tonneau de vin au premier plan évoque le tonneau des Danaïdes, emblème d'une entreprise impossible à réaliser.

5. Les sens spirituels (*conf.* 1, 5, 5 ; 4, 11, 16 ; 4, 12, 18…)

Augustin utilise l'analogie des cinq sens pour désigner l'*homo interior* (« l'homme intérieur »), et développe une anthropologie dont certains éléments sont présents en *Confessions* 1-4 : l'*homo interior*, comme l'*homo exterior*, a cinq sens. Augustin s'inspire notamment des Épîtres de Paul et de textes de l'Ancien Testament, qui décrivent les pensées et les désirs de l'être humain en personnifiant certaines parties du corps. Il n'est pas le premier : cette analogie est déjà largement présente chez Origène (un exégète d'Alexandrie, ca. 185 – ca. 253). Même si l'image peut nous paraître baroque, il ne s'agit pas pour Augustin d'un jeu rhétorique : cette image traduit pour lui une réalité spirituelle.

L'un des plus beaux textes à ce sujet se trouve probablement dans les *Confessions* 10, 6, 8 :

Ce que je sais, de toute la certitude de la conscience, Seigneur, c'est que je vous aime. Vous avez percé mon cœur de votre parole, et à l'instant je vous aimai. […] Qu'aimé-je donc en vous aimant ? Ce n'est point la beauté selon l'étendue, ni la gloire selon le temps, ni l'éclat de cette lumière amie à nos yeux, ni les douces mélodies du chant, ni la suave odorance des fleurs et des parfums, ni la manne, ni le miel, ni les délices de la volupté. Ce n'est pas là ce que j'aime en aimant mon Dieu, et pourtant j'aime une lumière, une mélodie, une odeur, un aliment, une volupté, en aimant mon Dieu ; cette lumière, cette mélodie, cette odeur, cet aliment, cette volupté, suivant l'homme intérieur ; lumière, harmonie, senteur, saveur, amour de l'âme, qui défient les limites de l'étendue, et les mesures du temps, et le souffle des vents, et la dent de la faim, et le dégoût de la jouissance, voilà ce que j'aime en aimant mon Dieu.

5.1. *Tractatus sur l'Évangile de Jean* 96, 4 (*BA* 74B, p. 284-287), de 419-420

Voici un exemple de cette opposition entre les sens intérieurs et les sens extérieurs.

Progressez dans *la charité qui est répandue dans vos cœurs par le saint Esprit qui vous a été donné* (Rm 5, 5), afin que, grâce à la ferveur de l'Esprit et à l'amour des choses spirituelles, vous puissiez connaître la lumière spirituelle et la parole spirituelle, que les hommes charnels ne peuvent pas porter, non par quelque signe qui apparaîtrait aux yeux du corps, ni par quelque son qui retentirait aux oreilles du corps, mais par la vue et par l'ouïe intérieures.

Aures cordis (*conf.* 1, 5, 5)

Les « oreilles du cœur » écoutent la voix de Dieu, Dieu peut parler à l'intérieur de l'homme, sans bruit ni création corporelle, directement, comme la vérité. Cela renvoie à la conception du « Maître intérieur » développée notamment dans le *De magistro*. Sur ce point, vous pouvez écouter la conférence d'Anne-Isabelle Bouton-Touboulic lors de la journée du 8 janvier 2022. Augustin demande donc à Dieu d'ouvrir « les oreilles de son cœur » de manière à ce qu'il puisse l'entendre (*conf.* 1, 5, 5), et qu'elles ne soient pas assourdies par le « tumulte de la vanité » (*conf.* 4, 11, 16).

5.2. *Enarratio sur le Psaume* 25, 11 (*BA* 57B, p. 280-283), de 411 ou 412 probablement

Telle est en effet la suite : *Pour entendre la voix de la louange et raconter toutes tes merveilles* (Ps 25, 7). Que veut dire : *Pour entendre la voix de la louange* ? Pour comprendre, dit-il. Car, devant Dieu, c'est cela entendre ; il ne s'agit pas de sons comme ceux que beaucoup entendent et beaucoup n'entendent pas. Combien sont là à m'entendre, qui restent sourds à Dieu ! Combien ont des oreilles, mais pas celles dont Jésus a dit : *Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende* (Mt 13, 9) ! Qu'est-ce donc qu'entendre la voix de la louange ? Je vais le dire si je le puis, avec l'aide de la miséricorde de Dieu et de vos prières. Entendre la voix de la louange, c'est comprendre intérieurement que tout ce qu'il y a de mal en toi et vient du péché est tien, et tout ce qu'il y a de bien dans les actions justes est de Dieu.

Oculus mentis : « la beauté que comportent la justice et la prudence » (*conf.* 2, 6, 12)

Sous l'influence des modèles platoniciens (Platon, *République* 7, 533d) et bibliques (Eph 1, 18 : *qu'il ouvre votre cœur à sa lumière*), Augustin évoque très souvent l'*oculus animae* (*an. quant.* 75), l'*oculus mentis* (*uera rel.* 37) ou l'*oculus cordis* (*s.* 88, 5). Les yeux ouverts et éclairés sont associés à la veille et au salut, les yeux fermés au sommeil, à la mort et au péché. L'œil de l'âme voit la lumière éternelle *(conf.* 7, 16) ou Dieu (*conf.* 4, 11 : « spes mea, qui me mundas a talium affectionum immunditia, dirigens oculos meos ad te, et *euellens de laqueo pedes meos* (Ps 24, 15) » ; cf. *en. Ps.* 24, 15, cité *infra*). Dieu est la lumière des yeux intérieurs : « tu, dulce *lumen* occultorum *oculorum meorum* (Ps 37, 11) » (*conf.* 11, 25). Cependant, l'œil de l'âme doit être purifié (en. Ps. 12, 1 ; cf. uera rel. 98) : les yeux (intérieurs et extérieurs) peuvent être « sains » ou « malades » ; l'incarnation du Christ est un collyre pour les yeux du cœur (Io. eu. tr. 2, 16).

5.3. *Enarratio sur le Psaume* 24, 15 (*CCL* 38, 139 ; trad. Raulx), de 393-395 :

Mes yeux sont constamment tournés vers le Seigneur ; parce que c'est lui qui retirera mes pieds du piège (Ps 24, 15). Je n'ai point à craindre les périls de la terre quand je ne la regarde point, et celui que je contemple dégagera mes pieds du piège.

5.4. *Enarratio sur le Psaume* 64, 8 (*CCL* 39, p. 830-831 ; trad. Pauliat), de 412 :

Dans ce sermon sur le Psaume 64, Augustin évoque « la beauté de la justice » (cf. *conf.* 2, 6, 12), que contemple l'œil intérieur alors même que le spectacle peut déplaire aux yeux du corps. Notez la manière dont le prédicateur oppose avec pédagogie (nous sommes dans un sermon) les deux types de visions, grâce à deux exemples : le vieillard et les martyrs.

Il sera comblé des biens de ta maison. (Ps 64, 6) Quels sont les biens de la maison de Dieu ? Frères, représentons-nous une riche maison, la quantité de biens dont elle regorge, l'abondance qui y règne, la multitude de vases d'or, mais aussi d'argent, qui s'y trouvent, la foule des serviteurs, le grand nombre de troupeaux et d'animaux, enfin la demeure elle-même : quel charme dans ses peintures, ses marbres, ses lambris, ses colonnes, ses salles, ses chambres ! On désire de tels biens, mais ils font partie de la confusion de Babylone [= du monde créé]. Retranche tous ces désirs, ô citoyen de Jérusalem, retranche-les ! […] Désire la maison de Dieu, désire les biens de cette maison, mais pas

des biens semblables à ceux que tu désires ordinairement dans ta maison, celle de ton voisin ou de ton patron. Autre est le bien de cette maison-là. Nous est-il nécessaire de dire quels sont les biens de cette maison ? Laissons celui qui chante en sortant de Babylone les indiquer lui-même. *Il sera comblé*, dit-il, *des biens de ta maison.* Quels sont ces biens ? Peut-être avions-nous dirigé les désirs de notre cœur vers l'or, l'argent et d'autres biens précieux. Ne cherchons rien de tel : ces biens tirent vers le bas, ils n'élèvent pas. Pensons donc déjà ici aux biens de Jérusalem, aux biens de la maison du Seigneur, aux biens du temple du Seigneur, parce que la maison du Seigneur n'est autre que le temple du Seigneur. *Nous serons comblés des biens de ta maison ; ton temple saint est admirable par sa justice.* Voilà les biens de sa maison. Il n'a pas dit : "Ton temple saint est admirable par ses colonnes, admirable par ses marbres, admirable par ses toits dorés", mais *admirable par sa justice*. Tu as les yeux du dehors pour voir les marbres et l'or ; mais il est au dedans de toi un œil qui permet de voir la beauté de la justice. Je le répète : il est au dedans un œil qui permet de voir la beauté de la justice. Si la justice n'a aucune beauté, comment se fait-il qu'on aime un vieillard juste ? Que présente-t-il dans son corps qui plaise aux yeux ? Des membres courbés, un front ridé, une tête aux cheveux blancs, une faiblesse exhalant des plaintes continuelles. Mais puisque ce vieillard décrépi ne plaît pas à tes yeux, peut-être plaît-t-il à tes oreilles ? Par quelle voix ? Quel chant ? Même si, dans sa jeunesse, il a peut-être bien chanté, tout a cessé avec l'âge. Ou peut-être le son de ses paroles plaît-t-il à tes oreilles, ces paroles que sa bouche édentée peine à former correctement ? Si pourtant il est juste, s'il ne désire pas le bien d'autrui, s'il distribue ce qu'il possède aux indigents, s'il exhorte au bien, si son jugement est droit, sa foi entière, s'il est prêt à sacrifier pour la foi et la vérité même ses membres brisés par l'âge – car il y a eu de nombreux martyrs même parmi les vieillards – comment se fait-il que nous l'aimions ? Quel bien les yeux de notre chair voient-ils en lui ? Aucun. Il y a donc une beauté de la justice que nous voyons des yeux du cœur, que nous aimons, qui nous enflamme. Voilà la beauté que les hommes aimèrent passionnément dans les martyrs, alors même que les bêtes déchiraient leurs membres ! Quand le sang souillait tous leurs membres, quand leurs entrailles se répandaient sous les morsures des fauves, était-ce autre chose qu'un spectacle d'horreur pour les yeux ? Qu'y trouvaient-ils à aimer, sinon la beauté intacte de la justice dans ces membres abominablement mis en pièces ? Voilà les biens de la maison de Dieu : prépare-toi à t'en rassasier. Mais pour en être rassasié quand tu y parviendras, il te faut en avoir faim et soif durant ton exil : que ce soit là ta soif, là ta faim, parce que tels seront les biens de Dieu. Écoute le roi auquel sont adressées ces paroles, lui qui est venu pour te ramener et qui, pour toi, s'est fait chemin (Cf. Jn 14, 6). Que dit-il ? *Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, parce qu'ils seront rassasiés* (Mt 5, 6). *Ton temple saint est admirable par sa justice.* Et ce temple, frères, ne l'imaginez pas hors de vous-mêmes. Aimez la justice, et vous êtes le temple de Dieu (Cf. 1 Co 3, 17).

Veritas sapit (*conf.* 4, 12, 18)

Le palais de l'âme reçoit la nourriture de Dieu (cf. *conf.* 3, 5, 10 : « mon âme affamée de toi » ; etc.). L'image (d'abord biblique) est extrêmement fréquente chez Augustin, par exemple :

5.5. *Enarratio sur le Psaume* 46, 1 (*BA* 59B, p. 86-89), avant 497 (403-404 ?)

L'image de la rumination est appliquée à l'écoute répétée de l'Écriture.

Par la rumination qui caractérise les animaux purs, en effet, Dieu a voulu enseigner que tout homme doit placer ce qu'il entend dans son cœur, pour pouvoir ensuite y repenser sans retard ; ainsi, quand il écoute, c'est comme s'il mangeait, mais quand il rappelle à sa mémoire ce qu'il a entendu et le repasse dans sa pensée avec une infinie douceur, c'est comme s'il ruminait.

5.6. *Enarratio sur le Psaume* 106, 5 (*CCL* 40, p. 1572 ; trad. Raulx), après 415 ?

Avant de connaître Dieu, l'homme a faim de la Vérité ; après, il peine à persévérer dans le bien.

L'homme était naguère dans l'erreur, ayant faim de la vérité : le pain de la vérité il l'a reçu, et il a été placé sur la voie ; il entend : « Vis bien à l'avenir », comme tu le fais, car auparavant tu ne connaissais pas la vie sainte ; agis maintenant que tu l'as apprise. Il essaie, mais vains efforts ! Il se sent garrotté, et pousse des cris vers le Seigneur. La seconde épreuve lui vient donc de la difficulté de faire le bien, comme la première est celle de l'erreur et de la faim.

5.7. *Sermon Denis* 13 (= 305A), 7 (*MA* 1, p. 61 ; trad. Pauliat), de 401

Le Christ est la véritable nourriture.

Durant le temps présent, cette nourriture terrestre, dont nous faisons usage, nous est nécessaire pour soutenir notre vie temporelle ; mais le Christ est la nourriture la meilleure, nourriture de force et de sagesse, pain vivant (cf. Jn 6) qui restaure toujours sans jamais faire défaut.

6. Les signes (*conf.* 1, 6, 8 ; 1, 8, 13 ; etc.)

Dans la description du développement de l'enfant, Augustin décrit l'évolution dans sa manière de communiquer en utilisant la catégorie des signes. *Infans* (ne parlant pas), il « jetai[t] çà et là membres et cris, comme signes ressemblant de mes volontés » (*conf.* 1, 6, 8) : il utilise donc des signes non-verbaux. Puis, devenant *puer*, il apprend à utiliser les mots (*conf.* 1, 8, 13). Cet apprentissage relève d'une volonté de socialisation de l'enfant, et se fonde sur les gestes ostensifs (qui montrent la chose au moment où est prononcé le mot), présentés comme un langage naturel. La question des signes, de leurs différentes catégories et de leur interprétation, est l'objet du *De doctrina christiana* (spécialement du livre 2), composé à la même époque que les *Confessions*.

6.1. *De doctrina christiana* 2, 1, 1 – 4, 5 (*BA* 11/2, p. 138-139), de 397

Les signes utilisés par l'*infans* et par le *puer*, articulés ou non, relèvent de la catégorie des « signes intentionnels » définis dans le *De doctrina christiana*. Ils s'opposent aux « signes naturels ».

1. […] Un signe, en effet, est une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée ; par exemple, à la vue d'une trace, nous jugeons qu'est passé un animal dont c'est la trace ; à la vue d'une fumée, nous apprenons qu'au-dessous il y a un feu ; en entendant la voix d'un être animé nous discernons ses sentiments ; quand la trompette retentit, les soldats savent qu'il leur faut avancer ou reculer, ou faire tout autre mouvement exigé par le combat.

2. Parmi les signes donc, les uns sont naturels, les autres intentionnels. Sont naturels les signes qui, sans aucune intention ni désir de signifier, font à partir d'eux-mêmes connaître quelque chose d'autre en plus d'eux-mêmes, comme la fumée signifiant le feu. Car c'est sans vouloir signifier qu'elle le fait ; mais pour avoir observé et noté des faits d'expérience, on sait que même s'il apparaît seulement de la fumée, il y a un feu au-dessous. […]

3. Les signes intentionnels sont ceux que tous les êtres vivants s'adressent mutuellement pour manifester autant qu'ils le peuvent les mouvements de leur esprit, tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils pensent. La seule raison qu'on a de signifier, c'est-à-dire de faire des signes, est de mettre au jour et de faire passer dans l'esprit d'autrui ce que porte dans son esprit celui qui fait signe. […]

4. Or, parmi les signes qui permettent aux hommes de se communiquer entre eux ce qu'ils éprouvent, certains concernent la vue, la plupart l'ouïe, et un tout petit nombre les autres sens. Quand nous faisons un mouvement de tête, nous ne donnons en effet de signe qu'aux seuls yeux de celui à qui nous voulons, par ce signe, communiquer notre volonté. Certains mouvements des mains signifient bien des choses ; les acteurs, par des mouvements de tous leurs membres, donnent certains signes aux spectateurs initiés, et c'est en quelque sorte à leurs regards qu'ils parlent ; les étendards et les enseignes militaires font pénétrer par les yeux la volonté des chefs. Et tous ces signes-là sont comme des mots visibles. Mais ceux qui concernent l'oreille sont, comme je l'ai dit, plus nombreux, surtout s'agissant des mots. La trompette la flûte, la cithare émettent en effet le plus souvent un son, non seulement agréable, mais expressif. Mais tous ces signes, comparés aux mots, sont très peu nombreux. Car les mots, chez les hommes, ont vraiment occupé la toute première place pour signifier tout ce que l'es prit conçoit quand on veut exprimer cette pensée au-dehors.

