

De la Raison à la Foi

La Conversion d'Augustin

Début août de l'année 1986, il y aura seize siècles depuis la conversion d'Augustin au christianisme, après une période d'évolution intérieure vraiment tumultueuse.

Nous sommes en 386 et nous nous trouvons à Milan, à cette époque la résidence impériale. Les premiers mois de cette année ne s'écoulent pas sans heurts pour l'Église milanaise. En février, l'évêque Ambroise se retranche dans une des basiliques de la ville, en compagnie d'un certain nombre de fidèles, pour empêcher l'impératrice-mère Justine, elle-même arienne, de transmettre une église catholique aux ariens. Mais Ambroise sort vainqueur du siège militaire. En juin de la même année, on découvre dans la basilique des saints Nabor et Félix les reliques des martyrs Protase et Gervase et on les transporte solennellement à la «basilica Ambrosiana» toute proche. Tout cela s'accompagne de quelques guérisons miraculeuses notoires considérées comme une confirmation de la doctrine catholique face à l'hérésie arienne.

Ces événements n'impressionnent guère Augustin et n'influencent en rien sa conversion. Pour cela, son état d'esprit est trop rationaliste à ce moment-là. Il se montre réservé, voire sceptique, envers tout ce qui tient du prodige. «L'Église ne démontre pas qu'elle est catholique parce que ces faits (= miracles et prodiges) surviennent chez elle»¹). En 412 encore, il écrit que «la foi est d'autant plus forte qu'elle n'a pas besoin de s'appuyer sur des miracles»²). La conversion d'Augustin est avant tout celle d'un intellectuel à l'esprit critique.

¹) «Non ideo ipsa catholica manifestatur, quia haec in ea fiunt». *Epistula ad catholicos de secta donatistarum* 19, 50. CSEL 52, 298. Pour l'attitude d'Augustin à l'égard des événements de Milan, voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968², 139-153.

²) «Tanto est (= fides) enim fortior, quanto magis iam ista (= miracula) non quaerit». *De peccatorum meritis et remissione* II, 32, 52. CSEL 60, 122. Tout à fait dans cette ligne, Augustin considère certaines «visions» de Monique comme des images fantastiques irréelles suscitées par ses propres désirs (*Confessiones* VI, 13, 23. CCL 27, 89). Son attitude à l'égard de faits miraculeux ne changera qu'après 415. Mais à la fin de sa vie encore, il fait preuve de beaucoup de réticence. Parlant des dangers qui accompagnent les invasions des Vandales, il déclare qu'on ne doit pas s'attendre à ce que Dieu fasse des miracles en toute circonstance. Et quand sur son lit de mort, on lui demande de guérir un

Et pourtant le revirement intérieur s'effectuera assez brusquement. Si en juin il se méfie encore de l'Église, deux mois après il se décidera au cours de la célèbre scène du «Prends et lis», dans le jardin derrière sa maison à Milan. Dans les *Confessions* il décrit cette décision comme un orage qui se lève et ne permet plus aucun délai: «Mais, dès que ma profonde méditation eut tiré du fond de ses retraites toute ma misère, et l'eut entassée sous les regards de mon cœur, il se leva une grosse tempête, chargée d'une grosse pluie de larmes ... et — je ne garantis pas les termes mais c'est le sens — je te dis sans retenue ...: 'Dans combien de temps? Dans combien de temps? Demain, toujours demain. Pourquoi pas tout de suite?'» Une fois la décision prise, c'est le calme et la paix intérieure qui l'envahissent: «A l'instant même, en effet, avec les derniers mots de cette pensée, ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent ... Puis, le visage désormais paisible, je mis Alypius au courant»³).

Toute conversion ne renferme-t-elle pas cet aspect radical, précisément parce qu'elle contient la décision de changer de vie? Pour Augustin, elle entraînera en tout cas le renoncement à tout désir d'argent (et non seulement de richesse!), l'abandon d'une carrière prometteuse et la rupture de tout lien sexuel. Et pourtant cette conversion avait été préparée pendant trente-deux ans.

I. LE RATIONALISME ÉBRANLÉ

Augustin bébé ne fut pas baptisé, mais sa mère Monique le fit inscrire comme catéchumène. Au quatrième siècle, le baptême des

malade, il répond: «Si j'avais ce pouvoir, je me guérirais d'abord moi-même» (POSSIDIUS, *Vita Augustini*, c. 29, ed. A. A. R. BASTIAENSEN, Verona, Mondadori, 1975, p. 212: «respondisse, si aliquid in his posset, sibi hoc utique primitus praestitisset». Cf. aussi c. 30, p. 228). La théorie augustinienne du miracle n'a jamais changé: un miracle n'est pas un événement qui va à l'encontre de la nature sans plus, mais seulement à l'encontre de la nature telle que nous la connaissons. Un miracle est le résultat d'un jeu de forces déjà présentes dans la nature lesquelles nous sont inconnues. Cela relativise le miraculeux et exalte la nature même comme miraculeuse.

³) «Vbi uero a fundo arcano alta consideratio traxit et congescit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum ... et non quidam his uerbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: ... «Quandiu, quandiu 'cras et cras'? Quare non modo?» ... Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. Tum ... tranquillo iam uultu indicaui Alypio». *Confessiones* VIII, 12, 28-30. CCL 27, 130-132. La traduction française des *Confessions* est celle d'E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, (Bibliothèque Augustinienne, 13 et 14), Desclée de Brouwer, 1962.

enfants était complètement tombé en désuétude. La raison c'était la grande sévérité de l'Église concernant le sacrement de pénitence et de réconciliation qu'on ne pouvait recevoir qu'une seule fois pendant la vie. Les chrétiens qui commettaient des péchés graves après leur baptême n'avaient donc que cette seule occasion de rentrer dans la communion de l'Église. Ceux qui retombaient dans de graves péchés, étaient considérés comme des gens qui ne prenaient pas au sérieux leur engagement chrétien. Ainsi fut instauré l'usage de remettre le baptême à l'âge mûr lorsque, supposait-on, les plus grands dangers étaient passés. Souvent ce délai se prolongeait jusqu'à la fin de la vie et on ne recevait le baptême que sur le lit de mort.

Le jeune Augustin dut être très doué intellectuellement. Sinon ses parents — vu leurs moyens matériels limités — ne se seraient pas tant efforcés de lui donner la possibilité de faire des études poussées. De plus, il n'aurait pas trouvé si aisément un mécène qui supporte les frais de ses études supérieures. Car Augustin voulut atteindre le degré social et scientifique le plus élevé de son temps : le poste de rhéteur dans la capitale de l'Empire. Ainsi l'accès à une carrière politique lui serait aussi ouvert. On peut même se demander si ce n'est pas à cause de ses dons intellectuels extraordinaires que le peuple le sollicita plus tard comme évêque.

Mais ces mêmes dons sont à la base de ses longues pérégrinations en quête de la vérité. Rétrospectivement Augustin se plaint de cette longue route dans les paroles bien connues : « Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! »⁴⁾. Augustin lui-même signale suffisamment la cause de sa quête sans repos. C'est l'aspiration à l'autonomie, aspiration naturelle à tout homme. Dans ses jeunes années, il met toute sa confiance dans ses propres forces, et plus spécialement dans la puissance de la raison humaine. Celle-ci est alors pour lui l'ultime autorité et tout ce qu'il désire c'est comprendre et non pas croire. Sa propre intelligence lui permettra, croit-il, de résoudre tous les problèmes de la vie. Sur les choses invisibles il veut être aussi certain que sur le fait que sept et trois font dix⁵⁾. Impossible pour lui d'accepter que la vérité se trouve dans les Écritures, et donc aussi dans l'Église catholique, car

⁴⁾ « Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! ». *Confessiones* X, 27, 38. CCL 27, 175.

