

SAINT AUGUSTIN ET LA CRÉATION

L'idée de *création*, si elle ne fait pas à elle seule l'objet d'un Traité, n'en est pas moins centrale dans la pensée d'Augustin. C'est au cours des années 386-387¹), à l'époque même de sa conversion qu'Augustin en a découvert l'importance. Il s'est alors efforcé de l'expliciter et a choisi le schème *creatio, conversio, formatio* pour en rendre compte. Il exprimait, par là, la dialectique qui s'est effectuée entre sa vie et sa pensée. Pendant sa conversion, en effet, Augustin a fait l'expérience d'être créé, de recevoir sa vie de son créateur. Il a également compris qu'en consentant à cette vie qui lui est donnée, il pouvait s'accomplir, d'où le terme de *formatio* qu'il a employé.

De plus, le schème qu'il a retenu présentait l'avantage de retracer les différentes phases de sa conversion: son passage du manichéisme (qui l'a conduit, par réaction, à saisir le sens de la *création*) au néoplatonisme (qui, par le retour à soi, par la *conversio*, l'a renvoyé vers l'*Idipsum*), puis à la foi chrétienne (qui, par la méditation de l'Écriture et de l'hexaéméron, lui a permis d'approfondir le lien entre création et création nouvelle ou *formatio*)²).

L'originalité de sa perspective tient donc à ce qu'il a réfléchi sur la création à partir de son expérience, qui est celle d'une rencontre et d'un dialogue avec son créateur.

Cette manière de parler de la création peut paraître déconcertante. Sans doute a-t-elle conduit Augustin à reprendre par cinq fois son commentaire de la *Genèse*³); mais, en réalité, n'est-elle pas la plus apte à exprimer ce concept-limite, traduisant l'inexprimable inhérent à l'amour absolu? Les hommes de la Bible⁴) n'ont pas connu d'autre chemin. Nous ne retiendrons de l'œuvre augustinienne que deux

¹) G. TAVARD, *Les jardins de S. Augustin*, Paris, Cerf, 1988, p. 50; *La vision de la Trinité*, Paris, Cerf, 1989, p. 99.

²) Cf. M.A. VANNIER, «*Conversio, creatio, formatio* chez S. Augustin», *Augustinianum*, Rome, 1987, t. 2, p. 21; «Manichéisme et pensée augustinienne de la création», *Jornadas Agustinianas*, Madrid, 1988, p. 143-151; «Le rôle de l'Hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création», *R.S.P.T.* 71 (1988), p. 537-547.

³) *De Genesi contra manichaeos* (388-389); *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394); *Confessions*, livres XI à XIII (397-401); *De Genesi ad litteram* (399/401-416); *Cité de Dieu*, livre XI (416).

⁴) Tant les auteurs des *Psaumes* que du livre de *Job*, du *Deutéro-Isaïe*, ...

exemples: l'auteur du livre de la *Genèse* et celui du IV^e Évangile. Le premier, qu'Augustin assimile à Moïse⁵), n'a pas assisté à la création (*Cité de Dieu* XI, 4, BA 35, p. 41), mais l'inspiration a touché son homme intérieur et lui a donné de parler de la création. Dans un contexte différent, il en alla de même pour Jean qui, «ayant dépassé tout cela qui est créé, est parvenu à celui par qui tout a été fait» (*In Io. Ev. Tr.* I, 1, 5, BA 71, p. 135). L'un et l'autre ont reçu une expérience et l'ont transmise. À leur suite, Augustin a fait l'expérience d'être créé et il demande à Dieu de toujours mieux comprendre la création (*Conf.* XI, 3, 5, BA 14, p. 281). Cette attitude d'Augustin, qui apparaît nettement dans les *Confessions*, est également présente dans les autres commentaires sur la *Genèse* où il interroge, non plus directement le créateur, mais le texte de *Genèse* I, pour ensuite, dans une sorte de dialogue tripartite, en faire part à ses auditeurs ou lecteurs, en mettant l'accent sur certains points essentiels.

Est-ce là la seule manière de rendre compte de la création? Certes, non. Mais si l'on veut comprendre cette notion en elle-même et non seulement par l'intermédiaire des êtres créés, il importe de partir de son lieu d'émergence: la Révélation. Sinon, on risquerait de la réduire à une volonté, à une décision arbitraire ou encore à une simple causalité.

Mais pour la saisir dans toute sa dimension, Augustin dut mettre en œuvre une technique d'exégèse, dont il ne disposait pas d'emblée et qu'il affina progressivement.

1. La méthode d'exégèse utilisée dans ses commentaires sur la *Genèse*

Lui qui s'était à la fois converti par l'Écriture⁶) et à l'Écriture⁷) comprit la nécessité de l'approfondir encore pour répondre aux manichéens. Il n'était pas pris au dépourvu car, à Milan et à Cassiciacum, il «avait appris à lire la Bible, avait été initié à certaines règles nécessaires à la compréhension de l'Ancien Testament, dans sa relation avec le Nouveau Testament. Il s'était également ouvert à

⁵) Comme ses contemporains, Augustin pensait, en effet, que Moïse avait écrit le livre de la *Genèse*.

⁶) «Augustin est l'homme de la Bible. Il a été converti par un verset de l'Écriture», H. RONDET, *Thémas bibliques exégèse augustinienne*, *Augustinus Magister*, t. III, Paris, Ét. Aug., 1954, p. 235. Voir aussi J. SCHILDENBERGER, «Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze der hl. Augustinus», *Ibid.*, t. II, p. 677.

⁷) M. MOREAU, «Lecture du *De doctrina christiana*», dans *S. Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1986, p. 283.

l'exégèse et à l'interprétation de l'Écriture»⁸). Mais, lorsqu'il dut la commenter précisément dans le *De Genesi contra manichaeos*, «il fit l'expérience des difficultés réelles que la Bible et surtout l'Ancien Testament propose à tout un chacun qui se met à la lire immédiatement et sans grande préparation. Les 'mystères' du livre de la Genèse lui demeurèrent longtemps impénétrables»⁹).

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles il opta alors pour l'exégèse allégorique. Il le dit lui-même quelques années plus tard dans le *De Genesi ad litteram* (VIII, 2, 5, BA 49, p. 14): «Ne voyant pas comment tous les récits de la Genèse pouvaient être entendus au sens propre, pensant bien plutôt qu'ils ne pouvaient l'être, sinon dans une faible mesure et difficilement et n'osant de ce fait s'y risquer, (il) prit le parti, pour ne pas différer (son) ouvrage, d'expliquer selon le sens figuré ce qu'(il) ne parvenait pas à entendre au sens littéral». Cette figure de rhétorique qu'est l'allégorie était, en outre, plus proche de sa formation¹⁰) que l'exégèse littérale. Augustin sut lui donner rapidement sa signification chrétienne¹¹). Sur ce plan, le rôle d'Ambroise fut déterminant, il lui permit de découvrir, par l'intermédiaire de l'allégorie, la «clef de l'Écriture» (*Conf.* V, 14, 24). Pour l'heure, Augustin n'était pas averti que l'évêque de Milan avait emprunté sa méthode d'exégèse, pour une part à S. Paul (2 Co. III, 6), mais aussi à Philon et à Origène¹²). Il tendait plutôt à y retrouver «sa propre odyssée spirituelle», ce qui apparaîtra plus nettement encore dans les *Confessiones*. Dans ce premier commentaire de la Genèse qu'est le *De Genesi contra manichaeos*, il trouvait, dans cette méthode d'exégèse, un moyen efficace pour mettre en échec les manichéens qui se limitaient à l'exégèse littérale (*De Gn. c. man.* I, 1, 2). Cependant, il n'écarta pas définitivement l'exégèse littérale; conscient de son intérêt, il s'attacha à la mettre en œuvre dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*.

La transition entre ces deux ouvrages n'est pas abrupte, elle suit l'évolution d'Augustin. Elle a été préparée par le *De utilitate credendi*, où Augustin s'efforçait de montrer à son ami Honoratus, resté manichéen, quel était l'aveuglement des membres de la secte quant au

⁸) A.M. LA BONNARDIÈRE, «L'initiation biblique de S. Augustin», *Ibid.*, p. 47.

⁹) *Ibid.*, p. 37.

¹⁰) Cf. J. PEPIN, *Deux approches du christianisme*, Paris, éd. de Minuit, 1961, p. 33.

¹¹) Il la distingue radicalement de l'allégorie, utilisée par les Grecs, *Ibid.*, p. 38 sq. Voir aussi: «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica*. Berlin (TU 63), 1957, p. 397 sq.