7. L'origine de l'âme (*conf.* 1, 6, 9)

En *conf.* 1, 6, 9, Augustin s'interroge sur sa vie intra-utérine, et sur une possible préexistence de lui-même avant même sa conception. Le mode est interrogatif, et il reconnaîtra dans les *Retractationes* qu'il ignore l'origine de l'âme.

7.1. *Sur le libre arbitre* 3, 20, 56-58 (*CSEL* 74, p. 135-137 ; trad. Raulx), de 391-395 :

Augustin émet quatre hypothèses sur l'origine des âmes :

1. Les âmes de tous les hommes qui naissent, sortiraient d'une âme unique que Dieu aurait créée d'abord [traducianisme].
2. Les âmes sont créées une à une dans chacun de ceux qui naissent [créationnisme].
3. Les âmes préexistant dans le secret de Dieu sont envoyées pour animer et réagir les corps de chacun de ceux qui naissent.
4. Les âmes, situées ailleurs, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent de leur plein gré habiter les corps.

8. Le(s) péché(s) des petits enfants : commentaire de Ps 50, 7 (*conf.* 1, 7, 11)

Quatre thèses résument l'enseignement d'Augustin sur le péché originel (état de péché commun à tous les êtres humains, du fait la transmission du péché d'Adam à l'ensemble de l'humanité) : toute l'humanité hérite du péché d'Adam, et de ses conséquences pénales, la mortalité et la concupiscence ; les petits enfants sont donc coupables ; leurs péchés sont réels et sérieux, ils sont hérités par voie de génération ; le baptême est un moyen de salut nécessaire pour tous. Augustin développera ces thèses spécialement dans la controverse dite « pélagienne » (à partir de 411-412), mais elles sont explicitement présentes dès l'*Ad Simplicianum* (de 396, cf. *infra*), et en *Confessions* 1.

8.1. *Ad Simplicianum* 1, 1, 9-11 (*CCL* 44, p. 14-16 ; trad. Raulx), de 396 :

9. En effet, Paul […] est vaincu parce qu'il n'est pas encore délivré par la grâce, quoiqu'il sache déjà par la loi qu'il fait le mal et qu'il ne veuille pas le faire. Quant à ce qui suit : *Maintenant donc, ce n'est plus moi qui fais cela, mais le péché qui habite en moi* (Rm 7, 17), cela ne veut pas dire qu'il ne consent pas à faire le mal, quoiqu'il soit d'accord avec la loi pour le condamner. Car il parle encore au nom de l'homme […] entraîné à mal faire par la concupiscence qui le domine et qui le séduit par la fausse douceur du péché défendu, bien qu'il le désapprouve, éclairé qu'il est par la loi. *Ce n'est pas moi qui le fais* signifie : « je le fais parce que je suis vaincu ». C'est en effet la passion qui agit ; on lui cède parce qu'elle est la maîtresse. Or pour ne pas céder, pour fortifier l'âme contre la passion, il faut la grâce, dont l'Apôtre [Paul] va parler.

10. *Car je sais*, dit-il, *que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair* (Rm 7, 18). En tant qu'il le sait, il est d'accord avec la loi ; mais en tant qu'il agit, il cède au péché. Or d'où sait-il ce qu'il avance, à savoir que ce qui habite dans sa chair n'est pas le bien, mais le péché ? D'où le sait-il, sinon par la transmission de la mortalité de la mortalité et les continuels assauts de la volupté ? L'un est la punition du péché originel, l'autre la punition des rechutes fréquentes dans le péché. Nous l'apportons l'un en venant au monde, nous y ajoutons l'autre pendant notre vie. Ces deux choses, la nature et l'habitude, réunies, rendent la passion très puissante, très difficile à vaincre ; c'est ce que l'Apôtre appelle ici péché, et qu'il déclaré habiter dans sa chair, c'est-à-dire exercer une entière domination, une sorte d'empire. […]

11. *En effet le vouloir réside en moi, mais accomplir le bien, je ne l'y trouve pas* (Rm 7, 18). Ces paroles, pour ceux qui ne les comprennent pas bien, semblent presque détruire le libre arbitre. Mais comment cela serait-il, puisque l'Apôtre dit : *Le vouloir réside en moi* ? Certainement le vouloir est en notre pouvoir, puisqu'il réside en nous ; mais si nous ne pouvons pas accomplir le bien, la faute en est au péché originel. Ce n'est point là la nature primitive de l'homme, mais la peine du péché ; d'où résulte la mortalité elle-même, la fragilité devenue comme une seconde nature, et dont nous sommes délivrés par la grâce du Créateur, quand nous nous soumettons à lui par la foi. Mais toutes ces expressions ne s'appliquent qu'à l'homme établi sous la loi, et non encore sous la grâce. En effet

celui qui n'est point encore sous la grâce, ne fait pas le bien qu'il veut ; mais il fait le mal qu'il ne veut pas, parce qu'il est dominé par la concupiscence fortifiée par le lien de la mortalité, et aussi par l'entraînement de l'habitude. Or s'il fait ce qu'il ne vent pas, ce n'est point lui qui le fait, mais le péché qui habite en lui, suivant ce qui a été dit et expliqué plus haut.

8.2. *Enarratio sur le Psaume* 50, 10 (*BA* 59B, p. 442-), de 413 probablement :

Voici un autre commentaire, plus détaillé et plus pédagogique, de Ps 50, 7 qu'Augustin cite en *conf.* 1, 7, 11. On y retrouve la citation de Job 14, 4-5, Septante, qui constitue l'un des fondements scripturaires de la doctrine augustinienne du péché originel.

Vois, j'ai été conçu dans les iniquités (Ps 50, 7). Comme si on disait : "Il triomphe de ceux qui ont agi comme toi, David" ; car ce ne sont ni un petit mal ni un petit péché que l'adultère et l'homicide ; mais qu'en est-il de ceux qui n'ont rien fait de tel depuis qu'ils sont nés du ventre de leur mère ? Vas-tu leur imputer à eux aussi des péchés, pour que le Seigneur triomphe de tous quand il passera en jugement ? David a pris la parole au nom du genre humain et il a prêté attention à ce qui nous lie tous, il a considéré la propagation de la mort, il a tourné son esprit vers l'origine de l'iniquité et dit : *Car, vois, j'ai été conçu dans les iniquités*. La naissance de David a-t-elle été le fruit d'un adultère ? N'est-il pas né de Jessé, un homme juste, et de sa légitime épouse ? Pourquoi dit-il avoir été conçu dans l'iniquité, sinon parce que l'iniquité vient d'Adam ? Le lien de la mort s'est renforcé, associé à l'iniquité. Personne ne naît sans traîner avec lui le châtiment, sans traîner avec lui ce qui mérite le châtiment. Le prophète le dit aussi à un autre endroit : *Nul n'est pur sous son regard, pas même l'enfant qui ne vit que depuis un jour sur la terre* (Jb 14, 4-5, LXX). Nous le savons en effet : d'une part, les péchés ont été effacés par le baptême du Christ, d'autre part, le baptême du Christ a pour effet la rémission des péchés. Si les enfants sont absolument innocents, pourquoi leurs mères courent-elles à l'église quand ils sont malades ? Qu'est-ce qui est retiré par ce baptême, par cette rémission ? Je vois un enfant innocent pleurer plutôt que se mettre en colère. Qu'a lavé le baptême ? Qu'a effacé cette grâce ? C'est la propagation du péché qui a été effacée. Parce que si cet enfant pouvait te parler, il te le dirait, et s'il avait déjà l'intelligence qu'avait David, il te répondrait : "Pourquoi me regardes-tu, moi qui ne suis qu'un enfant ? Tu ne vois évidemment pas mes crimes, mais j'ai été conçu dans l'iniquité" : *Et c'est dans les péchés que ma mère m'a nourri quand j'étais dans ses entrailles* (Ps 50, 7). Le Christ est né sans la semence d'un homme, d'une vierge qui a conçu de l'Esprit saint, en dehors de ce lien de concupiscence charnelle. On ne peut dire de lui qu'il a été conçu dans l'iniquité ; on ne peut dire : c'est dans les péchés que sa mère l'a nourri quand il était dans ses entrailles, alors qu'il a été dit à sa mère : *L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du Très-haut te couvrira de son ombre* (Lc 1, 35). Il n'est pas vrai que les hommes sont conçus dans l'iniquité et sont nourris dans les péchés par leur mère quand ils sont dans ses entrailles parce que pour des époux s'unir serait un péché, mais parce que le fruit de cette union est nécessairement issu d'une chair marquée par la peine. En effet, la mort est la peine de la chair, et la mortalité est nécessairement inhérente à la chair. C'est pourquoi l'Apôtre n'a pas parlé d'un corps qui doit mourir, mais d'un corps mort : *Votre corps est mort*, dit-il, *à cause du péché ; mais l'Esprit est votre vie à cause de la justice* (Rm 8, 10). Comment donc peut naître sans le lien du péché ce qui est conçu et engendré à partir d'un corps mort à cause du péché ? Cet acte, tant qu'il est chaste dans le mariage, ne présente pas de faute, mais ce qui est à l'origine du péché entraîne le châtiment à payer. Il n'est pas vrai, en effet, que le mari n'est pas mortel parce qu'il est le mari, ou qu'il est mortel pour une raison autre que le péché. En effet, même le Seigneur était mortel, mais non du fait du péché : il a pris sur lui notre châtiment et pour cette raison a effacé notre faute. C'est à juste titre donc que *tous meurent en Adam, mais tous seront rendus à la vie en Christ* (Cf. 1 Co 15, 22). *En effet*, dit l'Apôtre, *par un seul homme, le péché est entré dans ce monde, et par le péché, la mort, et ainsi elle est passée en tous les hommes ; en lui, tous ont péché* (Rm 5, 12). La sentence est tombée : *en Adam*, dit-il, *tous ont péché*. Seul a pu être innocent l'enfant qui n'est pas né de l'œuvre d'Adam.

9. L'expérience d'Augustin écolier (*conf.* 1, 9, 14 ; 1, 13, 20 ; 1, 18, 28 ; etc.)

Les *Confessions* ne sont pas le seul ouvrage où Augustin évoque son expérience d'élève, et le motif est repris dans l'iconographie.

Augustin élève

9.1. *Augustin à l'école à Thagaste*, Benozzo Gozzoli (xve siècle, San Gimignano)

Les châtiments corporels

Les châtiments corporels (*conf.* 1, 9, 14 ; 1, 14, 23 ; cf. Martial, *Épigrammes* 10, 62 ; Horace, *Épîtres* 2, 1, 70) ont marqué Augustin au point que, cinq ans avant sa mort, il écrit :

9.2. *La Cité de Dieu* 21, 14 (*CCL* 48, p. 780 ; trad. Pauliat), de 425-426 :

Qui ne frémirait d'horreur et ne choisirait la mort, si on lui offrait le choix entre mourir et redevenir enfant ?

Apprentissage par cœur des classiques

Chez le *grammaticus*, une partie de l'enseignement consistait à apprendre par cœur les auteurs classiques (cf. *conf.* 1, 13, 22 – 14, 13).

9.3. *Sermon Dolbeau* 23 (= 374 *auct.*), 19 (*Vingt-six*, p. 610), vers 410-412/413

Dans ce sermon, Augustin affirme mieux connaître ses classiques, appris lorsqu'il était jeune, que l'Écriture – même si cette affirmation doit être nuancée par la large culture biblique qui transparaît dans ses œuvres.

"Tu n'as pas encore dit, reprend quelqu'un, si Dieu a prédit que ces sacrifices-là prendraient fin." Je m'en vais vous le lire, de peur que quelque chose échappe à ma mémoire. Car moi, frères, je n'ai pas appris ces textes dès l'adolescence, tandis que d'autres, et qui pis est des textes inutiles, je peux les

réciter par cœur. Mais ceux auxquels je ne me suis pas appliqué dès l'enfance, je ne puis les citer sans regarder les livres.

9.4. *Sermon* 81, 9 (*NBA* 8, p. 65-67), de 410

Le sac de Rome par Alaric en août 410 suscita des réactions diverses. Le *Sermon* 81, prêché quelques mois après les événements, rapporte les objections des païens (que partageaient certains chrétiens) : « Eh bien ! Voilà, avec les temps chrétiens, Rome a péri ! » Preuve selon eux que la divinité des chrétiens est moins puissante que les dieux du panthéon traditionnel. Augustin leur répond avec une ironie mordante (qui évoque celle présente en *conf.* 1, 9, 15), en citant, en chaire, Salluste (cf. *conf.* 2, 5, 11, où la *Conjuration de Catilina* est aussi citée) et Virgile, et en renvoyant à une conception cicéronienne de la cité.

« Eh bien ! voilà, avec les temps chrétiens, Rome a péri ! » Peut-être Rome n'a-t-elle pas péri ? Peut-être a-t-elle été frappée, et non anéantie ? Peut-être a-t-elle été châtiée, et non détruite ? Peut-être Rome n'a-t-elle pas péri, si les Romains ne périssent pas ? Ils ne périront pas s'ils louent Dieu ; ils périront s'ils blasphèment. Car qu'est-ce que Rome, sinon les Romains (cf. Cicéron, *De republica* 3, 43 : sous la tyrannie de Denys, la ville de Syracuse, connue pour sa beauté, n'en formait pas pour autant une *res publica*) ? Ce qui est en question, en effet, ce ne sont pas des pierres et des poutres, des immeubles élevés et de très vastes enceintes [cf. mur d'Aurélien, à Rome]. Cela a été construit pour s'écrouler un jour. Quand l'homme construit, il pose pierre sur pierre ; quand l'homme détruit, il ôte pierre après pierre. L'homme a fait, l'homme a détruit. Parce que l'on dit : « Elle s'effondre », est-ce faire injure à Rome, non pas à Rome, mais peut-être à son auteur ? Faisons-nous injure à son fondateur, parce que nous disons : « Rome, qu'a fondée Romulus, s'écroule » ? Mais le monde, que Dieu a créé, est destiné à se consumer. […] *Le ciel et la terre passeront* (Mt 24, 35) : quoi d'étonnant alors si la cité finit un jour ? Peut-être n'est-ce pas maintenant la fin de la cité ; mais la cité aura une fin un jour.

« Mais pourquoi Rome périt-elle au milieu des sacrifices chrétiens ? » Et pourquoi Troie, sa mère, brûla-t-elle au milieu des sacrifices païens ? Les dieux en qui les Romains avaient mis leur espoir partirent de Troie en cendres pour fonder Rome. Les dieux romains ont d'abord été les dieux troyens. Troie a brûlé, Énée a emporté des dieux en fuite, ou plutôt il a emporté en s'enfuyant des dieux stupides. Car ils purent être portés par un fugitif, mais ils ne purent s'enfuir seuls ! Énée arriva en Italie avec ces dieux, il fonda Rome avec ces faux dieux. Nous pourrions continuer longtemps, mais je voudrais rappeler en quelques mots ce que contiennent leurs propres ouvrages. Un de leurs auteurs, connu de tout le monde, s'exprime ainsi : « La ville de Rome, comme je l'ai appris, eut pour fondateurs et pour premiers habitants des Troyens qui, ayant fui sous la conduite d'Énée, marchaient sans demeures fixes. » (Salluste, *Conjuration de Catilina* 6, 1, *CUF*, p. 60). Ils avaient donc leurs dieux avec eux, ils fondèrent Rome dans le Latium, ils établirent pour être adorés là les dieux qui étaient adorés à Troie. Un de leurs poètes représente la colère de Junon contre Énée et les Troyens, et lui fait dire : « Une race, mon ennemie, navigue sur la mer Tyrrhénienne, portant Ilion en Italie et ses pénates vaincus » (Virgile, *Énéide* I, 67-68, *CUF*, t. 1, p. 8), c'est-à-dire portant avec elle en Italie ses dieux vaincus. Quand les dieux vaincus étaient portés en Italie, était-ce une volonté divine ou un présage (*numen erat an omen*) ?

Pureté de la langue

Augustin regrette d'avoir préféré la belle langue aux bonnes mœurs (*conf.* 1, 18, 28). Devenu évêque, et donc prédicateur, même relativisation de l'importance du beau parler, mais pour d'autres motifs : la recherche de la clarté doit toujours l'emporter sur la pureté grammaticale.