⁵⁾ « Volebam enim eorum quae non uiderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint ». *Confessiones* VI, 4, 6. CCL 27, 77. Concernant le rationalisme d'Augustin, voir J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, 90-99.

toutes deux exigent la foi⁶⁾. Ce qui l'empêche de croire, c'est la crainte de la contre-vérité, la peur d'être induit en erreur⁷⁾. Et pourtant, tout ce qu'il désire, c'est, comme il le dit lui-même, la vérité et encore la vérité⁸⁾.

Seulement cette vérité à laquelle il aspire, il veut s'en emparer et la conquérir; il tend à une vérité qu'il peut comprendre et dominer. C'est pourquoi la conversion d'Augustin est réellement une pérégrination du rationalisme à la foi. Car ce ne sont pas seulement les plaisirs matériels, surtout charnels, de ce monde qui le retiennent captif; il l'est davantage encore spirituellement. Il fait alors l'essai de la plupart des systèmes philosophiques de son époque jusqu'à ce qu'il éprouve personnellement la faiblesse fondamentale de l'homme. Pas à pas sa déception s'accroît en voyant comment toutes ses certitudes lui échappent et s'effondrent. Il fait alors l'expérience aiguë de l'incapacité humaine de trouver la vérité par la raison⁹⁾. Tandis qu'une inquiétude grandissante se rend maître de son cœur, il comprend avec une lucidité croissante ce qui lui manque. Voilà la constante dans le cours de sa vie: la découverte progressive du chemin à suivre. Confronté à sa propre impuissance, il se rend laborieusement à la foi. Comme il l'exprime lui-même: «il dut plier le cou».

Pour mieux comprendre le cours de la vie d'Augustin, il faut tenir compte des différentes étapes de son développement, dont voici un aperçu schématique:

1. Sa seizième année est très importante pour Augustin. C'est le début d'une longue période dominée par la sexualité. Jusqu'à sa conversion il ne réussira pas à vivre sans femme. La séparation de la femme avec qui il vécut quinze ans d'amitié et de fidélité, ne le laisse pas indifférent comme en témoignent ses propres paroles: «Mon cœur, où elle adhérerait, fut déchiré et blessé, et il portait une traînée de sang»¹⁰⁾.

⁶⁾ «Sed tamen familiaritas eorum (= les manichéens) ... pigrius me faciebat aliud quaerere praesertim desperantem in ecclesia tua, ... posse inueniri uerum, unde me illi auerterant». *Confessiones* V, 10, 19. CCL 27, 68. Voir aussi *Confessiones* VI, 4, 5. CCL, 27, 76-77.

⁷⁾ «Sed, sicut euenire adsolet, ut malum medicum expertus etiam bono timeat se committere, ita erat ualeitudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusabat». *Confessiones* VI, 4, 6. CCL 27, 77.

⁸⁾ «O ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi (= les manichéens) sonarent mihi frequenter et multipliciter uoce sola et libris multis et ingentibus! ... sed te ipsam, te, ueritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiēbam». *Confessiones* III, 66, 10. CCL 27, 31.

⁹⁾ «Ideoque cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem ...». *Confessiones* VI, 5, 8. CCL 27, 78.

¹⁰⁾ «Cor, ubi adhaerebat, concisum et uulneratum mihi erat et trahebat sanguinem». *Confessiones* VI, 15, 25. CCL 27, 90. Sur la sensualité naissante d'Augustin, voir *Confessiones* II, 2, 2 - 3, 6. CCL 27, 18-20.

2. La profession de rhéteur occupe fort les jeunes années d'Augustin. Cette profession répond à son désir d'honneur et de gloire et lui donne au début beaucoup de satisfaction personnelle. Ce n'est que peu à peu qu'il se rend compte des dangers de l'art oratoire : la ruse, la tromperie et la violence qui se cachent si facilement derrière les mots. Finalement il décide de ne plus être «un vendeur de verbosité»¹¹).
3. Augustin se découvre lui-même dans la philosophie. A l'âge de dix-neuf ans, il rencontre la philosophie pour la première fois en lisant l'*Hortensius* de Cicéron, écrit qui s'inspire d'Aristote. Ce qui impressionne Augustin, ce sont les paroles d'Aristote : «Si on doit philosopher, on doit pratiquer la philosophie ; si on ne doit pas philosopher, on doit encore pratiquer la philosophie, car seule la philosophie permet de prouver qu'il est possible de se passer de la philosophie». Cicéron et Aristote (en ce temps-là Augustin lit aussi les *Catégories* de ce dernier) amènent le jeune rhéteur à aimer la sagesse et la vie spirituelle. Ainsi il finit par comprendre que la sagesse surpasse en valeur la richesse, la jouissance et les biens temporels et que la dignité de l'homme consiste en un usage maximum de ses capacités intellectuelles¹²).
4. Au cours de la même année il rejoint le manichéisme, auquel il s'attachera pendant neuf ans. Cette combinaison — étrange pour nous — de philosophie et de manichéisme, n'est pas aussi illogique qu'elle ne le paraît. Au fond, qu'est-ce qui poussa Augustin vers cette pousse tardive du gnosticisme et la forme la plus radicale du dualisme ? Sans doute ce principe de base de tout gnosticisme : que la connaissance seule libère l'homme. Le salut consiste essentiellement dans la connaissance qui révèle à l'esprit humain sa véritable nature. Cet esprit humain n'est rien d'autre qu'une étincelle divine, égarée dans la matière et de celle-ci l'esprit doit être délivré. La matière, et donc aussi le monde, est tout à fait étrangère à Dieu et l'homme doit prendre conscience d'être exilé dans un milieu hostile. Ce n'est qu'en nous détachant de la matière que nous pouvons retourner à notre milieu originel. Ce qui attire Augustin surtout dans le manichéisme, c'est la promesse d'une connaissance supérieure, purement rationnelle, de l'existence humaine, sans faire appel à la foi. De plus, il venait de découvrir le monde de l'esprit. Un tel enthousiasme tout jeune entraîne aisément le dédain de tout ce qui est matériel. Enfin les manichéens ne prétendaient-ils pas pouvoir répondre à la question de l'origine du mal, un problème qui, à ce moment déjà, occupe fort Augustin à cause de son insatisfaction de son propre comportement ?

¹¹) «Victoriosam loquacitatem uictus cupiditate uendebam». *Confessiones* IV, 2, 2. CCL 27, 40.

¹²) «Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili». *Confessiones* III, 4, 7. CCL 27, 30. Voir aussi *Confessiones* IV, 16, 28. CCL 27, 54.

Selon le manichéisme, le mal était un principe indépendant et éternel à côté de celui du bien; et tous deux étaient engagés dans un combat implacable. Le drame cosmique éternel du bien et du mal se répétait à petite échelle dans l'homme et le relevait, à certain égard, de sa responsabilité morale personnelle. Trois ans avant sa conversion, Augustin rompt avec le manichéisme: la promesse de connaissance et de vérité se révéla fausse; tout ce que le manichéisme exigeait c'était la foi¹³).