¹²) H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale I*, Paris, Aubier, 1979, p. 177-187; 198-219.

véritable sens de l'Écriture (II, 4). Dans ce livre, également, et pour la première fois, Augustin a réfléchi sur la nature de l'exégèse¹³) et dressé¹⁴) une typologie des sens de l'Écriture (*De ut. cred.* III, 5, 3), typologie qu'il reprend d'ailleurs au début du *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (II, 5). Rédigeant ce nouveau commentaire, il était donc à même de choisir sa méthode exégétique. Il opta alors pour l'exégèse littérale, qui dégage le sens historique¹⁵) du texte de *Genèse* I. De cette manière, il espérait faire comprendre à tous le sens de la création, mais, par manque d'entraînement, il dut interrompre son ouvrage. Il lui fallut encore attendre avant de pouvoir rédiger les douze livres du *De Genesi ad litteram*. Mais, le souci doctrinal, qui sous-tend le commentaire inachevé, subsiste et donne à l'exégèse augustinienne une facture originale, qui s'affirmera plus nettement dans les trois derniers livres des *Confessiones*.

La propédeutique à l'exégèse est terminée lorsqu'Augustin les écrit. Il est même devenu en quelque sorte un «théoricien» de l'exégèse, lui qui, dans le même temps, commençait la rédaction du *De doctrina christiana*. Or, certaines lignes se dégagent du nouveau commentaire de la *Genèse* qu'il propose dans les livres XI à XIII des *Confessiones*. Tout d'abord, s'il choisit l'exégèse allégorique, c'est pour s'exercer à la recherche¹⁶), car l'interprète peut difficilement saisir le sens plénier de l'Écriture, il peut simplement poser un certain nombre de questions¹⁷). Progressivement, Augustin en vient même à penser qu'il est plus facile «de rejoindre la vérité de l'acte créateur que l'intention de Moïse, dont on sait seulement qu'il a pensé et dit vrai»¹⁸). Ainsi explique-t-il au livre XII des *Confessiones* (23, 32, p. 297): «Autre chose est pour nous de rechercher, à propos de la création du monde, ce qui est vrai, autre chose de rechercher ce que Moïse, familier insigne de ta foi, a voulu

¹³) L'une des rares études de fond sur cet ouvrage est celle d'A. TRAPÈ, «S. Agostino esegeta: teoria e prassi», *Lateranum* 48 (1982), p. 224-237. Sinon, le point de vue d'Augustin est clair: *De ut. cred.* III, 5, BA 8, p. 217: «Pour l'ensemble de l'Écriture appelé l'Ancien Testament, la tradition offre à ceux qui désirent le connaître et s'y appliquer quatre types d'interprétations: selon l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie».

¹⁴) En fait, il reprend une classification déjà existante, cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 203-207.

¹⁵) Celui-ci «retrace, soit sous l'inspiration divine, soit avec les seules ressources de l'esprit humain, les choses accomplies», *De Gn. ad litt. lib. imp.* II, 5, t. 4, p. 126.

¹⁶) J. PEPIN, «S. Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», *Rech. Aug.* I (1958), p. 243-286.

¹⁷) A.M. LA BONNARDIÈRE, *art. cit.*, p. 39-40.

¹⁸) J. PEPIN, «Le livre XIII des 'Confessions' ou exégèse et confession», dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palermo, ed. Augustinus, 1987, p. 85.

faire entendre par ces mots au lecteur et à l'auditeur». À travers l'Écriture, Augustin engage un dialogue avec Dieu¹⁹) et s'efforce ainsi de forger sa propre pensée sur la création. Par le fait même, il dépasse les cadres de l'exégèse pour développer une réflexion d'ordre philosophique et doctrinal²⁰). En raison même de son cheminement et de l'apport de l'Écriture, il est alors amené à souligner le lien entre création et création nouvelle²¹). Dans les derniers livres des *Confessiones*, il s'attache essentiellement à montrer comment la *creatio in Principio*, évoquée au début de la *Genèse*, préfigure la venue du Christ (alpha et oméga de la création, *Col.* XV, 20), qui renouvelle et parachève la création première.

Dans le *De Genesi ad litteram*, il garde la même perspective. D'ailleurs, le premier livre de ce grand commentaire vient en quelque sorte compléter la réflexion d'Augustin sur le renouvellement de l'être créé dans le Christ, sur sa *formatio*. Mais, la méthode utilisée est différente. L'évêque d'Hippone, ayant longuement médité le texte de la *Genèse*, peut désormais l'interpréter à partir de l'exégèse littérale. Il s'en explique en comparant cet ouvrage avec le *De Genesi contra manichaeos*: «Voilà ce que je disais alors. Mais, maintenant Dieu a permis que, en regardant et en considérant ces textes de plus près, j'estime, non sans raison, me semble-t-il, que je puis aussi montrer qu'ils ont été écrits au sens propre et non au sens allégorique» (*De Gn. ad litt.* VIII, 2, 5, p. 16). Cette nouvelle orientation exégétique le conduit à étudier l'authenticité des faits, à souligner que la création est un événement réel. Quant aux deux récits, ils répondent à un double moment de la création²²). Augustin ne perd pas de vue la perspective doctrinale et métaphysique, mais il la met, au contraire, en valeur à partir d'éléments haggadiques²³), qui suggèrent qu'il s'est inspiré, ne serait-ce que partiellement, de l'exégèse des rabbins²⁴).

¹⁹) *Ibid.*, p. 88. V. GOLDSCHMIDT, *Ecrits I* («Exégèse et axiomatique chez S. Augustin»), Paris, Vrin, 1984, p. 212.

²⁰) V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 216; 224-225.

²¹) Dans le livre XIII surtout.

²²) Augustin ne connaissait pas l'hypothèse des deux récits de la création, mais la réflexion qu'il élabore sur le double moment de la création semble y correspondre. Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse I-V* (La version grecque de la Septante et sa réception), Paris, Beauchesne, 1988, p. 44-45. — Pour la conception augustinienne de l'exégèse littérale, voir BA 48, p. 32-50; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Rome, 1985, p. 338-354.

²³) E. LAMIRANDE, «Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'aggadah», *Vigiliae christianae* 21 (1967), p. 1; 4-5.

²⁴) L. GINZBERG, «Augustine», *Jewish Encyclopedia*, vol. II, 1903, p. 313-314; *Die*

L'accent mis sur l'enjeu métaphysique du commentaire de la *Genèse* caractérise en quelque sorte l'exégèse²⁵) augustinienne. Ceci apparaît nettement au livre XI de la *Cité de Dieu*. Augustin y revient à l'exégèse allégorique, de manière à situer ce livre dans cette grande fresque historique qu'est la *Cité de Dieu* et à mettre en évidence que la création originelle est en quelque sorte la préfiguration de cette cité. Mais, il n'en utilise pas moins, de temps à autre, l'exégèse littérale²⁶), afin de faire ressortir tel ou tel élément essentiel à la compréhension de la création.

Sans doute le mode d'exégèse qu'Augustin choisit pour chacun de ses commentaires n'est-il pas indifférent, il répond au dessein qu'il s'est fixé dans l'ouvrage: comprendre la création en elle-même ou en préciser la signification en fonction de l'histoire du salut. Mais, le plus important pour Augustin n'est pas telle ou telle technique d'exégèse, c'est le dialogue qu'il a avec son créateur, dialogue qui lui permet de comprendre peu à peu le sens de la création et de partager ce qu'il a découvert. C'est ainsi qu'il développa une ontologie théologique²⁷) et que, depuis longtemps, il a été «reconnu comme un témoin privilégié de la rencontre entre la pensée croyante méditant les enseignements de la foi au sujet de Dieu et la pensée philosophique cherchant à s'organiser sur la base de conceptions ontologiques»²⁸). Il est allé le plus loin dans cette voie à son époque. C'est pourquoi, il est présenté, à la suite de Parménide, comme le fondateur, non pas de l'ontologie, mais de l'ontologie théologique. De cette ontologie (qu'il présenta dans les commentaires de la *Genèse*), on trouve un raccourci assez remarquable dans une homélie (*Denis II*), qu'il prononça à la Vigile pascale 399²⁹).

Haggadah bei den Kirchengvatern, Berlin, 1900: *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphie, 1925, p. 197; B. BLUMENKRANZ le remarque également: *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946, p. 65-66.