9.5. *Enarratio sur le Psaume* 36, *Sermon* 3, 6 (*BA* 58B, p. 532-), de 403

Tout le jour il a pitié et il recourt au prêt. Il recourt au prêt (*Feneratur*) se dit en latin à la fois de celui qui accorde un emprunt et de celui qui emprunte. Il serait plus clair de dire : "Il prête (*Fenerat*)." Mais que nous importent les exigences des grammairiens ! Mieux vaut nous faire comprendre avec un barbarisme que d'être diserts en vous laissant dans le désert (*Melius in barbarismo nostro uos intellegitis quam in nostra disertitudine uos deserti eritis*).

Le jeu de mots disert/désert se trouve aussi en *conf.* 2, 3, 5 : « dummodo essem disertus uel desertus potius a cultura tua, deus » « pourvu que je fusse disert, ou plutôt un désert sans culture, sans la tienne, ô Dieu ».

9.6. *De doctrina christiana* 4, 20, 24, *BA* 11/2, p. 355-357

Le prédicateur se doit avant tout de se faire comprendre du public, et au besoin utiliser des termes moins corrects.

À quoi sert en effet la pureté du langage si l'intelligence du lecteur ne suit pas, alors qu'il n'y a absolument aucune raison de parler si ceux à qui nous parlons pour nous faire comprendre ne comprennent pas ce que nous disons ? Celui qui enseigne évitera donc tous les mots qui n'enseignent pas, et si à leur place il peut en employer d'autres corrects qui peuvent être compris, ce sont ceux-là qu'il choisira. Mais s'il ne le peut pas, soit que ces mots n'existent pas, soit qu'ils ne lui viennent pas sur l'heure à l'esprit, qu'il se serve de mots au besoin moins corrects, pourvu toutefois que ce soit bien la pensée même qui soit enseignée et apprise.

10. Le baptême des catéchumènes en danger de mort (*conf.* 1, 11, 17 ; 4, 4, 8)

Augustin évoque à deux reprises le baptême de catéchumènes en danger de mort : son propre cas d'abord, celui de son ami ensuite.

10.1 *Les mariages adultères* 1, 26, 33 (*CSEL* 41, p. 380 ; trad. Raulx), de 419-420

Il explique ici cette pratique en invoquant la foi déjà manifestée par le catéchumène.

Si donc des catéchumènes se trouvent en danger de mort et incapables, à raison de la maladie ou d'un accident quelconque, de demander le baptême ou de répondre aux questions qui leur sont faites à ce sujet, comme, pendant leur catéchuménat, ils ont donné des preuves de leur foi et de leur volonté chrétienne, je dis qu'on peut les baptiser puisqu'on baptise les enfants qui n'ont pu encore donner aucun signe de volonté. Cependant nous ne devons pas condamner ceux qui agissent avec plus de réserve et de timidité que nous ; autrement on pourrait nous accuser de juger avec plus de sévérité que de prudence la conduite de nos frères à l'égard du dépôt qui leur est confié. C'est le lieu de nous rappeler cette parole de l'Apôtre [Paul] : *Chacun de nous rendra a compte à Dieu de lui-même* (Rm 14, 12). Ne nous jugeons donc pas les uns les autres. Il y a effectivement des hommes qui croient devoir observer dans ces circonstances et dans d'autres, cette défense du Sauveur : *Gardez-vous de donner ce qui est saint aux chiens, et de jeter vos perles aux pourceaux* (Mt 7, 6). Appuyés sur ces paroles, ils n'osent baptiser ceux qui ne peuvent répondre pour eux-mêmes, dans la crainte de faire violence à leur libre arbitre. Ceci ne peut assurément s'appliquer aux enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison. Mais refuser de baptiser un catéchumène qui est en danger de mort, n'est-ce pas une chose incroyable ? Admettons même que nous ne sachions pas quelle est sa volonté, est-ce qu'il n'est pas plus sage de donner le baptême à un homme qui le refuse, que de le refuser à un homme qui le désire, quand on ne peut connaître ni le refus de l'un ni la volonté de l'autre, et que l'on a toutes les raisons possibles de croire qu'il veut recevoir ces sacrements, dont il a appris à croire qu'on doit les recevoir pour mourir ?

10.2. « Augustin apprend de sa mère le nom du christ », *Vie de saint Augustin*, Frères Klauber, XVIIIe siècle (BmL, Collection iconographique jésuite « Augustin », 23.02) Source : *conf.* 1, 11, 17

Né en 354 à Thagaste (actuelle Souk Ahras, Algérie) d'une mère chrétienne, Monique, et d'un père païen, Patricius, Augustin fut élevé dans la foi chrétienne[7]. Tel est le sens de l'image qui ouvre la série des frères Klauber. Les auteurs de vies illustrées accordent en général peu d'importance à la jeunesse d'Augustin (celle de Bolswert commence avec la conversion). Cette planche porte donc un motif iconographique neuf. Les graveurs y ont représenté à la fois des faits historiques de l'enfance d'Augustin et la "prédiction" de ce qu'il deviendra ; elle se lit, chronologiquement, de bas en haut. On lit en haut : « Aurelius Augustinus est né à Thagaste en Numidie le 13 novembre de l'an du Seigneur 354 ; il a gardé profondément enraciné en lui le

[7] Introduction reprise à Pauliat, M., « Augustin d'Hippone. Une œuvre née d'une vie », https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML :BML_00GOO01001THM0001augustin_vie, consulté le 6 janvier 2022.

nom de Jésus que sa mère Monique lui avait inculqué ». Monique pointe le doigt vers les fonts baptismaux, en bas à droite ; son fils fait de même, demandant le baptême. Celui-ci, selon une coutume répandue à l'époque, ne lui a pas été accordé immédiatement : on attendait que l'adolescence soit passée.

11. « L'Église, notre mère à tous » (*conf.* 1, 11, 17)

Le thème de l'Église, mère des chrétiens, est traditionnel. En voici deux exemples :

11.1. *Sermon Denis* 25 (72A), 8 (MA 1, p. 163 ; trad. Pauliat), probablement de 403-404 :

Vous, à qui je parle, vous êtes les membres du Christ. Qui vous a enfanté ? J'entends la voix de votre cœur : "La mère-Église".

11.2. Pieter Paul Rubens, *Augustin et l'Église adorant le Christ* - Museo de las Bellas Artes de San Fernando, Madrid

Parmi les nombreuses personnifications de l'Église se trouve « l'*Ecclesia lactans* », l'Église allaitant les fidèles. Elle est ici accompagnée d'Augustin.

12. De l'utilité de l'alphabet (*conf.* 1, 13, 22)

Augustin soutient que l'apprentissage de la lecture est plus utile que celui des mythes, alors même qu'enfant, il préférait Virgile à l'alphabet.

12.1. *De doctrina christiana*, prologue 9 (*BA* 11/2, p. 74-75), de 397

Dans le Prologue du *De doctrina christiana* (contemporain des *Confessions*), il revient sur l'importance d'enseigner des outils qui rendent ensuite l'élève autonome : en l'occurrence, il compare son ouvrage, le *De doctrina christiana*, dans lequel il enseigne des règles pour interpréter l'Écriture, à l'alphabet qui permet à l'élève de lire seul.

Qui lit à un auditoire les lettres de l'alphabet énonce, bien sûr, des lettres qu'il connaît ; celui en revanche qui transmet l'alphabet lui-même le fait pour que d'autres, à leur tour, sachent lire ; chacun cependant communique ce qu'il a reçu. Ainsi en est-il de celui qui expose à un auditoire ce qu'il comprend dans les Écritures : il énonce en quelque sorte les lettres qu'il connaît à la manière d'un lecteur. Mais celui qui enseigne comment comprendre ressemble à celui qui transmet l'alphabet, c'est-à-dire à celui qui enseigne comment lire. Ainsi, de même que celui qui sait lire n'a pas besoin, quand il trouve un livre, d'une autre personne pour lui lire ce qui y est écrit, de même celui qui aura appris les règles que nous essayons de lui enseigner, quand il rencontrera quelque passage obscur dans les saints Livres [= la Bible], parce qu'il possédera certaines règles comme on possède les caractères de l'écriture, n'aura pas à recourir à quelqu'un d'autre comme interprète capable de lui découvrir ce qui est caché ; mais grâce à certains repères qu'il suivra à la trace, il parviendra de lui-même, sans la moindre erreur, jusqu'au sens caché, ou du moins il ne tombera pas dans l'absurdité d'une opinion erronée.

13. La mer du monde et le bois de la croix (*conf.* 1, 16, 25)

« Jusqu'à quand rouleras-tu les fils d'Ève vers la mer immense et grosse d'épouvante, que peinent à traverser ceux qui sont montés sur le bois (*lignum*) ? » (*conf.* 1, 16, 25). *Lignum* signifie ici navire, par métonymie. Mais le *navire* qui porte l'homme sur la mer du monde (image récurrente dans la littérature tardive) est pour Augustin la *croix du Christ* : la métaphore du bois de la croix vient ainsi doubler la métonymie du bois navire.

13.1. *Tractatus sur l'Évangile de Jean* 2, 4 (*BA* 71, p. 178-183), de 406-407

Dans cet extrait, Augustin expose une idée qu'il développe également dans les livres suivants des *Confessions* : les philosophes platoniciens ont eu accès à la vérité sur le Christ en tant que Dieu (cf. Jn 1, 1), mais ils ont refusé de reconnaître dans le Christ-homme le chemin qui conduisait à Dieu. Ils ont connu « la Patrie », mais refusé « la Voie ». Or, seul l'abaissement du Christ en croix (le *bois*) permet de traverser les flots de ce monde pour atteindre Dieu.

Mais certains sages de ce monde […] ont pu voir [Dieu a un Fils unique par lequel toutes choses existent], mais ils ont vu de loin ; ils n'ont pas voulu s'attacher aux abaissements de Jésus-Christ ; montés sur ce navire ils seraient parvenus sûrement à ce qu'ils avaient pu voir de loin. Mais la Croix de Jésus-Christ leur a inspiré du dégoût. Il faut passer la mer, et le bois qui te porte, tu le méprises ? O sagesse orgueilleuse, tu te moques de Jésus crucifié ! Mais c'est celui-là même que tu as vu de loin ! *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu* (Jn 1, 1). Mais pourquoi a-t-il été crucifié ? Parce que le bois de ses abaissements t'était nécessaire. Pour toi, tu étais enflé d'orgueil ; tu te trouvais jeté à une distance énorme de la patrie, les flots de ce siècle te coupaient le chemin qui conduit à la patrie, tu n'avais pas d'autre ressource que d'y être porté sur le navire. Ingrat, tu te moques de celui qui vient à toi pour faciliter ton retour ! Il s'est fait la voie, et la voie au travers des flots. De là vient qu'il a marché sur la mer (cf. Mt 14, 25), pour montrer que sur la mer était la voie. Mais toi, qui ne peux comme lui marcher sur la mer, fais-toi porter par le vaisseau, par le bois de la croix ; crois au Crucifié, et tu pourras arriver.

14. Augustin, fils prodigue (*conf.* 1, 18, 28 ; 2, 10, 18 ; 3, 6, 11 ; 4, 16, 30)

Augustin s'identifie à quatre reprises au fils prodigue (Lc 15, cf. *infra*)[8].

1. *conf.* 1, 18, 28 : il décrit son éloignement de Dieu à cause des études profanes : la parabole du fils prodigue lie le thème de la passion aveugle et de l'éloignement de Dieu.

2. *conf.* 2, 10, 18 : l'allusion à la péricope du fils prodigue décrit les errements de l'adolescence. Elle est liée à des réminiscences néo-platoniciennes : la thématique de la « Région d'indigence » (Plotin, *Ennéades* 1, 8, 13 et *Ennéades* 1, 2, 1, deux passages inscrits dans la tradition platonicienne de *Théétète* 176a ; le processus de conversion décrit par Augustin fait penser au processus de purification plotinienne, qui implique de se détourner de soi pour tendre vers l'Un) ; la description de Dieu comme Bien stable ; le mouvement volontaire de dégradation ontologique.

NB : Plotin, au IIIe siècle de notre ère, a repris spécialement le *Parménide* de Platon pour élaborer sa propre philosophie « néoplatonicienne », qui, éditée par Porphyre, influença les Pères, spécialement Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys l'Aéropagite. De cette philosophie complexe, on peut retenir pour notre propos un double mouvement autour de l'Un, point fixe originel : un mouvement génératif et processif d'une part, car l'Un est donation qui s'étend de l'intelligible aux confins de la matière ; un mouvement conversif ou récessif d'autre part, par lequel toute chose aspire vers son origine, l'Un.

3. *conf.* 3, 6, 11 : la péricope décrit l'égarement intellectuel et spirituel d'Augustin lors de son adhésion au manichéisme.

4. *conf.* 4, 16, 30 : elle décrit le mauvais usage qu'Augustin estimait faire des arts libéraux.

14.1. *Sermon Dolbeau* 11, 10 (*BA* 77/B, à paraître), de 397

Le fils prodigue constitue donc une figure importante dans les quatre premiers livres des *Confessions* pour décrire l'éloignement loin de Dieu, dans la Région d'Indigence, et les errements charnels, intellectuels et spirituels du sujet Augustin. Cela rejoint l'utilisation du fils prodigue en *Sermon Dolbeau* 11, 10. Mais le traitement du thème est différent : dans les *Confessions*, Augustin s'identifie au fils prodigue ; dans le sermon, il raconte d'abord l'Évangile en orientant cette *narratio* en fonction de sa démonstration : montrer que la conversion consiste à retourner en soi pour sortir de soi ; en d'autres termes, le retour à soi n'est qu'une étape vers le retour à Dieu. L'utilisation de la 2e personne du singulier permet ensuite un glissement très intéressant : à l'apostrophe au fils prodigue se superpose progressivement une apostrophe à chaque auditeur interpelé personnellement (« C'est bien, fils, tu t'es corrigé toi-même, tu es revenu à toi. Ne reste pas en toi, de crainte de te perdre une fois de plus »). Chacun est donc invité à s'identifier au fils prodigue pour vivre la même conversion – par où le sermon rejoint finalement la dynamique des *Confessions*.

Rappelez-vous comment est parti pour sa perte celui qui a dit à son père et protecteur : *Donne-moi la part qui me revient* (Lc 15, 12). Voilà qu'il est parti, voilà qu'il a tout dépensé, voilà qu'il a nourri les porcs, voilà qu'il est réduit à la misère (Cf. Lc 15, 13-16). Loin de son père, car il veut être avec lui-même. En fait, alors qu'il voulait être avec lui-même, il n'est même pas resté avec lui-même. Car, si tu fuis ton Dieu, immédiatement tu te fuis toi-même, tu pars loin de toi, tu renonces à toi. C'est pourquoi il est dit à de telles gens : *Revenez à votre cœur, pécheurs* (Is 46, 8). Revenez à vous, pour pouvoir revenir aussi à qui vous a créés. Aussi, qu'est-il dit de ce fils qui, vivant dans la misère, après avoir abandonné son père, s'est retrouvé loin de lui-même ? *Revenu à lui-même, il dit* (Lc 15, 17). *Revenu à lui-même*. Tu vois qu'il s'était quitté lui-même. C'est bien, fils, tu t'es corrigé toi-même, tu es revenu à toi. Ne reste pas en toi, de crainte de te perdre une fois de plus. Même celui-ci s'en souvint, alors qu'il commençait à s'amender ; dès qu'il fut revenu à lui, en effet, il n'a pas voulu rester en lui, car *revenu à lui-même il dit : 'Je me lèverai, et j'irai chez mon père'* (Lc 15, 17-18). Venant à résipiscence, il comprit qu'il devait être au lieu qu'il avait fui, ***** être là où il ne méritait pas vraiment d'être.

14.1. La parabole du fils prodigue (Lc 15, 12-32)

[8] Introduction inspirée de Lagouanère, J., « La notion de prochain chez Augustin au début de son épiscopat. Le rôle matriciel du sermon *De dilectione Dei et proximi* (*Sermon Dolbeau* 11) », *Sacris Erudiri* 54 (2015), p. 79-110.

