DE L'ASTROLOGIE À LA GRÂCE

Ce n'est sans doute pas un fait universellement connu qu'Augustin, pendant quelque temps, s'occupa d'astrologie et la pratiqua même en tant que *consulens*, mais ce qui est encore moins connu c'est que son intérêt astrologique une fois interrompu, il retira de cette pseudo-science ce qui lui paraissait utile au développement de la *doctrina christiana*. Le passage de l'intérêt astrologique à l'intérêt cosmologique, qui s'effectua bien sûr dans un cadre religieux, était un processus ni rectiligne ni simple, comme d'ailleurs aucun processus de passage ne fut simple chez Augustin. Nous donnons la parole d'abord au jeune converti, qui a déjà tracé une esquisse de l'univers dans le cadre d'une doctrine de la création, puis à l'évêque qui racontera comment il s'est soustrait à l'astrologie. Finalement la *sors* conservera, à l'intérieur de la doctrine de la grâce, la résonance d'une ardeur astrologique lointaine mais vaincue.

I. L'unité dans l'univers

Un corps édifié sans structure numérique est réduit à néant. Cette affirmation vaut aussi pour le ciel et la terre, pour tout ce qui brille là-haut ou rampe ici-bas[1]). La Sagesse divine y a laissé sa trace et nous parle à travers des rapports numériques[2]), qui ont d'ailleurs une trame trinitaire: si les choses sont dépouillées de leur mesure, leur nombre et leur ordre, elles ne sont même plus en état de nous montrer un commencement ou une ébauche de forme et elles disparaissent complètement dans le néant[3]). Tout est imprégné du nombre[4]), mais la

[1]) *De liberio arbitrio* II, 16, 42 (CC 29, 265, l. 23-26): «Intuere caelum et terram et mare et quaecumque in eis uel desuper fulgent uel deorsum repunt uel uolant uel natant. Formas habent quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt».

[2]) *Ibid.* 41 (l. 15s.): «... uestigiis quibusdam quae operibus quis inpressit loquitur tibi...». Cf. *De Trinitate* VI, 10, 12 (CC 50, 242s.), *De ciuitate Dei* XI, 28 (CC 48, 348).

[3]) *De libero arbitrio* II, 20, 54, 203 (CC 29, 273, l. 14-20): «Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris. Vnde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit, quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem inuenias — quia ubicumque ista sunt forma perfecta est —, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae...». Les autres œuvres postérieures continueront à chanter fidèlement cette triade

force créatrice de l'unité se déploie dans un triple mouvement qui se perçoit non seulement dans toute créature isolée mais aussi dans l'ensemble de la création. C'est surtout par le troisième moment, le poids, que chaque chose, comme d'elle-même est dirigée vers sa propre place, de sorte qu'il naît ainsi un tout bien ordonné. Un-tout, uni-vers. L'apparition d'une telle *uniuersitas*, Augustin l'avait déjà décrite dans le *De musica* en parlant de la formation et de la disposition des quatre éléments matériels[5]). Mais avant ce tournant trinitaire déjà Augustin était impressionné par l'«uni-uersum», dont il exalte la beauté en considération de l'un auquel l'uni-vers doit d'ailleurs son nom[6]). Il s'agit d'un univers, explique-t-il dans sa doctrine de la création, qui dans sa composition est différencié par des parties et des genres, et qui par là même montre une configuration qu'on appelle 'monde'[7]). Cet univers existe parce que l'unité créatrice est à l'œuvre non seulement dans tout ce qui, sur terre, est inébranlablement arrêté et fixé, mais aussi dans tout ce qui, au firmament, est en mouvement. Les caractéristiques unificatrices propres aux corps célestes mobiles là-haut et aux corps étendus ici-bas, Augustin les a rassemblées sous les appellations *geometria* et *astrologia*, en quoi il ne faisait que reprendre

dans les choses créées: *Contra Faustum* 20, 7 (CSEL 25, 541-542); *De natura boni* 3 (CSEL 25, 856); *De ciuitate Dei* V, 11 (CC 47, 141-142); *id.* XII, 19 (CC 48, 375: Dieu crée le monde par le nombre); *De Trinitate* III, 10, 16 (CC 50, 143) et VI, 10, 12 (242). Voir: G. MARTIN, *Klassische Ontologie der Zahl*, Köln, 1956.

[4]) D'après le témoignage d'Aristote, les Pythagoriciens étaient persuadés que les nombres sont les principes de l'univers matériel entier, que les éléments ou points (στοιχεῖα) des nombres sont les éléments de toutes les choses, que tout le firmament ou l'univers est harmonie et nombre. Voir ARISTOTLE, *The Metaphysics* I, 5; 986a. Cambridge, W. Heinemann, 1947, p. 32-35, l. 1-4 et 21-23.

[5]) Cf. *De musica* VI, 17, 58: «ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars ejus a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter majorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia?» (ML 32, 1192). Cette passion de l'unité, du tout dans l'univers, était naturellement déjà présente chez les Stoïciens. Voir M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Gembloux, 1973, p. 22, 26.

[6]) *De ordine* I, 2, 3 (CC 29, 90, l. 1s.): «... quae sit pulchritudo uniuersitatis, intellegit, quae profecto ab uno cognominata est...».

[7]) *De Genesi ad litteram* V. 1, 1 (CSEL 28/1, 137-138): «... id est iam formatis atque distinctis partibus et generibus rerum, quibus uniuersa creatura disposita atque conposita reddit hanc speciem, quae mundus uocatur» (l. 26-2). Augustin parle ici de la création simultanée de toutes choses pendant la création de la lumière rationnelle.

la tradition de son époque[8]). Tout comme les autres sciences, ces *disciplinae* sont dominées par la raison qui cherche les *numeri* puisque tout a une structure numérique. La beauté des choses perçues ici sur terre qu'est-elle sinon la beauté de la relation numérique dans la forme ou dans la figure? Lignes, cercles et tant d'autres figures s'y observent. Cependant ceux-ci diffèrent du blanc au noir de ce que nous savons d'eux rationnellement et la compréhension géométrique est préférable à

[8]) Après les *rationabilia* qui sont enseignés dans la *grammatica*, la *dialectica*, la *rhetorica* et la *musica*, la raison, dans le *De ordine*, passe au domaine sensible, où la vue l'emporte sur l'ouïe, le domaine de la géométrie et de l'astrologie (II, 15, 42; CC 29, 130). Par l'astrologie et la géométrie s'effectue le passage des nombres sensibles aux nombres intelligibles, où la raison saisit que tout est *numerus* et *mensura*. Selon I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 122, il y a dans l'esprit d'Augustin la présence d'une arithmologie sans qu'il s'y réfère explicitement. Si on n'est pas en mesure de parcourir le cours complet, il faut au moins posséder la dialectique et la connaissance des nombres (II, 18, 47), ou une des deux. Selon Hadot, cela renvoie à une double dialectique et à une double arithmétique: «Comme il y a deux dialectiques, ou plutôt une double dialectique: la dialectique stoïco-aristotélicienne qui fournit ses méthodes à la pensée dircursive, et la dialectique platonicienne qui mène à l'intellection pure, de la même manière il y a une double arithmétique, l'une qui est profane et scientifique dans notre sens du mot, et celle qui s'adonne à des spéculations théologiques». La science augustinienne et néo-platonicienne des nombres, continue l'auteur, dépasse le cadre de l'arithmétique car elle est non seulement le fondement de chacune des six autres sciences, mais aussi leur fin, puisque cette science règne aussi dans le sanctuaire de la philosophie. «En fait, la science des nombres embrasse aussi bien le simple calcul que la théologie» (p. 123). La négation du processus d'abstraction propre aux mathématiciens est aussi à l'œuvre dans l'ascension graduelle du sensible à l'intelligible pour atteindre ainsi l'Un. Les sept sciences qui sont propédeutiques pour la philosophie néo-platonicienne, sont de signature porphyrienne, qui est aussi sans conteste celle du *De ordine* (p. 132). La géométrie et l'astrologie font partie dans cet ouvrage d'«un vrai cycle de sept sciences, c'est-à-dire une description qui s'efforce de faire apparaître les liens qui unissent ces sept sciences et en font un tout, un cycle. Ces liens sont les nombres, et ce sont eux également qui rattachent ces sciences à la philosophie, qui a pour but dernier la recherche de l'Un» (p. 136; voir aussi pp. 256, 268). A. SOLIGNAC, *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin*, dans *Recherches augustiniennes* I (1958), 113-148, p. 137, n. 64, relève une influence stoïcienne, mais les notions *rationale* et 'rationabile' reprennent, selon Hadot, un thème stoïcien d'une manière néo-platonicienne, à savoir que la Raison comme principe divin s'étend à tous les niveaux de l'existence (p. 107). Voir aussi H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949, pp. 213-214, 219, 223. Ce cycle de science, Marrou croit le retrouver avec régularité dans les premières œuvres philosophiques (p. 189), ce qui est confirmé par Hadot (p. 136) qui du reste contredit Marrou en d'autres points, par exemple en ce qui concerne l'historique de ce cycle. Signalons enfin que de tout ce projet d'écrire de tels 'Disciplinarum libri' (cf. *Retractationes* I, 5; CSEL 36, 27-28), Augustin n'a réalisé que quelques fragments (*De grammatica, De dialectica, De musica*), probablement pas par manque de temps seulement mais aussi par prise de position critique à l'égard d'une science qui n'est pas au service de la *doctrina christiana*, dans laquelle il n'y aura par conséquent plus de place pour un tel cycle (I. HADOT, *o.c.*, p. 136). Ce sera aussi le sort de l'astrologie. Hadot fait aussi remarquer que Pythagore et Varron ne constituent pas encore une source directe du *De ordine* parce qu'Augustin les y mentionne incidemment.

ce qui se perçoit par les sens[9]). Il en est de même du mouvement au firmament. Ce n'est pas ce qui, dans ce mouvement, passe et disparaît qui est suivi et enregistré, mais ce qui subsiste. La succession constante des temps, l'évolution cyclique définie et sûre des astres, la distance déterminée qui les sépare: tout cela n'est que la domination de la mesure et du nombre[10]). En énumérant ce qui est numérique dans les sciences, la raison ne doit pas se laisser guider par la *curiositas*, puisque dans les choses créées, on ne lit que l'ombre et la trace d'un autre nombre, la vérité cachée sans laquelle il n'y aurait rien à dénombrer. Si elle prend les images pour la vérité même, elle se perdra en apparences trompeuses[11]). La vérité, c'est l'unité, l'un indivisible, c'est-à-dire la véritable unicité qui dépasse toute forme de duplicité ou de pluralité[12]).

a) *L'unité dans l'espace*

Ce mouvement ascendant vers la vraie unité se manifeste déjà quand l'âme humaine passe d'une partie au tout. La prudente ébauche trinitaire d'Augustin dans le *De Genesi contra Manichaeos*, exprime que les œuvres de Dieu, en elles-mêmes déjà éblouissantes de beauté grâce à leur mesure, leur nombre et leur ordre, se révèlent plus impressionnantes encore quand elles sont, en une fois et en même temps, réunies à

[9]) *De ordine* II, 15, 42 (CC 29, 130, l. 2-4 et 6-9): «... sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros ... Longe deteriorem inuenit et nulla ex parte, quod uiderent oculi, cum eo, quod mens cerneret, conparandum. Haec quoque distincta et disposita in disciplinam redegit appellauitque geometriam».