²⁵) Le terme d'exégèse est à entendre ici au sens large, comme les Pères le faisaient (cf. G. PELLAND, «Que faut-il attendre de l'exégèse ancienne?», *Gregorianum* 69 (1988), p. 617-628). Dans les sermons, Augustin fait véritablement oeuvre d'exégète (G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, p. 115-120; M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1945). Ici, il s'efforce plutôt de dégager le sens de la création, à partir de la lecture réitérée de *Genèse I*.

²⁶) Au chapitre 7, par exemple, il reprend en substance l'interprétation de la création angélique du *De Genesi ad litteram*. Or, cette interprétation était, pour lui, littérale.

²⁷) D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologique de S. Augustin», *Rech. Aug.* XVI (1981), p. 198-199. Pour en mesurer l'originalité, voir l'article de J. GREISCH, «Dieu avec l'Être. Approche de la problématique ontologique du Père D. Dubarle», *R.S.P.T.* 73 (1989), p. 41-59.

²⁸) D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 198.

²⁹) La date de ce sermon n'est pas établie avec certitude, cf. P. VERBRACKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenbrugis, Nijhoff, 1976, p. 160.

À cette époque, Augustin est en pleine possession de sa pensée sur la création. Il a déjà rédigé ses trois premiers commentaires sur la *Genèse* et s'apprête à écrire le *De Genesi ad litteram*. Dans les *Confessiones*, il s'est efforcé de faire comprendre la nature du créateur (*Conf.* VII, 10, 16; XIII, 31, 46), à partir du passage d'*Exode* III, 14. Ici, il reprend, en une synthèse, ses réflexions précédentes. De plus, la liturgie lui permet de mettre en rapport les deux textes essentiels sur l'*In Principio*: le premier chapitre de la *Genèse* et le Prologue de l'*Évangile de S. Jean*, qui étaient lus successivement au cours de la Vigile pascale, puis de la liturgie du lendemain. On comprend alors pourquoi le *Sermo Denis II* présente un tel résumé de la pensée d'Augustin sur la création.

2. Le créateur, pierre d'angle d'une ontologie théologique

Dans ce sermon, Augustin place d'emblée ses auditeurs devant une expérience: «Représentez-vous celui qui a créé». Cependant, il nuance aussitôt la radicalité de son interrogation par ces termes: «Mais, je le sais, vous ne pouvez vous représenter celui qui a créé»³⁰).

Qu'en est-il donc de l'acte créateur? Augustin est-il renvoyé à l'aporie? Si, dans son œuvre, on peut noter des éléments de théologie négative³¹), ici, il n'adopte pas cette voie. Il recourt, au contraire, comme Platon, à un déplacement constitutif³²), en invitant ses interlocuteurs à considérer, non plus directement le créateur, mais la création. Ainsi, partant de ce qui est le plus connu, pourra-t-il préciser progressivement la nature, difficilement saisissable du créateur. C'est une sorte de dialectique des degrés³³), une conversion et une élévation progressive du regard qu'il propose à son auditoire. Il l'exhorte, en effet, à voir le monde, non par la vue, mais par l'esprit³⁴), en sorte qu'il se demande «par quels moyens Dieu a créé» (interrogation qui reprend le *quomodo fecisti?* des *Confessiones* XI, 5, 7). À l'issue d'une

³⁰) Voir également le *Sermo* CXVII.

³¹) Cf. V. LOSSKY, «Les éléments de 'théologie négative' dans la pensée de S. Augustin», *Augustinus Magister*, t. I. Paris, Ét. Aug., 1954, p. 575-581.

³²) Platon avait utilisé cette méthode dans le *Cratyle* par exemple: ne pouvant déterminer l'origine du langage, il s'attacha à expliquer où et comment il fonctionne et en vint ainsi à préciser sa nature.

³³) Celle-ci est interprétée en termes d'élévation de l'âme vers Dieu, comme dans la *Lettre* XVIII. Cf. S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Ét. Aug., 1984, t. I, p. 311-323.

³⁴) *Ibid.*, p. 364-372. On pourrait établir un parallèle entre ce passage et celui du livre XI des *Confessiones* (3, 5).

argumentation beaucoup plus ramassée que dans les *Confessiones*, il explique que c'est par la parole, par le Verbe que Dieu a tout créé. Mais, ce n'est pas là le dernier mot: une autre question surgit alors: celle du *quomodo dixisti?* (*Conf.* XI, 6, 8), qui l'amène à rappeler que le Verbe est incréé³⁵), mais que par lui tout a été créé, *In Principio*.

Ayant répondu à ces deux questions, Augustin peut expliquer la phrase qui rythme le texte de *Genèse* I: «Qu'il en soit ainsi et il en fut ainsi» et élucider par le fait même la nature de l'acte créateur. Pour le rendre compréhensible à ses interlocuteurs, il prend l'analogie de la parole. Non seulement, la parole est l'instrument de la création, mais elle est aussi l'élément le plus spirituel en l'homme, elle exprime les pensées de l'esprit et du cœur. À travers cette analogie, Augustin montre que la création est essentiellement *relation*. «Ainsi explique-t-il, la parole sort de moi, elle vient à toi, mais elle ne s'est pas retirée de moi»³⁶). De même, dans l'acte créateur, Dieu ne se dessaisit pas de son être, mais il n'en communique pas moins, par la surabondance de son amour, l'être aux créatures. C'est pourquoi, il y a création et non émanation.

De plus, la création a un caractère trinitaire (*Conf.* XIII, 4, 5-5, 6-7). Elle est l'œuvre, non seulement du Père et du Fils («à qui Dieu a parlé»), mais elle est également parachevée par l'activité de l'Esprit-Saint. Conscient de la difficulté que devaient éprouver ses auditeurs à saisir le caractère trinitaire de la création, Augustin les exhorte à se dépasser eux-mêmes, de manière à comprendre la nature de Dieu. En effet, «c'est là, au-dessus de (notre) âme qu'est la demeure de (notre) Dieu» (*En. in Ps.* XLI, 8, trad. Raulx, t. 8, p. 451; *Conf.* VII, 17, 23; IX, 9, 24; X, 7, 11).

Peut-être est-ce là l'un des points les plus difficiles, une cause d'incompréhension. Développant l'argument même qu'il reprendra une dizaine d'années plus tard, dans le *Commentaire du Psaume* XLI (6-7), Augustin souligne qu'il est aisé au païen de désigner ses idoles, alors qu'il est difficile au chrétien de montrer son Dieu, car celui-ci est invisible. Cependant, il peut faire découvrir sa présence à son interlocuteur, en amenant ce dernier à faire un retour sur lui-même. Ainsi comprend-il que son créateur, qui a constitué l'univers, dépasse

³⁵) Augustin reprend ici l'enseignement de Nicée, cf. B. STUDER, «Augustin et la foi de Nicée», *R.E.A.* XIX (1984), p. 133-154.

³⁶) Augustin en vient à des développements analogues dans les *Confessiones* XI, 6, 8 et *In Io. Ev. Tr.* XXXVII, 4 d'où ce passage est tiré.

radicalement les capacités de son esprit, qu'il est la vie de sa vie, c'est lui «qui a fait tout ce (qu'il) admire en (lui-même)».

Par ce long développement écartant toute espèce d'anthropomorphisme et d'idolâtrie³⁷), Augustin espère avoir touché «l'homme intérieur» de ses auditeurs, les avoir conduits au seuil de l'expérience spirituelle. Il lui est, dès lors, possible d'affirmer la radicale transcendance de Dieu (§ 5, 1. 34) et de préciser que sa nature est l'Être même (*l'Idipsum*). Il atteint la pointe de son argumentation et commente longuement «l'Ego sum qui sum» d'*Exode* III, 14, pour faire ressortir l'originalité radicale de la nature divine. Souhaitant surtout conduire ses auditeurs face à l'Être même, il met l'accent sur l'éternel présent du créateur et explique que le nom de Dieu, révélé à Moïse n'est pas seulement celui «de sa substance», mais aussi celui «de sa miséricorde» (*En. in Ps.* CI, s.2, 10). De cette manière, l'Être même est plus accessible. Ils peuvent participer à son Être, en s'attachant à ce qui demeure. Dans ce sermon, Augustin ne met pas encore en rapport ce qu'on appelle communément «la métaphysique de l'Exode» et «l'ontologie christique»³⁸), mais il le fera dans d'autres œuvres: *l'Enarratio in Ps.* CXXI, 5, par exemple.