Jésus dit encore : « Un homme avait deux fils. Le plus jeune dit à son père : “Père, donne-moi la part de fortune qui me revient.” Et le père leur partagea ses biens. Peu de jours après, le plus jeune rassembla tout ce qu’il avait, et partit pour un pays lointain où il dilapida sa fortune en menant une vie de désordre. Il avait tout dépensé, quand une grande famine survint dans ce pays, et il commença à se trouver dans le besoin. Il alla s’engager auprès d’un habitant de ce pays, qui l’envoya dans ses champs garder les porcs. Il aurait bien voulu se remplir le ventre avec les gousses que mangeaient les porcs, mais personne ne lui donnait rien. Alors il rentra en lui-même et se dit : “Combien d’ouvriers de mon père ont du pain en abondance, et moi, ici, je meurs de faim ! Je me lèverai, j’irai vers mon père, et je lui dirai : Père, j’ai péché contre le ciel et envers toi. Je ne suis plus digne d’être appelé ton fils. Traite-moi comme l’un de tes ouvriers.” Il se leva et s’en alla vers son père. Comme il était encore loin, son père l’aperçut et fut saisi de compassion ; il courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers. Le fils lui dit : “Père, j’ai péché contre le ciel et envers toi. Je ne suis plus digne d’être appelé ton fils.” Mais le père dit à ses serviteurs : “Vite, apportez le plus beau vêtement pour l’habiller, mettez-lui une bague au doigt et des sandales aux pieds, allez chercher le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort, et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé.” Et ils commencèrent à festoyer. Or le fils aîné était aux champs. Quand il revint et fut près de la maison, il entendit la musique et les danses. Appelant un des serviteurs, il s’informa de ce qui se passait. Celui-ci répondit : “Ton frère est arrivé, et ton père a tué le veau gras, parce qu’il a retrouvé ton frère en bonne santé.” Alors le fils aîné se mit en colère, et il refusait d’entrer. Son père sortit le supplier. Mais il répliqua à son père : “Il y a tant d’années que je suis à ton service sans avoir jamais transgressé tes ordres, et jamais tu ne m’as donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. Mais, quand ton fils que voilà est revenu après avoir dévoré ton bien avec des prostituées, tu as fait tuer pour lui le veau gras !” Le père répondit : “Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Il fallait festoyer et se réjouir ; car ton frère que voilà était mort, et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il est retrouvé !” »

15. Les biens du mariage (*conf.* 2, 2, 3 ; 4, 2, 2)

Le mariage est, pour Augustin, ordonné à la procréation des enfants : « Les flots bouillonnants de ma jeunesse ne pouvaient trouver d’apaisement dans la recherche de leur fin, la procréation des enfants. » (*conf.* 2, 2, 3 ; cf. 4, 2, 2). Cette conception est traditionnelle chez les auteurs chrétiens (voir Tertullien par exemple), et reprise au droit romain (cf. *infra*, texte 21.1) Cette conception des fins du mariage est plus développée dans un traité composé probablement à la même époque que *conf.* 1-4, sur *Le bien du mariage*.

15.1. *Le bien du mariage* 1.3 (*BA* 2, p. 22-29), probablement de 397

En rédigeant ce traité, Augustin fait coup double : il répond d’une part à un hérétique, Jovinien, selon lequel il n’y avait pas de différence de mérite entre les chrétiens célibataires et mariés, et d’autre part aux manichéens et aux ascètes chrétiens (dont Jérôme), qui avaient une vision extrêmement négative du mariage. Augustin défend donc les bienfaits du mariage (on mesure la netteté et l’originalité ses affirmations *de bono coniugali* si on les compare avec le malaise embarrassé des Pères qui traitent du mariage) tout en maintenant la supériorité du célibat. Parmi ces bienfaits se trouvent 1. la procréation (cf. *conf.*), mais aussi 2. la fidélité et l’amitié entre époux, qui tourne en bien la concupiscence, et 3. le fait que le fait que le mariage symbolise (*sacramentum*) l’union du Christ et de l’Église (cf. Eph 5, 32).

L’union de l’homme et de la femme est le premier lien naturel de la société humaine. […] Contentons-nous de dire que, vu la condition où nous sommes créés et que nous connaissons, de naître et de mourir, l’union de l’homme et de la femme est en elle-même un bien réel. En effet, cette union est si précieuse aux yeux de l’Écriture, que la femme, du vivant de son premier époux, ne peut en épouser un autre, fût-elle renvoyée par lui. Réciproquement, l’homme renvoyé par sa femme ne peut en épouser une autre jusqu’à ce que la première soit décédée. Dans l’Évangile, le Sauveur affirme la bonté du mariage, non seulement en défendant à la femme de quitter son mari, si ce n’est en cas de fornication (Mt 19, 9), mais encore en acceptant d’assister lui-même à un mariage (Jn 2, 2). Ce fait, à lui seul, prouve la proposition que j’avance.

L'honorabilité du mariage ne résulte pas seulement de la création des enfants, mais encore du besoin naturel à des sexes différents de faire entre eux société. Autrement le mariage ne serait pas convenable entre vieillards, surtout s'ils avaient perdu leurs enfants ou s'ils n'en avaient jamais eu. Or ce mariage entre vieillards, tous le regardent comme légitime ; l'ardeur juvénile des époux n'existe plus, mais il suffit que l'affection les unisse. Aussi regardons-nous comme un signe de perfection dans les époux de renoncer, d'un consentement mutuel, aux relations conjugales ; dès lors plus ils sont parfaits, plus tôt ils y renoncent, non pas que par là ils se soient mis dans l'impossibilité physique de répondre, dans la suite, à une volonté réciproque ; du moins se sont-ils procuré la gloire de se refuser ce qui leur était permis ; et quand les époux se rendent réciproquement le respect et les autres devoirs, leurs membres fussent-ils glacés et presqu'éteints par l'âge, le mérite de la chasteté leur reste ; chasteté du cœur et d'esprit d'autant plus sincère, d'autant plus sûre, qu'elle est plus calme et plus tranquille. De plus le mariage a encore cet heureux résultat de tourner vers le but honnête de la propagation des enfants, l'incontinence, même vicieuse, des jeunes gens. C'est ainsi que l'union conjugale change en bien le mal même de la concupiscence.

16. Vie du corps, vie de l'âme (*conf.* 2, 2, 4 ; 2, 6, 14 ; 3, 2, 4 ; 3, 6, 10 ; 4, 12, 18 ; etc.)

Le thème de la vie et de la mort est omniprésent dans les *Confessions*. L'homme n'est véritablement vivant que lorsque le péché ne le « tue » pas en coupant son âme de la source de sa vie, Dieu. cf. *conf.* 3 5, 10 : « Tu n'es pas non plus l'âme, qui est la vie des corps – cette vie des corps meilleure et plus certaine que les corps eux-mêmes –, tu es la vie des âmes, la vie des vies ! Tu vis par toi-même, tu ne changes point, la vie de mon âme ! ». Deux sermons (parmi d'autres) expliquent avec pédagogie comment l'âme immortelle peut mourir et l'homme, quoiqu'apparemment vivant, être en réalité mort.

16.1. *Sermon* 62, 2 (*CCL* 41Aa, p. 297 ; trad. Raulx), de 399

Pendant que Jésus éloigne un homme qui voudrait le suivre, il en appelle un autre qui refuse. Alors en effet, il dit à quelqu'un : *« Suis-moi »*, et celui-ci répondit : *« Je vous suivrai ; mais permettez-moi d'abord d'aller ensevelir mon père. »* (cf. Mt 8, 19-22). Cette excuse venait de la piété filiale […]. Le futur disciple voulait faire une bonne œuvre ; mais le Maître lui montra ce qu'il y devait préférer, car il prétendait faire de lui un prédicateur de la parole de vie pour ressusciter les morts ; et il ne manquait pas d'hommes pour accomplir cet autre devoir. *« Laisse »* donc, lui dit-il, *« les morts ensevelir leurs morts. »* Quand des infidèles ensevelissent un cadavre, ce sont des morts qui ensevelissent un mort. Ce cadavre a perdu son âme et l'âme des autres a perdu son Dieu. Or, comme l'âme est la vie du corps, Dieu est la vie de l'âme ; et comme le corps expire quand l'âme s'en va, ainsi expire l'âme lorsque Dieu la quitte. La perte de Dieu cause la mort à l'âme, de même que la perte de l'âme fait la mort du corps. Mais si la mort du corps est nécessaire, la mort de l'âme est volontaire.

16.2. *Sermon* 65, 4-7 (*CCL* 41Aa, p. 378-383 ; trad. Raulx), date inconnue

4. On dit, mes frères, que l'âme est immortelle ; elle l'est effectivement sous certain rapport ; car elle est un principe de vie dont la présence anime le corps. L'âme en effet fait vivre le corps. De ce point de vue elle ne peut mourir ; aussi est-elle immortelle. Mais pourquoi ai-je dit : sous certain rapport ? Le voici. Il y a une immortalité véritable, une immortalité qui est l'immortalité même. C'est d'elle que parle l'Apôtre [Paul] quand il dit de Dieu : *Seul il possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible ; nul homme ne l'a vu ni ne le saurait voir ; à lui honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen.* (1 Tm 6, 16) Or si Dieu seul possède l'immortalité, l'âme est mortelle assurément. Voilà pourquoi j'ai dit qu'elle est immortelle à sa manière ; car elle peut mourir aussi. Que votre charité s'applique à comprendre et il ne restera rien de douteux. J'ose donc assurer que l'âme peut mourir et qu'elle peut être tuée. Oui, elle est immortelle. J'ose dire encore : Elle est immortelle et elle peut être tuée. Aussi ai-je remarqué qu'il y a une immortalité, ou l'immutabilité même, que Dieu seul possède, lui dont il est dit : *Il possède seul l'immortalité*. Eh ! si l'âme ne pouvait être tuée, le

Seigneur lui-même aurait-il dit pour nous inspirer une salutaire frayeur : *« Craignez celui qui peut mettre à mort l'âme et le corps dans la géhenne ? »* (Mt 10, 28)

5. Je n'ai fait qu'augmenter, je n'ai pas résolu la difficulté. J'ai prouvé que l'âme peut être mise à mort. L'impie seul peut contredire l'Évangile. Ceci me suggère la manière de répondre. Qu'y a-t-il de contraire à la vie, sinon la mort ? L'Évangile est la vie, l'impiété et l'infidélité sont la mort de l'âme. — Ainsi l'âme peut mourir, tout immortelle, qu'elle soit. Et comment est-elle immortelle ? Parce qu'il y a en elle une vie qui ne s'éteint jamais. Comment meurt-elle ? Non pas en cessant d'être une vie, mais en perdant la vie ; car si elle est la vie du corps, elle a aussi sa vie.

Admire ici l'ordre établi dans la création. L'âme est la vie du corps, et Dieu est la vie de l'âme. Comme le corps a besoin de la présence de sa vie, c'est-à-dire de l'âme, pour ne pas mourir ; ainsi pour ne mourir pas, l'âme a besoin de l'action de sa vie ou de Dieu. Comment meurt le corps ? Quand l'âme le quitte. Oui, lorsque l'âme le quitte, le corps meurt, et ce n'est plus qu'un cadavre ; quels qu'aient été ses charmes, c'est maintenant un objet d'horreur. Il a encore ses membres, ses yeux, ses oreilles ; ce sont comme les fenêtres d'une demeure inhabitée […].

6. Le corps est mort. Pourquoi ? C'est que l'âme ou la vie l'a quitté. Cet autre corps est vivant, mais c'est le corps d'un impie, d'un infidèle, d'un homme qui résiste à la foi et qui se montre de fer quand il s'agit de se corriger quoique ce corps soit vivant, l'âme qui le fait vivre est une âme morte. Quelle merveille que cette âme, puisque toute morte qu'elle soit, elle peut encore donner la vie au corps ! Quelle merveille, quelle excellence dans cette créature, puisqu'après sa mort elle peut animer la chair ! En effet l'âme de l'impie, l'âme de l'infidèle, l'âme du débauché et de l'insensible est une âme morte, et toutefois elle fait vivre le corps. Aussi est-elle en lui : c'est elle qui applique les mains au travail et qui met les pieds en mouvement ; elle ouvre l'œil pour voir et l'oreille pour entendre ; elle juge des saveurs, fuit la peine et cherche le plaisir. Ces actes sont des indices que le corps vit, mais il vit par la présence de l'âme. Je demande à ce corps s'il est vivant, et il me répond : Tu vois un homme marcher et travailler, tu l'entends parler ; sous tes yeux mêmes il fuit et recherche et tu ne comprends pas que son corps est vivant ? Ces actes inspirés par l'âme qui le meut intérieurement me font donc comprendre que le corps réellement vit.

Je demande maintenant à l'âme elle-même si elle est vivante. Elle aussi fait des œuvres qui rendent témoignage à sa vie. Ces pieds marchent et je comprends que le corps est vivant et que l'âme est en lui. Mais l'âme elle-même est-elle vivante ? Ces pieds marchent ; je ne parle que de ce mouvement, et je veux connaître par là quelle est la vie du corps et quelle est celle de l'âme. Les pieds donc marchent, preuve que le corps est vivant. Mais où vont-ils ? A un adultère, m'est-il répondu — L'âme est donc morte. L'infaillible Écriture ne dit-elle point : *La veuve qui vit dans les délices est morte* (1 Tim 5, 6) ? Vu l'énorme différence des délices à l'adultère, comment pourrait vivre dans l'adultère l'âme qui est morte dans les délices ? Elle est morte assurément et néanmoins elle n'est pas morte uniquement dans ce cas.

J'entends parler quelqu'un ; le corps est donc vivant, car la langue ne serait pas en mouvement dans la bouche, elle n'y formerait pas, en s'agitant diversement, des sons articulés, si l'âme n'était dans le corps et n'employait la langue comme le musicien emploie son instrument. — Je saisis parfaitement. Voilà comment parle, comment vit le corps. Mais je demande si l'âme aussi est vivante. — Le corps parle, preuve qu'il vit. De quoi parle-t-il ? Je disais des pieds : « Ils marchent, c'est que le corps est vivant » ; et j'ajoutais : « Où vont-ils ? » comme moyen de savoir si l'âme vivait aussi. De la même manière je juge en entendant parler que le corps est vivant, et pour savoir si l'âme vit également je cherche de quoi parle le corps. Il profère un mensonge. S'il profère un mensonge, c'est que l'âme est morte. Comment le prouver ? Questionnons la Vérité même ; elle dit : *La bouche qui ment donne la mort à l'âme* (Sg 1, 11). Pourquoi cette âme est-elle morte ? Je demandais également, tout à l'heure, pourquoi le corps était mort ? Et je répondais : « C'est que son âme ou sa vie l'a quitté. » Pourquoi l'âme est-elle morte ? C'est que Dieu, qui est sa vie, l'a abandonnée.

7. Après ces courtes explications, sachez et soyez sûrs que comme le corps est mort quand il est séparé de l'âme, ainsi l'âme est morte lorsqu'elle est séparée de Dieu, et tout homme éloigné de Dieu a sûrement l'âme morte.

17. Carthage-Babylone (*conf.* 2, 3, 8)

« Voilà les compagnons avec lesquels je battais le pavé des larges rues de Babylone, et je m'y roulais avec eux dans la fange. » Faut-il en déduire qu'Augustin a voyagé en Mésopotamie, ou que les avenues carthaginoises étaient larges ? Peut-être (pour la seconde hypothèse !)… En réalité, les images se superposent dans ce passage. La largeur des rues est sans nul à entendre comme un écho à Mt 7, 13-14 : *Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent.* Par ailleurs, Augustin évoque Carthage en l'appelant Babylone. Cette ville où le peuple d'Israël a été déporté au VIe siècle avant notre ère est très souvent chez Augustin l'image de la cité terrestre corrompue, en référence à Ap 17, 5 : *Babylone la Grande, la mère des prostitutions et des abominations de la terre.* Augustin l'oppose souvent à Jérusalem, spécialement dans la *Cité de Dieu*, mais aussi ailleurs.

17.1. *Enarratio sur le Psaume* 64, 2 (*CCL* 39, p. 823-824 ; trad. Pauliat), de 412

Augustin explique dans ce sermon comment s'opposent Jérusalem et Babylone, quels sont citoyens de ces deux cités, et comment l'on peut sortir de Babylone pour devenir citoyen de Jérusalem.