5. Après la rupture avec le manichéisme suit une période de scepticisme: l'homme ne dispose d'aucun critère lui permettant de distinguer entre le vrai et le faux; et donc il doit réserver tout jugement définitif. Mais comme il faut vivre et agir, il faut se contenter de ce qui est raisonnable et probable; la vérité même reste hors de portée. Cette crise illustre également le rationalisme d'Augustin en ce sens qu'en ce qui concerne la vérité, il exige une certitude quasi mathématique¹⁴).
6. La clef de voûte de l'évolution intellectuelle d'Augustin est la rencontre avec la philosophie néo-platonicienne, à l'âge de trente-deux ans. Le reste de ses jours il restera néo-platonicien, mais il transformera le néo-platonisme et le subordonnera à la foi chrétienne. Augustin est un chrétien néo-platonicien et non l'inverse. Les sermons d'Ambroise, qui subit l'influence d'Origène, le disposent à cette philosophie. Là il apprend que Dieu est esprit pur, que l'âme est incorporelle et que la volonté humaine est libre. Son enthousiasme se déchaîne quand il reçoit quelques ouvrages de Plotin: «Ce fut une chose incroyable, incroyable que l'incendie qui en résulta, et bien au-dessus de tout ce que tu peux penser, -que dire de plus? incroyable pour moi-même, quand j'y songe»¹⁵). A Plotin il doit surtout une méthode de connaissance de soi-même (par un retour en soi-même, l'homme est rendu à soi-même) et la conviction qu'au fond de l'esprit humain est donnée la relation avec le divin. L'accès au divin est le résultat non pas

¹³) «Et non mihi occurrebat ratio nec solistitiorum et aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diuersum erat». *Confessiones* V, 3, 6. CCL 27, 60. La tension entre savoir et croire est un des thèmes centraux du gnosticisme, car ce n'est pas seulement l'ignorance qui s'oppose au savoir du gnostique, mais aussi la foi, parce que la foi ne procure aucune connaissance de l'être même de l'homme. Celui qui croit, fait preuve d'une attitude superficielle devant la vie, mais ne pénètre pas jusqu'à la vérité la plus profonde. C'est cette opposition entre savoir et croire qui fut l'enjeu de la controverse entre l'Église et le gnosticisme. Voir K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, Göttingen, 1980², 64.

¹⁴) «Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant». *Confessiones* V, 10, 19. CCL 27, 68.

¹⁵) «Incredibile, incredibile et ultra quam de me fortasse et tu credis — quid amplius dicam? — etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt». *Contra Academicos* II, 2, 5. CSEL 63, 26.

d'un raisonnement logique mais d'un mouvement ascendant qui trouve son accomplissement dans l'union intuitive avec le divin. Chez Plotin, Augustin discerne aussi une réponse au problème du mal: le mal est l'absence de quelque chose qui devrait y être, alors que nous restons libres et éthiquement responsables de nos actes. En comparaison avec le manichéisme, qui tenait le mal pour indestructible, c'est surtout l'optimisme de la philosophie néo-platonicienne qui attire Augustin. La conception néo-platonicienne de l'homme est à ses yeux tellement plus humaine. Mais Augustin n'assimile pas le néo-platonisme sans réfléchir. Dans les *Confessions* déjà son enthousiasme premier s'est tempéré. À côté de l'absence du nom de Jésus-Christ et de toute idée d'incarnation divine, il lui manque aussi, dans le néo-platonisme, le rôle de la foi, plus importante que la pensée spéculative, le rôle de la grâce divine, de la charité et de la rédemption. Il n'y trouve ni la mort sur la croix, ni le sacrifice d'un cœur contrit et humilié, ni la cité-épouse de Dieu (la Cité de Dieu ou l'Église?), ni la promesse de l'envoi du Saint-Esprit, ni le calice de notre salut (le sacrement de l'eucharistie)¹⁶).

II. HUMILIATION ET HUMILITÉ

Au moment où Augustin fait la connaissance du néo-platonisme, il a déjà trouvé une synthèse de la raison et de la foi. Pendant de longues années il ne fit confiance qu'à la raison comme source de connaissance. Même après avoir découvert la foi comme source supérieure de connaissance, la raison garde son importance. Il écrit: «Or tout le monde sait que nous sommes amenés à la science sous la double pression de l'autorité et de la raison. Aussi est-ce pour moi une certitude que je ne m'écarterai absolument sur aucun point de l'autorité du Christ, car je n'en trouve pas qui ait plus de poids. Quant à ce dont l'étude requiert des arguments subtils — car je suis désormais en des sentiments tels que je désire ardemment saisir la vérité, non seulement par la foi, mais encore par l'intelligence — j'ai confiance de pouvoir trouver, pour le moment, chez les platoniciens, des doctrines qui ne répugnent pas à nos mystè-

¹⁶) «Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri (= les livres des néo-platoniciens) me docerent eam? ... Quid faciet miser homo? Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum ...? Hoc illae litterae non habent. Non habent illae paginae uultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram spiritus sancti, poculum pretii nostri». *Confessiones* VII, 20, 26 - 21, 27. CCL 27, 110-111.

res»¹⁷⁾. Cette rencontre de la raison et de la foi ne s'est pas réalisée sans «humiliation», c'est-à-dire sans qu'Augustin ait touché à ses propres limites.

Dans l'antiquité chrétienne, la théologie et la spiritualité forment encore une unité naturelle. Ce n'est que l'histoire ultérieure qui les séparera en faisant de la théologie une science autonome. J'ignore à quel moment précis cette séparation s'effectua; de toute façon, après le haut moyen âge. A l'époque patristique, l'expérience de la vie et la théologie se

¹⁷⁾ «Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido». *Contra Academicos* III, 20, 43. CSEL 63, 80. Pour éviter qu'on ait l'impression qu'Augustin sous-estime la raison humaine, j'insiste sur le fait que, pour lui, la foi et l'intellect vont toujours de pair. C'est lui qui a dit : «Comprends pour croire; mais crois aussi pour arriver à comprendre» («Ergo intellege ut credas, crede ut intellegas»). *Sermo* 43, 9. CCL 41, 512). Il n'y a pas deux vérités, une pour l'intellect et une pour la foi, non, mais l'intellect aussi bien que la foi nous font pénétrer toujours plus avant dans l'unique vérité: «Bien qu'en effet nul ne puisse croire en Dieu, s'il est dépourvu de toute intelligence; cependant la foi, par laquelle il croit, le guérit, afin d'augmenter son intelligence ... Notre intelligence s'accroît donc pour savoir ce qu'elle doit croire, et la foi pour croire ce qu'elle doit comprendre; et, pour que ces vérités soient de plus en plus comprises, l'esprit progresse lui-même en intelligence». («Quamvis enim, nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intellegat ampliora ... Proficit ergo noster intellectus ad intellegenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intellegat; et eadem ipsa ut magis magisque intellegantur, in ipso intellectu proficit mens»). *Enarratio 18 in psalmum 118*, 3. CCL 40, 1724-1725). La foi nous ouvre donc l'accès à une science plus profonde et l'intellect ouvre une perspective toujours plus large à la foi. Cet entrelacement dynamique de la foi et de la raison s'exprime encore plus nettement dans ce texte-ci: «On ne doit pas s'arrêter, tant que la recherche elle-même approfondit davantage le domaine de l'incompréhensible et qu'elle rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien qu'on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher ... La foi cherche, l'intelligence trouve». («Cur ergo sic quaerit si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit nisi quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum quod et inueniendum quaeritur et quaerendum inuenitur? ... Fides quaerit, intellectus inuenit»). *De Trinitate* XV, 2, 2. CCL 50A, 461). Et à un correspondant qui trouve que raisonner est l'affaire d'un petit nombre de théologiens et qu'on doit s'en tenir à la simple foi, il répond: «Loin de nous, en effet, la pensée de croire que Dieu hâisse en nous cette faculté, par laquelle il nous a donné la prééminence sur tous les autres êtres vivants. Loin de nous, dis-je, la pensée de croire que la foi nous défend de chercher et de demander raison de ce que nous croyons, puisque nous ne pourrions pas même croire, si nous n'avions pas des âmes raisonnables». («Absit namque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creauit. absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus siue quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus»). *Epistula* 120, 1, 3. CSEL 34/2, 706).

tiennent encore de près. La théologie d'Augustin est indubitablement celle d'un converti, tout comme celle de son grand prédécesseur Paul, converti lui aussi. Ce n'est pas un hasard si c'est précisément un texte de Paul qui est au centre de l'histoire de la conversion d'Augustin : «Conduisons-nous honnêtement, comme en plein jour, sans ripailles ni beuveries, sans coucheries ni débauches, sans querelles ni jalousies. Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ et ne vous abandonnez pas aux préoccupations de la chair pour en satisfaire les convoitises» (Rom. 13, 13-14). Leur théologie à tous deux peut être nommée une théologie de résistance et d'abandon à Dieu, parce que la grâce y tient le rôle principal, la grâce qui amène l'homme de la rébellion à la reddition. Mais pour être en état de se rendre à Dieu, il faut d'abord s'ouvrir à Dieu qui se donne le premier, et cela n'est possible que si on s'estime petit et humble.