Sans doute ne pouvait-il pas, en l'espace d'une homélie, élaborer une réflexion métaphysique achevée. Il est tout de même remarquable qu'il ait fait ressortir la nature du créateur avec autant de vigueur, qu'il ait souligné la dialectique qui s'établit (*Sermo* VII; *En. in Ps.* CXXXIV, 4, 6) entre le nom que nous comprenons et celui qui nous dépasse. Ayant pénétré le texte de *Genèse* I et l'ayant mis en rapport avec celui d'*Exode* III, 14 (ce rapprochement était suggéré par les textes de la Vigile pascale), il est en mesure d'en dégager l'essentiel et de tracer les orientations futures de sa pensée, de montrer le lien qui existe entre

³⁷) Un des apports essentiels de la rupture d'Augustin avec les manichéens est d'avoir vu que Dieu échappe à toute espèce d'anthropomorphisme.

³⁸) E. GILSON parlait de «métaphysique de l'Exode» (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 50, n. 1); D. DUBARLE (*art. cit.*, p. 202; 271 sq.) préfère celui d'«ontologie christique». Pour une liste des commentaires augustinien d'*Exode* III, 14, cf. E. ZUM BRUNN, «L'exégèse augustinienne d'Ego sum qui sum' et 'la métaphysique de l'Exode'», dans *Dieu et l'Être*, Paris, Et. Aug., 1978, p. 164. (Ce passage d'*Ex.* III, 14 a suscité de nombreux commentaires, voir les présentations qui en sont faites dans: *Celui qui est* (interprétations juives et chrétiennes d'*Ex.* III, 14), éd. par A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1986; *Dieu et l'Être*; *L'Être et Dieu*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1986). Ici, Augustin ne précise pas explicitement le rôle du Christ: «En distinguant le *nomen substantiae* et le *nomen misericordiae* (...), il conjugue l'ontologie et la sotériologie dans l'interprétation de la théophanie de l'Horeb», G. MADEC, «'Ego sum qui sum' de Tertullien à Jérôme», dans *Dieu et l'Être*, p. 139.

ontologie («nomen substantiae») et sotériologie («nomen misericordiae»). Ainsi pose-t-il les bases de son ontologie théologique³⁹) et de sa réflexion sur l'être créateur. Progressivement, il l'approfondira.

Or, cette réflexion, qui va donner lieu à une nouvelle ontologie, est issue, on l'a vu, de son expérience (*Conf.* V, 14, 25; VII, 10, 16). Augustin y a reconnu le créateur comme «l'Être même, cet Être par excellence (...) qui ne change pas» (*Conf.* IX, 4, 11, p. 91). Mais cet Être n'est pas pour autant inaccessible. Dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* (II, 1, 2, BA 71, p. 173), Augustin le définit comme la Parole; dans le *De Trinitate* (III, 3, 8, BA 15, p. 282), il précise que l'homme, étant à l'image et à la ressemblance de Dieu, peut «participer à l'immuable Sagesse, de sorte que son partage soit avec l'*Idipsum*». Par ce terme d'*Idipsum*, qu'il emprunte aux Psaumes IV, 9 et CXXI, 3, Augustin désigne «le mystère de l'Être même de Dieu» (BA 71, p. 845). Dans le *Commentaire du Psaume CXXI*, 5, il va plus loin, explique que cette participation est possible grâce à la médiation du Christ.

Après avoir défini l'*Idipsum* et avoir souligné qu'il est incompréhensible, Augustin montre, dans ce texte, comment le Christ, par son Incarnation, permet à chaque être créé de participer à l'*Idipsum*.

Il l'explique en ces termes: «Efforçons-nous, à l'aide d'approximations, de paroles et de significations de conduire la faiblesse de l'esprit à penser l'*Idipsum*. *Qu'est-ce que l'Idipsum?* Ce qui est toujours identique à soi-même, qui n'est pas tantôt ceci, tantôt cela. Qu'est-ce donc que l'*Idipsum*, sinon *ce qui est*? Qu'est-ce qui est? *Ce qui est éternel* (...).

Quel est celui qui est, sinon celui qui, au moment où il envoyait Moïse, lui dit: '*Je suis celui qui suis*'? Qui est-il, sinon celui qui, à la demande de son serviteur: 'voici que tu m'envoies, et si le peuple me demande: qui t'a envoyé? Que lui dirai-je?' ne voulut pas dire son nom autrement qu'en disant: '*Je suis celui qui suis*'? Et il ajouta: 'Tu diras aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous'. Voilà l'*Idipsum*: '*Je suis celui qui suis: Celui qui est m'a envoyé vers vous*'.

³⁹) C'est-à-dire d'une ontologie où la transcendance de Dieu ne le rend pas inaccessible. Comme l'explique D. DUBARLE, dans *Dieu avec l'Être* (De Parménide à S. Thomas. Essai d'ontologie théologique), Paris, Beauchesne, 1986, p. 541: «Le Est augustinien, pensé et ressaisi à même la méditation religieuse de l'épisode biblique du buisson ardent, et institué comme désignation de Dieu lui-même, est la notification distincte de l'infinité ontico-ontologique absolue et de son interprétation théologique. C'est là en somme l'acte fondateur de toute théo-ontologie».

Tu ne peux le concevoir! C'est trop fort à comprendre; trop fort à saisir. Retiens donc ce qu'il est devenu pour toi, celui que tu ne pourrais concevoir. Retiens la chair du Christ: c'est vers elle que tu étais soulevé comme un malade (...) Que dois-tu tenir? Ce que le Christ s'est fait pour toi; car c'est *le Christ* lui-même et au Christ lui-même, on applique légitimement le 'Je suis celui qui suis' (*In Io. Ev. Tr.* XLIII, 1): il est de cette manière dans la forme de Dieu (...).

Afin que tu sois fait *participant de l'Idipsum* (*De Trinitate* IV, 2, 4), il s'est fait le premier participant de toi-même; et le Verbe s'est fait chair, afin que la chair participât au Verbe. Ce par quoi le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, cela vient de la descendance d'Abraham (...). Il exige la force du cœur quand il dit: 'Je suis celui qui suis': il exige la force du cœur et que la pointe de la contemplation soit dressée quand il dit: Celui qui est m'a envoyé vers vous.

Mais, peut-être n'as-tu pas encore la contemplation. Ne défaille pas. Ne désespère pas. *Celui qui est a voulu être homme*, comme tu l'es toi aussi (...) C'est moi qui descends, puisque toi tu ne peux venir à moi. 'Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob'» (*En. in Ps.* CXXI, 5, BA 14, p. 551-552).

Ce texte trouve, en quelque sorte, un écho dans le *Sermo* VII, où Augustin fait dire au créateur: «Je suis l'Être même (le terme d'*ipsum esse* remplace celui d'*Idipsum* dans le *De Trinitate* VII, 5, 10), mais de façon telle que je ne puis me soustraire aux hommes». L'Incarnation n'est pas explicitement mentionnée ici, mais elle est supposée par la disponibilité, par la *miséricorde* du créateur vis-à-vis des êtres créés. D'ailleurs, dans le *Commentaire du Psaume* CXXI, 5, Augustin avait assimilé le Christ à l'*Idipsum*, il avait précisé que «au Christ lui-même, on applique légitimement le 'Je suis celui qui suis'». De fait, il est celui qui crée et qui recrée.

Tout a été fait par lui, *In Principio*. Sans doute la création a-t-elle une dimension trinitaire et certains passages de son œuvre le mettent en évidence⁴⁰), mais Augustin, qui a longtemps été à la quête d'un Médiateur, s'attache surtout au rôle du Christ dans la création. Commentant l'Évangile, il note: «Je suis: qu'est-ce à dire? (...) Je suis le créateur du monde (...), je suis le formateur de l'homme et son réformateur, son créateur et son recréateur, celui qui l'a fait et qui le

⁴⁰) *De Gn. ad litt.* I, 6, 12, en particulier.

refait» (*In Io. Ev. Tr. XXXVIII*, 8). Augustin fait alors ressortir le lien entre création et création nouvelle. Il montre qu'à la fois tout a été créé dans le Christ et que tout est renouvelé par lui, d'où son rôle central⁴¹⁾ et sa différence radicale d'avec les êtres créés (*In Io. Ev. Tr. XXXVII*, 5-7).

Aussi dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* (XLI, 17, BA 73A, p. 453) invite-t-il ses auditeurs à «reconnaître le créateur et (à) faire la différence avec la créature». Lui-même a eu une vive perception de cette différence ontologique: celle-ci, se définissant comme une «métaphysique de la créaturalité», constitue la première partie de son ontologie théologique⁴²⁾. Il en rend compte en ces termes dans les *Confessiones* (X, 40, 65, p. 250): «J'ai considéré et j'ai été pris d'épouvante. Et je n'ai pu discerner rien de tout cela sans toi et j'ai découvert que tout cela n'était pas toi». À ce moment, Augustin a mesuré la différence de nature entre le créateur et l'être créé, il a également compris en quoi consiste le don de l'être, communiqué à la création: on le voit par cette phrase, répétée à plusieurs reprises: «Ideo sumus, quia facta sumus» (*Conf. XI*, 4, 6). Ce don de l'être donne sa consistance à tout le créé et conduit donc Augustin à développer une ontologie originale⁴³⁾, fondée sur la perception différentielle de l'être.