Voyez aussi les noms de ces deux cités, Babylone et Jérusalem. Babylone signifie "confusion", Jérusalem, "vision de paix". Prêtez maintenant attention à la cité de la confusion pour comprendre la vision de paix ; supportez l'une, soupirez après l'autre. Comment distinguer ces deux cités ? Pouvons-nous aujourd'hui les séparer l'une de l'autre ? Elles sont entremêlées et, du commencement du genre humain à la fin du monde, elles avancent entremêlées. Jérusalem a commencé avec Abel, Babylone avec Caïn. Certes, les édifices des villes ont été construits par la suite : Jérusalem le fut sur la terre des Jébuséens – elle fut en effet d'abord appelée Jébus (cf. Gn 10, 16) ; le peuple des Jébuséens en fut chassé quand le peuple de Dieu, libéré d'Égypte, fut introduit en terre promise – ; Babylone fut quant à elle fondée dans les régions centrales de la Perse, et durant une longue période exerça sa domination sur les autres peuples. Ces deux cités furent donc construites à une certaine époque pour rendre visible la figure de ces deux cités qui ont commencé jadis, qui doivent demeurer jusqu'à la fin de ce monde mais être séparées à la fin. Ces cités mêlées l'une à l'autre, comment pourrions-nous donc actuellement les montrer ? Le Seigneur les montrera lorsqu'il placera les uns à droite, les autres à gauche : Jérusalem ira à droite, Babylone à gauche. Jérusalem s'entendra dire : *Venez, les bénis de mon Père, recevez le royaume qui a été préparé pour vous depuis le commencement du monde* (Mt 25, 34). Babylone s'entendra dire : *Allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges* (Mt 25, 41). Nous pouvons néanmoins, pour autant que le Seigneur nous l'accorde, apporter un élément permettant même dans le temps présent aux fidèles pieux de distinguer les citoyens de Jérusalem des citoyens de Babylone. Deux amours font ces deux cités : l'amour de Dieu, Jérusalem, l'amour du monde, Babylone. Que chacun se demande donc ce qu'il aime, et il trouvera de quelle cité il est citoyen ; et s'il a trouvé qu'il est citoyen de Babylone, qu'il arrache la convoitise et plante la charité ; si au contraire il trouve qu'il est citoyen de Jérusalem, qu'il supporte la captivité et espère la liberté. En effet, corrompus par les convoitises de Babylone, nombre de citoyens de la sainte mère Jérusalem étaient retenus captifs et c'est précisément la corruption des convoitises qui en avait fait les citoyens de cette cité ; beaucoup le sont aujourd'hui encore et beaucoup après nous le seront encore sur cette terre. Mais le Seigneur, le fondateur de Jérusalem, connaît ceux qu'il a prédestinés à être citoyens de cette ville, ceux qu'il voit encore sous la domination du diable et qui doivent être racheté par le sang du Christ ; lui les connaît avant qu'eux-mêmes se connaissent.

Telle est donc la figure en fonction de laquelle on chante ce psaume. Son titre mentionne également deux prophètes qui furent en captivité à cette époque, Jérémie et Ézéchiel ; ils entonnent des chants *quand ils commençaient à sortir*. Commencer à sortir, c'est commencer à aimer. Car beaucoup sortent secrètement, et leurs pieds sont les dispositions de leur cœur. Ils sortent de Babylone. Que veut dire de Babylone ? De la confusion. Comment sort-on de Babylone, c'est-à-dire de la confusion ? Ceux que des convoitises semblables confondaient d'abord avec les autres commencent à s'en distinguer par la charité. Distincts désormais, ils ne se confondent plus avec eux, même si, de corps,

ils sont encore mêlés aux autres, un saint désir les distingue d'eux néanmoins ; en raison du mélange des corps, ils ne sont pas encore sortis, mais en raison des affections de leur cœur, ils ont commencé à sortir.

18. Le Christ-Médecin (*conf.* 2, 7, 15)

Medicus s'applique en un sens figuré à un homme qui en corrige un autre, mais surtout à Dieu (*conf.* 2, 15 ; 10, 4), plus précisément au Christ[9]. *Medicus* exprime le sens du nom de Jésus (σωτήρ), qui se traduit en latin par *saluator*. Comme tout *medicus*, le Christ se fait connaître en soignant un malade dont l'état est désespéré. Il pose un diagnostic et connaît mieux l'état du malade que le malade lui-même. Il supprime la cause de la maladie, c.-à-d. l'orgueil. Il adapte ses remèdes à nos blessures et soigne tantôt par les contraires (son humilité), tantôt par les semblables (sa mortalité). Il applique des traitements pénibles : remèdes amers (comme le précepte de l'amour des ennemis), topiques (tel le *stimulus carnis* de 2 Cor 12, 7), incisions ou cautérisations douloureuses. Mais il n'est pas cruel : il hait la fièvre et aime le malade. Le Christ toutefois n'est pas un *medicus* comme les autres. Il ne peut être malade ; il est le *medicus omnium* et soigne le genre humain tout entier. Ayant créé l'homme, il le connaît parfaitement et lui donne une guérison certaine, à la différence des autres *medici*, qui peuvent se tromper et donnent au mieux une guérison provisoire : il est lui-même le *salus*. Il s'offre pour guérir l'homme et est à la fois *medicus et medicina*. Il se laisse tuer par le malade et le guérit par son sang ; il a bu le premier la coupe amère pour nous donner l'exemple (s. 88, 7, cf. *infra*).

Sur le rapport entre la figure du Christ-Médecin et la philosophie (notamment platonicienne et stoïcienne), écouter la conférence de Sophie Van der Meeren le 8 janvier 2022.

18.1. *Sermon* 88, 7 (*CCL* 41Ab, p. 470-472 ; trad. Raulx), de 400-404

Puisque c'est d'Adam que nous descendons, puisque, d'après l'Apôtre Paul, *tous meurent en Adam* (1 Co 15, 22) (tous étant en effet issus de deux premiers parents), si nous avons refusé d'obéir au médecin pour nous préserver du mal, obéissons-lui pour en être délivrés. Quand nous avions la santé, il nous a donné des conseils, il nous a fait des prescriptions pour pouvoir nous passer de lui. *Le médecin*, dit le Seigneur, *n'est pas nécessaire à ceux qui se portent bien, mais à ceux qui sont malades* (Mt 9, 12). Avant de tomber malades [= avant le péché d'Adam], nous avons dédaigné ses conseils, et une douloureuse expérience nous a fait sentir combien ce mépris tournait à notre malheur. Maintenant donc nous sommes malades, nous souffrons, nous sommes sur un lit de douleur mais pas de désespoir.

Nous ne pouvions aller au médecin ; il a daigné venir à nous. Avant d'être malades nous l'avions méprisé ; lui ne nous a pas méprisés dans notre malheur, et il a fait de nouvelles prescriptions à cet infirme qui n'avait pas tenu compte des premières, destinées à le préserver de l'infirmité. Ne semble-t-il pas qu'il lui tient ce langage : « Tu sens certainement aujourd'hui combien j'avais raison de te dire : Ne touche pas à cela. Ah ! Guéris donc enfin et reviens à la vie. Je me charge de ton mal : prends cette coupe. Elle est amère ; mais c'est toi qui as rendu si difficiles ces préceptes, qui étaient si doux quand je te les ai donnés et que tu avais la santé. Tu les as foulés aux pieds et tu es tombé malade ; et maintenant tune saurais guérir sans boire cette coupe amère, cette coupe des épreuves, car cette vie en est pleine, cette coupe d'afflictions, d'angoisses et de douleurs. Bois donc, poursuit-il, bois pour recouvrer la vie. » Et pour détourner le malade de lui répondre : « Je ne le puis, j'en suis incapable, je ne boirai point » ; pour l'engager à boire sans hésitation, ce Médecin compatissant a bu le premier tout en jouissant d'une pleine santé. Qu'y a-t-il, en effet, qu'y a-t-il d'amer en cette coupe qu'il ne l'ait bu ? Est-ce l'outrage ? Mais n'est-il pas le premier qui en chassant les démons ait entendu crier qu'il était possédé par le démon (Lc 7, 33), et qu'il les chassait au nom de Belzébul (Lc 11, 15) ? De là vient qu'il disait à ses malades, pour les consoler : « S'ils ont appelé Belzébul le père de famille, combien plus ceux de sa maison (Mt 10, 26) ? » Est-ce là souffrance qui est amère ? Mais il a été enchaîné, et flagellé, et cloué à la croix. Est-ce la mort ? Il est mort aussi. Est-ce un genre particulier de mort que redoute notre faiblesse ? Rien alors n'était plus ignominieux que la mort de la

[9] Introduction adaptée de Bochet, I., «Medicina, medicus», *Augustinus Lexikon* 3, 2010, p. 1230-1234.

croix ; et ce n'est pas sans raison que pour célébrer son obéissance l'Apôtre faisait cette remarque : « Il s'est montré obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix (Ph 2, 8). »

19. L'entrée dans les Écritures (*conf.* 3, 5, 9 ; 4, 16, 31)

Voici la réaction d'Augustin à sa première lecture des Écritures : « Ce livre me parut indigne d'être comparé à la majesté d'un Cicéron. Mon orgueil en dédaignait la simplicité ; ma vue n'en pénétrait point les profondeurs. Il était fait cependant pour croître en même temps que les petits, mais je dédaignais d'être petit et prenais l'enflure de ma vanité pour la vraie grandeur. » (*conf.* 3, 5, 9) Plus loin, il loue les petits qui « attendent en sûreté au nid de l'Église la poussée de leurs plumes et le plein développement des ailes de la charité, grâce à la nourriture d'une saine foi » (*conf.* 4, 16, 31). Autant de motifs qui rencontrent de nombreux échos ailleurs.

19.1. *Sermon* 51, 6 (*CCL* 41Aa, p. 16 ; trad. Pauliat), de 404

Augustin s'adresse à ses auditeurs pour les féliciter de rester dans le nid de la foi avec humilité, ce que son orgueil lui avait interdit lorsqu'il avait voulu étudier les Écritures.

Votre foi est sûre, vous n'avez aucun motif de rougir. Je vous le dis, il m'est arrivé de me tromper alors que, tout jeune encore, je voulais, pour étudier les Écritures divines, discuter avec subtilité plutôt que chercher avec piété. C'est moi, oui, c'est moi qui, par la perversité de mes mœurs, me fermais la porte de mon Seigneur. J'aurais dû frapper pour qu'elle me soit ouverte, mais j'ajoutais motif sur motif pour qu'elle reste fermée. Car j'avais l'audace de chercher avec orgueil ce que l'on ne peut trouver qu'avec humilité. Que vous êtes, vous, plus heureux aujourd'hui ! Avec quelle sûreté vous apprenez, en quelle sécurité, vous qui êtes encore des tout-petits dans le nid de la foi où vous recevez la nourriture ! Mais moi, malheureux, alors que je me croyais capable de voler, j'ai quitté le nid et je suis tombé avant de voler. Mais, pour éviter que je sois écrasé par les passants et que je meure, le Seigneur, dans sa miséricorde, m'a relevé et m'a reposé dans le nid.

20. Les manichéens (*conf.* 3, 6, 10 ; etc.)

De nombreuses introductions excellentes existent sur le manichéisme. Voici seulement des extraits de la notice qu'Augustin consacre à ces chrétiens dans son traité sur *Les hérésies*. N'oubliez pas, en la lisant, qu'Augustin n'écrit pas pour nous informer objectivement de ce qu'était le manichéisme, de son développement historique réel et de ses nuances : il parle en polémiste, comme dans les *Confessions.* Durant le xxe siècle, plusieurs découvertes de manuscrits (dont le « Codex manichéen de Cologne[10] ») ont donné un accès direct aux sources manichéennes et permis d'exercer une nécessaire « herméneutique du soupçon » à l'égard des écrits des polémistes « catholiques ».

20.1. *Les hérésies* 46 (*CCL* 46, 312-320 ; trad. Raulx), de 428-429

Origine du manichéisme

Manès, originaire de Perse, fut le chef des Manichéens : cependant, après qu'il eut commencé à enseigner en Grèce sa doctrine insensée, ses disciples aimèrent mieux l'appeler Manichée que de lui donner un nom synonyme de celui de folie. Partant de là, quelques-uns d'entre eux, comme plus savants et, par là même, plus menteurs, doublèrent l'N, et prononcèrent Mannichée, c'est-à-dire, homme qui répand la manne [= la nourriture donnée miraculeusement par Dieu aux Hébreux dans le désert après leur sortie d'Égypte, selon le récit du livre biblique de l'*Exode*].

Un dualisme (cf. *conf.* 3, 7, 12)

Manès imagina l'existence de 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, imitant en cela les anciens hérétiques, il admit deux natures et deux substances, celle du bien et celle du mal. Il serait trop long d'insérer, dans cet ouvrage, les rêveries dont il a enveloppé sa doctrine touchant l'opposition et le mélange du

[10] Découvert en Égypte en 1969, il mesure 4,5 × 3,8 cm et renferme une *Vita Mani*. Reproductions ici : http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Manikodex/bildermani.html

bien et du mal, la séparation complète du bien d'avec le mal, et la condamnation éternelle réservée au mal, comme au bien qui ne pourra être séparé du mal. En conséquence de ces rêveries ridicules et impies, les Manichéens sont forcés de reconnaître la même nature à Dieu et aux âmes bonnes, qui doivent être délivrées de leur mélange d'avec les âmes mauvaises, c'est-à-dire, des âmes douées de la nature opposée à celle du bien. C'est pourquoi, selon eux, la nature du bien, c'est-à-dire la nature divine, a fait le monde, il est vrai, mais elle l'a fait du mélange formé par le bien et le mal au moment où les deux natures ont lutté l'une contre l'autre.

Le rôle des Élus et de leur digestion dans la séparation des substances (cf. *conf.* 3, 10, 18 ; 4, 1, 1)

Cependant la séparation parfaite du bien d'avec le mal et sa délivrance, ce sont les vertus de Dieu qui l'effectuent par tout le monde et dans tous les éléments, comme elles forment leurs élus par les aliments dont ils se nourrissent. Ces aliments et le monde entier sont mélangés avec la substance divine, et cette substance est purifiée dans les élus des Manichéens par le genre de vie que ceux-ci ont adopté et que leurs auditeurs observent encore d'une manière plus sainte et plus excellente. J'ai prononcé les noms d'élus et d'auditeurs, deux classes de fidèles dont se compose leur Église. A les en croire, cette partie de la nature bonne et divine qui se trouve mélangée et emprisonnée dans les aliments, et dans la boisson, et, surtout, dans ceux qui engendrent, l'est encore d'une façon plus étroite et plus honteuse chez les autres hommes, et même chez leurs auditeurs. Quant aux portions de lumière purifiées, dont la réfraction a lieu de toutes parts, elles retournent à Dieu, comme à leur foyer naturel, transportées dans les airs par des vaisseaux, c'est-à-dire, par la lune et le soleil. […] Ils ne mangent pas de viande, car, disent-ils, la substance divine est incompatible avec n'importe quel être mort ou tué, et le peu qu'il en reste dans ces corps, ne mérite pas d'être purifié dans l'estomac des élus. Les œufs n'entrent pas non plus dans leur alimentation, car le principe de la vie s'éteint en eux dès qu'on en brise l'enveloppe ; on ne peut se nourrir d'aucun corps mort, et ce qui vient de la chair est mort, à moins d'être mêlé à de la farine, parce que celle-ci lui conserve la vie. Les Manichéens ne se servent pas davantage de lait, quoiqu'on le suce ou qu'on le tire d'un corps animal vivant ; non pas qu'à leurs yeux la substance divine ne s'y trouve point mêlée, mais parce que l'erreur ne se trouve pas toujours d'accord avec elle-même. Par la même anomalie, ils ne boivent pas de vin, parce que c'est le fiel du prince des ténèbres : ils mangent du raisin, et pourtant encore, ils n'usent pas même de vin doux, si nouveau qu'il soit. Suivant eux, les âmes des auditeurs retournent dans les élus, ou, par une plus heureuse coïncidence, dans les aliments des élus, en sorte qu'étant, là, bien purifiées, elles ne sont point obligées de transmigrer à nouveau dans un autre corps. Mais toutes les autres âmes repassent dans les troupeaux et dans tout ce qui tient par racines à la terre, et s'en nourrit. Les herbes et les arbres vivent de telle façon qu'ils en ont le sentiment et qu'ils gémissent quand on les blesse : aussi, les Manichéens éprouvent-ils une sorte de torture, dès qu'ils voient cueillir une herbe ou couper un arbre en conséquence, il n'est point permis, chez eux, même de défricher un champ ; on doit, ô folie ! regarder comme entaché d'homicide, l'art le plus innocent de tous, l'agriculture, et, s'il est permis aux auditeurs de cultiver la terre, c'est uniquement parce qu'ils trouvent, dans la culture des champs, le moyen de fournir des aliments aux élus, et que la substance divine, contenue dans ces aliments pour y être purifiée, demande grâce pour eux, lorsqu'elle est dégagée dans l'estomac des élus. C'est pourquoi ceux-ci ne travaillent jamais dans la campagne, ne cueillent pas de fruits, n'arrachent pas même une feuille, et attendent que les auditeurs leur apportent les différentes récoltes destinées à leur usage : ainsi, ils vivent d'une foule d'homicides, commis par les autres, imaginés par leur folle vanité. Si les auditeurs se nourrissent de viande, recommandation expresse leur est faite de ne pas tuer eux-mêmes les animaux dont elle provient, dans la crainte d'offenser les princes des ténèbres retenus captifs dans les régions célestes, car toute chair a été créée par eux.