[10]) *Ibid.* (l. 11-16): «... Etiam ibi per constantissimas temporum uices, per astrorum ratos definitosque cursus, per interuallorum spatia moderata intellexit nihil aliud quam illam dimensionem numerosque dominari. Quae similiter definiendo as secernendo in ordinem nectens, astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis». Ce passage est, selon E. HENDRIKX, *Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus*, dans *Augustiniana* 4 (1954), 325-352, p. 347, un de ceux où Augustin se prononce favorablement sur l'astrologie. Il n'est pourtant pas poussé par le tourment de la curiosité mais attiré par le caractère religieux d'un ordre numérique.

[11]) *De ordine* II, 15, 43 (130-131, l. 17-21 et 30-33): «In his igitur omnibus disciplinis occurebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quae in se ipsa cogitando atque uolendo intuebatur uerissimas, in his autem, quae sentiuntur, umbras earum potius atque uestigia recolebat... Imagines enim falsae rerum earum, quas numeramus, ab illo occultissimo, quo numeramus, defluentes in sese rapiunt cogitationem et saepe illum, cum iam tenetur, elabi faciunt».

[12]) *Id.* 44 (131, l. 1-6): «... illa omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, eruditi dignissimus nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda».

l'achèvement de l'univers. Ce qui était déjà digne d'éloges dans la partie, le devient plus encore quand elle prend sa place dans le tout; en effet, la beauté de l'ensemble surpasse à tous égards la beauté des parties.

> «Si des hommes réfléchis considèrent chaque œuvre de Dieu séparément, ils découvriront en chacune, constituée selon son genre, des mesures, des nombres et des ordres dignes d'éloges; combien plus ne retrouvera-t-on pas donc tout cela quand toutes ces œuvres isolées sont présentes dans l'univers à son accomplissement, lorsque toutes ces choses particulières sont réunies dans une unité? Chaque beauté, qui est composée de parties, est beaucoup plus louable dans le tout que dans la partie. Ceci est comparable avec le corps humain...»[13]).

L'unité trinitaire du corps simple pâlit complètement à la lumière de — disons — l'unité trinitaire de l'ensemble. Mesuré d'après l'unité, l'univers prend la forme d'un tout et conserve cette unité grâce à l'ordre. Dans la mesure où l'âme humaine se soumet à l'unité supérieure de l'ensemble et dépasse la force inférieure de la partie, elle contemplera aussi plus aisément la loi de l'*uniuersitas* et se rapprochera de la sagesse divine.

> «L'ensemble est, en effet, plus puissant que la partie; ... Mais toute âme est d'autant plus épurée par la piété que, se complaisant moins dans son intérêt propre, elle considère la loi de l'ensemble et y obéit avec dévotion et bonne grâce»[14]).

[13]) *De Genesi contra Manichaeos* I, 21, 32 (ML 34, 188): «Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur? Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano...». Cf. *De uera religione* 40, 76 (CC 32, 257): même si une partie en elle-même est affreusement laide, une fois à sa place dans le tout elle partagera la beauté de ce tout. Un raisonnement pareil se rencontrera plus tard encore dans les *Confessiones* XIII, 28, 43 (CC 27, 268, l. 9-12): «... longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conuentu completur uniuersum, quamuis et illa etiam singillatim pulchra sint». Avant cela, le *De immortalitate animae* 7, 12 (ML 32, 1027) disait déjà: «Magis enim est totum quam pars». Voir aussi *Confessiones* VII, 13, 19 (CC 27, 105) et *De ciuitate Dei* XII, 4 (CC 50, 358).

[14]) *De diuersis quaestionibus* 83, q. 79, 1 (CC 44A, 226, l. 9-13): «Potentior est enim parte uniuersitas... Sed unaquaeque anima tanto est pietate purgatior, quanto priuato suo minus delectata legem uniuersitatis intuetur, eique deuote ac libenter obtemperat». Augustin examine dans cette question comment le caractère universel des lois divines (public) avait rendu possible la particularité (privé) de la magie dans *Exode* VII-VIII. La manière dont l'unité supérieure dans l'*uniuersitas* est reliée à l'unité supérieure dans la moralité (là aussi il y a des lois) n'est certainement pas fortuite. C'est là une idée que l'on rencontre aussi dans le *Contra Academicos* I, 1, 1 (ML 32, 905-906) et dans le *De ordine* II,

b) *L'unité dans le temps*

Nous avons déjà souligné que l'univers ne se limite pas à l'extension corporelle ici sur terre, car le mouvement perceptible au firmament aussi est dirigé par les lois divines de l'unité et de l'harmonie. Dans les *Soliloquia* déjà, Augustin chante cette beauté sensible au firmament.

> «(Dieu) dont les lois règlent la rotation des pôles, fixent aux astres leur cours, donnent au jour l'ardeur du soleil, à la nuit la douce clarté de la lune, et assurent au monde entier — en déterminant les jours par l'alternative de la lumière et de l'obscurité, les mois par les accroissements et les décroîts de la lune, les années par la succession du printemps, de l'été, de l'automne, de l'hiver, les lustres, par l'achèvement complet de la course solaire, les grands cercles, par le retour des astres à leur point de départ — toute la régularité constante des choses pour autant que la matière sensible en est susceptible, grâce à ce bel ordre et à cette périodicité des temps; Dieu, dont les lois éternellement stables ne permettent pas que le mouvement instable des éléments muables soit jamais troublé, et lui imposent le cours régulier des siècles comme un frein pour le rappeler à la similitude de la stabilité»[15]).

Le mouvement instable n'est pas livré au hasard, mais est, dès le début, régi par des lois immuables, lois de l'unité, de sorte que le jeu mouvant au firmament n'est plus un jeu irraisonné mais une mobilité qui imite la souveraine égalité.

19, 51 (CC 29, 135, l. 63-70): «In hoc enim sensibili mundo uehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut, quod delectat in parte siue loci siue temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non uidetur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo uero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum pulchram esse atque perfectam». Voir aussi *De musica* VI, 11, 30 (ML 32, 1179-1180) et *De libero arbitrio* III, 27, 96 (CC 29, 291).

[15]) *Soliloquia* I, 1, 4 (ML 32, 871): «Cujus legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses, incrementis decrementisque lunaribus: per annos, veris, aetatis, autumni et hiemis successionibus; per lustra, perfectione cursus solaris; per magnos orbes, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus cujus legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur...». Voir *De Genesi ad litteram* II, 14, 29 (CSEL 28/1, 54s.): la division du temps est calculée d'après le cours des astres. Dans le *De Genesi contra Manichaeos* I, 14, 22 (ML 34, 184) et *Confessiones* XIII, 32, 47 (CC 27, 270, l. 13-15), Augustin signale le rôle dominant du soleil sur le jour et de la lune sur la nuit. Le *De Genesi ad litteram inperfectus liber* 12, 37 (CSEL 28/1, 486, l. 8-11) fait une vague allusion à la rotation propre des astres.

> «Et quelles sont les choses supérieures, sinon celles où réside la souveraine, l'inébranlable, l'immuable, l'éternelle égalité? Là, il n'y a plus de temps, parce qu'il n'y a plus de mutabilité; et de là proviennent les temps formés, ordonnés et réglés, comme une imitation de l'éternité, tandis que la révolution du ciel revient au même point et rappelle au même point les corps célestes, obéissant, par le moyen des jours, des mois, des années, des lustres, et des autres orbites des astres, aux lois de l'égalité, de l'unité et de l'ordre»[16]).

Le mouvement des astres, mesurable en distances temporelles, est engendré et déterminé par cette éternité intemporelle.

> «Ainsi ici sur terre le cycle temporel est soumis aux lois d'en haut, s'associant par la succession harmonieuse de ses temps pour ainsi dire au chant de l'univers»[17]).

[16]) *De musica* VI, 11, 29 (ML 32, 1179): «Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est: et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et coelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, caeterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat». De telles considérations se rencontrent aussi chez Tertullien et Minucius Felix. Voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 412.

[17]) *Ibid.*: «Ita coelestibus terrena subjecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant». Cf. *De natura boni* 8, 8 (CSEL 25/2, 858, l. 21-25): «... ita caelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur vel quod erant esse desinunt, turpent ac turbent modum et speciem et ordinem uniuersae creaturae...». Ce n'est plus dans un contexte trinitaire cette fois qu'Augustin met encore en relation l'harmonie du chant et l'ordre de l'univers dans l'*Epistula* 166, 5, 13. Tout comme il y a une disposition précise dans les intervalles temporels des sonorités qui naissent et s'éteignent, Dieu dans sa sagesse a aussi connaissance de toutes les choses périssables qui par leur disposition fixe et prédéterminée dans l'univers s'harmonisent comme un chant merveilleux. Naître et mourir sont pris dans un mouvement remarquablement bien réglé! «Unde musica, id est scientia sensusue modulandi ad admonitionem magnae rei etiam mortalibus rationales habentibus animas dei largitate concessa est. Unde si homo faciendi artifex carminis nouit, quas quibus moras uocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus as succedentibus sonis pulcherrime currat et transeat, quanto magis Deus, cuius sapientia, per quam fecit omnia. Longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac uerba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico uel breuius uel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deposcit, praeterire permittit! Hoc cum etiam de arboris folio dixerim et de nostrorum numero capillorum, quanto magis de hominis ortu et occasu, cuius temporalis uita breuius productiusue non tenditur, quam Deus dispositor temporum nouit uniuersitatis moderamini consonare!» (CSEL 44, 565s., l. 10-13). Augustin prend ainsi place dans une longue tradition. Voir PLATON, *Timée* 37d (A. Rivaud, Paris, 1956, 150-151) qui lui aussi voyait dans les astres une image numériquement mouvante de l'Un éternel. Voir aussi ARISTOTE, *Physique* IV (H. Carteron, Paris, 1966, p. 123ss.) à propos du nombre, et PLOTIN, *Ennéades* III, 7 (E. Bréhier, Paris, 1925, p. 127ss.) à propos de la

II. De l'astrologie à la création et son avenir

La structure hiérarchique, à l'intérieur de laquelle le mouvement temporel sur terre se conforme et se soumet au mouvement des corps célestes, fut sans doute inspirée à Augustin par une cosmologie qui a de lointaines racines dans l'astrologie. Longtemps avant la cosmologie stricte déjà l'humanité avait été attentive au rapport qui existe entre le cours des astres et les événements terrestres. Le soleil et la lune président à la succession du jour et de la nuit, des mois et des ans. La régularité de leur cycle détermine également la situation atmosphérique et la condition météorologique des saisons, le flux et le reflux qui sont en rapport avec les phases de la lune, l'éclipse du soleil; tout cela aussi fut observé et calculé d'avance avec précision. La certitude numérique de leur retour et la beauté de leur régularité inébranlable avaient pour les astrologues un caractère divin.