Alors que le créateur est tout-puissant⁴⁴⁾, infini⁴⁵⁾, immuable⁴⁶⁾, éternel⁴⁷⁾, l'être créé est précaire, fini⁴⁸⁾, changeant, soumis au temps. Cependant, Augustin ne scrute pas l'acte créateur comme tel. Il s'efforce plutôt d'en rendre compte *a contrario*, en le distinguant de tout schème artisanal et en mettant l'accent sur la *creatio ex nihilo*.

Si le démiurge du *Timée*⁴⁹⁾ façonne une matière préexistante, le Dieu de la *Genèse*, par contre, crée toutes choses de rien. En effet, «le Tout-Puissant, pour être en état de faire ce qu'il voulait, n'avait besoin d'être aidé par rien qu'il n'eût pas fait; et si pour faire ce qu'il voulait

⁴¹⁾ G. MADEC, *op. cit.*, p. 15 sq.

⁴²⁾ J. GREISCH, *art. cit.*, p. 54.

⁴³⁾ D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 258.

⁴⁴⁾ *De Gn. c. man.* I, 4, 10.

⁴⁵⁾ *Conf.* VII, 5, 7; 14, 20, par exemple.

⁴⁶⁾ *Ibid.*, VII, 17, 23; *De natura boni* 24, 24; *In Io. Ev. Tr.* II, 1, 2; XXIX, 8; *Cité de Dieu* XII, 2.

⁴⁷⁾ *Conf.* XI, 11, 13, par exemple. Dans le *De Trinitate* XV, 20, 38, il fait découler l'immutabilité de l'éternité divine.

⁴⁸⁾ L'être humain est limité, mais il participe à l'infinité de son créateur, du fait qu'il est à son image et à sa ressemblance.

⁴⁹⁾ 33b; 41d-44d. Voir le commentaire d'A. RIVAUD dans l'édition Budé, p. 36.

faire, il avait dû recevoir le secours d'une chose qu'il n'aurait pas faite, il ne serait pas tout-puissant» (*De Genesi contra manichaeos* I, 4, 10, trad. Raulx, t. 4, p. 91-92). L'acte créateur est, au sens strict, absolu. Augustin, qui ne connaît pas l'hébreu, ne réfléchit pas sur l'étymologie du terme création, pas plus que sur la différence entre les mots hébreu et grec: *bârâ'* et *poiein*. Au cours de ses commentaires sur la *Genèse*, il emploie indifféremment les verbes latins: *creare* et *facere*⁵⁰), mais il ne s'en attache pas moins à faire ressortir l'originalité de la création, en la distinguant de la fabrication humaine. Ceci apparaît au livre XI des *Confessiones* (5, 7, p. 283), lorsque, posant la question du *comment* de la création, il précise: «Ce n'est pas comme l'artisan qui forme un corps avec un autre corps, au gré de son âme capable d'imprimer jusqu'à un certain point la forme qu'elle perçoit en elle-même, de son oeil intérieur; d'où l'âme tiendrait-elle cette capacité, sinon de ce que tu l'as faite? (...) C'est de toi que l'artisan tient le corps que tu lui as façonné, de toi l'esprit qui commande aux membres, de toi la matière qui lui permet de posséder son art (...) Oui, c'est toi que louent toutes ces choses comme créateur de toutes choses. Mais, toi comment les fais-tu? C'est dans ton Verbe que tu les as faites».

Dans ce passage, Augustin souligne que la *création* est un acte unique, original, qui n'a aucune commune mesure avec le travail de l'artisan. Dieu l'a effectué *de nihilo*⁵¹). Il n'en est pas venu non plus à une quelconque émanation de sa substance (*De Gn. c. man.* II, 8, 11; *De natura boni* 27), mais a tout créé *In Principio*.

Apparemment, *creatio de nihilo* et *creatio In Principio* sembleraient contradictoires (car la *creatio de nihilo* ne suppose pas de prototype). Dans le *De natura boni* (26, BA 1, p. 213), Augustin montre qu'il n'en est rien: «Dieu, en ce qui concerne, non pas ce qu'il a engendré de lui-même, mais les choses qu'il a faites par son Verbe, ne les a pas faites de choses préexistantes, mais de ce qui n'était absolument pas, c'est-à-dire les a faites du néant». C'est, *In Principio*, par son Fils qui lui est consubstantiel⁵²) et par l'Esprit⁵³), que le Père a tout créé, *de nihilo*. La Trinité est le seul maître d'œuvre de la création et elle n'a recours à aucune matière antérieure.

Si Augustin insiste sur cette radicalité de la création, c'est tout

⁵⁰) Il emploie plus fréquemment le verbe *facere*: 37563 fois, que *creare*.

⁵¹) Dans la plupart de ses ouvrages, Augustin préfère cette formule (qui était employée dans la *Vetus Latina*) à celle, plus habituelle, de *creatio ex nihilo*.

⁵²) B. STUDER, *art. cit.*, p. 141-154.

⁵³) Augustin étudie le rôle de la Trinité dans la création, cf. *De Gn. ad litt.* I, 6, 12 - 7, 13-14.

d'abord dans un souci exégétique et doctrinal. Non seulement le texte de 2 *Maccabées* VII, 28, mais aussi le *Psaume* CXLVIII, 5 et l'*Épître aux Romains* (XI, 36) laissent entendre que la création s'est effectuée *de nihilo*. Il revient dès lors au pasteur de mettre en relief cette action unique et originale de Dieu et de faire comprendre son caractère transcendant, manifestant la toute-puissance du créateur. Augustin s'y attache, en particulier dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* et dans les *Confessiones*. Il explique que: «Dieu, le Père tout-puissant, a tiré du néant et formé tous les êtres de la création (...). Toute créature (...) n'est pas de la nature de Dieu, mais a été faite de rien par Dieu et tout son rapport à la Trinité, c'est d'avoir Dieu pour créateur, puisqu'elle est sortie de ses mains» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* I, 2, t. 4, p. 25; cf. *Cité de Dieu* XIX, 2, BA 35, p. 35). Dans ce texte, Augustin reprend d'une certaine manière, les paroles du credo, il présente la *creatio de nihilo* comme un dogme. Dans les *Confessiones* (XI, 7, 7, p. 353-355), il adopte une méthode différente, il recherche la signification de la *creatio de nihilo* sous la forme d'une méditation: «C'est du néant, écrit-il, que tu as fait le ciel et la terre, une grande chose et une petite, puisque tu es tout-puissant et bon pour faire toutes choses bonnes (...) Toi, tu étais; et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait le ciel et la terre». Il met ainsi en évidence la toute-puissance et la bonté du créateur et la différence entre l'être et le non-être.

En mettant l'accent sur cette distinction entre l'être et le néant, Augustin passe de l'exégèse à la philosophie. Il se situe dans une tradition qui, depuis Philon et à travers toute la patristique, entend montrer le décalage entre le Dieu créateur de la *Genèse* et le démiurge platonicien, qui crée le monde à partir d'une matière préexistante⁵⁴). S'étant largement éloigné du platonisme, lorsqu'il rédige les *Confessiones*, Augustin refuse toute espèce de schème artisanal pour faire comprendre l'acte créateur. «Tu n'avais rien en main, remarque-t-il, pour en faire le ciel et la terre, car d'où te serait venu cet élément que tu n'as pas fait, dont tu ferais quelque chose? (*Conf.* XI, 5, 7, p. 283). C'est toi, en effet, Seigneur, qui as fait le monde d'une matière informe, que du néant tu as faite presque-néant, pour faire de là les grandes choses que nous admirons» (*Conf.* XII, 8, 8, p. 355).

⁵⁴) G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts* (Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*), Berlin, W. de Gruyter, 1978, p. VII-XI; H.A. WOLFSON, «The meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy and S. Thomas», *Medieval Studies* 10 (1948), p. 355-370.