Prescription de la continence

S'ils usent du mariage, ils doivent soigneusement éviter de concevoir et d'engendrer, de peur que la substance divine, introduite en eux par les aliments, ne se trouve enchaînée par des liens charnels dans leurs enfants. Ils se figurent, en effet, que toute chair reçoit une âme par l'intermédiaire de la nourriture et de la boisson : aussi parmi eux condamne-t-on positivement les noces, et les empêche-

t-on le plus possible, puisqu'on ordonne d'éviter la génération, qui est cependant la fin légitime de l'union conjugale. A leur sens, Adam et Ève ont eu pour parents les princes de la fumée : leur naissance remonte à l'époque, où, après avoir dévoré tous les enfants de ses compagnons et absorbé ainsi la portion de substance divine qu'ils contenaient, Saclas, leur père, connut sa femme, et rendit de nouveau captive cette portion de divine substance en l'enfermant dans la chair de sa propre race, comme dans une étroite prison.

Le Christ a existé, mais n'a pas véritablement pris un corps humain, simplement une apparence

Le Christ a existé : c'était le serpent de l'Écriture, qui ouvrit les yeux de l'intelligence à nos premiers parents, et leur fit connaître le bien et le mal. Le Christ est revenu sur la terre en ces derniers temps pour sauver les âmes et non les corps : il n'a point réellement pris une chair mortelle, il ne s'est incarné qu'en apparence, et s'est ainsi joué des sens de l'homme. Il a paru mourir et ressusciter, et, dans sa mort comme dans sa résurrection, il n'y a eu que de l'illusion.

Sélection des manichéens dans les Écritures

Le Dieu qui a donné sa loi par le ministère de Moïse, qui a parlé par les Prophètes juifs, n'était pas le vrai Dieu, c'était un prince des ténèbres. Les manichéens altèrent aussi les livres du Nouveau Testament, de manière à y prendre ce qui leur plaît, et à en rejeter ce qui ne leur convient pas : pour s'y autoriser, ils prétendent que le texte en a été précédemment corrompu ; ils leur préfèrent des écritures apocryphes, qui, à les en croire, renferment toute la vérité.

Manichée se présente comme le Paraclet (cf. *conf.* 3, 6, 10) ; organisation du clergé

La promesse du Saint-Esprit, faite par Notre-Seigneur Jésus-Christ (Jn 16, 7), s'est accomplie en la personne de Manichée, leur maître : de là vient que, dans toutes ses lettres, il prend le titre d'apôtre de Jésus-Christ, parce que le Sauveur avait promis de l'envoyer et lui avait donné l'Esprit-Saint. Voilà aussi pourquoi Manichée se choisit douze disciples à l'exemple de Notre-Seigneur. Le nombre douze est encore aujourd'hui respecté et conservé par ses sectateurs. Chez eux on choisit, d'entre les élus, douze hommes auxquels on donne le nom de maîtres, et à la tête desquels on en place un treizième en qualité de chef : il y a aussi soixante-douze évêques, ordonnés par les maîtres, et des prêtres ordonnés par les évêques : les évêques ont leurs diacres ; les autres membres de la secte portent seulement le nom d'élus ; mais ceux d'entre eux qui paraissent capables, on les envoie pour soutenir et développer l'erreur là où elle est déjà établie, pour la semer là où elle n'existe pas encore. Ils n'attribuent au baptême d'eau aucune efficacité pour le salut, et pensent ne devoir le conférer à aucun de ceux qu'ils entraînent dans leur hérésie. Pendant le jour, ils se tournent, pour prier, vers le soleil, n'importe où il en soit de sa course : pendant la nuit, leur visage se dirige du côté de la lune, si on la voit, et quand on ne l'aperçoit pas, du côté de l'aquilon, par où le soleil revient du lieu de son coucher à celui de son lever.

Le péché vient non du libre arbitre, mais de la substance mauvaise en l'homme (cf. *conf.* 4, 3, 4)

Suivant leur doctrine, le péché ne vient pas du libre choix de la volonté de l'homme ; c'est la substance du parti contraire qui le produit. Partant de là, que la substance du principe mauvais est mêlée à tous les hommes, ils disent que toute chair a été formée, non par Dieu, mais par le mauvais esprit, qui, émané du principe contraire, est coéternel à Dieu. Si nous ressentons en nous la concupiscence de la chair, source des luttes du corps contre l'esprit, cette infirmité n'est point en nous le résultat de la corruption de la nature en Adam ; c'est une substance contraire, tellement adhérente à notre être, que, quand nous en sommes délivrés et purifiés, elle s'en sépare pour vivre elle-même éternellement dans sa propre nature. Entre ces deux âmes, ou ces deux esprits, l'un bon, l'autre mauvais, se livre, dans chaque homme, un combat, lorsque la chair lutte contre l'esprit, et l'esprit contre la chair (1). Cette infirmité n'a jamais été et ne sera jamais guérie en nous, de la manière dont on l'enseigne dans l'Église catholique ; mais, séparée de nous et enfermée pour toujours dans un certain autre monde comme dans une prison, cette substance du mal sera éternellement victorieuse quand seront arrivés la fin des temps et le bouleversement de l'univers. À ce monde viendront continuellement se joindre et s'attacher à la manière d'un vêtement ou d'un manteau, les âmes qui, malgré leur bonté naturelle, n'auraient pu néanmoins se purifier de leur contact avec la nature mauvaise.

La beauté des fruits créés (*conf.* 3, 10, 18)

« Ils étaient beaux, ces fruits que nous avons créés, parce que c'était ta création, ô le plus beau de tous les êtres, créateur de toute chose, Dieu bon, Dieu qui es le bien suprême et mon vrai bien ! », s'exclame Augustin (*conf.* 2, 6, 12). Certes, dans l'économie du récit, cette mention de la beauté des fruits permet d'écarter immédiatement l'un des motifs possibles du vol des poires. Mais elle s'inscrit plus largement en opposition à la pensée manichéenne : ces fruits créés sont bons (cf. *supra*, *Les hérésies* 46), et ils ne sont pas objet du « sceau de la main » (cf. *conf.* 3, 10, 18 ; 4, 1, 1).

Le « sceau de la main » (cf. *conf.* 3, 10, 18 ; 4, 1, 1)

« Je m'étais allé à penser que la figue pleure quand on la cueille, pleure avec la branche, sa mère, des larmes de lait. Et si pourtant un saint la mangeait, cette figue qu'un autre assurément, et non pas lui, avait fait le crime de cueillir, alors il la mêlait à ses entrailles et en exhalait des anges, voire des particules de Dieu, dans les gémissements de sa prière et dans ses rots. Et ces particules du Dieu très haut et véritable seraient restées enchaînées dans ce fruit, si la dent et l'estomac du saint élu ne les avaient pas délivrées. » (*conf.* 3, 10, 18). Augustin évoque ici le « sceau de la main », auquel les manichéens plient leurs disciples sous prétexte que les arbres possèdent une *anima rationalis* capable d'entendre, de voir et même de lire dans les pensées. Cette croyance n'a plus de sens pour Augustin après sa conversion : si les arbres (et les animaux, auxquels s'étend aussi le sceau de la main) avaient le même statut ontologique que les hommes, le Christ aurait soigné le figuier comme il a soigné tant de malades.

20.2. *Sur les mœurs des manichéens* 2, 17, 54-57 (*CSEL* 90, p. 137 ; trad. Raulx), de 387-389

L'ironie mordante d'Augustin ne vous aura pas échappée…

Considérons maintenant le sceau des mains. Et, d'abord, Jésus-Christ condamne comme une superstition formelle votre refus de verser le sang des animaux ou de déchirer les arbres (cf. Mt 8, 32 et Mt 20, 19). […] Car vous ne cueillez pas les fruits, vous n'arrachez pas les herbes, mais vous ordonnez à vos auditeurs de les cueillir et de les arracher, et, en cela, vous croyez être utiles, non pas seulement à ceux qui vous obéissent, mais même aux objets qui vous sont apportés. Une semblable absurdité peut-elle être tolérée ? D'abord peu importe que vous commettiez le crime vous-mêmes ou que vous le fassiez commettre pour vous. Vous ne le faites pas commettre, dites-vous ; mais comment venir au secours de cette partie divine qui séjourne dans les laitues et les poireaux, si personne ne les arrache, et ne les présente à des saints pour les purifier ? Ensuite, supposé qu'en passant dans ce champ où tout a été mis à votre disposition par un ami, vous apercevez un corbeau se jetant sur une figue, que ferez-vous alors ? À moins de contredire votre système, il doit vous sembler entendre la figue vous adresser la parole, et avec des cris pitoyables, vous supplier de la couper et de la confier à un ventre saint pour la purifier et la ressusciter, plutôt que de la laisser dévorer par un corbeau, de la mêler à un ventre impur et de la condamner à une multitude de transformations aussi viles que cruelles ? Quelle cruauté, vraiment, si votre système est vrai ! Et quelle ineptie s'il est faux ! Briser le sceau, quelle contradiction à vos enseignements ! Et si vous le gardez, quelle hostilité contre un membre de Dieu !

20.3. *Augustin sacrifiant à une idole manichéenne*, Maître inconnu, Flamand (c. 1480), Mauritshuis, The Hague

21. La moralité des patriarches (*conf.* 3, 7, 12 – 9, 17)

Sur ce thème, je renvoie à la communication de Paul Mattei lors de la journée d'étude du 8 janvier. Voici un texte seulement dans lequel Augustin explique pourquoi ce qui était permis aux patriarches (avoir plusieurs épouses) est désormais interdit. On retrouve dans ce texte la pensée augustinienne sur les fins du mariage (cf. *supra* 2, 2, 3).

21.1. *Sermon* 51, 22-26 (*CCL* 41Aa, p. 33-39 ; trad. Raulx), de 404

Dans les §21-26, Augustin montre que la charité donne sa pleine valeur au mariage (cf. *supra*, 15). 21. Principe général : Le mariage est fait non du plaisir charnel, mais de la charité : de nombreux époux suivent le conseil de Paul (1 Co 7, 29) et restent continents, tout en étant mariés.

22-26. Exemple commenté des patriarches : 22. Les patriarches ont montré que la finalité du mariage est la procréation, comme le stipule aussi le contrat de mariage. Si les époux ne peuvent s'y limiter, qu'ils assouvissent entre eux les besoins de leur chair ; ce ne sera qu'un péché véniel. Paul, par égard pour la faiblesse de l'homme, conseille de ne garder que par moments la continence qui permet de vaquer à la prière ; il se pourrait en effet que, restés trop longtemps continents, les époux tombent dans l'adultère ; mais il pardonne si les époux ne peuvent rester continents (1 Co 7, 5-6). 23. Si les hommes qui ne prennent d'épouse que pour avoir des enfants pouvaient avoir des enfants sans l'union charnelle, ils en seraient très heureux. Il est deux besoins de la vie humaine, que l'on remplit soit par nécessité, soit pour y trouver du plaisir : se nourrir, pour maintenir la vie présente, et engendrer une descendance. Ce dernier besoin assure la continuité de l'espèce humaine qui ressemble à un arbre toujours vert, dont les feuilles se renouvellent sans cesse. 24. Développement des mêmes idées : il convient de manger pour vivre, et non de vivre pour manger ; de même qu'Élie fut heureux de pouvoir tenir quarante jours avec la nourriture apportée par l'ange, de même les saints qui ne prennent une épouse que pour avoir des enfants seraient heureux s'ils pouvaient engendrer sans union charnelle. 25. Parce qu'ils ne prenaient une épouse que pour engendrer

des enfants, il était permis aux Patriarches d'avoir plusieurs épouses, afin de peupler la terre. 26. Comme Marie, vierge et mère, Joseph est chaste et père ; la chasteté permet la plénitude de la paternité car la charité en est le critère, et non le plaisir (exemples de l'adoption et des fils illégitimes).

Comprenez par là ce que pense l'Écriture de nos pieux ancêtres [= les patriarches] qui ne cherchaient dans le mariage que la génération d'une postérité. Conformément aux usages de l'époque où ils vivaient et de la nation dont ils faisaient partie, ils possédaient même plusieurs épouses : mais ils étaient si chastes que jamais ils ne s'en approchaient qu'en vue des enfants ; ils avaient pour elles un respect véritable. D'ailleurs, demander à une femme au delà de ce qu'exige ce besoin de la génération, c'est violer le contrat même du mariage. On lit ce contrat, on le lit en présence de tous les témoins, on y lit cette clause : pour engendrer des enfants ; voilà ce qui fait l'essence de ce qu'on appelle l'acte matrimonial. […] Ah ! que le mari rougisse de prendre sa femme pour un autre motif, puisque le père rougit de la lui remettre dans un autre dessein !

Si cependant, nous avons déjà dit cela quelque part, ils ne peuvent se restreindre à cette juste limite, qu'ils exigent ce qui leur est dû ; mais uniquement de ceux qui leur doivent ; que l'homme et la femme se soulagent ensemble dans leur faiblesse sans s'adresser à autrui, ce qui serait un adultère, comme l'indique l'étymologie même de ce mot. *Adulterium, quasi ad alterum.* S'ils passent les bornes du contrat matrimonial, qu'ils ne franchissent par les limites du lit nuptial. N'y a-t-il pas péché à exiger au delà de ce qu'exige la procréation des enfants ? C'est un péché, mais véniel. C'est l'expression même l'Apôtre : *Je parle ainsi par condescendance* (*secundum veniam*), dit-il sur ce sujet. *Ne vous refusez point l'un à l'autre ce devoir, si ce n'est, de concert pour un temps, afin de vaquer à la prière, et revenez ensuite comme vous étiez, de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence* (1 Co 5, 7). Que signifie ce langage de S. Paul ? Il veut dire : Ne vous chargez pas au-dessus de vos forces ; vous pourriez, en vous abstenant l'un de l'autre, tomber dans l'adultère. […]

23. Maintenant, mes frères, soyez attentifs à cette conséquence. Il est de grands hommes qui ne prennent d'épouse que dans l'intention d'en avoir des enfants ; tels furent les patriarches, nous pouvons en donner des preuves nombreuses et les livres sacrés l'attestent hautement, sans laisser le moindre doute. Si donc ces hommes qui ne prennent d'épouse que dans l'intention d'en avoir des enfants, pouvaient atteindre ce but sans recourir à l'union des sexes, avec quelle ineffable joie ils accueilleraient cette faveur ! avec quel immense plaisir ils la recevraient !

Deux sortes d'œuvres charnelles maintiennent l'existence du genre humain ; les hommes saints et prudents s'y prêtent par devoir ; les imprudents s'y laissent entraîner par passion : ces deux motifs en effet sont bien différents l'un de l'autre. Quelles sont ces deux sortes d'œuvres ? La première nous concerne directement, elle consiste à prendre des aliments, ce qui ne peut se faire sans quelque délectation charnelle ; à manger et à boire, sans quoi il faut mourir. Le manger et le boire sont ainsi le premier soutien de la nature humaine, mais de la nature humaine considérée dans les hommes actuellement existants ; car ce moyen ne pourvoit pas à la perpétuité de l'espèce, il y faut l'union conjugale. Pour entretenir l'existence du genre humain, il est d'abord nécessaire que les hommes vivent. Mais quelques soins que l'on donné au corps, il ne saurait exister toujours, il est donc indispensable que les naissances fassent contrepoids aux décès. […]

24. Ces deux moyens, dont nous venons de parler assez longuement, étant indispensables à la conservation du genre humain, l'homme sage, prudent et fidèle se prête par devoir à l'un et à l'autre, il ne s'y laisse point aller par passion. Combien hélas ! se jettent avec voracité à manger et à boire, faisant en cela consister toute la vie, comme s'ils ne vivaient que pour cela ! Parce qu'il faut manger pour vivre, ils s'imaginent vivre pour manger. Ils sont condamnables aux yeux de tout homme sage, aux yeux surtout des divines Écritures. Hommes de chair et de vin, gloutons *qui font leur Dieu de leur ventre* (Ph 3, 19), ils vont à table pour satisfaire leur convoitise et, non pour réparer leurs forces. Aussi tombent-ils sur les aliments et sur les boissons. Ceux au contraire qui se prêtent alors à l'accomplissement d'un devoir, ne vivent pas pour manger, mais ils mangent pour vivre. Ce sont des hommes prudents, et tempérants, et si on leur offrait de vivre sans boire et sans manger, avec quelle joie ils accueilleraient le bonheur de n'être plus obligés de se prêter à des actes où ils n'ont pas

l'habitude de se jeter ! Toujours élevés jusqu'à Dieu, ils ne seraient point obligés de descendre pour réparer les forces épuisées de leur corps. […]

Ainsi en est-il du devoir conjugal : les voluptueux ne contractent mariage que pour assouvir leurs passions ; combien de fois même leur en coûte-t-il de se contenter de leurs épouses ! […]

25. Ainsi les saints des premiers temps, ces, hommes de Dieu, cherchaient des enfants et voulaient en obtenir. Ils ne contractaient mariage que dans ce dessein ; ils ne s'unissaient aux femmes que pour engendrer des enfants ; aussi leur fut-il permis d'avoir plusieurs épouses. Si Dieu avait vu avec plaisir l'intempérance, il aurait aussi bien permis à une femme d'avoir plusieurs maris, qu'il promettait alors a un mari d'avoir plusieurs femmes. Mais si toute femme chaste n'avait qu'un mari, tandis qu'un mari avait plusieurs femmes, n'était-ce point parce que la pluralité des femmes contribue à multiplier la postérité et que la pluralité des hommes pour une même femme n'y saurait contribuer en rien ? Si donc, mes frères, le but de nos pères en s'unissant à des femmes, n'était, que d'engendrer des descendants, quel bonheur c'eût été pour eux d'en obtenir' sans accomplir cet acte charnel, auquel ils se prêtaient par devoir et en vue de leur postérité, loin de s'y précipiter avec fougue ? […]

26. Le peuple Juif devait se propager beaucoup jusqu'à l'avènement du Christ, il devait être assez nombreux pour figurer tous les enseignements figuratifs de l'Église. Aussi le mariage y était-il un devoir ; il fallait que la multiplication de ce peuple représentât l'accroissement de l'Église.