L'astrologie, c'est l'interprétation des astres; c'est la science de l'influence des astres sur la vie de la terre et des hommes. Les deux grands luminaires, le soleil et la lune, y jouent un rôle prédominant et font grande impression surtout par leurs éclipses. Presque automatiquement les prédictions concernant la nature se prolongeaient en prédictions concernant les individus et celles-ci étaient très en vogue[18]). A côté de l'astrologie individuelle concernant la vie des individus en rapport avec la constellation qui présidait à leur naissance, il y avait aussi une astrologie universelle concernant l'avenir d'un pays et ses habitants[19]). Les astrologues croyaient que les dieux étaient incarnés en planètes, astres fixes et constellations. Les astres sont des personnalités pourvues d'émotions, qui s'aiment ou se haïssent, collaborent ou se

vie de l'âme du monde. Une telle unité cosmique n'était pas inconnue des Stoïciens; on la retrouve notamment chez Posidonius: l'idée d'une sympathie entre ciel et terre, entre les âmes et l'univers; entre toutes les parties du cosmos existe une mystérieuse parenté qui les soumet toutes aux mêmes actions et fonde une interdépendance générale: la sympathie de l'un pour le tout. Voir M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 410. Tertullien aussi souligne l'enchaînement physique: le ciel et la terre et tout ce qui est en eux conspirent mutuellement dans l'intérêt de l'homme (*id.*, p. 412). Cf. L.Ch. Ferrari, *Augustine and astrology*, dans *Laval théologique et philosophique* 33 (1977), 241-251, p. 245s.

[18]) Voir E. Riess, *Astrologie*, dans *Pauly-Wissowa, Realenzyclopädie* (P.W.) I, 2, 4, Stuttgart, 1896, p. 1802, l. 37ss.; p. 1803, l. 60ss. L'astrologie fut plus répandue dans les classes inférieures de la population sans doute parce que bergers et paysans par leur travail même vivaient en des rapports plus étroits avec les astres (Sirius pour la chaleur, d'autres astres pour la pluie, le vent, la neige, la tempête). Il existait des tableaux de la situation atmosphérique et les prédictions astrologiques étaient très recherchées.

[19]) Th. Klauser, *Astrologie*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) I, Stuttgart, 1950, p. 817ss.

combattent, avec des répercussions inévitables sur les événements cosmiques, terrestres et humains[20]). Les astrologues ont en grande partie repris les prédictions de la divination et donc, en un certain sens, sont à leur place dans la *divinatio*[21]).

Depuis la Babylonie chaldéenne l'astrologie s'est installée à Alexandrie, puis en Grèce, et a trouvé, après plusieurs praticiens excellents, un représentant hors du commun en la personne de Ptolémée qui réglera le conflit entre les tendances chaldéennes et égyptiennes des premiers siècles de notre ère en les remplaçant toutes[22]). Au cours des temps, les philosophes se sont bien sûr beaucoup intéressés à l'astrologie. Evidemment le stoïcisme y était ouvert, non seulement à cause de la divinité des astres mais aussi à cause de la vérité de la mantique: le lien sympathique entre la plus petite et la plus grande partie dans le cosmos manifeste clairement que les divinités astrales se préoccupent du sort de chaque être humain en particulier[23]). Dans les milieux romains, dans les classes inférieures d'abord mais ensuite dans les classes supérieures aussi, l'intérêt porté à l'astrologie ne se faisait pas attendre, de sorte que, malgré la résistance de Cicéron, la diffusion en était générale[24]). Le néo-platonisme prend la défense de l'astrologie quoique Plotin n'accepte pas que la destinée soit déterminée par les astres, alors qu'il proclame quand même que le céleste exerce une influence sur le terrestre: les astres annoncent ce que la providence a décidé mais n'en sont pas la cause[25]). Porphyre qui écrivit un commentaire sur le *Tetrabiblos* de Ptolémée, doute que les corps célestes

[20]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1806, l. 5ss., et TH. KLAUSER, *o.c.*, p. 820.

[21]) TH. KLAUSER, *o.c.*, p. 819s., distingue sous ce rapport l'astrologie laïque avec ses simples prédictions des heures, jours, etc., de l'astrologie savante qui rattache tout événement de la vie humaine à la position des astres. A propos de cet aspect mantique, P. COURCELLE, *Divinatio*, dans RAC III, Stuttgart, 1957, p. 1239, dit: «Die ganze Astrologie oder Mathesis ist, wenn man will, nur eine Provinz der Divination, obwohl sie für sich allein schon eine sehr verwickelte Wissenschaft darstellt. Vorbedeutungen findet man in Sonnenfinsternissen, Sternschnuppen, Blitzen, Donner...». Voir aussi TH. HOPFNER, *Mantike*, dans P.W. XIV/1, Stuttgart, 1928, p. 1278.

[22]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1823, l. 28ss. Aussi L. DE VREESE, *Augustinus en de astrologie*, Maastricht, 1933, p. 109 et E. HENDRIKX, *Astrologie*..., p. 326, et enfin A. SOLIGNAC, dans *Bibliothèque augustinienne* (BA) 48, Paris, 1972, p. 610. Voir aussi S.J. TESTER, *A History of Western Astrology*, Woodbridge, 1987, qui donne un historique intéressant de l'astrologie depuis le commencement jusqu'à la période byzantine (pp. 1-98).

[23]) E. RIESS, *o.c.*, p. 1813, l. 10ss., 37ss., 44ss.

[24]) ID., *o.c.*, p. 1816. La situation au 1er et au 2^{e} siècle, il la juge comme suit: «Wir sehen, wie überaus verbreitet und mächtig der Glaube an die Astrologie gewesen sein muss, wenn von ihnen allen niemand sich hat entziehen können» (p. 1822, l. 4ss.).

[25]) ID., *o.c.*, p. 1824, l. 47ss., 60ss.

soient des dieux, mais reconnaît que ce bas monde est soumis aux astres; pourtant la possibilité d'une science astrologique est, selon lui, exclue pour tous ceux qui sont soumis à la violence des dominateurs[26]). Enfin, comme dans beaucoup d'autres domaines, les Romains se sont ici encore montrés de bons 'transmetteurs', mais ils n'y ont pas ajouté une contribution propre[27]).

Il n'est donc pas étonnant que le jeune Augustin ait partagé à Carthage l'intérêt général pour l'astrologie, qui faisait d'ailleurs partie du cycle de cours des étudiants de l'époque, à côté de la géométrie et des autres *disciplinae*. Il faudra un certain temps avant que l'étudiant, avide d'apprendre, réussisse à se dégager de l'astrologie. Tout comme l'astronomie scientifique, sous l'impulsion des *physici*, dut se débarrasser de l'astrologie superstitieuse, le jeune étudiant, à l'aide d'une cosmologie philosophique, dut se défaire d'une astrologie scientifiquement intenable, qui de plus, à Carthage, fut traversée et chargée religieusement de la cosmologie manichéenne. Il faudra toute une lutte avant que le jeune Augustin n'adhère à cet *uniuersum* que nous avons esquissé plus haut. Nous donnerons maintenant la parole à l'évêque qui, de son regard de théologien, reconsidère l'époque de ses enthousiasmes astrologiques et en donne une interprétation qui est sans doute aussi une intégration.

a) *Enchevêtrement de l'astrologie et du manichéisme*

Après avoir été un adepte fervent des horoscopes, Augustin, à l'exemple de la jeune tradition chrétienne[28]), s'est fermement opposé à l'astrologie. Il reconnaît avoir été fort impressionné par la splendeur étincelante des corps célestes comme s'il s'agissait d'une grandeur divine[29]) et d'avoir attendu un effet salutaire (*salubritas*) d'une destinée qui aurait été écrite dans les astres[30]). Mais il n'était pas homme à se

[26]) Id., *o.c.*, p. 1825, l. 11ss. Les rapports astrologie-astronomie seront traités plus loin.

[27]) Th. Klauser, *o.c.*, p. 832s.

[28]) *Confessiones* IV, 3, 4 (CC 27, 41, l. 4s.): «Quod tamen christiana et uera pietas consequenter repellit et damnat». Cf. *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 59s., l. 25-2): «De fatis autem qualeslibet eorum argutias et quasi de mathesi documentorum experimenta, quae illi ἀποτελέσματα uocant, omnino a nostrae fidei sanitate respuamus».

[29]) *Confessiones* IV, 2, 3 (41, l. 24s.): «Non enim amare te noueram, qui nisi fulgores corporeos cogitare non noueram».

[30]) *Id.* IV, 3, 4 (41). Il les appellera plus tard 'fiction': «Talibus enim figmentis suspirans anima...» (2, 3; l. 25). Juste avant Augustin avait dit qu'il y avait à l'époque aussi des aruspices (haruspex) qui, par des sacrifices d'animaux, voulaient influencer les esprits et essayaient ainsi de 'vendre' un avenir favorable. La foi manichéenne d'Augustin

laisser informer uniquement par d'autres en consultant les astrologues[31]), car il s'est plongé lui-même dans leurs livres par où il devait avoir acquis une bonne connaissance des constellations[32]). Il est probable que le jeune Augustin ait déjà pris intérêt à l'astrologie avant d'avoir été séduit par la cosmologie manichéenne[33]) où le soleil et la

défendait une telle mise à mort d'animaux; c'est pourquoi il rejeta ces aruspices avec indignation (L. Ch. Ferrari, *Augustine and Astrology...*, p. 246), quoiqu'une prédiction favorable eût fait l'affaire du rhéteur ambitieux. Comme on l'a dit avant, dans l'Antiquité l'astrologie ne fut qu'une section d'une *diuinatio* plus large, dans laquelle il faut situer toutes sortes de divinations comme l'*haruspicium* par exemple. Dans ce contexte, Th. Hopfner, *Mantike...*, p. 1284s., l. 65ss., fait remarquer qu'à l'époque tardive, les prédictions à partir d'entrailles de victimes subirent principalement l'influence de l'astrologie. On faisait aussi des prédictions en observant les flammes du sacrifice, le dégagement de fumée, etc. Hopfner classe l'*haruspicium* ainsi que l'astrologie dans la mantique inductive qui, à l'opposé de la mantique intuitive avec son observation intérieure et immédiate de l'avenir, ne peut savoir qu'indirecement ce qui va se passer dans un avenir proche ou lointain en observant le monde extérieur et les *coniectura* nécessaires (p. 1276, l. 25ss.). Nous reviendrons encore sur cette distinction stoïcienne.

[31]) Les termes *consulere* ou *consultor* reviennent régulièrement dans le texte des *Confessions* quand Augustin parle de l'astrologie (IV, 3, 4; VII, 6, 8-10; CC 27, 41s., 97-99). On consulte les astrologues non pas tellement pour prendre connaissance de la constellation que pour être renseigné sur l'avenir proche. Il termine ses observations sur l'astrologie d'ailleurs en conseillant aussi bien aux clients des astrologues qu'aux praticiens de consulter plutôt le Créateur qui de l'abîme de son juste jugement gouverne cet univers (CC 27, 99, l. 80-83).

[32]) Augustin lui-même fut consulté comme astrologue par Firminius qui lui demanda une interprétation de ses *constellationes* (VII, 6, 8; 97s.). Cf. L.Ch. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*, dans *Revue des Études augustiniennes* 19 (1973), 263-276: «... the art of astrology relied upon the science of astronomy which located and identified celestial bodies, as well as seeking out laws for their behaviour. It would seem that the ever-curious Augustine, from a consuming interest in astrology was to be led on to an increasing involvement with astronomy...» (p. 268). Au cours de sa période manichéenne (cf. *Confessiones* IV, 3, 5; CC 27, 42, 23s.: «... libris genethliacorum esse me deditum...»), Augustin se plongea aussi dans les prédictions astrologiques qui durent lui procurer des connaissances astronomiques assez poussées. Ferrari suppose qu'Augustin, à cette époque, aura observé à Carthage avec beaucoup d'intérêt les éclipses du soleil de 378 et de 381 (p. 274s.). Augustin n'y fait aucune allusion dans ses *Confessions*, mais il est bien connu qu'Augustin n'y rapporte pas tous les faits connus de lui (cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, p. 29-30).