Paradoxalement, on peut noter une tonalité platonicienne dans l'interprétation qu'il donne du ciel et de la terre, dans la mesure où elle rappelle la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Déjà, dans le paragraphe précédent du livre XII des *Confessiones* (7, 7, p. 355), Augustin avait défini «le ciel⁵⁵) et la terre (comme) deux sortes d'êtres, l'un proche de toi, l'autre proche du néant, l'un tel qu'au-dessus de lui tu étais, l'autre, tel qu'au-dessous de lui, c'était le néant». Maintenant, il précise que «la terre, que tu avais faite, était matière informe et inorganisée et que les ténèbres étaient sur l'abîme. De cette terre invisible et inorganisée, de ce presque-néant, tu devais faire toutes choses en quoi consiste, sans être consistant, ce monde muable» (*Conf.* XII, 8, 8, p. 355-357). En raison même de son caractère informe, la terre pourrait faire penser au chaos platonicien⁵⁶). En fait, Augustin utilise cette image pour expliciter l'Écriture⁵⁷), il parle également de semences⁵⁸) de la terre et du ciel (*De Gn. c. man.* I, 7, 11).

D'autre part, s'il insiste sur le caractère informe de la matière et de la terre, c'est pour mettre en échec la cosmogonie manichéenne, pour éviter toute espèce de dualisme. Ainsi affirme-t-il à plusieurs reprises dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 7, 11, p. 92; I, 2, 4; 4, 10): «La matière informe, que Dieu fit de rien, a tout d'abord été appelée le ciel et la terre»⁵⁹).

Par ailleurs, et sur ce plan, il s'éloigne de Plotin qui disqualifiait entièrement la matière; il explique qu'elle est susceptible d'être formée (*Conf.* XIII, 2, 2-3): non seulement de développer ses potentialités, mais aussi de s'accomplir véritablement par une conversion vers son créateur. «A l'intérieur d'un acte de *creatio de nihilo*, en effet, il ne peut y avoir *reformatio*, car il n'y avait pas eu de forme; il peut seulement y avoir *formatio* d'une créature encore informe; cette *formatio* consiste dans l'appel de Dieu à sa créature qui, lorsqu'elle fut tirée du néant, se trouvait extérieure à Dieu et dans sa conversion vers lui»⁶⁰).

⁵⁵) J. PEPIN, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *Caelum caeli* dans le livre XII des *Confessiones* de S. Augustin», dans *Ex platoniorum persona*, Amsterdam, 1977, p. 42-47.

⁵⁶) CALCIDIUS, *Timaeus*, rééd., Londres, 1962.

⁵⁷) J. PEPIN, *art. cit.*, p. 60-61.

⁵⁸) Il ne s'agit pas là de préformation, mais seulement de développement possible de certains éléments.

⁵⁹) Augustin donne différents sens à ces termes.

⁶⁰) G.B. LADNER, *The Idea of Reform*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 169.

La réflexion d'Augustin sur la *creatio de nihilo*⁶¹) est décisive. Non seulement, elle prépare le schème *creatio, conversio, formatio* qui sera fondamental pour sa compréhension de la création, mais elle montre aussi l'originalité de la perspective biblique, la distingue de la gnose et des courants platoniciens qui parlaient de fabrication et d'émanation⁶²), mais non de création. Elle fonde également l'ontologie théologale qu'Augustin a présentée dans son œuvre et laisse entendre que le motif de la création n'est autre que la volonté divine⁶³).

3. Motif de la création

En déterminant son motif, Augustin donne à l'idée de *création* son statut véritable et original. Ainsi peut-il la distinguer d'une production par nécessité ou d'une simple causalité et expliquer, qu'issue de l'amour de Dieu, elle se définit comme pur don.

Lui-même en a fait l'expérience au cours de sa conversion et il fut rapidement amené à mettre en forme sa pensée sur la question, en raison de l'urgence de la polémique avec les manichéens. Ceux-ci demandaient, en effet, avec insistance: «Pourquoi a-t-il plu à Dieu tout à coup de faire le ciel et la terre?» (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, t. 4, p. 89). Sans doute cette objection visait-elle le texte de l'Ancien Testament, mais elle n'en avait pas moins un enjeu métaphysique certain.

Augustin s'en rendit compte et précisa de quelle manière y apporter une solution. Comme il est impossible de remonter jusqu'à l'acte créateur et même jusqu'à la nature de Dieu⁶⁴), il importe de reformuler la question, d'en supprimer le caractère temporel, introduit par l'expression «tout à coup»⁶⁵) (qui supposerait que la création s'est

⁶¹) On peut citer d'autres textes sur la question: *De anima et ejus origine* II, 3, 5; *De vera religione* XVIII, 35-36.

⁶²) À l'encontre de l'émanatisme manichéen, Augustin écrit dans le *De Genesi contra manichaeos* I, 2, 4, p. 89: «Dieu n'a pas engendré de lui-même (les créatures) pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales, ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites».

⁶³) *Ad Orosium* I, 3, PL 42, col. 671: «Cum enim dicitur, Deus ex nihilo fecit; nihil aliud dicitur, nisi non erat unde faceret, et tamen quia voluit fecit».

⁶⁴) Comme l'a montré l'échec de la dialectique ascendante (*Conf.* VII, 17, 23). Ultérieurement, Augustin souligne que Dieu seul se connaît (*Conf.* XIII, 14, 19). Mais, il n'est pas pour autant inaccessible, comme on l'a vu précédemment avec la distinction entre le «nomen substantiae» et le «nomen misericordiae».

⁶⁵) Il répondra à cette composante de l'objection manichéenne en la mettant en rapport avec cette autre objection, opposée par la secte: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre?».

produite dans le temps) et de partir de la connaissance de la volonté humaine avant de prétendre connaître la volonté de Dieu (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, p. 89). Mais cette méthode est encore insuffisante, voire inadéquate. Elle en reste à une analogie psychologique, alors que la volonté divine est radicalement transcendante. Pour comprendre le motif de la création, il faut donc passer de l'ordre de la raison à celui du cœur. En effet, «si on désire connaître la volonté de Dieu, qu'on devienne l'ami de Dieu» (*Ibid.*, p. 90). Les anges en ont eu une certaine connaissance, en raison de leur proximité avec le créateur (*De Gn. ad litt.* II, 8, 18). Il en va de même pour nous, dans la mesure où nous optons pour la charité (*Soliloques* I, 7, 14). Il nous est alors possible de comprendre de l'intérieur⁶⁶) le dessein de Dieu. Ainsi, Augustin en est-il venu à le définir en termes de *quia voluit* et de *quia bonus*⁶⁷).

Il emploie plus fréquemment l'expression *quia bonus*. Mais, dans sa première réflexion sur le motif de la création, dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 2, 4), il avait utilisé celle de *quia voluit*. Quelle distinction établit-il entre ces deux formules? Souhaitant expliciter le motif de la création qui, par définition, est impénétrable, il ne peut que trouver des analogies. L'intérêt de l'une et l'autre formule est de mettre en évidence la liberté de l'acte créateur. Dieu, en raison même de sa puissance, peut faire tout ce qu'il veut. Mais, sa liberté répond à son amour. Loin d'en rester à l'auto-suffisance, Dieu donne, librement, la vie à d'autres êtres. On voit donc que volonté et bonté s'interpénètrent, animées qu'elles sont par la surabondance de l'amour divin.

Cependant, on remarque une spécificité de chaque expression. Celle de *quia voluit* peut être entendue en deux sens: tout d'abord, dans un sens faible et contingent comme une fin de non-recevoir: ce que l'on voit à la *Question 28 (De diversis quaestionibus LXXXIII, BA 10, p. 81)*: «Chercher pourquoi Dieu a créé le monde, c'est chercher la cause de la volonté de Dieu. Or, toute cause est réalisatrice, et tout ce qui est réalisateur est supérieur à ce qui est réalisé; d'autre part, rien n'est supérieur à la volonté de Dieu: il n'y a donc pas lieu d'en chercher la cause»⁶⁸). C'est peine perdue, «Dieu a absolument tout créé, comme il

⁶⁶) On parlerait aujourd'hui de connaissance par sympathie, cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, éd. Montaigne, 1959; G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1964.

⁶⁷) Voir l'étude de R.H. COUSINEAU, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit?' and/or 'Quia bonus?'», *Rech. Aug.* II (1962), p. 253-271.

⁶⁸) Augustin reprend ici une démarche analogue à celle d'*Exode* III, 14, où Dieu avait dit à Moïse: «Je suis qui je suis». Voir D. BOURG, «La critique de 'la métaphysique

l'a voulu: qui donc prétendrait que quelque chose ait pu s'opposer à sa volonté?» (*De Gn. ad litt.* IV, 2, 6, BA 48, p. 289). Sa transcendance est absolue.