22. Les trois *libidines* (*conf.* 3, 8, 16)

« Haec sunt capita iniquitatis, quae pullulant *principandi et spectandi et sentiendi libidine* ». Augustin distingue une triple concupiscence : dominer (le pouvoir), savoir (la curiosité), sentir (la volupté). De nombreux passages des *Confessions* 1-4 renvoient à l'une ou l'autre de ces *libidines* ; vous les retrouverez. Augustin développe cette théorie des trois *libidines* à partir d'un passage biblique, 1 Jn 2, 16 : *Ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux et ambition du monde*.

22.1. *Tractatus sur la Première Épître de Jean* 2, 12-14 (*BA* 76, p. 136-141), de 407

Ce sermon explique aux chrétiens d'Hippone 1 Jn 2, 16 : il déploie donc la signification de la triple concupiscence et en donne des exemples dont plusieurs rencontrent des échos dans la vie d'Augustin.

On appelle « monde » non seulement l'œuvre créée, sortie des mains de Dieu, et qui comprend le ciel, la terre, la mer, les choses visibles et les choses invisibles, mais aussi ceux qui vivent dans le monde ; c'est ainsi que le nom de maison désigne les murs et les habitants d'une demeure. Aussi faisons-nous parfois l'éloge d'un bâtiment, tout en formulant un blâme contre ceux qu'il abrite. Nous disons, en effet : « Voilà une bonne maison, parce que le marbre et de superbes lambris s'y rencontrent. » Et nous disons encore dans un autre sens : « Voilà une bonne maison, parce que personne n'y a d'injustice à souffrir, ni de rapines à endurer, ni de mauvais traitements à supporter. » Dans ce dernier cas, l'objet de nos éloges n'est pas la demeure matérielle, ce sont ceux qui l'habitent ; l'une et les autres portent néanmoins également le nom de maison. Tous les amateurs du monde habitent le monde, parce qu'ils y fixent leurs affections, comme habitent le ciel ceux dont le cœur est en haut, quoiqu'ils vivent ici-bas : tous ceux qui aiment le monde portent donc le nom de « monde » ; à eux ces trois choses exclusivement, la concupiscence de la chair, la convoitise des yeux et la soif des biens de la terre.

Car ils désirent boire, manger, faire l'œuvre de la chair, se rassasier de voluptés. Mais n'y a-t-il pas mesure en cela ? Ou quand on dit : *N'aimez point le monde* (1 Jn 2, 16), veut-on dire : « Ne mangez pas, ne buvez pas, n'engendrez pas d'enfants ? » Non, on ne vous dit pas cela ; cependant, mettez de la mesure dans vos affections, par respect pour votre Créateur ; de la sorte, l'attrait des créatures ne fera point de vous des esclaves ; vous ne les aimerez pas comme votre bien propre, car vous ne les avez reçues que pour vous en servir. On ne peut savoir où vous en êtes à cet égard, qu'au moment où l'on vous propose de deux choses l'une : celle-ci ou celle-là : la justice ou le bénéfice. « Je n'ai ni de quoi vivre, ni de quoi manger, ni de quoi boire. » Eh quoi ! ne peux-tu donc te procurer tout cela sans avoir recours à l'iniquité ? Ne vaut-il pas mieux pour toi aimer ce qu'on ne peut te ravir, que te

rendre coupable de péché ? Tu sais la somme que tu gagnes, mais tu ne saurais apprécier le dommage porté à ta foi. Voilà donc ce que Jean appelle la convoitise de la chair, c'est-à-dire de toutes les choses qui se rapportent au corps, comme les aliments, l'œuvre de la chair et toutes autres semblables.

Et concupiscence des yeux. Par *concupiscence des yeux*, l'Apôtre entend toute espèce de curiosité. En combien de manières se montre la curiosité ? Voyons-nous autre chose dans les spectacles, les théâtres, les mystères du démon, l'art de la magie, les maléfices ? Elle va aussi parfois jusqu'à tenter les serviteurs de Dieu, en les portant à vouloir presque faire des miracles, à savoir si Dieu répondra à leurs prières par quelque prodige : c'est là de la curiosité ; voilà la *concupiscence des yeux* : ce sentiment ne vient pas de Dieu.

Si le Seigneur t'a communiqué le don des miracles, fais-en ; car cette grâce a été mise à ta disposition pour que tu en profites. Quant à ceux qui n'en font pas, ils ne seront point, à cause de cela, exclus du royaume des cieux. Un jour, les Apôtres se réjouissaient de ce que les démons leur étaient soumis ; que leur dit Jésus ? *Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis ; mais réjouissez-vous plutôt de ce que vos noms sont écrits dans les cieux* (Lc 10, 20). Le Sauveur voulait voir les Apôtres puiser leur joie à la source où tu puises la tienne. Car, malheur à toi si ton nom n'est pas écrit dans les cieux ! Mais pourrais-je bien dire : « Malheur à toi, si tu n'as ressuscité aucun mort ? Si tu n'as point marché sur les eaux de la mer ? Si tu n'as pas chassé de démons ? » Si tu as reçu le pouvoir d'opérer ces prodiges, use de ce pouvoir humblement, sans orgueil ; car le Sauveur a dit, même de certains Prophètes, qu'ils feraient des miracles et des choses étonnantes (Mt 24, 24). N'ambitionnons donc pas les avantages du monde ; car ce désir immodéré est orgueil ; l'homme ambitieux cherche sa gloire dans les honneurs, il se croit grand par cela même qu'il est riche ou qu'il jouit d'une certaine autorité. Voilà les trois passions de l'homme. En dehors de cette *convoitise de la chair*, de cette *concupiscence des yeux* et de cet *orgueil de la vie*, impossible de trouver pour la cupidité humaine d'autres sources de tentations

23. Une morale intentionnaliste (*conf.* 3, 8, 17 ; 4, 2, 3 ; etc.)

La morale d'Augustin est intentionnaliste : selon lui, la valeur morale d'un acte est déterminée par les motifs et les raisons d'agir de celui qui l'accomplit. « Il y a [donc] des actes qui ressemblent à des turpitudes, à des crimes, et qui pourtant ne sont pas des péchés, parce qu'ils ne portent atteinte ni à vous, Seigneur notre Dieu, ni à la société. […] Par exemple, quand une autorité régulièrement établie sévit pour corriger un coupable, et qu'on ne sait trop si elle n'a pas éprouvé quelque mauvaise joie à nuire à autrui. » (*conf.* 3, 8, 17). Voir aussi le raisonnement sur les haruspices en *conf.* 4, 2, 3.

23.1. *Tractatus sur la Première Épître de saint Jean* 7, 7-8 (*SC* 75, 1994, p. 324-329), de 407

Ce passage renferme l'une des citations augustiniennes les plus célèbres, et les plus suggestives : l'amour vrai se meut dans une atmosphère de liberté. Mais ce sermon a été prêché en 407, une période où, en Afrique, la lutte contre les « donatistes » (un autre groupe de chrétiens africains) bat son plein. Dans ce contexte, l'aphorisme « Aime et fais ce que tu veux » revêt une autre dimension : il justifie l'attitude des « catholiques » à l'égard des schismatiques, et le recours au bras séculier (sans mise à mort ni torture) pour les faire entrer de force dans l'Église catholique.

En cela s'est manifestée la dilection de Dieu pour nous (1 Jn 4, 9). Voilà qui nous invite à aimer Dieu. Pourrions-nous l'aimer, s'il ne nous avait point aimé le premier ? Si nous étions paresseux à l'aimer, ne soyons pas paresseux à lui rendre amour pour amour. Il nous a aimés le premier ; mais pour nous, il n'en va pas de même. Il nous a aimés pécheurs, mais il a effacé le péché ; il nous a aimés pécheurs, mais il ne nous a pas rassemblés pour que nous commettions le péché. Il nous a aimés malades, mais il est venu parmi nous pour nous guérir. Dieu est donc dilection. En cela s'est manifestée la dilection de Dieu pour nous, qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde, pour que nous vivions par lui. C'est le Seigneur lui-même qui le dit : Il n'y a pas de plus grande dilection que de donner sa vie pour ses

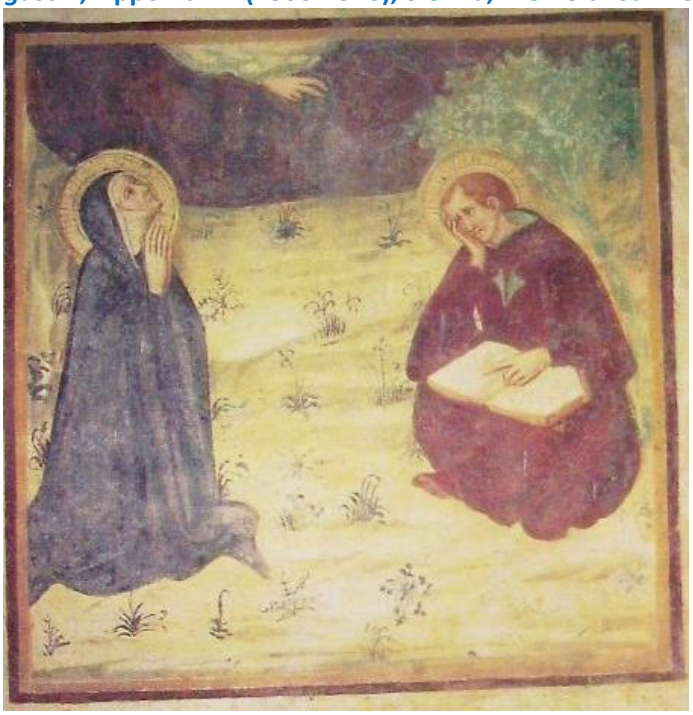
amis (Jn 15, 13) ; et voici maintenant la preuve de cette dilection du Christ pour nous : il est mort pour nous. Et la dilection du Père, quelle preuve en avons-nous ? Celle-ci : que, pour nous, il a envoyé son Fils unique à la mort : l'apôtre Paul nous le dit à son tour : Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous aurait-il pas tout donné ? (Rm 8, 32) Voici le Christ livré par le Père, livré par Judas : le geste n'est-il pas apparemment le même ? Judas est un traître ; alors Dieu le Père aussi est un traître ? Loin de nous cette pensée, dis-tu ! Mais ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'Apôtre : Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous. Le Père l'a livré, et lui s'est livré ! Ce même Apôtre le dit : Il m'a aimé et s'est livré pour moi (Ga 2, 20). Si le Père a livré le Fils, et si le Fils s'est livré lui-même, Judas, qu'a-t-il fait ? Acte de livrer de la part du Père, acte de livrer de la part du Fils, acte de livrer de la part de Judas : il y a là un seul et même acte. Mais qu'est-ce qui distingue le Père livrant son Fils, le Fils se livrant lui-même, Judas le disciple livrant son Maître ? Ceci : ce que le Père et le Fils ont fait par charité, Judas l'a fait par trahison. Vous voyez qu'il faut considérer non ce que fait l'homme, mais dans quel esprit et quelle intention il le fait. Dans une même action, nous voyons Dieu le Père faire ce que fait Judas : nous bénissons le Père, nous maudissons Judas. Pourquoi bénir le Père, maudire Judas ? Nous bénissons la charité, nous maudissons l'iniquité. De quels biens le genre humain n'est-il pas redevable au Christ livré à la mort ? Est-ce là ce que Judas avait en vue en le livrant ? Dieu avait en vue notre salut en nous rachetant ; Judas avait en vue l'argent en vendant son maître. Le Fils lui-même avait en vue le prix qu'il donnerait pour nous ; Judas avait en vue le prix qu'il recevrait en le vendant. La diversité de l'intention fait la diversité des actes. Un seul et même fait ; mais si nous le mesurons à la diversité des intentions, nous trouvons matière à aimer, matière à condamner ; matière à glorifier, matière à détester. Tant vaut la charité ! Voyez que seule elle discerne, que seule elle distingue la valeur des actions humaines. […] Une fois pour toutes t'est donc donné ce court précepte : Aime et fais ce que tu veux ; si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes, pardonne par amour ; aie au fond du cœur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon.

24. La prière et les larmes de Monique (*conf.* 3, 12, 21)

De nombreuses œuvres d'art traduisent picturalement l'interprétation qu'Augustin a donné de sa conversion : l'intervention divine serait selon lui due à la prière et aux larmes de sa mère Monique.

Si vous voulez approfondir le sujet des larmes, question traitée par de nombreux auteurs chrétiens mais présente déjà chez les auteurs classiques, voir Dulaey, M., « Scatentes lacrimis Confessionum libros. Les larmes dans les Confessions », dans *Le Confessioni di Agostino (402-2002) : Bilancio e prospettive*, Studia Ephemeridis Augustinianum 85, Rome 2003, p. 215-232 et plus largement Dulaey, M., « Les larmes dans l'antiquité chrétienne en Occident », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, t. 110, 2001-2002, p. 337-339 (Paris 2003).

24.1. *Conversion d'Augustin*, Lippo Vanni (1360-1370), Sienna, Eremo di San Leonardo al Lago



24.2. « *'Tolle lege'* », Schelte Adamsz Bolswert, *Iconographia magni patris Aurelii Augustini*, Paris, 1624 (BmL, Rés est 319808, pl. 03)

Au premier plan, Augustin, assis sous un figuier, écoute la voix des anges qui lui disent : « Tolle, lege ! Prends, lis ! » Il est appuyé sur la Bible, ouverte au passage qui, d'après le récit des Confessions, causa sa conversion (Rm 13, 13-14). Au second plan, dans le jardin à la française, un paon, symbole de renaissance. À droite, Augustin, déjà converti, fait lire la Bible à son ami Alypius, qui se convertit à son tour. Au fond, dans le palazzo renaissance, Monique prie (Augustin attribua sa conversion à la prière incessante de sa mère).

24.3. « Monique est consolée par un évêque », *Vie de saint Augustin*, Frères Klauber, XVIIIe siècle (BmL, Collection iconographique jésuite « Augustin », 23.03)

Les motifs des pleurs de Monique sont évoqués dans l'ovale, à droite[11].

Derrière l'évêque, une ruche qui fait d'Ambroise le consolateur de Monique : les abeilles sont l'attribut habituel de l'évêque de Milan ; on raconte que son père aurait vu voler des abeilles sur les lèvres du bébé, présage de sa future éloquence. Faire d'Ambroise le consolateur de Monique est évidemment une erreur, qui remonte au moins au temps de saint Bonaventure (XIIIe siècle).

Une petite scène traitée en grisaille évoque le songe de Monique. Avec son fils, elle tient en équilibre sur une règle de bois qui évoque la règle de foi ; les paroles qu'elle aurait entendues, présage de la conversion à venir de son fils, sont inscrites à gauche : « Là où tu es, il sera aussi. (*conf.* 3, 20) ».

Les murailles situent la scène à Carthage. Augustin tient la main d'un élégant Manichéen, à droite. On lit : « Ils disaient "vérité", mais c'étaient des mensonges (*conf.* 3, 10) ». À gauche, un petit Cupidon aux yeux bandés, l'arc à la main gauche, évoque l'attirance d'Augustin pour l'amour charnel ; au-dessus de lui, une femme au sein nu provoque Augustin. L'inscription précise : « Je me ruais dans les liens de l'amour où je désirais être pris (*conf.* 3, 1) ».