[33]) Cf. L.Ch. Ferrari, *Astronomy and Augustine's Break...*, p. 268, et Id., *Augustine and Astrology...*, p. 247. L'auteur n'hésite même pas à affirmer que l'observation de la comète étincelante à Carthage en 374 fut l'occasion concrète de son ralliement aux manichéens puisque ceux-ci s'intéressaient vivement à ce qui se passait au firmament et qu'ils adoraient le soleil et la lune comme messagers divins du Royaume de la Lumière (cf. Id., *Halley's Comet of 374 AD.*, dans *Augustiniana* 27 (1977), 139-150 p. 140). La clarté au ciel qui semait le désarroi et la peur dans le peuple, profita à l'intelligentsia manichéenne qui avait l'esprit missionnaire: «... chronological accord of that event with his conversion to Manicheism, as well as certain allusions in his own description of that conversion all constitute circumstancial evidence that it was that unprecedented event in the heavens which led him into the Manichean religion» (p. 146). Nous acceptons

lune jouaient un rôle salvateur important[34]). En jeune homme avide de savoir il aura été ébloui par le spectacle du firmament et il y aura trouvé une raison supplémentaire d'approuver la doctrine gnostique[35]) qu'Augustin, selon toute probabilité, fut au courant de l'apparition de la comète, mais prétendre que cette clarté exceptionnelle eut une influence décisive sur le passage d'Augustin au manichéisme, nous semble discutable parce qu'hypothétique. Y ajouter le poids de l'argument psychologique nous semble plus hypothétique encore: «It would appear that the unannounced arrival of that eerie apparition in the sky over Carthago in March, 374, struck terror in the heart of the young Augustine. The Manichees claimed not only to be able to explain that the unprecedented phenomenon, but also to be able to account for it as an envoy of hope rather than of impending doom. It seems that it was this claim which was a powerful factor in the young Augustine's decision to join that sect» (p. 149). Cette angoisse aurait même détourné Augustin de la rationalité qu'il avait pourtant choisie comme idéal depuis la lecture de l'*Hortensius*: «Augustine's resulting terror from the comet's eerie intrusion upon the accustomed order of the heavens would have jolted him into another line of inquiry which was to lead him into Manicheism...» (p. 149). L'auteur va jusqu'à découvrir des motifs sexuels dans cette angoisse car Augustin se sentant coupable à cause de la relation illicite avec la Numidienne (*Confessiones* IV, 2, 2; CC 27, 41, l. 10), aurait essayé de rejeter cette culpabilité sur l'influence des astres, à savoir sur Vénus (*id.*, IV, 3, 4; 41, l. 10s.). Selon nous l'auteur y va avec trop d'empressement en affirmant que les *uincula* rattachant Augustin à l'astrologie étaient de nature sexuelle, dont l'ardent jeune homme réussira à se délivrer en se débarrassant en même temps de l'astrologie (*Augustine and Astrology...*, p. 250s.). Il y a certainement un lien entre la pratique de l'astrologie et la tentative de se défaire de tout sentiment de culpabilité. Augustin lui-même y attire l'attention dans les *Confessiones* IV, 3, 4 et dans le *De continentia* 14 (CSEL 41, 157), mais on peut se demander si cette justification concerne ici la sexualité. Monique ne lui a jamais interdit l'accès de la maison à cause de la Numidienne mais seulement à cause de sa conversion au manichéisme. De plus, à côté de Vénus, il est aussi question de Saturne et de Mars, dont nous parlerons plus loin. Il y a quelque parallélisme à constater avec la lecture 'psychologisante' de P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London, 1967: «An anxious young man, this had offered him an 'art', contained in impressively 'scientific' books, that could put him in touch with the impersonal, omnipotent forces governing his destiny» (p. 57). Ferrari ne souscrira certainement pas à l'affirmation de Brown: «He has, also dabbled in astrology» (*ibid.*)! La tentative anxieuse d'imputer toute responsabilité à l'astrologie, qu'il reprouvera plus tard comme irrationnelle, fut peut-être une raison pour Augustin converti de parler d'une *superstitio puerilis*. Cf. *De beata uita* 1, 4 (BA 4/1, 54-56, l. 10-14): «Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi. Nam et superstitio quaedam perilis me ab ipsa inquisitione terrebat...».

[34]) Cf. E. FELDMANN, *Die «Epistula Fundamenti» der nordafrikanischen Manichäer*. Versuch einer Rekonstruktion. Altenberger, 1987, p. 75, 79s., qui explique comment dans l'astronomie manichéenne le troisième messager met le soleil et la lune en marche comme des navires avec lesquels les parcelles lumineuses sont recueillies.

[35]) Voir G. BONNER, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, London, 1963, p. 188: la structure massive du manichéisme doit avoir fortement impressionné Augustin; tous les détails du monde y avaient leur place et tout était expliqué. La machine cosmique fut produite par les forces de la lumière et apparemment cela s'accordait avec la théorie astronomique. Une telle vision subjugua Augustin, avide de savoir, lui dont la formation fut surtout littéraire et dont les connaissances scientifiques furent plutôt maigres. Cette dernière remarque de Bonner demande quelque réserve. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir dans quelle mesure Augustin tardif a donné une présentation fidèle de

présentant les corps célestes visibles comme des êtres divins[36]) et promettant en outre l'accès à la vérité[37]). Il y avait donc sans doute un lien étroit entre l'astrologie et la vision cosmique du manichéisme mais il serait erroné de faire coïncider les deux sans plus[38]). Entre-temps

la cosmologie manichéenne. Voir aussi S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the later roman empire and medieval China. A historical survey*, Manchester, 1985, p. 141s.

[36]) *De beata uita* I, 4 (BA 4/1, 56, l. 14-17): «... et, ubi factus erectior illam caliginem dispuli mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse cedendum, incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe diuina colenda uideretur». Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, p. 109-111. E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius und des Manchäismus auf das Denken des jungen Augustinus 373*, Münster, 1975, ne renvoie pas du tout à l'intérêt du jeune étudiant pour le firmament, astrologique ou non, et ne l'insère donc pas dans les mobiles qui poussèrent Augustin vers le manichéisme. Pourtant, selon lui, l'enseignement gnostique concernant le soleil et la lune et d'autres splendeurs fait partie du noyau narratif de *Confessiones* III, 10 (p. 531); le soleil et la lune comme force et sagesse du Christ, constituaient une nourriture pour la faim spirituelle d'Augustin (p. 535, 658). Après la lecture de l'*Hortensius*, la faim de la vérité des choses divines et humaines n'aurait-elle pas été renforcée par le caractère divin de la splendeur du ciel? L'aspiration de l'âme à se libérer du corps et à retourner vers Dieu n'aurait-elle pas non plus été suscitée par le ciel divinisé, vers lequel, d'après les souvenirs d'enfance d'Augustin, le Christ était déjà remonté? (ID., *Sin-suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen*, dans C. MAYER, *Homo spiritalis*. Festgabe für L.VERHEIJEN, Würzburg, 1987, 100-117, p. 106). Ce n'est pas sans raison que le *Contra Academicos* I, 8, 22 (CC 29, 15), dans le cadre des *res diuinae et humanae*, veut établir une distinction nette entre Dieu et le firmament. Le concours de circonstances remarquable qui avait préparé Augustin à la conversion au manichéisme (p. 598), était, par suite de ses sympathies astrologiques, peut-être encore plus compliqué qu'on ne l'a pensé.

[37]) *Confessiones* III, 6, 10 (CC 27, 31, l. 6-9): «Et dicebant: 'Veritas et ueritas' et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui uere veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua...». A l'occasion de ses premières lectures bibliques, Augustin essaya de rattacher cette vérité au Christ et échoua; il se tourna alors vers la promesse séduisante des manichéens de lui offrir la vérité, une vérité qui serait plus large que celle plutôt philosophique de l'*Hortensius*. E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius*... décrit cette apparition de la vérité manichéenne comme un tout où éléments mythiques, rationnels et chrétiens paraissaient logiquement reliés entre eux (p. 591). A Carthage Augustin fut captivé par les discussions scientifiques auxquelles les discussions manichéennes faisaient comme une suite logique (p. 597). L'astrologie comme *disciplina* scientifique aurait-elle été absente ici?

[38]) P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*..., p. 273: «... la période manichéenne, où il s'est consacré à l'étude des astres», n'est pas sans quelque ambiguïté. Prenant *De utilitate credendi* I, 2 comme référence, il veut rapporter *superstitio puerilis* à la Catholica nord-africaine de l'époque. Par elle le jeune Augustin aurait été effrayé de chercher la compréhension rationnelle de la vérité. Après le *terror* de la Catholica, le jeune homme serait tombé en proie à l'obscur dogmatisme manichéen avec ses fables au sujet des corps célestes. F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles)*, Paris, 1978, t. II, p. 252 adopte le point de vue de Courcelle. Pourtant le caractère puéril de la *superstitio* ne doit pas nécessairement se rapporter à l'enfance d'Augustin, mais tout simplement se référer à la confiance superstitieuse enfantine dans les prédictions astrologiques qui a temporairement éclipsé la quête de la vérité éveillée par la lecture de l'*Hortensius*. Cette explication-ci, qui est celle de L.Ch. Ferrari et de L. Alfonsi, nous paraît plausible (voir

l'étudiant avait élargi sa connaissance des constellations et l'avait approfondie grâce aux notions qu'il avait trouvées çà et là dans des écrits philosophiques, et peu à peu s'accroissait sa défiance à l'égard des 'fables' de la cosmologie manichéenne[39]). Ce ne sont que fictions dépourvues de rationalité, dira le futur théologien, des élucubrations d'un esprit dément[40]). Augustin qui se sentait attiré par la doctrine de Mani à cause de la connaissance qu'elle promettait, restait de plus en plus sur sa faim quand il cherchait des explications rationnelles ayant recours aux nombres, à l'ordre dans les temps et aux attestations visibles des astres[41]).

> «Et je ne trouvais (chez Mani) l'explication rationnelle ni des solstices, ni des équinoxes, ni des éclipses des astres lumineux, ni de tout ce que j'avais appris de semblable dans les livres de la sagesse du siècle. Or ici on m'ordonnait de croire; et, par rapport à ces explications rationnelles contrôlées par les nombres et par mes yeux, je ne trouvais pas de concordance; c'était fort différent»[42]).

Mani aurait mieux fait de ne pas s'occuper de tels problèmes astronomiques, mais dans son égarement il persista dans ses fictions, de sorte qu'il fut confondu avec raison par des gens compétents[43]). Bien

BA) 4/1, p. 136), même s'il n'est pas clair comment cette superstition astrologique d'alors était constituée.

[39]) *Confessiones* V, 3, 3 (CC 27, 58, l. 10-12): «Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis...».

[40]) *Id.* V, 3, 6 (59s., l. 60s.): «... et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans...». Selon E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, II, p. 233, n. 39, *delirans* ferait allusion à la 'mania' (μανία) grecque dont Mani aurait souffert.

[41]) *Confessiones* V, 3, 6 (59, l. 59s.): «... ratio per numeros et ordinem temporum et uisibiles attestationes siderum...».

[42]) *Id.* (60, l. 61-66): «... et non mihi occurebat ratio nec solistitiorum et aequinostiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere iudebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diuersum erat».