Toutefois, le motif de la création ne nous échappe pas radicalement, car la volonté de Dieu se comprend en fonction de son amour. Sans doute «sa volonté seule a été la cause de toutes ses œuvres» (*En. in Ps.* CXXXIV, 10, t. 10, p. 127). Mais, elle n'est en aucun cas synonyme de volonté de puissance. Au contraire, «Dieu agit par bonté et n'a besoin d'aucune de ses œuvres» (*Ibid.*). Il a créé par bonté, par pure gratuité. Pour le faire comprendre à ses interlocuteurs, Augustin utilise une analogie: «est-il une œuvre que nous fassions par une volonté libre? (...) Oui, assurément, c'est quand nous louons Dieu par amour. Car (nous) faisons cela d'une volonté libre, quand (nous) aimons ce que (nous) louons» (*Ibid.*). Combien plus la volonté de Dieu, qui est entièrement libre, a-t-elle manifesté la surabondance de son amour. Aussi le *quia voluit* et le *quia bonus* se complètent-ils.

Avec l'accent mis sur le *quia bonus* dans les œuvres de la maturité, on retrouve la même perspective polémique que dans les premières œuvres où Augustin s'attachait à montrer que la volonté de Dieu n'est déterminée par aucune nécessité. Ainsi note-t-il au livre XI de la *Cité de Dieu* (21, p. 95-97): «Un Dieu bon a créé ce qui est bon! Platon lui-même trouve très juste cette raison de la création du monde, que des œuvres bonnes sont faites par un Dieu bon (...). Pourtant, cette raison, à savoir la bonté de Dieu expliquant la création de choses bonnes (...) certains hérétiques (en l'occurrence ici les manichéens) ne l'ont pas vue». Ils en sont restés à l'émanationnisme (*Ibid.*, p. 101). Augustin, qui entend ruiner définitivement leurs arguments, s'appuie ici sur l'autorité de Platon. Est-ce à dire qu'il adopte un point de vue platonicien? Certes, non. D'ailleurs, au fur et à mesure de ses œuvres, il s'éloigne du platonisme, qui lui avait servi de garant pour manifester le bien-fondé de sa thèse (cf. *Cité de Dieu* XI, 4-12).

Tout d'abord, il fait ressortir la gratuité de la création, en ces termes, dans les *Confessiones* (XIII, 4, 5, p. 431): «Que te manquerait-il (...) si ces créatures ou bien n'existaient absolument pas ou bien restaient informes? Tu ne les as pas faites par indigence, mais par la plénitude de ta bonté, les retenant et les convertissant à une forme, et

non pas comme si ta joie attendait d'elles sa plénitude». Mais, là encore, Augustin garde une optique platonicienne, situant le Bien, assimilé ici à Dieu, au-delà de la dialectique de la pauvreté et de la plénitude. Cependant, il s'en éloigne, dans la mesure même où il parle de *création*, de don de l'être à d'autres êtres.

De plus, il ne donne pas à la dimension éthique un rôle décisif⁶⁹) et explique que: «de même qu'elle n'avait *pas mérité* devant toi d'être ainsi une vie qui pût être illuminée, de même, quand elle était déjà, elle ne mérita pas non plus devant toi d'être illuminée» (*Conf.* XIII, 3, 4, p. 431). Création et création nouvelle sont de purs dons du créateur (*Contra Julianum* 2, 27).

Sur un plan ontologique, d'autre part, il opère un changement radical: il «transforme le 'bonum diffusum' des platoniciens en 'amor diffusus'»⁷⁰). Ce changement est d'autant plus important qu'il est synonyme de passage d'un principe abstrait, le Bien à un Dieu personnel, caractérisé par l'amour, issu «de la surabondance de sa bienveillance» (*De Gn. ad litt.* I, 7, 13, p. 99) et appelant les êtres créés à partager sa vie (*Conf.* XIII, 2, 2).

Cette perspective est celle-là même du christianisme. Augustin est l'un des premiers, sinon le premier, à lui donner une dimension métaphysique⁷¹) et à montrer que le motif de la création n'est autre que l'amour de Dieu, s'exprimant, tantôt par le *quia voluit* (dans la mesure où la volonté est liée à l'amour, *De Trinitate* VIII, 8, 12), tantôt par le *quia bonus*. C'est pourquoi, il est difficile de parler de causalité et même de causalité efficiente ou finale⁷²). Faut-il voir là un manque de conceptualisation de la part d'Augustin? Il ressort plutôt qu'il s'est efforcé de rechercher quel était le projet de Dieu dans la création et qu'il l'a exprimé non seulement en termes de libre don, mais aussi d'appel à un partage de la vie divine, à une relation, voire à une réciprocité (*En. in Ps.* XCIX, 7) entre le créateur et l'être créé. Ainsi a-t-il montré que le paradoxe de la vie trinitaire éclaire le paradoxe de la création. C'est, en effet, la Trinité entière qui est à l'œuvre dans la création et la surabondance d'amour qui est à l'origine de la création n'est autre que la surabondance de la vie trinitaire. Qu'en est-il donc de

⁶⁹) Il souligne que *création* et *formatio* sont de purs dons de Dieu.

⁷⁰) R.H. COUSINEAU, *art. cit.*, p. 262.

⁷¹) Avant lui, les Pères n'ont pas mis l'accent sur ce point. Bien des siècles plus tard, M. Blondel le développera dans *L'Etre et les êtres*. Cf. H. DE LUBAC, *N.R.T.* 65 (1938), p. 220-225.

⁷²) À la limite, la causalité efficiente renverrait à la liberté de Dieu et la causalité finale à sa bonté, mais Augustin n'utilise pas ici les catégories aristotéliennes.

cette vie et du rôle de la Trinité dans la création? Par cette interrogation, on aborde la troisième question qu'Augustin avait posée pour rendre compte de l'acte créateur: après celle du *Quis creavit?* et du *Quare?* vient celle du *Per quid?* (*Cité de Dieu* XI, 24).

4. Dimension trinitaire de l'acte créateur

Pour répondre à cette question, Augustin insiste davantage sur la fonction du Fils que sur celle de l'Esprit. Il n'omet pourtant pas de mentionner la place de l'Esprit dans la création. D'ailleurs, sa réflexion sur la dimension trinitaire de l'acte créateur pourrait à elle seule faire l'objet de toute une étude (on n'en retiendra ici que les principales orientations). Mais, s'il met en évidence la place du Fils dans la création, c'est en raison de son expérience, dans laquelle le Médiateur a joué un rôle décisif (*Conf.* VII, 18, 24). De plus, au moment où il rédigeait ses commentaires sur la *Genèse*, il lui fallait répondre aux manichéens et non pas encore aux pélagiens. On comprend dès lors qu'il se soit essentiellement attaché à montrer que la création s'est effectuée *In Principio*⁷³).

En interprétant les premiers mots de la *Genèse* (berē'sît ou ἐν ἀρχῇ), à la suite de Philon, non pas dans un sens temporel, mais en les rapportant au Logos⁷⁴) et plus précisément, comme Origène⁷⁵) à la Sagesse (*Prov.* VIII, 22) et même au Verbe du Prologue de l'Évangile de Jean, Augustin ruinait l'objection que les manichéens adressaient à l'encontre de l'Ancien Testament: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre? Il soulignait, au contraire, que la création, loin de s'être effectuée dans le temps, est constitutive du temps. Il faisait également ressortir que la création n'est pas un phénomène second, résultant d'un conflit entre deux principes antagonistes⁷⁶), mais qu'elle résulte de l'unité de l'action divine, puisqu'en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait» (*De Gn. c. man.* I, 3, p. 89). Si, dans ce premier commentaire, pris par l'urgence de la polémique, Augustin n'a pas justifié son interprétation du début de la *Genèse*, dans les autres

⁷³) Les premiers mots de la *Genèse* étaient ainsi traduits par la *Vetus Latina*, cf. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 67. Pour l'interprétation qu'en donne Augustin, voir A. SOLIGNAC, «Exégèse et métaphysique. *Genèse* I, 1-3 chez S. Augustin», *In Principio*, Paris, Et. Aug., 1973, p. 153-171.

⁷⁴) M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁵) *Ibid.*, p. 69.

⁷⁶) Ce, à l'encontre de la cosmogonie manichéenne.

commentaires, par contre, il a énuméré les différentes significations d'*In Principio* (*Conf.* XII, 20, 29; 28, 39 - 29, 40; *De Gn. ad litt.* I, 1, 2) et a même consacré le livre XI des *Confessiones* à réfléchir sur le sens de la *creatio* (*In Principio*⁷⁷). Sans doute sa perspective n'est-elle pas radicalement neuve, mais elle met en évidence que le Fils est la pierre d'angle de la création. De cette manière, il souligne que l'enjeu même de la création est le don d'amour de Dieu, manifesté par le Fils dans l'Esprit.