L'humilité est au centre de la théologie augustinienne. Sa réponse à la question de l'essence du christianisme ne laisse aucun doute là-dessus : «Je voudrais vous voir soumis avec toute la piété possible, sans songer à suivre d'autre voie, pour comprendre et posséder la vérité que celle qui a été ouverte par celui qui, comme Dieu, a vu la faiblesse et l'incertitude de nos pas. La première de ces voies, c'est l'humilité; la seconde, c'est l'humilité, et la troisième, c'est encore l'humilité, et je vous ferais toujours la même réponse si vous m'interrogiez»¹⁸). Pour Augustin, l'humilité n'est pas une vertu parmi tant d'autres; elle est le premier mouvement de l'amour, car elle seule rend l'homme ouvert et sensible à ce qui n'est pas lui, et l'arrache ainsi au repliement sur lui-même. Alors que l'orgueil, en tournoyant toujours autour du moi, mène en fait à l'appauvrissement de la personnalité, l'humilité au contraire en constitue un enrichissement. Car seulement là où on ose se détacher de soi-même, l'autre et les autres viennent compléter la pauvreté personnelle.

Le devoir d'humilité du chrétien découle de la vie de Jésus même. Au début des *Confessions* nous lisons déjà : «Tu es grand, Seigneur, ... Te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création, et un homme qui partout porte sur lui sa mortalité, partout porte sur lui le témoignage de son péché, et le témoignage que tu résistes aux superbes ... Elle t'invoque, Seigneur, ma foi, que tu m'as donnée, que tu m'as inspirée

¹⁸) «Huic te ... ut tota pietate subdas uelim nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam ueritatem uiam munias, quam quae munita est ab illo, qui gressuum nostrorum tamquam deus uidit infirmitatem. ea est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas et, quotiens interrogares, hoc dicerem». *Epistula* 118, 3, 22. CSEL 34/2, 685.

par l'humanité de ton Fils»¹⁹). Certains manuscrits portent: «par l'humilité de ton Fils», mais peu importe qu'on lise ici «humanité» ou «humilité», car l'humilité était une des principales caractéristiques de l'Homme-Jésus.

Pour les raisons que je viens de citer, il me semble valoir la peine de relire le récit de la conversion d'Augustin en fonction des mots «humilité» et «humiliation», qu'on y rencontre à peu près cinquante fois. Une telle lecture donne un résultat surprenant, car ces termes conduisent toujours à trois thèmes, qui non seulement touchent à l'essence de la foi chrétienne, mais constituent aussi d'importants obstacles à la raison humaine: l'Écriture, l'incarnation et les sacrements. Devant tous les trois Augustin a dû plier le cou. La suite de cet article montrera, j'espère, comment ces trois thèmes sont liés entre eux.

A. Incliner la nuque devant l'Écriture

Comme nous l'avons vu, l'*Hortensius* de Cicéron a éveillé chez Augustin une aspiration intense à la sagesse même, quelle qu'elle puisse être, et à partir de ce moment il ne vise plus à la sagesse d'un système défini²⁰). C'est alors qu'il se souvient du nom du Christ, entendu dans son enfance. C'est pourquoi il décide d'étudier les Écritures par lui-

¹⁹) «Magnus es, domine ... Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis ... Inuocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui». *Confessiones* I, 1, 1. CCL 27, 1. Voir aussi mon article *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, dans: *Augustiniana* 7 (1957), 245-281.

²⁰) «Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione (= l'*Hortensius* de Cicéron), quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam». *Confessiones* III, 4, 8. CCL 27, 30. Dans la même ligne, Augustin affirme, à plusieurs reprises, qu'aucune théologie — la sienne pas plus que n'importe quelle autre — ne coïncide avec la vérité: «Je ne veux pas toutefois qu'on soit toujours de mon avis, si ce n'est dans les choses où l'on verra que je ne me suis pas trompé. C'est pour cela que je m'occupe présentement d'un ouvrage où j'ai entrepris de revoir tout ce que j'ai écrit, afin de montrer que je ne me suis point fait une loi de me suivre toujours moi-même ... Si je disais même qu'à mon âge je suis arrivé à la perfection, sans pouvoir me tromper dans mes écrits, il y aurait dans mes paroles plus de présomption que de vérité». («Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem ..., quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista aetate venisse». *De dono perseverantiae* 21, 55. PL 45, 1027-1028).

même, pour voir de quel genre de livres il s'agit. Mais son cœur ne s'y ouvre pas encore: «Voici ce que je vois: une réalité qui ne se révèle pas aux superbes et ne se dévoile pas aux enfants, mais qui, humble à l'entrée, paraît, après l'entrée, sublime et enveloppée de mystères. Et moi je n'étais pas en état de pénétrer en elle, ou d'incliner la nuque pour progresser avec elle ... mais moi dédaigneusement je refusais d'être petit, et, gonflé de morgue, je me voyais grand»²¹). Pendant treize ans encore, il considérera les Livres saints comme une lecture pour esprits incultes. Il imputera cela à son orgueil, qu'il décrira plus tard comme l'amour pervers de sa propre puissance, comme le désir d'être son propre principe et comme le souhait de se suffire à soi-même; comme si l'homme était sa propre lumière²²).

A l'âge de vingt-six ou vingt-sept ans, Augustin écrit son premier livre, *Du Beau et du Convenable*, qui s'est perdu. A ce sujet il remarque que, dans un curieux égarement, il prétendit alors être divin au plus profond de son être et que, pour cette raison, il regarda avec dédain les petits qui croyaient en Dieu. Il ne fut pas encore en état d'écouter la voix de Dieu, parce qu'il n'avait pas encore été humilié²³). Ce passif «être humilié» est très significatif ici: il indique que Dieu devait d'abord l'humilier avant qu'il puisse lire les Écritures. Dieu devait lui faire sentir à quel point il était incapable de s'épanouir spirituellement et échouait en tant qu'homme dans son combat contre le mal. L'orgueil l'empêchait de se dégager de l'emprise des choses inférieures. Car l'orgueil est comme une blessure maligne, source de beaucoup de mal: «Mais comme, avec orgueil, je me dressais contre toi et courais contre le Seigneur sous le revers épais de mon bouclier, même ces choses inférieures s'élevèrent au-

²¹) «Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et uelatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus ... Sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar». *Confessiones* III, 5, 9. CCL 27, 31.

²²) «Nec superbia uitium est dantis potestatem uel ipsius etiam potestatis, sed animae peruersae amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta». *De civitate Dei* XII, 8. CCL 48, 363. «Quid est autem superbia nisi peruersae celsitudinis appetitus? Peruersa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio, sibi quodam modo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet ... suum sibi principium per superbiam ... Plus autem appetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei uere sufficit, deficit ... Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, auertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen ...». *De civitate Dei* XIV, 13, 1-2. CCL 48, 434-435.

²³) «Non enim dabas auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa, quae humiliata non erant». *Confessiones* IV, 15, 27. CCL 27, 54.

dessus de moi, et elles m'opprimaient ... Et tout cela avait germé de ma blessure, parce que tu as humilié l'orgueilleux comme un blessé (Ps. 89, 11)»²⁴). Dieu Lui-même devra briser l'orgueil d'Augustin et ainsi le rendre humble — «dompter» dit Augustin —, mais cela n'est possible qu'après le rabaissement de son rationalisme: «Il me devient doux de te confesser, Seigneur, par quels aiguillons intérieurs tu achevas de me dompter, et de quelle manière tu m'aplanis en abaissant les montagnes et les collines de mes pensées»²⁵). Ce procès, Augustin ne l'a jamais considéré comme quelque chose de négatif; pour lui, il avait un sens positif: être arraché à l'étroitesse du moi.