25. Augustin, les haruspices et la divination (*conf.* 4, 2, 3 – 3, 6)

Même si, au IVe siècle, les édits impériaux antipaïens furent nombreux, le paganisme resta une force vive dans la société africaine (preuve en est Patricius, le père d'Augustin) et, même dans la vie des chrétiens, la frontière entre foi chrétienne et pratiques « païennes » est souvent mince. Les chrétiens courent aux spectacles et fréquentent les haruspices et les devins (cf. *conf.* 4, 2, 3 – 3, 6). Devenu prêtre, puis évêque, Augustin n'aura de cesse de tenter de détourner ses auditeurs de ces pratiques – passages qui, *a contrario*, témoignent eux aussi de la vivacité de ces pratiques.

25.1. *Enarratio sur le Psaume* 57, 4 (*BA* 60, p. 340-343), de 403

Augustin commente ici une expression étonnante du Ps 57, 3 : *Vos mains assemblent une chaîne d'iniquités*. Dans la liste des péchés qui forment la *chaîne* se trouvent l'astrologue et l'haruspice, dont les rôles sont clairement distingués.

[11] Introduction reprise à Pauliat, M., « Augustin d'Hippone. Une œuvre née d'une vie », https://numelyo.bm-lyon.fr/f_view/BML :BML_00GOO01001THM0001augustin_vie, consulté le 6 janvier 2022.

Vos mains assemblent une chaîne d'iniquités (Ps 57, 3). En quoi assemblent-elles une chaîne ? D'un péché naît un péché, un péché s'ajoute à un péché à cause du péché. Qu'est-ce à dire ? Un homme a commis un vol, c'est un péché ; il a été vu, il cherche à tuer celui qui l'a vu ; il y a eu un enchaînement de péchés. Supposons que, dans son jugement caché, Dieu lui ait permis de tuer celui qu'il voulait tuer : il a l'impression que cela se sait, il cherche à tuer quelqu'un d'autre ; il a enchaîné un troisième péché. Tandis qu'il échafaude ce plan, pour éviter peut-être qu'on ne le découvre ou l'inculpe de ce fait, il consulte un astrologue ; il a ajouté un quatrième péché. Peut-être que la réponse de l'astrologue est fâcheuse et funeste ; on court chez l'haruspice pour qu'il fasse un rite expiatoire ; l'haruspice répond qu'il ne le peut pas ; on cherche alors un magicien. Qui pourrait compter tous les péchés qui s'enchaînent les uns aux autres ?

25.2. *De doctrina christiana* 2, 21, 32 – 23, 36 (*BA* 11/2, p. 184-193), de 397

Dans ce texte contemporain des *Confessions* 1-4, Augustin range parmi les institutions humaines superstitieuses la consultation des astrologues (ou mathématiciens) quand elle vise à connaître l'avenir ; il l'oppose finement à leurs calculs sur la position des astres qui, en eux-mêmes, sont vrais. Pour preuve que les calculs sont faux, il prend l'exemple de la naissance des jumeaux, comme en *conf.* 7, 6, 8-10.

Il ne faut pas non plus mettre à l'écart de cette catégorie de superstitions néfastes ceux que l'on appelle, à cause de leurs observations sur les jours de naissance les « généthliaques » et que de nos jours on nomme communément « mathématiciens ». De fait, ces gens recherchent bien, au moment où quelqu'un naît, la vraie position des astres, et parfois même ils le font avec grand soin ; mais quand, à partir de là, ils tâchent de prédire soit nos actes, soit leurs conséquences, ils se trompent tout à fait, et vendent à des ignorants une déplorable servitude : […] vouloir, à partir de ces observations, prédire le caractère, les actes, les événements de la vie de ceux qui naissent, c'est une grande erreur et une grande folie. A vrai dire, chez ceux qui ont appris à désapprendre de pareilles sottises, cette superstition n'a plus, sans aucun doute, la moindre valeur. Car ce que les astrologues appellent constellations, c'est le relevé de la position des astres au moment où naît l'enfant au sujet duquel ces malheureux sont consultés par de plus malheureux. Or il peut se faire que des jumeaux se suivent de si près au sortir de sein maternel qu'aucun intervalle entre leurs naissances ne peut être ni perçu, ni noté par les calculs sur les constellations. Aussi, bien des jumeaux ont-ils nécessairement les mêmes constellations, alors que les événements dont ils sont soit les acteurs soit les victimes ne sont pas les mêmes, mais sont bien souvent si différents que l'un vit très heureux et l'autre très malheureux. Ainsi avons-nous appris qu'Ésaü et Jacob naquirent jumeaux, et de telle façon que l'on trouva Jacob, né le second, tenant dans sa main la plante du pied de son frère qui le précédait (Gn 25, 25). A coup sûr, le jour et l'heure de leur naissance ne pouvaient être marqués autrement que par une constellation unique pour les deux ; mais de la différence entre leurs caractères, leurs actes, leurs travaux et leur réussite, l'Écriture, divulguée désormais par la bouche de toutes les nations, porte témoignage. Peu importe d'ailleurs que les astrologues prétendent que l'espace de temps très petit, très étroit qui sépare la naissance des jumeaux a beaucoup d'importance dans la na ture à cause de la vitesse extrêmement rapide des corps célestes. Je veux bien concéder que cette importance est très grande ; pourtant un mathématicien ne peut pas découvrir dans les constellations des éléments dont l'examen lui per mette de déclarer qu'il dit l'avenir. Et s'il n'en trouve pas dans les constellations qu'il doit nécessairement observer ensemble, qu'on le consulte sur Jacob ou sur son frère, à quoi lui sert-il qu'il y ait une distance dans le ciel — qu'il insulte bien légèrement en toute tranquillité —, et qu'il n'y en ait pas sur la tablette qu'il examine avec une vaine sollicitude ?

26. Une consolation ? (*conf.* 4, 4, 9)

Après avoir perdu un ami, Augustin tente de se consoler. À titre de comparaison, voici un extrait des *Tusculanes*, qu'Augustin connaissait. Cicéron y résume les différentes manières de consoler, avant de peser les avantages et les limites de chacune – en affirmant que lui seul a su varier et utiliser à bon escient ces différentes manières de consoler !

26.1. Cicéron, *Tusculanes* 3, 31, 75 – 32, 77 (CUF, p. 44-46)

Voici les devoirs du consolateur : supprimer radicalement le chagrin, ou le calmer, ou le diminuer le plus possible, ou le refouler et l'empêcher de s'étendre, ou lui trouver des dérivatifs. Mais il y a des gens qui réduisent ces devoirs à un seul : montrer que ce qu'on croit un mal n'en est pas un – c'est l'avis de Cléanthe – ou que ce n'est pas un grand mal, ainsi que le font les Péripatéticiens. Pour d'autres, il faut détacher l'esprit de la vision des maux en évoquant celle des biens, comme le fait Épicure. Pour d'autres encore <les Cyrénaïques par exemple>, il suffit de montrer qu'il n'est rien arrivé d'imprévisible. Quant à Chrysippe, l'essentiel pour lui, en fait de consolation, est de bannir ce préjugé qu'on s'acquitte en se chagrinant d'un devoir légitime auquel on est tenu. Il en est aussi qui combinent tous ces systèmes – car ce qui agit sur l'un n'agit pas sur l'autre – et nous avons fait ainsi dans notre *Consolation*. […] Le premier remède, dans les consolations, sera de montrer que ce qui est arrivé n'est pas un mal, ou du moins que c'est un mal léger ; ensuite on traitera de la commune condition des hommes et aussi, le cas échéant, de la situation personnelle de l'intéressé ; en troisième lieu, on montrera que se consumer inutilement de chagrin, alors qu'on se rend compte qu'il n'y a rien de bon à en attendre, c'est le comble de la sottise.

27. L'amour des biens périssables et l'amour des biens éternels (*conf.* 4, 8, 13)

Pour expliquer sa douleur lors de la perte de son ami, Augustin explique : « cette douleur avait pénétré si facilement jusqu'au plus intime de moi […] parce que j'avais répandu mon âme sur le sable, en aimant un être mortel comme s'il était immortel. » (*conf.* 4, 8, 13)

NB : d'après O'Donnell, J.J., *Augustine, Confessions, t. II : Commentary On Books 1-7*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 231, répandre son ame sur le sable pourrait être une réminiscence d'Ovide : *Tristes* 5, 6, 43 : « his qui contentus non est, in litus harenas, / in segetem spicas, in mare fundat aquas. » ; *Héroïdes* 5, 115 : « quid harenae semina mandas ? »

27.1. *De doctrina christiana* 1, 38, 43 (*BA* 11/2, p. 130-133), de 397

Augustin distingue deux types de biens ; seuls les biens éternels rassasient l'âme.

Car il y a entre les biens temporels et les biens éternels cette différence que l'on aime davantage un bien temporel avant de l'avoir, mais dès qu'on l'aura eu il perdra de son prix : c'est qu'il ne rassasie pas l'âme, pour qui la vraie et sûre demeure est l'éternité. Mais un bien éternel, on l'aime plus ardemment quand on le possède que lorsqu'on le désire. Car à nul homme, quand il le désire, il n'est accordé de l'estimer plus qu'il ne vaut, en sorte qu'il perde de son prix quand il aurait été jugé inférieur à l'idée qu'on s'en était faite ; mais le prix qu'on aura pu lui donner quand on allait vers lui, on le trouvera plus élevé quand on l'aura atteint.

28. Du caractère périssable des choses (*conf.* 4, 10, 15 ; cf. 1, 6, 10)

« Lorsque les choses naissent et tendent à être, plus vite elles croissent pour être, plus elles se hâtent pour n'être pas » (*conf.* 4, 10, 15).

28.1. *Sermon* 84, 1-2 (*CCL* 41Ab, p. 375-378 ; trad. Raulx), date inconnue

Dans ce fragment de sermon, Augustin fustige l'incohérence de ceux qui se réjouissent d'avoir un jour de plus, et qui ne réalisent pas qu'il s'agit en réalité d'un jour de moins… De nombreux thèmes sont orchestrés dans ce sermon : la seule vie est la vie éternelle ; l'éternité de Dieu est un unique jour (cf. *conf.* 1, 6, 10). Vous noterez qu'ils sont traités d'une tout autre manière que dans les *Confessions* : Augustin interpelle ses auditeurs et les place devant leurs propres contradictions.

1. Quelle que soit la vie présente, on s'y attache, et malgré ses chagrins et ses misères, on craint, on tremble d'arriver au terme de cette chétive vie. Puisqu'on aime ainsi une vie pleine de tristesses et périssable, ne doit-on pas comprendre, ne doit-on pas considérer combien la vie immortelle est digne de notre amour ? Remarquez attentivement, mes frères, combien il faut s'attacher à une vie

où jamais l'on ne cesse de vivre. Tu aimes cette vie où tu as tant à travailler, tant à courir, à te hâter, à te fatiguer. Comment nombrer tous les besoins que nous y éprouvons ? Il y faut semer, labourer, défricher, voyager sur mer, moudre, cuire, tisser et mourir après tout cela. Combien d'afflictions dans cette misérable vie que tu aimes ! Et tu crois vivre toujours et ne mourir jamais ? On voit tomber les temples, la pierre et le marbre, tout scellés qu'ils sont avec le fer et le plomb ; et l'homme s'attend à ne pas mourir ? Apprenez donc, mes frères, à rechercher la vie éternelle où vous n'aurez à endurer aucune de ces misères, où vous régnerez éternellement avec Dieu. *Celui qui veut la vie*, dit le prophète, *aime à voir des jours heureux* (Ps 33, 13). Quand en effet les jours sont malheureux, on désire moins la vie que la mort. Au milieu des afflictions et des angoisses, des conflits et des maladies qui les éprouvent, n'entendons-nous pas, ne voyons-nous pas les hommes répéter sans cesse : « O Dieu, envoyez-moi la mort, hâtez la fin de mes jours ? » Quelque temps après on se sent menacé : on court, on ramène les médecins, on leur fait des promesses d'argent et de cadeaux. « Me voici, dit alors la mort, c'est moi que tu viens de demander à Dieu ; pourquoi me chasser maintenant ? » — Ah ? tu es dupe de toi-même et attaché à cette misérable vie.

2. C'est du temps que nous parcourons que l'Apôtre a dit : Rachetez le temps car les jours sont mauvais (Eph 5, 16). Et ils ne seraient pas mauvais, ces jours que nous traversons au milieu de la corruption de notre chair, sous le poids accablant d'un corps qui se dissout, parmi tant de tentations et de difficultés, quand on ne rencontre que de faux, plaisirs, que des joies inquiètes, les tourments de la crainte, des passions qui demandent et des chagrins qui dessèchent ? Ah ! que ces jours sont mauvais ! Et personne ne veut en voir la fin ? et l'on prie Dieu avec ardeur pour obtenir une vie longue ? Eh ! qu'est-ce qu'une longue vie, sinon un long tourment ? Qu'est-ce qu'une longue vie, sinon une longue succession de jours mauvais ?

Lorsque les enfants grandissent, ils croient que leurs jours se multiplient, et ils ignorent qu'ils diminuent. Le calcul de ces enfants les égare, puisqu'avec l'âge le nombre des jours s'amoindrit plutôt que d'augmenter. Supposons, par exemple, un homme âgé de quatre-vingts ans : n'est-il pas vrai que chaque moment de sa vie est pris sur ce qu'il lui en reste ? Et des insensés se réjouissent à mesure qu'ils célèbrent les retours de leur naissance ou de celle de leurs enfants ! Quelle vue de l'avenir ! Quand le vin baisse dans ton outre, tu t'attristes, et tu chantes quand s'écoule le nombre de tes jours ? Oui, nos jours sont mauvais, ils le sont d'autant plus qu'on les aime davantage. Les caresses du monde sont si perfides, que personne ne voudrait voir la fin de cette vie d'afflictions.

Mais la vraie vie, la vie bienheureuse est celle qui nous attend lorsque nous ressusciterons pour régner avec le Christ. Les impies ressusciteront aussi, mais pour aller au feu. Il n'y a donc de vie véritable que la vie bienheureuse. Or, la vie ne saurait être heureuse si elle n'est éternelle ; les jours ou plutôt que le jour y est heureux. Car il n'y a point là plusieurs jours, mais un seul. Si nous disons plusieurs, c'est par suite d'une habitude contractée dans cette vie. Ce jour unique ne connaît ni soir ni matin ; il n'est pas suivi d'un lendemain, parce qu'il n'avait pas d'hier. C'est ce jour ou ces jours, c'est cette vie et cette vie véritable qui nous est promise. Récompense, elle suppose le mérite. Ah ! si nous aimons cette récompense, ne nous lassons pas de travailler, et durant l'éternité nous règnerons avec le Christ.

29. La vérité des arts libéraux (*conf.* 4, 16, 30)

« Je me complaisais dans ces lectures [des ouvrages consacrés aux arts libéraux], sans discerner d'où venait tout ce qu'il y avait là de vrai et de certain. » (*conf.* 4, 16, 30) Les arts libéraux regroupent sept sciences, d'une part, la grammaire, la dialectique et la rhétorique (qui constitueront le futur *triuium*), d'autre part, la musique, la géométrie, l'astronomie et la science des nombres (qui formeront le *quadriuium*). Or, pour Augustin (comme pour de nombreux autres auteurs chrétiens), la vérité n'est pas absente de ces disciplines « païennes ». Il s'en explique dans un texte contemporain des *Confessions* pour le moins étonnant.

29.1. *De doctrina christiana* 2, 40, 60 (*BA* 11/2, p. 226-227), de 397

Augustin interprète ici un passage de la Bible, tiré du livre de l'*Exode*, selon lequel, en quittant l'Égypte, les Hébreux emportèrent avec eux de l'or qu'ils prirent aux Égyptiens – sans commettre pour autant un vol…

Voyez les Égyptiens : non seulement ils possédaient des idoles et imposaient de lourdes charges, que le peuple d'Israël ne pouvait pas ne pas détester et chercher à fuir, mais ils avaient aussi des vases et des bijoux d'or et d'argent ainsi que des vêtements : or ce peuple, à sa sortie d'Égypte, s'appropria en cachette ces richesses, dans l'intention d'en faire un meilleur usage, et cela non pas de sa propre autorité, mais sur l'ordre de Dieu, les Égyptiens eux-mêmes leur ayant confié par inadvertance ces biens dont ils faisaient un mauvais usage. Il en va de même de tous les enseignements des païens : ils comportent sans doute des fictions où règnent le mensonge et la superstition et un lourd bagage de travaux superflus que chacun de nous, quand, sous la conduite du Christ, il sort de la société des païens, doit avoir en abomination et éviter ; mais ils comportent aussi les arts libéraux mieux appropriés à la pratique de la vérité, et des préceptes moraux très utiles ; et touchant le culte du Dieu unique, on trouve chez eux quelques vérités. C'est là comme leur or et leur argent, qu'ils n'ont pas créés eux-mêmes, mais qu'ils ont extraits comme de certains gisements fournis par la divine Providence qui est partout répandue, et ils en abusent d'une manière injuste et perverse pour le service des démons.