[43]) *Id.* V, 5, 8 (60s., l. 7s., 12-14): «Unde ille deuius ad hoc ista multum locutus est, ut conuictus ab eis, qui ista uere didicissent... Itaque cum de caelo ac stellis et de solis ac lunae motibus falsa dixis deprehenderetur, quamuis ad doctrinam religionis ista non pertineant...». En fait, Augustin ne trouve pas problématique cette ignorance de Mani en cette matière, parce que la connaissance astronomique n'est pas une condition de la sagesse religieuse. Mais persister dans ses idées erronées en recourant à une inhabitation du Saint-Esprit en sa personne (l. 11s., 15-17), est une démence qui aggrave la fausseté de sa doctrine par un orgueil pernicieux. Cf. 5, 9 (61). C'est à juste titre qu'E. FELDMANN, *Unverschämt genug vermass er sich, astronomische Anschauungen zu lehren.* Augustins Polemik gegen Mani in Conf. 5, 3vv., dans *Signum Pietatis.* Festgabe für C.P. MAYER herausgegeben von A. ZUMKELLER, Würzburg, 1989, 105-120, p. 113, fait observer

que sa confiance dans la cosmologie manichéenne fût ébranlée, Augustin attendit encore l'arrivée de Fauste qui pourrait dissiper ses doutes à ce sujet[44]). Mais le 'doctor' se trouvait n'être qu'un *inperitus* et un *ignarus* dans ce domaine[45]). La conviction d'Augustin était maintenant fermement établie:

> «Leurs livres sont évidemment remplis d'interminables fables sur le ciel et les astres, le soleil et la lune»[46]).

Leurs récits fabuleux se révélant astronomiquement intenables, la rupture d'Augustin avec ses croyances antérieures s'avèra inévitable[47]).

Comme nous l'avons déjà souligné, l'astrologie procura à Augustin une bonne dose de connaissances astronomiques que le jeune homme consolida encore par la cosmologie des *philosophi*[48]). Ceux-ci lui

qu'Augustin décline la promesse de Mani de pouvoir donner une connaissance rationnellement justifiée de la réalité dans sa totalité, mais la réserve de Feldmann devant la «deutliche Engführung der scientia auf die Fragen der Religio in den Confessiones» doit recevoir une réponse à partir de la *doctrina christiana* qu'Augustin veut élaborer et dans laquelle la *scientia* par rapport à la *sapientia* se présentera en effet de manière toute différente.

[44]) *Confessiones* V, 5, 9 (l. 35-37). Le *De beata uita* donne à entendre que ses doutes n'allaient pas seulement en s'accroissant mais que depuis le début il ressentait une certaine méfiance à l'égard de leur doctrine astrologique: «Non adsentiebar...» (1, 4; BA 4/1, 56, l. 18). Cette doctrine était cependant pourvue d'un 'emballage' mythologique qui éveillait chez lui l'espoir qu'il lui sera un jour montré quelque chose de grand. La remarque d'E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, qu'Augustin n'a été capable que bien plus tard de mettre en doute la cosmologie manichéenne à l'aide des notions des philosophes de la nature, est sans doute exacte, de même que son observation que ce ne sont pas leurs notions mais seulement les intellectuels milanais qui lui ont donné la possibilité de surmonter l'hérésie gnostique (II, p. 234s.). N'empêche qu'Augustin fut méfiant dès le début, à moins que Feldmann ne veuille écarter le «Non adsentiebar...» comme une «Reflexionsschicht»!

[45]) *Confessiones* V, 7, 12 (63, l. 1-5). Fauste était pourtant un honnête homme et avouait en toute humilité son ignorance: «... non usquequaque inperitus erat inperitiae suae...» (l. 15s.).

[46]) *Ibid.* (l. 5s.): «Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna...».

[47]) Voir L.CH. FERRARI, *Astronomy and Augustine's Break...*, p. 271, 275. A. MANDOUZE, *Le Livre V des Confessions de saint Augustin*, dans *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona*, Lectio Augustini, Palermo, 1984, 39-55, croit qu'Augustin ne peut pas avoir pris la décision d'abandonner le manichéisme avant 384, vu la place dans *Confessiones* V (p. 53).

[48]) *Confessiones* V, 3, 3 (58, l. 10s.) et 14, 25 (71, l. 26-29). Il n'est pas clair si Augustin en V, 5, 9 (61, l. 34s.): «... et si quid eius modi in *aliis* libris legeram...» et en 7, 12 (63, l. 7s.): «... conlatis numerorum rationibus, quas *alibi* ego legeram...» a en vue les *philosophi* ou les *mathematici*. A. SOLIGNAC, dans BA 13, p. 92s., suppose qu'Augustin parle des *physici*. La lecture de leurs livres a-t-elle été décisive dans la rupture avec le manichéisme? Ferrari l'attribue plutôt à la connaissance astronomique de l'astrologie (*Astronomy and Augustine's Break...*, p. 271). Vraisemblablement, les *physici* et les

apprirent beaucoup de choses vraies concernant le firmament[49]) et son admiration devant la beauté de l'univers ne s'en était qu'accrue. Même si l'ancien astrologue condamne l'orgueil de ceux qui par leur savoir se sentent au-dessus des astres et qui veulent même s'élever si haut qu'ils cherchent leur brillante demeure dans les astres, il intègre encore leurs connaissances cosmologiques dans sa doctrine de la création en attribuant à Dieu la faculté de déterminer la mesure du firmament, le nombre des astres et le poids des éléments[50]). La sagesse des cosmologues doit avoir sa source dans le Créateur, sinon elle dégénère en demi-sagesse et même en sagesse pernicieuse[51]). De la sagesse perceptible dans la création, Augustin passe sans bruit à la Sagesse divine qui opère par le *numerus* mais est en même temps au-dessus de ce *numerus*; cette Sagesse est élevée pour la seule raison qu'elle est descendue pour habiter parmi les mortels. Le jeune évêque exploite ici le paradoxe de l'incarnation. La Sagesse qui, en tant que Verbe au Père, fonde partout l'unité par le *numerus*, est elle-même comptée parmi les hommes[52]). Augustin manie ici le double sens de *numerus* comme il emploie *sapientia* aussi d'ailleurs à double sens: la Sagesse créatrice se range en même temps, comme création, parmi les créatures, la *sapientia* transcendante du psaume 146, 5 est mise en relation avec la *sapientia*

mathematici auront donné à Augustin des informations parallèles concernant le firmament.

[49]) *Confessiones* V, 3, 5 (59, l. 47s.): «Et multa uera de creatura dicunt...» et 3, 6 (l. 61): «Multa tamen ab eis ex ipsa creatura uera dicta retinebam...».

[50]) *Ibid.* (l. 46): «... et putant se excelsos esse cum sideribus lucidos...», et 4, 7 (60, l. 13-16): «... quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et negligens tui, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuisti».

[51]) Il n'est pas facile de discerner qui Augustin condamne en 3, 5 (59, l. 48-50): «... et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inueniunt, aut si inueniunt, cognoscentes deum non sicut deum honorant...». S'agit-il des *philosophi* ou plutôt des astrologues ou encore des manichéens? La sagesse ou la vérité que le jeune manichéen cherchait alors, ne pouvait plus être la vérité purement rationnelle des calculs astronomiques, même si la distinction entre *scientia* et *sapientia* est plutôt un instrument notionnel du futur théologien. Le théologien (philosophe) assez jeune savait en tout cas que la grandeur des *sidera* qu'il contemplait quotidiennement, n'était nullement comparable avec le Dieu vrai et caché. En effet, les astres ne font pas partie des *diuina* qui constituent l'objet de la *sapientia* (*Contra Academicos* I, 8, 22; CC 29, 15, l. 4-8).

[52]) *Confessiones* V, 3, 5 (59, l. 39-41, 43): «... fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant ... et numeratus est inter nos...».

descendante de 1 Cor. 1, 30. Cette *uia (humilitatis)*, ni les astrologues ni les manichéens ni les philosophes ne l'ont connue[53]).

[53]) F. Decret a bien compris qu'Augustin, dans sa période d'adhésion au manichéisme, chercha plus que la connaissance scientifique des *mathematici*: «Quand Augustin parle de 'vérité', il entend évidemment dépasser les horizons limités de l'astronomie mathématique» (*L'Afrique manichéenne...*, t. I, p. 243). Que c'est justement l'insuffisance scientifique du manichéisme qui joua un rôle décisif dans son rejet progressif de cette doctrine, Decret ne l'accepte évidemment pas (cf. t. II, p. 194, note 35) parce que, selon lui, la cause de la rupture avec le dualisme gnostique se trouve ailleurs. L'ancien manichéen en effet ne chercha pas la vérité astronomique mais la *scientia veritatis* qui lui indiquerait la voie vers Dieu même, la vérité dans sa plénitude donc et non seulement la vérité rationnelle de la connaissance cosmologique (t. I, p. 243). Et le manichéisme prétendait pouvoir assouvir un tel désir (t. I, p. 247). Mais la grande ambiguïté du jeune homme studieux résidait dans le fait que, d'une part il avait exigé une certitude logique et rationnelle par la voie de la connaissance astrologique, et que d'autre part il s'était cependant attendu à trouver une vérité qui dépasserait justement ce genre de rationalité (p. 244). Ainsi il se serait senti doublement trompé. En premier lieu, Mani ne procura pas la vérité scientifique promise, et ensuite, ce qui était plus grave encore, de nouveau on lui demanda de croire avant d'être introduit dans la plénitude de la vérité, ce qui pour le jeune intellectuel irrité n'était qu'une répétition de ce que la naïve Catholica lui avait demandé jadis (p. 252s.). D'une manière quelque peu déconcertante, F. Decret reproche à Augustin d'avoir manqué l'initiation gnostique, la plénitude de la vérité, parce qu'il n'avait pas eu la patience — on dirait presque: il n'avait pas traversé la phase de la foi — nécessaire à un *auditor* pour être incorporé aux *electi*. Ces élus sont les seuls capables de pénétrer la *longua fabula* dans sa vérité. Le manichéen renégat est évidemment en mesure de nous comuniquer bien des choses sur la doctrine gnostique, mais il n'est qu'un élève non autorisé à juger de la vérité du manichéisme. Son attente rationaliste fit obstacle à la révélation définitive de la vérité, 'son' manichéisme était a priori faux et ne pouvait donc aboutir qu'à un échec (p. 256s.). C'est dans le même sens que notre auteur explique la réaction de Fauste qui, ayant conscience que les conditions nécessaires à la révélation de la vérité de l'*electus* n'étaient pas remplies, refusa clairement de répondre aux questions présomptueuses de l'*auditor*. Le soleil et la lune avaient pour l'évêque manichéen et pour l'*auditor* curieux une signification différente (p. 244)! Il est vrai qu'Augustin, dans l'attente de la vérité religieuse, avait recueilli le mythe gnostique en hésitant: «Non adsentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperturi» (*De beata uita* 1, 4; BA 4/1, 56, l. 18s.). Ce que c'est que cette plénitude de la vérité gnostique que l'*auditor* renégat a manqué, F. Decret ne nous le communique à aucun moment, probablement parce qu'elle n'est pas incluse dans le 'dossier Augustin'. Pour cet auteur, Augustin fut manifestement trop peu manichéen, alors que pour tant d'autres il ne l'est resté que trop. Cependant Decret montre quelques éléments de la vérité gnostique qui, d'après les principes du dualisme, imprègne ce monde comme une lumière sacrée, par où les âmes délivrées peuvent monter. L'*auditor* polémiste commet en effet un péché manichéen (p. 245) en dépouillant par la *ratio* les corps célestes de leur prétendue divinité. Toute la polémique tourna autour de la conception de la vérité, la *ratio* grecque désacralisant de plus en plus la présence gnostique dans l'univers. Lorsqu'Augustin, ayant découvert les *libri platonicorum*, accuse le prétendu matérialisme de la conception gnostique de Dieu, il ne veut pas donner une simplification déloyale de la doctrine manichéenne, mais il réagit contre un monde chargé de sens sacrés et opte consciemment pour un processus de désillusionnement qu'avaient déjà déclenché les *multa uera* des cosmologues. Comme manichéen croyant Augustin s'enquérait en effet sur la vérité de Dieu et, après que sa confiance dans l'explication manichéenne des réalités visibles fut