Après une courte crise pendant laquelle Augustin désespère de jamais trouver la vérité, un profond bouleversement s'opère en lui. Ce tournant, on pourrait l'appeler le pas du rationalisme à l'acte de foi. C'est à dessein que je dis «acte de foi», parce qu'Augustin découvre l'acte de foi d'abord comme une réalité profane: l'expérience que croire est aussi une simple réalité humaine, aidera beaucoup Augustin dans son procès de conversion. Si on considère combien de croyance la vie ici-bas exige de nous dans tous les domaines, la foi chrétienne est-elle alors tellement étrange? La plupart des systèmes philosophiques promettent sans doute la science et se moquent de la crédulité de la masse, mais en fin de compte n'exigent-ils pas, eux aussi, la croyance dans leurs principes les plus fondamentaux, qu'ils ne sont pas non plus en mesure de prouver définitivement? Sur ce point, Augustin apprécie l'honnêteté du christianisme qui, dès l'abord et sans fausses promesses, demande de croire à des choses impossibles à prouver. Le christianisme au moins ne cache pas qu'il est fondé sur la foi.

Augustin vainquit son scepticisme en ne considérant plus l'acte de croire comme quelque chose d'inférieur ou d'exceptionnel. Le christianisme n'est pas du tout le seul phénomène dans la vie humaine qui faisait appel à la croyance. La foi chrétienne semble pour Augustin plutôt prolonger l'acte de foi comme loi fondamentale de l'existence. Car beaucoup plus qu'on ne le croit généralement, notre vie quotidienne

²⁴) «Sed cum superbe contra te surgerem et currerem aduersus dominum in ceruice crassa scuti mei, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant ... Et haec de uulnere meo creuerant, quia humiliasti tamquam uulneratum superbum». *Confessiones* VII, 7, 11. CCL 27, 100.

²⁵) «Et dulce mihi fit, domine, confiteri tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me complanaueris humilitatis montibus et collibus cogitationum mearum». *Confessiones* IX, 4, 7. CCL 27, 137.

repose sur la croyance, à tel point même que, sans croire, on ne peut rien entreprendre, condamné qu'on est à l'inactivité. Le texte qui suit résume cela d'une façon frappante: «Peu à peu, toi, Seigneur, d'une main très douce et très miséricordieuse, tu maniais et disposais mon cœur, m'amenant à considérer l'infinité de choses, auxquelles je croyais sans les voir, ou sans avoir assisté à leur production: ainsi, tant de choses sur l'histoire des nations, tant de choses sur des lieux et des villes que je n'avais pas vus, tant de choses que sur la foi des amis, sur la foi des médecins, sur la foi de tels et tels autres nous croyons, sinon nous ne pourrions absolument rien faire dans la vie d'ici-bas. Enfin, avec quelle foi inébranlable n'étais-je pas bien assuré des parents dont j'étais issu, ce que je n'aurais pu savoir sans croire sur parole! Et par là, tu m'as persuadé que ce n'était pas ceux qui croyaient à tes Livres, ... mais ceux qui n'y croyaient pas, qu'il fallait accuser de faute»²⁶).

Cette considération amène Augustin, dans d'autres ouvrages à peu près contemporains des *Confessions*, à la conclusion que toutes les relations humaines reposent sur la foi. Cela commence par la relation entre parents et enfant, mais cela vaut aussi pour l'amitié: sans foi en l'autre, toute amitié humaine serait impossible. L'amitié n'est-elle pas fondée sur la foi et la confiance en la sincérité de l'amour de l'autre, qui pourtant est invisible et impossible à démontrer? Sans foi, toute véritable relation entre époux, parents, membres de la même famille, amis et connaissances serait exclue, puisqu'elle aussi est soutenue par la foi en l'amour. Même dans le commerce, l'agriculture, la recherche d'un partenaire et l'éducation des enfants, la foi joue un rôle fondamental. Et acquérir de la connaissance ne serait-il pas impossible sans la confiance et la foi qui seules permettent qu'un autre nous instruisse? Ce qui plus est, seule la foi nous met en mesure d'approuver celui qui nous interdit de croire, parce qu'une telle approbation nécessite la croyance au bien-fondé d'une interdiction pareille. Bref: éliminez la foi et toute la structure sociale de l'humanité s'effondre²⁷).

²⁶) «Deinde paulatim tu, domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum, consideranti, quam innumerabilia crederem, quae non uiderem neque cum gererentur affuissem, sicut tam multa in historia gentium, tam multa de locis atque urbibus, quae non uideram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi crederentur, omnino in hac uita nihil ageremus, postremo quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem, nisi audiendo credidissem, persuasisti mihi non qui crederent libris tuis ..., sed qui non crederent esse culpandos». *Confessiones* VI, 5, 7. CCL 27, 78.

²⁷) Voir *De utilitate credendi* 8, 20 - 17, 35. CSEL 25/1, 24-46. *De fide rerum quae*

Le fondement philosophique sous-tendant la relation entre autorité (foi) et raison, Augustin l'exprime ainsi: «Comprendre est affaire de raison, croire, d'autorité ... mais comprendre ne va jamais sans croire ... tandis que croire n'est pas toujours comprendre»²⁸). La raison c'est que vérité et autorité sont toujours liées. L'autorité n'est jamais détachée de la vérité pour la simple raison que la véritable autorité est précisément le rayonnement de la vérité; c'est de la vérité qu'émane l'autorité.

Une fois convaincu des possibilités limitées de la raison humaine, Augustin change d'attitude à l'égard de l'Écriture et s'ouvre à la parole de Dieu. La Bible devient pour lui un aspect de l'humilité de Dieu Lui-même. Dieu n'est pas inaccessible, loin de notre histoire, mais Il est celui qui n'abandonne pas l'homme à lui-même. Il se communique en paroles simples et parle humblement, pour attirer le plus grand nombre d'êtres humains possible par son amour: «(L'Écriture) s'offre à tous ... afin d'accueillir tous les hommes dans son sein ouvert à tous ...»²⁹). C'est la façon de parler de Dieu qui s'adresse non seulement à une petite élite de savants, mais aussi à la foule des gens simples, qui ne sont pas encore capables de comprendre le sens spirituel profond de la Bible. L'Écriture révèle des choses élevées dans un langage «humble»³⁰).

Tout comme, dans un texte précédent, il employa le mot «dompter» (*perdomare*), ainsi il dit maintenant expressément qu'il «fut apprivoisé» (*mansuefacere*) par l'Écriture. Sa confiance en ses propres forces a été ébranlée et il a rencontré une parole plus forte que toutes les autres et qui lui a révélé plus de vérité qu'il ne pouvait en découvrir par ses propres

non videntur 1, 1 - 3, 5. CCL 46, 1-8. Le titre du premier ouvrage se traduit généralement par «De l'utilité de croire». Cela me paraît peu précis. «De l'importance de croire» serait un titre plus justifié. Les mots latins «uti» et «utilitas» ont une signification plus riche que «utilité», qui met trop l'accent sur la valeur utilitaire des choses. En latin, ces mots s'emploient aussi pour désigner les relations entre personnes, p.ex. fréquenter quelqu'un, avoir un commerce d'amitié avec quelqu'un. Il faut en tenir compte pour bien comprendre la doctrine de l'*uti/frui* d'Augustin, dont circulent beaucoup d'interprétations fausses.

²⁸) «Quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctoritati ... sed intellegens omnis etiam credit ... non omnis qui credit intellegit». *De utilitate credendi* 11, 25. CSEL 25/1, 32.

²⁹) «Humillimo genere loquendi se cunctis praebens ... ut exciperet omnes populari sinu». *Confessiones* VI, 5, 8. CCL 27, 78-79.