Dans ses deux premiers commentaires, il rappelle seulement que l'Esprit est porté sur les eaux (*De Gn. c. man.* I, 5, 8; *De Gn. ad litt. lib. imp.* 4, 11 sq.) et, pour mieux faire comprendre son rôle, il le compare à la volonté de l'ouvrier, par rapport à son œuvre (*De Gn. c. man.* I, 5, 8-9). L'Esprit est alors synonyme d'inspiration. De plus, il a une part active dans la création de l'homme à l'image de Dieu (*De Gn. ad litt. lib. imp.* 16, 56 sq.). Mais, Augustin ne donne pas davantage de précisions à cette époque. Il s'en explique au livre XIII des *Confessiones* (5, 6, p. 433-435): «Je tenais déjà dans le nom même de Dieu, le Père qui a fait toutes choses, et dans le nom de principe, le Fils dans lequel il a fait toutes choses, et, croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles et voici que ton 'Esprit était porté sur les eaux'. Voilà la Trinité, mon Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, créateur de toute créature». On remarque que la compréhension de la dimension trinitaire de la création n'est pas première pour Augustin, mais qu'elle résulte de tout un cheminement⁷⁸).

C'est au moment où il rédige le livre XIII des *Confessiones* qu'il en vient à une compréhension de la place de l'Esprit-Saint dans la création. Il interroge alors l'Écriture, afin de déterminer pourquoi l'Esprit est mentionné en troisième lieu⁷⁹) et pourquoi il est désigné par le verbe «superferebatur» (*Conf.* XIII, 6, 7 sq.). Ce verbe, qu'Augustin a employé au livre VII des *Confessiones* (10, 16) pour rendre compte de son expérience spirituelle⁸⁰), nous amène à percevoir «l'éminence de l'immuable divinité au-dessus de tout être muable» (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 439). D'une autre manière, il désigne l'*Idipsum* et nous introduit dans

⁷⁷) F. CAYRÉ, «Le livre XIII des *Confessions* de S. Augustin», *R.E.A.* II (1956), p. 143-161.

⁷⁸) Il le résume en quelque sorte dans le *Sermo* LII, 16, prononcé certainement en 410-412.

⁷⁹) Comme S. Basile dans le *Traité du S. Esprit*, il entend montrer que l'Esprit n'est pas inférieur aux deux autres hypostases.

⁸⁰) Voir aussi *Sermo* LII, 16.

le mystère de la vie trinitaire. C'est sans doute en raison de l'accomplissement qu'il réalise (*De Gn. ad litt.* I, 6, 12 - 7, 13) qu'il est évoqué en troisième lieu dans l'Écriture. L'Esprit-Saint exprime, en effet, non seulement le don de l'amour de Dieu lors de la création, mais aussi la continuation de ce don dans la création nouvelle, dans la nouvelle naissance de l'être créé (*In Io. Ev. Tr.* XII, 5). C'est pourquoi, «il n'est pas tant ce qui domine (que) ce qui attire à soi (... Il est en quelque sorte) l'élan qui nous permet de faire retour au créateur et d'y trouver le repos»⁸¹). Il réalise véritablement la *formatio*. Les créatures angéliques qui sont en un certain sens happées par l'amour de Dieu dès leur création nous en donnent une idée (*Conf.* XIII, 10, 11). Cette voie nous est également ouverte, dans la mesure où l'Esprit, qui est don de l'amour de Dieu, nous élève. Or, notre «poids, c'est (notre) amour; c'est lui qui (nous) emporte où qu'il (nous) emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut: il nous embrase et nous partons (...) pour la maison du Seigneur. Là nous placera la bonne volonté de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu'y demeurer éternellement» (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 441). L'Esprit nous donne de reposer en Dieu. Cependant, la *formatio* ne s'effectue pas de la même façon pour les créatures angéliques et pour les êtres créés. Pour ces derniers, on distingue un triple mouvement: ils viennent du Père et prennent forme par conversion au Verbe, mais c'est l'Esprit qui les fixe en leur spécification⁸²).

Ainsi perçoit-on le sens du schème *creatio, conversio, formatio* qui sous-tend la pensée augustinienne de la création. Il en ressort qu'Augustin interprète la création en termes de *relation*, de don d'amour du créateur à l'être créé, don que ce dernier est invité à accepter et à effectuer à son tour, d'où la dialectique du *magis esse* ou du *minus esse*⁸³), de l'*intentio* ou de la *distensio*⁸⁴), dans la mesure où il accepte ou refuse ce don. La liberté joue alors un rôle décisif. L'être, créé à l'image de la Trinité (*Conf.* XIII, 22, 32; *Sermo* LII, 17-23) peut se constituer ou se détruire, en fonction de sa réponse à l'interpellation du créateur.

⁸¹) G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Paris, 1972, p. 162.

⁸²) O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1966, p. 408-409.

⁸³) E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin*. Des premiers Dialogues aux *Confessions*, Amsterdam, 1984.

⁸⁴) Il faudrait reprendre ici l'analyse augustinienne du temps, telle qu'elle ressort du livre XI des *Confessiones*.

La compréhension augustinienne de la création, qui fut de l'ordre de l'expérience vécue, avant de relever de la réflexion, est encore actuelle. Augustin a su lui donner sa dimension métaphysique, sans lui enlever sa composante existentielle. Le schème *creatio, conversio, formatio* qu'il utilise pour en rendre compte, met en évidence la dimension trinitaire de la création et pointe tout entier vers l'achèvement de la création par la vision de Dieu, par la vie en Dieu (*Conf.* XIII, 31, 46).

Vouziers

Marie-Anne VANNIER

Il est évident que la conception du premier homme et de son péché, telle qu'elle se trouve chez Augustin, bien sûr, dans un cadre plus large que celui de la théologie, répondant des questions de la création, de la liberté humaine et ses possibilités, l'état des nouvelles religions, le rôle salvateur du Christ, la valeur du baptême des enfants et d'autres encore. Pourtant il vaut la peine, nous semble-t-il de nous consacrer dans cette contribution sur l'idée que Julien et Augustin se font du premier homme comme tel¹. Notre attention, surtout en ce qui concerne Julien, se portera principalement sur l'état *imperfectus* V. D'après Augustin, il y a dans sa pensée avec Julien plusieurs points de contact sur Adam, son état avant le péché, son péché et les conséquences qui en découlent pour l'humanité.

D'abord Julien sur la formation de Julien. Parmi les termes plutôt rares de Julien dans le premier homme Adam avant la chute, nous trouvons en premier lieu une description de la création du premier homme. Prenant pour point de départ, Julien trace une esquisse sans cesse de la formation de l'homme avec de l'argile, de l'insufflation de l'âme par Dieu et des fonctions que l'âme a évoluées ou des facultés qu'elle a données au corps². Julien, par ce récit

¹ Dans le cadre même de cette contribution, il nous est impossible de traiter la vision des deux auteurs sur l'état des conséquences du péché originel pour l'humanité et son. Il est évident que sans cette connaissance Adam ne pourrait être détaché de leur voir sur l'humanité de son temps comme telle. En ce qui concerne la conception augustinienne d'Adam, on trouve un aperçu assez général chez G. ROSSIGNOL, *ad. Adam, in Augustinus-Lecturae*, I, 11, Rome-Stuttgart, 1980, 63-87. Quant à la polémique Julien-Augustin, voir J. de M. LEBLANC, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Épouse d'après l'opus imperfectum*, in *Recherches de Science religieuse* 44 (1956), pp. 193-218. On trouve aussi de nombreuses références chez M. SEYEDOU, *Serialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* / *Serialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, (1), Regensburg, 1963, voir aussi E. BUEHLER, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, 1963, pp. 127-130 et la réaction de M. LARSEN, *Augustine, Julian of Arles and E. Pope's Adam, Eve, and the Serpent*, in *Augustinus*, II (1956), pp. 393-435. Cf. aussi note 43.

² « L'œuf abandonné dans le monde, mais dans un lieu vénérable, dignissime, confectionné, quasi in Cytherea, l'œuf d'Adam, qui n'est pas un sujet de querelle. Statim iam absolutum, contractum, solidum, spiritum quo daretur et vigorem operum. Tunc Augustinus de Adam, Adam, creatus et ingenuus, viscerum impleti