La connaissance cosmologique estimée ne peut être en contradiction avec le Dieu créateur, qui est pourtant élevé au-dessus de cette rationalité, surtout à cause du mouvement descendant de l'incarnation[54]). Cette vérité, Augustin ne l'a pas rencontrée chez les manichéens, comme elle était aussi absente chez les astronomes et les philosophes car dans leur arrogance, ils ont confondu le Créateur et la création. Cette confusion semble être avant tout la conséquence de leur ignorance en ce qui concerne la voie descendante de la kénose du Christ[55]).

b) *Enchevêtrement de l'astrologie et de l'éthique*

Comme nous l'avons dit, l'admiration du jeune Augustin pour le firmament étincelant se serait non seulement amplifiée par la question de la vérité qui s'était éveillée, mais aussi colorée religieusement par la divinisation des astres[56]). De plus, en évoluant de la mythologie manichéenne vers la rationalité astronomique des astrologues et des

ébranlée, il chercha ensuite aussi une réponse strictement scientifique à cette réalité visible (cf. VI, 4, 6). Mais il ne disposait pas encore des instruments néo-platoniciens pour se défaire tout à fait de ses anciennes conceptions et se former une idée exacte de la nature spirituelle (cf. A. MANDOUZE, *Le livre V des Confessions...*, p. 50, 53). Cependant les cosmologues avaient déjà éveillé sa défiance (à l'égard de la vérité religieuse de Mani qui lui avait été promise) et finalement ce ne sont pas les philosophes platoniciens non plus qui lui donneront la réponse finale à la question de la vérité de la religion. La réponse ne sera pleinement donnée que par la *uia humilitatis* qui se dérobait aux prétentions à la vérité des platoniciens. Même dans les dialogues philosophiques écrits immédiatement après sa conversion et réputés pour être néo-platoniciens, ce combat pour la vérité religieuse est déjà terminé. Cf. G. MADEC, *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*, dans *Revue des Études augustiniennes* 32 (1986), 207-231, p. 229-230.

[54]) Cf. G. MADEC, *La délivrance de l'esprit* (Confessions VII), dans *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona*, Libri VI-IX, Palermo, 1985, 45-69, qui, à la page 63, parle à ce sujet de deux lignes de force, l'ontologie et la sotériologie, qui se rejoignent dans la pensée d'Augustin, et observe qu'ontologie et christologie s'y relayent. Cependant la *uia humilitatis* n'aurait-elle donc pas décisivement changé de couleur l'ontologie platonicienne, de sorte que la vérité du platonisme prend une autre apparence et que Madec dit avec raison: «Le platonisme se convertit en christianisme» (p. 69)?

[55]) Peut-on attribuer le mouvement transcendant du Créateur, que les *philosophi* n'ont pas connu, au mouvement descendant de la *uia humilitatis*? Alors la transcendance de Dieu serait dans son essence reliée à l'*humilitas*! Voir A. VERWILGHEN, *Le Christ Jésus, source de l'humilité chrétienne*, dans *Saint Augustin et la Bible*, sous la direction d'A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, 1986, 427-437, p. 437: «Cependant, en parlant de Dieu en général, l'évêque d'Hippone ne dira jamais que Dieu est humble ou que l'humilité est Dieu: il met toujours apparemment l'humilité de Dieu en relation avec l'abaissement du Verbe et sa vie terrestre».

[56]) E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, p. 598, attire l'attention sur le passage du plan horizontal dans l'*Hortensius* au plan vertical dans la doctrine de Mani.

philosophes, le caractère divin de l'univers aurait aussi une influence sur le comportement moral de l'étudiant. Les prédictions astrologiques n'étaient-elles pas une tentative pour maîtriser l'avenir imprévisible? Séduit par la régularité calculable des astres qui détermine notre division du temps, l'homme peut aisément se résoudre à remplacer l'incertitude de l'avenir par la destinée prévisible des constellations se répétant toujours[57]). Cet avenir incertain inquiétait très fort le jeune Augustin et, à la lumière de la mort, l'angoissait réellement, car où l'avenir est-il plus incertain que dans la mort? Rien d'étonnant donc à ce que la question de la responsabilité du mal est principalement suscitée par la mort[58]). L'astrologie avait ainsi une double fin: conjurer l'avenir incalculable et donner une solution au problème de la responsabilité. Non pas l'homme avait péché, mais Vénus ou Saturne ou Mars[59]).

[57]) On trouve ici des parallèles avec les idées du stoïcisme. La tendance au fatalisme du système stoïcien où Dieu, Providence, Sort, Nature et Cause sont différents aspects de la grande puissance cosmique qui détermine le déploiement du cosmos, s'est encore renforcée au contact du fatalisme astrologique chaldéen, de sorte que les stoïciens attribuaient aux astres divinisés une force déterminante dans la chaîne incassable des causes. Voir M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 398s. Quant à l'influence directe du stoïcisme sur Augustin via Cicéron, Sénèque et d'autres, voir P. DUHEM, *Le système du monde*, t. II, Paris, 1965, p. 274-293; pour d'autres sources éventuelles, voir A. SOLIGNAC, BA 48, p. 600ss.

[58]) *Confessiones* VII, 5, 7 (CC 27, 97, l. 45s.): «Talia uolebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inuenta ueritate...». Il est remarquable qu'Augustin entoure ses adieux à l'astrologie — pseudo-science de l'avenir incertain — de deux textes dominés par l'*unde malum* qui en face de la mort revient comme un refrain (5, 7 (96s.) et 7, 11 - 8, 12 (99-101)).

[59]) *Id.* IV, 3, 4 (41, l. 10s.). A cause des considérations astrologiques, l'âme malade a, dit le converti, à se passer de toute *salubritas* car il y a en effet au ciel une *ineuitabilis causa peccandi*. Ce mal invétéré, le pasteur d'âmes l'accusera encore plusieurs fois et souvent comme ici en relation avec la peccabilité et les divinités astrologiques: Vénus dispense de toute responsabilité en cas d'adultère, Saturne en cas d'avarice et Mars en cas de banditisme et d'homicide; *En. in ps.* 40, 6 (CC 38, 453, l. 26ss.), 61, 23 (CC 39, 792, l. 9ss.), 128, 9 (CC 40, 1887, l. 28ss.). A trois reprises Augustin avance une telle relation fixe entre ces trois divinités astrologiques et ces méfaits, seul dans le cas de Saturne il n'est pas toujours clair à quelle infraction celui-ci incite. Dans l'*En. in ps.* 61, 23 (l. 12) il est même confondu avec Jupiter (Iovis) qui le concurrençait nettement dans la mythologie romaine. Cette opposition entre Jupiter et Saturne, le Père de l'Église l'a d'ailleurs exploitée avec plaisir en faveur du monothéisme (*De consensu euangelistarum* I, 23, 34-36; CSEL 43, 32-35). Si Saturne est le plus grand, il pourrait remplir cet univers de sagesse ou de l'âme de la vie, qui rapelle l'âme du monde dont les traditions platonicienne et stoïcienne se sont occupées. Mais Saturne signifie aussi 'remplir de temps', celui qui est saturé d'années et qui pour cette raison est parfois appelé la divinité de la semence, de l'agriculture. Cf. *De ciuitate Dei* VII, 19 (CC 47, 201s.); IV, 10 (106s.); VI, 8 (177). Et aussi CICERON, *De natura deorum* II, 25, 64 (Coll. *Latomus* 154, 91s.). C'est pourquoi les partisans de Saturne essaient de le tenir à l'écart du monde des divinités astrologiques où il ne rend pas les hommes sages mais les amène plutôt au *fatum* du mal (*De consensu euangelistarum* I,

> «Le but c'est évidemment de disculper l'homme, sa chair et son sang et son orgueilleuse pourriture, mais d'inculper celui qui a crée et ordonné le ciel et les astres[60])».

Nous ne toucherons ici la question de la responsabilité que de manière très générale. Si le jeune Augustin voulait de plus en plus accorder sa conception de Dieu avec la rationalité de ce monde, il se heurterait tôt ou tard à la question de savoir s'il n'y a pas quelque lien entre le mal ici-bas et le Créateur. Si Dieu n'est pas l'origine du mal, on n'échappe pas au fait que Lui, en tant que Créateur, n'est pas détaché de ce qui se passe ici-bas. Mais à cette question-ci et à d'autres concernant le *unde malum*, Augustin n'y répondra qu'après sa conversion. Le manichéisme, explique-t-il, attribuait toute la responsabilité au principe des ténèbres; pour l'astrologie c'était des astres immuables que dépendait le bonheur ou le malheur de l'homme. Augustin-polémiste considère l'astrologie comme une tentative pour imputer à Dieu la responsabilité du mal puisque c'est Lui qui ordonne l'univers, ou mieux encore: puisque c'est «le principe divin» qui ordonne l'univers[61]).

Après sa méfiance croissante envers les 'fables' manichéennes, Augustin commençait maintenant à douter de la vérité des prédictions

23, 36 (35)). Ne pourrait-on pas en inférer que Saturne, dans ce texte des *Confessiones*, incite non seulement à l'avarice mais aussi à la curiosité maladive et non à la sagesse? Ne pourrait-on pas entendre, dans la triade Vénus-Saturne-Mars, une allusion à la *cupiditas triplex* si on accepte que la chair et le sang désignent la *concupiscentia* et que la *superbia* corrompante n'est pas exempte de la violence du crime (l. 12)? Est-il exagéré de comprendre IX, 4, 10 (139, l. 85s.): «... multiplicari terrenis bonis deuorans tempora et deuoratus temporibus...» comme une allusion ironique au Saturne diabolique qui remplit et dévore les temps et les mange comme ses fils (*De ciuitate Dei* VI, 8) tout comme les avares dévorent tout jusqu'à leur propre être par avidité! Voir encore *En. in ps.* 31, s. 2, 16 (CC 38, 236s., l. 27s.) où Augustin répète une fois de plus que ni le *fatum* ni la *fortuna* ni le *diabolus* n'amoindrissent la responsabilité si peu que ce soit.

[60]) *Confessiones* IV, 3, 4 (41, l. 11s.): «... scilicet ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator».