³⁰) «In quibus adhuc paruulis animalibus, dum isto humillimo genere uerborum tamquam materno sinu eorum gestatur infirmitas, salubriter aedificatur fides, qua certum habeant et teneant deum fecisse omnes naturas, quas eorum sensus mirabili uarietate circumspicit». *Confessiones* XII, 27, 37. CCL 27, 237. Et aussi: «quos tamen bonae spei paruulos haec uerba libri tui non terrent alta humiliter et pauca copiose». *Confessiones* XII, 30, 41. CCL 27, 240.

moyens. En un certain sens il se réjouit même de n'avoir découvert les Écritures que tardivement. Autrement il les aurait peut-être comprises superficiellement ou bien leur signification se serait peut-être vidée de sa substance par la force de l'habitude. Il estime que c'était un avantage pour lui d'avoir fait la connaissance des livres des philosophes néo-platoniciens avant de rencontrer la Bible. Dans le cas inverse il n'aurait pas été impossible que ces ouvrages eussent miné la base solide de son amour de Dieu. De plus il aurait pu croire qu'il n'y avait aucune différence entre le platonisme et l'Écriture sainte. Or c'est la Bible même qui lui a appris à distinguer entre la présomption et la confession de sa dépendance de Dieu³¹). C'est pourquoi «l'humilité de sa langue» professera désormais la grandeur de Dieu³²).

B. *S'incliner devant l'humilité de Jésus*

Dieu est venu humblement à nous dans la parole de l'Écriture, mais ce n'est pas là le seul aspect de l'humilité de Dieu. Le point culminant de cette descente de Dieu vers nous est sans doute l'incarnation de son Fils. Ce qui ne veut pas dire qu'au moment de sa conversion, Augustin eût déjà une conception théologique élaborée de la personne de Jésus-Christ. Le sens profond de la parole «Et le Verbe s'est fait chair», c'est-à-dire l'aspect divin du Christ, lui échappe encore. Il considère Jésus comme un homme doué d'une sagesse unique et parfaite, mais non comme la sagesse incarnée. Jésus est pour lui un idéal et un modèle, qui apprend aux hommes comment vivre. Mais assez vite il corrigera cette conception. Quelques mois après sa conversion, Augustin prendra connaissance de la doctrine catholique sur Jésus-Christ. Mais son évolution en ce qui concerne la personne du Christ illustre combien il est difficile de penser l'union du divin et de l'humain³³).

³¹) «In quos (= les livres des néo-platoniciens) me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo uoluisti incurrare, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem ... Nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcisses mihi et post in illa uolumina incidissem, fortasse aut abripiissem me a solidamento pietatis, aut si in affectu, quem salubrem imbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset». *Confessiones* VII, 20, 26. CCL 27, 110.

³²) «Humilitas linguae meae». *Confessiones* XII, 2, 2. CCL 27, 217.

³³) Voir *Confessiones* VII, 19, 25. CCL 27, 108-109. Voir aussi l'analyse très profonde de G. MADEC, *Une lecture de Confessions VII*, 9, 13 - 21, 27, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), 79-137.

Ici aussi il y a un rapport entre humilité et amour. Si l'orgueil et le désir d'honneur et de gloire s'identifient avec l'amour de soi-même, l'humilité par contre oriente l'homme vers Dieu. Mais avant de pouvoir aimer Dieu, nous devons d'abord nous rendre compte que Dieu nous a aimés le premier du fait que son Verbe a voulu habiter parmi nous et s'est humilié jusqu'à mourir sur une croix³⁴). Ces choses (et pour Augustin cela veut dire: l'humilité du Christ) sont cachées aux sages et ne sont révélées qu'aux tout-petits (Mt. 11, 25), car Dieu s'oppose aux orgueilleux, mais accorde sa grâce aux humbles (Pr. 3, 34; I P. 5, 5). Comme un refrain ces textes bibliques accompagnent le thème de l'incarnation. Mais en même temps, ils nous renvoient à l'ordre exact de l'amour, car de l'amour de soi orgueilleux il faut en arriver à l'amour, humble et désintéressé, de Dieu. En cet amour réside notre vraie joie et c'est en nous apprenant cet amour-là que Dieu nous a témoigné sa grâce³⁵).

Dieu nous a aimés le premier en nous envoyant son Fils. Dans son enfance Augustin avait déjà entendu parler de la vie éternelle, qui nous a été promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu, descendu vers notre orgueil³⁶). C'est pourquoi le Christ humble sera au centre de sa conversion: jamais il n'a pu oublier complètement le nom de Jésus.

Mais nous pouvons nous demander pourquoi le Christ humble et non pas le puissant, le glorifié et le ressuscité. Je crois en trouver la raison dans l'orientation presque exclusive du manichéisme et du néo-platonisme vers le monde de l'esprit. Dans ces systèmes, seules les valeurs spirituelles possédaient la plénitude de l'être; la matière et le corps appartenaient à un rang inférieur. Comme philosophe de la fin du quatrième siècle, Augustin aussi avait de la peine à apprécier à sa juste valeur la matière et le corps. Etre obligé de consacrer de l'attention aux réalités terrestres et corporelles était comme une humiliation. Nous ne pouvons plus guère nous imaginer quel rôle important le christianisme a

³⁴) Voir *Confessiones* VII, 9, 13-14. CCL 27, 101-102.

³⁵) «Et primo uolens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus uia humilitatis, quod uerbum tuum caro factum est et habitauit inter homines». *Confessiones* VII, 9, 13. CCL 27, 101. «Sed numquid ... hoc quoque tertium temptationis genus cessauit a me aut cessare in hac tota uita potest, timeri et amari uelle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium? ... Hinc fit uel maxime non amare te nec caste timere te, ideoque tu superbis resistis, humilibus autem das gratiam ... libeatque (adversarius) nos amari et timeri non propter te, sed pro te ... Gloria nostra tu esto; propter te amemur et uerbum tuum timeatur in nobis». *Confessiones* X, 36, 59. CCL 27, 187.

³⁶) «Audieram enim ergo adhuc puer de uita aeterna promissa nobis per humilitatem domini dei nostri descendantis ad superbiam nostram». *Confessiones* I, 11, 17. CCL 27, 9.

joué en continuant d'accentuer la valeur de la matière et du corps, à l'encontre des tendances spiritualisantes de la culture de l'époque, surtout du gnosticisme, le grand concurrent du christianisme.

La valeur de la terre, de l'histoire et du corps s'impose à Augustin en partant de la vie terrestre de Jésus. Une vérité toute nouvelle se révèle à lui dans l'incarnation du Fils de Dieu, car elle l'oblige à porter la vue sur la terre, et non sur le ciel, sur la matière et non sur ce qui est immatériel, sur le corps et non sur l'esprit. Sa philosophie doit s'abaisser et se rendre humble. En cela l'homme Jésus lui est d'un grand secours. Même s'il ne réussit pas à se soustraire tout à fait à l'influence de la pensée de son temps (et qui en est capable?), il combat vigoureusement la thèse de Porphyre qu'«Il faut fuir tout ce qui est corporel pour que l'âme soit heureuse»³⁷). Et dans son ouvrage *De civitate Dei* il reproche à Porphyre: «Mais, tu ne crois pas qu'elle (= l'intelligence du Père) est le Christ que tu méprises en effet à cause de son corps reçu d'une femme et de l'opprobre de la croix. Dédaignant et rejetant ces bassesses, tu te crois capable, évidemment, de cueillir sur les cimes la plus haute sagesse»³⁸).

Si Dieu est présent dans la chair, s'il se révèle Lui-même dans un homme et si ce sont là les caractéristiques essentielles du christianisme, alors Augustin aussi doit abandonner «les cimes» pour prêter attention aux choses d'ici-bas. Et l'incarnation et la croix font partie de l'histoire de ce monde. Ainsi Dieu nous a montré la voie vers Lui et c'est une voie d'humilité: «Et je cherchais la voie, pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ ... et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, puisque le Verbe s'est fait chair, afin que pour notre enfance ta sagesse devînt du lait ... C'est que je n'étais pas, pour posséder mon Dieu, l'humble Jésus, assez humble, et je ne savais pas quel enseignement donne sa faiblesse. Car ton Verbe, l'éternelle Vérité, ...