[61]) Dans le *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 4-6): «... et inpia peruersitate in malis factis, quae rectissime reprehenduntur, ingerunt accusandum potius deum auctorem siderum quam hominem scelerum». Augustin persiste dans cette interprétation de l'astrologie. Quant à la problématique plus large de l'*unde malum* et son contexte manichéen, il nous est impossible de la traiter ici. Cf. E. FELDMANN, *Der Einfluss...*, p. 599-616. Ce qui surprend c'est de voir qu'Augustin, dans l'enchevêtrement du manichéisme et de l'astrologie, a toujours résolu le problème de la responsabilité du mal en s'excusant lui-même et en accusant soit le sort fixé par les astres divins soit un principe mauvais (*Confessiones* V, 10, 18; 67, l. 10-12). Le jeune curieux a-t-il sur ce plan vécu, tendu entre la doctrine dualiste de Mani, retirant toute responsabilité du mal au divin, et la tendance plus moniste de l'astrologie, donnant toute la responsabilité au divin dans l'univers? Dans les *Confessiones* Augustin n'exprime pas cette tension en paroles.

astrologiques. De plus en plus il commençait à distinguer le calcul scientifique du cours des astres d'avec la foi en l'influence des constellations sur notre vie. Un peu plus tard il déclarerait d'ailleurs à Thagaste qu'il est difficile de distinguer les deux l'un de l'autre. Dans la question 45 le jeune converti observe qu'à son époque le mot *mathematicus* a reçu une autre signification: le *mathematicus* jadis se serait occupé plutôt de la recherche astronomique, c'est-à-dire convertir le mouvement des astres en un temps arithmétique, alors qu'à l'époque d'Augustin, il serait devenu un astrologue qui, en calculant le cycle des constellations, voulait subordonner les actions humaines au cours des astres[62]). L'appellation *genethliaci*, accordée à cause de leurs considérations sur les jours de naissance, n'est pas inconnue à notre Père de l'Église[63]): ils formulent des prédictions concernant nos actes et leurs conséquences éventuelles, et vendent ainsi à des gens inexpérimentés un asservissement à tel ou tel astre[64]). L'évêque essaiera plusieurs fois de protéger son troupeau contre un tel marchandage.

[62]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 1s. (CC 44A, 67s.): «Non eos appellarunt mathematicos ueteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum peruestigarunt...» (l. 1-3). Il est connu que chez les *ueteres* les interprétations religieuses et les calculs scientifiques allaient de pair. Cf. Fr. Hultsch, *Astronomie*, dans P.W. IV, Stuttgart, 1896, p. 1829s. Les astronomes babyloniens et égyptiens, comme tous les savants de l'Orient, sont à l'origine des prêtres qui, en observant les astres, veulent révéler et interpréter la volonté et les présages des dieux concernant l'avenir. L'astronomie grecque est dès le début le domaine réservé de savants et de sages hautement qualifiés. Assez longtemps l'astronomie ne fut qu'une branche de la philosophie, pratiquée de manière purement rationnelle avec des spéculations sur l'univers. Comme nous l'avons dit plus haut, Ptolémée constitua le point culminant de l'astronomie dans l'Antiquité. Cf. W. Gundel, *Astronomie*, dans RAC I, Stuttgart, 1950, p. 831s. Tout comme pour l'astrologie, les Romains n'ont ici non plus donné aucun apport nouveau mais ont seulement été de bons transmetteurs (Fr. Hultsch, *o.c.*, p. 1861). D. Pingree, *Astrologia, astronomia,* in *Augustinus-Lexicon* I, Basel/Stuttgart, 1989, p. 486s. croit qu'Augustin entra en rapport avec la 'physical astronomy' plutôt qu'avec la 'mathematical astronomy' qui, en effet, n'était pas disponible en latin. Voir encore I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 352, n. 203: «Pour L'Antiquité païenne, astrologie et astronomie allaient le plus souvent ensemble et le mot *astrologia* pouvait désigner les deux matières à la fois». Aussi E. Hendrikx, *Astrologie...*, p. 330 et L. De Vreese, *Augustinus en de Astrologie...*, p. 26, et A. Solignac, BA 48, p. 609-610.

[63]) Pourtant Augustin préférait de loin *mathematicus* à *genethliacus*, voir Cetedoc, *Thesaurus Augustinianus*, Lovanii Novi, 1989, f. 152, 118.

[64]) *De doctrina christiana* II, 21, 32 (CC 32, 55): «... genethliaci ... ueram stellarum positionem, cum quisque nascitur, consectentur et aliquando etiam peruestigent, tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum euenta praedicere, nimis errant et uendunt imperitis hominibus miserabilem seruitutem...» (l. 2, 4-8). Cf. *Confessiones* IV, 3, 5 (CC 27, 42, l. 24s.): «... ubi cognovit ex conloquio meo libris genethliacorum esse me deditum...».

c) *Les* uera *des prédictions*

Le jeune intellectuel mettra encore tout un temps à abjurer son erreur. En effet, certaines prédictions n'étaient-elles pas confirmées et l'astrologie ne contenait-elle donc pas une certaine vérité[65])? Tout comme sa foi manichéenne fut minée par une méfiance croissante à l'égard de la valeur cosmologique des 'fables', sa foi astrologique fut atteinte d'une défiance toujours plus forte envers les contradictions rationnellement inexplicables entre les astres 'calculables' et le cours incalculable de la vie humaine[66]). Si les astrologues disposent d'une *ars* permettant de calculer le cours du temps au firmament, ils n'en ont certainement pas une permettant de prédire l'avenir, c'est-à-dire ils sont en état de prévoir le retour régulier des constellations mais non de prédire tous les événements qui arrivent à l'homme et, à plus forte raison, de prévoir les décisions à prendre et les choix à faire. S'il arrive quelquefois que leur prédiction se réalise, ce n'est que le fait de la *sors*[67]).

Il est remarquable de constater qu'Augustin, même après avoir renié l'astrologie, se refuse à considérer la destinée comme un fait du pur hasard et de le voir chercher une rationalité d'un tout autre ordre[68]). Comme il est difficile de déterminer ce que c'est que la *sors*,

[65]) Ni Vindicianus ni Nebridius ne réussirent à le détourner de ses convictions astrologiques; cf. *Confessiones* IV, 3, 5-6 (42s.).

[66]) L'entretien avec Firminus devint le point de rupture, comme jadis l'entretien avec Faustus. Voir *id.*, VII, 6, 8-10 (97-99). Il nous semble plausible que l'étudiant, après sa rupture avec le manichéisme, continua encore pendant quelque temps à pratiquer l'astrologie car le calcul du cours des astres gardait toute sa validité même si la question de la responsabilité du mal se présenta sous un jour tout nouveau. Voir L.Ch. Ferrari, *Augustine and Astrology*..., p. 274s.: «... it is significant that Augustine abandoned astrology only *after* he has withdrawn from the Manichees...». En situant la rupture avec le manichéisme dans sa 29e année et la rupture avec l'astrologie dans sa 30e, l'auteur a conscience qu'il faut manier avec circonspection la chronologie des *Confessiones*. Voir aussi Id., *The Peculiar Appendage of Augustine's 'Enerratio in Psalmum LXI'*, dans *Augustiniana* 28 (1978), 18-33, p. 22. Un sermon dans lequel Augustin s'adresse à un astrologue présent dans l'église, nous renseigne beaucoup sur Augustin même: «These ambarrassments are avoided if it is conceded that the true subject of the sermon is none other than Augustine himself at a youthful stage of his search for truth» (p. 29). *Diu*, Augustin l'était dans l'astrologie comme il l'était aussi dans le manichéisme (cf. *De beata uita* 1, 4; BA 4/1, p. 56, l. 11). En termes semblables (e.a. *seductus seducens* évoque *Confessiones* IV, 1, 1) il décrit d'ailleurs sa période astrologique (p. 24). Voir encore A. Mandouze, *Saint Augustin et la religion romaine*, dans *Recherches augustiniennes* I (1958), 187-223, p. 196, note 49.

[67]) *Confessiones* IV, 3, 5 (42, l. 38s.): «... respondit ille, ut potuit, uim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam».

[68]) Par *sors*, qui généralement traduit le mot grec κλῆρος ('sort, tirage au sort' avec les sens dérivés de 'partage', 'héritage', 'propriété foncière', 'destinée'), on veut le plus

Augustin recourt à une explication inspirée d'un exemple que Vindicianus lui a procuré: combien de fois n'arrive-t-il pas qu'en lisant par hasard (*forte*) un poème, on y trouve un vers contenant un message qui s'accorde (*consonus*) particulièrement bien à la situation actuelle? L'âme de l'astrologue, tout comme le vers du poème, ne pourrait-elle pas être un médium traduisant un message d'en haut sans qu'elle se rende pleinement compte de ce qui se passe en elle? Dans l'astrologue on entend alors un son qui s'accorde avec les faits et gestes du client non pas grâce à l'*ars* mais grâce à la *sors*[69]). La prédiction qui

souvent indiquer une réalité qui sort de la rationalité ou des prévisions raisonnables et qui est présentée par d'aucuns comme le hasard, mais que d'autres, dans le cadre d'une longue tradition dans l'Antiquité, considèrent comme une ordonnance d'en haut. Cicéron, par exemple, s'opposera vigoureusement aux prédictions astrologiques et au stoïcisme qui voulait insérer l'avenir prévisible dans une rationalité générale qui se présente plutôt comme une *necessitas*. Voir CICERON, *De divinatione* II, 41, 85 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 117, l. 16-19): «Quid enim sors est? Idem prope modum, quod micare, quod talos iacere, quod tesseras, quibus in rebus temeritas et casus, non ratio nec consilium valet»; aussi *id.*, II, 6, 17-7, 19 (84s.): «... Quodsi haec eaque, quae sunt eiusdem generis, habent aliquam talem necessitatem, qui est tandem, quod casu fieri, aut forte fortuna putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna...» (18, l. 21-24). ID., *De natura deorum* II, 21, 56 et II, 32, 86 (Coll. *Latomus*, 154, p. 81 et p. 107s.). Presque sur le modèle de *sors*, le mot *fors* désignera la réalité qui sort des prévisions temporelles rationnelles. Voir FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, t. II, Patavii, 1771, qui parle d'un *casus extemporalis*, et encore: «a ferendo, quia fors est prout res fert». En certaines choses la *fors* est donc plus que la *ratio* ne peut être; elle peut donc signifier 'hasard' sans plus ou en se référant à la déesse Fortuna. Souvent *sors* et *fors* sont interchangeables. Voir *Thesaurus linguae latinae* VI, 112s. Selon CETEDOC, Augustin n'emploie qu'une seule fois la forme *fors* et seulement pris adverbialement (*Sermo* 15A, 8; CC 41, 209, l. 273). Cf. CICERON, *De divinatione* II, 6, 15 (83, l. 18-21): «Quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel non cadere atque evenire potuerit». Tout de suite après sa conversion Augustin parlait assez librement de la *fortuna*, dérivée de *fors*, qu'il voulait cependant placer sous l'ordre divin: «Etenim fortasse quae uulgo fortuna nominatur occulto quodam ordine regitur nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est, nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso» (*Contra Academicos* I, 1, 1; CC 29, 3, l. 15-19). Dans ses *Retractationes* I, 1, 2 (CC 57, 7) il regrette de s'être exprimé alors avec trop peu de prudence, même s'il n'avait pas en vue la déesse *Fortuna* «sed fortuitum rerum euentum uel in corporis nostri uel in externis bonis aut malis. Unde et illa uerba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsan forsitan, fortasse, fortuitu, quod tamen totum ad diuinam reuocandum est prouidentiam» (l. 14-18).