³⁷) «Si vult esse beata anima, corpus est omne fugiendum». *Sermo* 241, 7, 7. PL 38, 1137. «Hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris ... quos de regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo». *De civitate Dei* X, 29, 2. CCL 47, 305. «Animas ... ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur». *Ib.*, XIII, 19. CCL 48, 402. «Sed Porphyrius ait, inquit, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum». *Ib.*, XXII, 26 (-28). CCL 48, 853 (-856).

³⁸) «Hunc autem Christum esse non credis; contemnitis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spretis atque abiectis infimis idoneus de superioribus carpere». *De civitate Dei* X, 28. CCL 47, 303.

dans les parties inférieures il s'est bâti une demeure avec notre limon, pour que la confiance en eux-mêmes ne les (= les humains) fasse pas s'écarter davantage, mais que plutôt ils deviennent faibles, en voyant à leurs pieds la divinité affaiblie»³⁹). C'est en Jésus qu'Augustin découvre le lien essentiel entre le divin et l'humain et désormais Jésus sera pour lui la Voie. Si Dieu est humble, l'homme n'a plus aucune raison d'être orgueilleux⁴⁰).

D'une autre manière encore l'amour et l'humilité vont la main dans la main. Celui qui ne poursuit que des valeurs spirituelles, exclut de son amour une large part de la réalité. Il ne témoignera guère d'intérêt aux faibles et aux petites gens avec leurs besoins matériels. L'orgueilleux se considère lui-même comme le centre du monde et d'admet pas que les autres soient le vrai centre de sa vie. Même s'il aspire à quelque chose de plus élevé que lui-même, il ne portera pas d'intérêt aux êtres qu'on dit inférieurs ou de moindre importance. Et pourtant l'exemple de Jésus, doux et humble de cœur (Mt. 11, 29), nous apprend l'amour des faibles et des méprisés. C'est en cette lumière qu'il faut lire la question qu'Augustin pose aux néo-platoniciens : «Je m'enflais de ma science. Où était en effet cette charité qui édifie sur le fondement de l'humilité, le Christ Jésus? Et quand donc ces livres me l'auraient-ils enseignée?»⁴¹).

Un dernier aspect qu'Augustin met toujours en rapport avec l'humilité du Verbe incarné, c'est que Jésus, justement en tant qu'homme, est le médiateur entre Dieu et les hommes. Un médiateur, pour qu'il y ait véritable échange, doit avoir quelque chose de commun

³⁹) «Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum ... et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam uerbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua ... Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. Verbum enim tuum, aeterna veritas ... in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro ... ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem». *Confessiones* VII, 18, 24. CCL 27, 108. Voir aussi *Ib.* VII, 9, 13-14. CCL 27, 101-102. Il y'a d'autres endroits où Augustin insiste sur le fait que la foi chrétienne suppose la soumission au temps et à l'histoire, puisque le dynamisme du salut divin s'inscrit dans le temps: «Pour le moment, nous donnons donc notre foi aux faits accomplis pour nous dans le temps, nous nous purifions par elle». («Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos, et per ipsam mundamur». *De Trinitate* IV, 18, 24. CCL 50, 191).

⁴⁰) «Jam humilis Deus et adhuc superbus homo?». *Sermo* 142, 6, 6. PL 38, 781-782.

⁴¹) «Insuper et inflabar scientia. Vbi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam?». *Confessiones* VII, 20, 26. CCL 27, 110.

aussi bien avec Dieu qu'avec l'humanité. C'est un trait caractéristique de la théologie augustinienne de toujours avancer, dans ce contexte, l'humanité du Christ, et non sa divinité : «C'est en effet en tant qu'homme qu'il est médiateur ; mais en tant que Verbe, il n'est pas intermédiaire puisqu'il est égal à Dieu»⁴²). Car le Verbe divin n'a rien de commun avec nous et si l'on commence par le haut, par la divinité de Jésus, il ne touche pas la terre. Comme Verbe de Dieu, Jésus ne peut pas se situer au milieu ; comme homme, il le peut, mais à condition de nous surpasser en justice. Sa fonction médiatrice réside donc en son humanité.

Mais accepter un homme comme médiateur suppose encore une grande humilité. «Quant au véritable médiateur, que dans ta secrète miséricorde tu as montré aux humbles (certains manuscrits portent : aux hommes) et envoyé pour leur apprendre aussi par son exemple l'humilité même, ce médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ est apparu entre les pécheurs mortels et le Juste immortel, mortel avec les hommes, juste avec Dieu»⁴³). L'emploi répété de «humble» («montré aux humbles pour leur apprendre l'humilité») pose un problème car quelqu'un qui est déjà humble, comment doit-il encore apprendre l'humilité ? La suite du texte donne la réponse. Là on lit que ce médiateur fut déjà montré ou annoncé aux saints qui vécurent avant la naissance de Jésus. Pleins d'humilité, ils étaient tournés vers la venue future du Messie. Mais après sa venue, les croyants peuvent s'inspirer beaucoup plus concrètement encore de l'humilité dont Jésus a fait preuve pendant sa vie terrestre. Qu'il s'agisse de la foi dans le médiateur promis qui viendra ou de la foi dans le médiateur apparu comme homme parmi nous, cette foi en un médiateur humain repose toujours sur l'humilité.

C. Assez petit pour les sacrements

Une dernière fois que le thème de l'humilité revient, c'est en rapport avec les sacrements. Cette pensée ne nous est pas familière, elle nous semble plutôt étrange. Mais, au fond, cette combinaison n'est pas aussi

⁴²) «In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem uerbum, non medius, quia aequalis deo». *Confessiones* X, 43, 68. CCL 27, 192.

⁴³) «Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti humilibus et misisti, ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores et immortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum deo.. *Confessiones* X, 43, 68. CCL 27, 192. Voir G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, Librairie H. Champion, 1979.

extraordinaire qu'elle le paraît, car il y a un lien profond entre l'incarnation et les sacrements chrétiens. Dieu nous offre le salut d'une manière humaine non seulement dans l'Homme-Jésus mais aussi dans les sacrements. C'est pourquoi les sacrements sont comme un prolongement de l'œuvre du Jésus historique. Pour Augustin, les sacrements c'est la grâce divine dans des actes terrestres renvoyant à Dieu. La rédemption divine ne toucherait pas les humains dans leur existence concrète si elle restait purement spirituelle. C'est pour cette raison qu'elle doit toujours «s'incarner», c'est-à-dire se réaliser d'une manière humaine. L'accord fondamental entre incarnation et sacrement c'est que tous deux sont l'expression du salut sous une forme humaine. Finalement les sacrements se rattachent toujours à Jésus, parce que chaque sacrement peut être considéré dans la perspective de l'imitation de Jésus. Chaque sacrement engage le croyant à suivre, d'une manière particulière, l'exemple de l'Homme-Jésus. Le baptême, cet engagement solennel à placer toute sa vie sous l'inspiration de Jésus, en est l'expression la plus claire⁴⁴).

Si croire en l'incarnation suppose de l'humilité, selon Augustin cela vaut également pour les sacrements parce qu'eux aussi sont des formes humaines du salut divin. Et tout comme on est tenté de fuir dans le monde de l'esprit en pensant à l'incarnation, on est également enclin à le faire quand il s'agit des sacrements. Régulièrement on entend cette objection-ci: croire avec le cœur n'est-ce pas suffisant? Que viennent y faire les sacrements ou l'Église? N'est-il pas possible d'être de bons croyants sans église et sacrements?

La réponse d'Augustin à une telle objection serait à peu près celle-ci: la communauté ecclésiale et les sacrements jouent un rôle irremplaçable parce que nous ne sommes pas des êtres purement spirituels, mais des hommes de chair et de sang. Et en tant que tels nous vivons notre existence dans tous ses aspects — pensée, sentiments, amour, foi, espérance — nécessairement en signes et symboles matériels. Or, souvent on a tendance à considérer ces signes et symboles comme des formes d'existence inférieures. Mais n'est-ce pas sous-estimer la réalité terrestre

⁴⁴) C'est Tertullien qui introduisit en théologie le mot «sacrement» qu'il emprunta à la langue profane et auquel il donna le sens d'«engagement solennel». Voir: D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*. Paris, Études Augustiniennes, 1970. Bien qu'Augustin ait reporté plus tard l'accent principal en théologie sacramentaire sur la notion 'signe-symbole', le sens originel est encore bien présent chez lui. Sur le rapport entre les sacrements et Jésus vivant sur terre, voir mon article: *Sacrament als engagement*, dans: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 29 (1973), 433-449.

et surestimer la nature humaine? C'est pourquoi une juste estimation de l'incarnation et des sacrements implique aussi l'appréciation et l'acceptation de leurs formes «humbles».

L'objection que nous venons de signaler ne s'explique que par le fait qu'on ne voit plus la relation qu'il y a entre croire en Jésus et les sacrements (ou l'Église). Ce manque de compréhension n'est pas un phénomène tellement moderne. Dans les *Confessions* Augustin s'arrête longuement au récit de la conversion du célèbre philosophe néoplatonicien Marius Victorinus, où il souligne avec force la relation entre sacrement et humilité. C'est le prêtre milanais Simplicianus qui lui raconta cette histoire, apparemment non sans intention cachée, car Augustin écrit : «Pour m'engager à l'humilité du Christ, ..., il évoqua le souvenir de Victorinus lui-même : à Rome, il l'avait connu très intimement»⁴⁵). A un âge avancé, Victorinus éprouvait de la sympathie pour le christianisme. Il avouait même que dans son cœur il se sentait chrétien depuis longtemps déjà. Mais il n'en parlait jamais en public, mais seulement dans le cercle de ses intimes. Il n'osait pas le reconnaître publiquement pour ne pas désobliger ses nombreux amis païens et ne pas s'attirer leur animosité.

Chaque fois que Victorinus parlait de sa conversion intérieure, Simplicianus lui répondait inmanquablement ceci : «Je n'y croirai et je ne te compterai parmi les chrétiens que lorsque je t'aurai vu dans l'Église du Christ». Victorinus tournait cette remarque en ridicule en demandant : «Alors ce sont les murs qui font les chrétiens?»⁴⁶). Une réponse bien flegmatique, nous semble-t-il. Mais considérée de près, elle trahit une attitude bien spiritualiste. Car elle présente l'acte de croire intérieur comme le seul qui importe et réduit l'acte extérieur à une futilité. Mais il est assez remarquable (ou plutôt logique?) que Victorinus comprit bien vite son erreur. Il commença à s'inquiéter et à se sentir coupable envers le Christ en continuant «à avoir honte des sacrements de l'humilité du Verbe divin».

⁴⁵) «Deinde, ut me exhortaretur ad humilitatem Christi sapientibus absconditam et reuelatam paruulis, Victorinum ipsum recordatus est, quem, Romae cum esset, familiarissime nouerat». *Confessiones* VIII, 2, 3. CCL 27, 114.

⁴⁶) «Non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi uidero». Ille (= Victorinus) autem inridebat dicens : «Ergo parietes faciunt christianos?» *Confessiones* VIII, 2, 4. CCL 27, 115.

Alors Victorinus décida d'aller à l'église pour se faire inscrire comme catéchumène, se faire baptiser ensuite et réciter sa profession de foi devant toute la communauté rassemblée.

Toute cette histoire illustre clairement comment les sacrements sont en relation avec le Verbe de Dieu incarné et comment cette relation se traduit de nouveau par le terme «humilité». Augustin, en guise de conclusion, dit: «Ce vieillard possédait une immense culture et une connaissance consommée de tous les arts libéraux ... il avait instruit tant de nobles sénateurs! ... et pourtant, il n'a pas rougi d'être l'esclave de ton Christ et le petit enfant de ta fontaine, de baisser le cou sous le joug de l'humilité et de soumettre son front à l'opprobre de la croix»⁴⁷). Remarquons que dans ce passage l'expression «le joug de l'humilité» se trouve dans un contexte baptismal car le mot «fontaine» aussi bien que le signe de la croix donné sur le front renvoient au rite baptismal.

Dans les *Confessions*, Augustin mettra sacrement et humilité encore une fois en rapport dans la description de sa préparation à son propre baptême, qu'il reçut en même temps que son fils Adéodat et son ami intime Alype. Parlant de ce dernier il dit: «Il était déjà revêtu de l'humilité qui convient à tes sacrements»⁴⁸). Le sens de cette phrase nous est révélé par l'histoire de la conversion de Victorinus. Et bien qu'il ne s'agisse que d'Alype seul, il est hors de doute qu'à ce moment-là Augustin lui-même avait acquis l'humilité nécessaire à la réception des sacrements d'initiation: baptême, confirmation et eucharistie, qui, dans l'Église ancienne, étaient administrés ensemble au cours de la nuit pascalle.

CONCLUSION

La conversion d'Augustin n'était rien d'autre qu'un abandon en toute confiance à l'autorévélation divine à trois niveaux: l'Écriture, l'Homme-Jésus et les sacrements. Pourquoi ces trois niveaux-ci? Parce que tous les trois témoignent d'un même mouvement de Dieu se

⁴⁷) «Ille doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus ... doctor tot nobilium senatorum ... non erubuerit esse puer Christi tui et infans fontis tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium». *Confessiones* VIII, 2, 3. CCL 27, 115.

⁴⁸) «Placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua». *Confessiones* IX, 6, 14. CCL 27, 140-141.

communiquant d'une manière humaine. Trop facilement on s'imagine Dieu comme celui qui est loin de nous, le tout autre, l'absent. Mais le Dieu de la tradition judéo-chrétienne veut être proche de nous, avec nous en toute circonstance. La raison humaine, fière de sa propre autonomie, ne peut comprendre comment il est possible que Dieu soit ainsi, car admettre l'unité de Dieu et de l'homme lui paraît impossible, un mythe. Augustin, qui avait découvert la grandeur de l'esprit humain et l'admirait énormément, n'avait pas appris à allier l'esprit avec la matière. C'est le christianisme qui lui montra que Dieu, l'homme et le monde sont inséparables.

Mais l'abandon à la triple incarnation de Dieu n'est possible que si on a conscience de n'être ni sa propre origine ni sa propre fin. Ce n'est qu'ainsi qu'on est capable de dépasser ses propres limites et de mettre sa confiance dans la source de la vie même. Une telle humilité ne signifie pas la destruction de soi-même aboutissant au néant, mais la suprême plénitude, ce qu'Augustin traduit par ce beau paradoxe: «ô mon Dieu qui es l'élévation de mon abaissement et le repos de mon labeur»⁴⁹). Ne pas se suffire et s'abandonner à quelqu'un d'autre impliquent humilité et amour: «Aussi, est-ce par un humble amour qu'on retourne en toi»⁵⁰). Ce retour commence d'ores et déjà parce que Dieu veut habiter et être actif sur terre, en nous et par nous. Car les humbles de cœur sont la maison du Très-Haut: «Oh! que tu es élevé! Et ce sont les humbles de cœur qui sont ta maison»⁵¹).

T.J. VAN BAVEL O.S.A.

⁴⁹) «Deus meus, celsitudo humilitatis meae et requies laboris mei». *Confessiones* XII, 26, 36. CCL 27, 236.

⁵⁰) «Itaque pietate humili reditur in te». *Confessiones* III, 8, 16. CCL 27, 36.

⁵¹) «O quam excelsus es, et humiles corde sunt domus tua!». *Confessiones* XI, 31, 41. CCL 27, 216.