[69]) *Confessiones* IV, 3, 5 (CC 27, 42, l. 39-44): «Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe uersus exiret, mirandum non esse dicebat, si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente, quid in se fieret, non arte, sed sotre sonorat aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret.» Il n'est sans importance qu'Augustin glisse ici de la *sors* lisible au firmament vers la *sors* d'un livre consulté, car dans l'Antiquité les deux font partie de la *diuinatio* au sens très large. Voir TH. HOPFNER, *Mantike*..., p. 1286s., l. 54ss. qui mentionnne, à côté de l'astrologie — reine de toutes les *diuinationes* —

s'accorde avec les faits n'est donc pas un hasard absurde, mais plutôt une pénétration toute particulière de la rationalité supérieure dans l'âme humaine en bas[70]).

En maître de la métaphore, Augustin utilise ici l'image de la

(l. 30ss.), e.a. la mantique à partir des vers d'un livre. Ouvrir un livre à une page fortuite pour y lire la *sors*, est un usage auquel Augustin, avant sa conversion, a cru d'après ce récit de Vindicianus et qu'il incorporera dans le récit de sa propre conversion. Tout comme Antoine expliqua jadis le passage de Mt. XIX, 12, rencontré par hasard, par l'exhortation de Dieu comme un oracle concernant sa propre vie et se convertit («Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui *forte* superuenerat, admonitus fuerit, *tamquam sibi* diceretur quod legebatur: Vade ... et tali *oraculo* confestim ad te esse conuersum. Itaque concitus redii ... aperui et legi in silentio capitulum, *quo primum coniecti sunt oculi mei*: Non...»; *Confessiones* VIII, 12, 29; 131, l. 26-28, 29s., 32s.), ainsi Augustin comprendra l'Épître aux Romains XIII, 13 comme une exhortation à choisir pour la *continentia* dans le monachisme. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*... remarque que l'Épître aux Romains était probablement déjà ouverte à l'entrée de Ponticianus qui y vit une occasion pour raconter l'histoire *apud Treueros* (VIII, 6, 15; 122s.), dans laquelle Augustin trouverait un modèle pour écrire l'histoire de sa propre conversion. Cette façon littéraire de tourner l'appel des *puero an puellae* (VIII, 12, 29; 131, l. 20) qui, en tant que *continentes*, sont le médium privilégié du message divin concernant l'avenir d'Augustin, n'empêche pas que la *sors* ou l'oracle de l'Épître aux Romains s'accorde parfaitement avec le combat réel que le rhéteur livrait depuis quelque temps déjà dans son cœur et dont Augustin se rappelle très bien le dénouement (p. 200s.). M. DULAEY, *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan*, dans *Augustinianum* 29 (1989), 379-391 a raison de protester contre l'explication par trop réductrice que d'aucuns (e.a. P. Courcelle) donnent, comme si Augustin n'aurait considéré la providence divine ou la pré-destination qui se traduit par la *sors* dans beaucoup de domaines, que comme «un procédé romanesque». La voix enfantine et les versets de l'Épître aux Romains dans le jardin de Milan sont certainement interprétés à la lumière de l'entretien à propos d'Antoine, mais la situation personnelle d'Augustin à ce moment-là s'accordait avec ces éléments accidentels qui n'en étaient pas pour autant moins réels: «S'il était tombé sur un texte sans rapport avec sa situation personnelle, il n'y aurait évidemment pas vu un 'oracle'» (p. 389s.). Cf. TH. HOPFNER, *o.c.*, p. 1264, l. 23ss. Ici d'ailleurs est déjà mis un rapport entre la *sors* et l'*oraculum* qui tous deux veulent accorder l'action humaine avec la volonté divine. Voir K. LATTE, *Orakel*, dans P.W. XVIII, Stuttgart, 1942, p. 853ss. Il va de soi qu'Augustin a christianisé à fond ces traditions antiques dans sa propre pensée; voir à ce sujet e.a. *Epistula* 55, 20, 37 (CSEL 34/2, 212).

[70]) La référence d'A. SOLIGNAC dans BA 13, p. 416s., au fond plotinien est exacte si on n'oublie pas qu'Augustin traduit ici l'opinion de Vindicianus qu'il transformera en un sens biblique. Le *superiore aliquo instinctu*, nous le laisserons provisoirement hors de discussion car Augustin le rapportera aux anges ou aux démons, mais les termes employés font penser à Cicéron qui distingue la *diuinatio* obtenue par l'*ars* de celle reçue par un mouvement de la nature; cf. *De divinatione* I, 6, 12 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 6b, l. 9-11): «Est enim vis et natura quaedam, quae tum observatis longo tempore significationibus, tum aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat». Par son intervention Vindicianus n'a pas l'intention d'attribuer la vérité éventuelle de la *sors* à l'*ars* astrologique, mais fait appel à cet *instinctus* dont nous pouvons douter que lui, médecin à l'esprit critique, le fasse coïncider avec la *naturalis diuinatio*.

musique: comme le vers du poète (*canens*) est *consonus* avec la situation du lecteur, ainsi la prédiction s'accorde (*sonare*) harmonieusement (*concinere*) avec les faits de la vie du client. *Concinere* et *consonare* signifient ici au figuré: s'accorder comme s'il s'agissait d'une seule voix. Un tel accord harmonieux (*consonans*) de la réalité supérieure avec la réalité inférieure dans l'accord du mouvement des astres au firmament et du mouvement du temps ici-bas, le jeune philosophe l'avait déjà décrit avant comme un *carmen uniuersitatis*[71]). L'éternelle égalité de la plus haute rationalité trouve une *imitatio* dans le mouvement ordonné des astres, auquel répond la régularité fixe des jours, mois et ans terrestres. C'est donc par la succession rythmée des événements terrestres que le mouvement du temps se conforme au chant de l'univers[72]). En ce qui concerne les événements au firmament, il s'agit d'une *ars* calculable et non pas d'une *sors*, mais il est cependant remarquable comment Augustin essaie d'insérer la prédiction astrologique confirmée dans une relation harmonieuse où le haut et le bas s'harmonisent mélodieusement comme dans une seule voix. Si la *sors* ne possède pas la rationalité de l'*ars*, elle n'en est pourtant pas la négation absolue; peut-être s'agit-il dans la *sors* d'une autre rationalité qui se rapporte à l'*ars* de telle manière que toutes deux ne sont pas inconciliables[73]).

Naturellement l'évêque d'Hippone déterre l'ancienne réponse de Vindicianus parce que les paroles du médecin avaient alors déjà tracé la voie de ses recherches ultérieures[74]). Ce n'était pas la valeur

[71]) *De musica* VI, 11, 29 (ML 32, 1179). Cf. n. 16.

[72]) *Ibid.*: «... orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant».

[73]) Dans la description que donne Cicéron, le stoïcisme aussi a chanté un tel accord harmonieux dans l'univers: «Haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur» (*De natura deorum* II, 7, 19; Coll. *Latomus* 154, 47, l. 16-18), mais Cicéron lui-même s'oppose avec vigueur à la négation de la *fortuna* et du *casus*. Malgré le parallélisme entre la description d'Augustin et l'univers harmonieux du stoïcisme, le converti différera aussi bien du stoïcisme que de Cicéron en distinguant l'*ars* et la *sors*.

[74]) *Confessiones* IV, 3, 6 (CC 27, 42, l. 45s.): «Et hoc quidem ab illo vel per illum procurasti mihi, et quid ipse postea per me ipsum quaererem, in memoria mea deliniasti». Dans l'Antiquité, la médecine aussi a dû conquérir sa place scientifique propre sur les activités mantiques. Il n'est donc pas étonnant que Vindicianus, en choisissant son métier, a d'abord hésité entre la médecine et l'astrologie qui toutes deux exigeaient de fortes facultés intellectuelles: «... et si Hippocraten intellexisset, et illas utique litteras potuisse intellegere...» (l. 29s.). Mais il s'était persuadé qu'un *grauis uir* ne devait pas gagner sa vie par des pratiques frauduleuses. L'agriculture et la navigation aussi étaient deux formes de vie très vulnérables parce qu'en grande mesure dépendantes des circonstances atmosphériques. La connaissance préalable de celles-ci, qui avait sa place dans le domaine des calculs astrologiques, était en relation directe avec l'expectative que les puissances

astronomique de l'astrologie qui fit douter le jeune intellectuel — le *numerus* était en effet un point acquis — mais les *uera* de certaines prédictions et la question de savoir si ces *uera* doivent être attribuées à l'*ars* de l'astronome ou à la *sors* d'une autre rationalité troublèrent son esprit[75]). En rompant complètement avec les *diuinationes* astrologiques, il n'en balaya pas les *uera* mais contesta à la raison la faculté de prédire les *uera* futurs de l'homme au moyen de l'*ars* astrologique[76]). Si la prédiction se réalise, c'est en dehors de l'intention de l'augure et à son insu[77]) et aussi en dehors de la connaissance de l'astronome[78]). En

divines puissent influencer ce bas monde. Cicéron (*De divinatione* I, 50, 112; *Bibliotheca Teubneriana* 46, 64) s'efforce de débarrasser les *medici*, les *gubernatores* et les *agricolae* de toute forme de *diuinatio*, leur tâche étant l'exercice de l'*ars* (I, 14, 24; 17s.). Augustin aussi se donnera beaucoup de mal pour défaire ces professions de cette sacralité divinatoire, mais il les mettra tout de suite comme *instituta dei* sous le pouvoir de Dieu. Voir *De doctrina christiana* II, 30, 47 (CC 32, 65). Dans le *De diuinatione daemonum* 6, 10 (CSEL 41, 609) aussi, médecins, navigateurs et agriculteurs ont à examiner les *causae naturales* dont les démons, grâce à leur *acrimonia sensus*, ont parfois une meilleure connaissance préalable. Cf. *Epistula* 55, 8, 15 (CSEL 34/2, 186); *De Genesi ad litteram* II, 14, 29 (CSEL 28/1, 54s.).

[75]) *Confessiones* IV, 3, 6 (43, l. 49-53): «... quoniam me amplius ipsorum auctorum mouebat auctoritas et nullum certum quale quaerebam documentum adhuc inueneram, quo mihi sine ambiguitate appareret, quae ab eis consultis uera dicerentur, forte vel sorte, non arte inspectorum siderum dici». Dans aucune de ses publications, L.Ch. Ferrari ne considère ces *uera* comme une explication possible du fait que ni Vindicianus ni Nebridius ne réussirent provisoirement à le convaincre et qu'il resta ainsi plus longtemps adepte de l'astrologie que du manichéisme. Il est hors de doute qu'Augustin pense ici à l'*ars* de l'astrologie qui lui avait été enseignée comme *disciplina* pendant sa formation, mais il est permis de se demander si la distinction cicéronienne entre la *praesensio artificiosa* et la *diuinatio naturalis* n'a pas joué à l'arrière-plan de sorte que *ars* peut aussi quelque peu renvoyer à la technique d'interprétation de l'astrologie. Cf. Th. Hopfner, *Mantike*... p. 1276. Juste avant Augustin parla encore expressément de: «totum illud diuinationis genus» (l. 48s.), dans la supposition qu'il existe, à côté du *genus* inductif, un *genus* intuitif: «Duo sunt enim diuinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae» (*De divinatione* I, 6, 11; 7, l. 11s.). Voir *Thesaurus linguae latinae* II, *Ars*, p. 669. L'*ars* est une aptitude (*facultas*) dans une *disciplina*. La *diuinatio* la plus intelligente était, pour Vindicianus et Nebridius, encore plus que ridicule.

[76]) *Confessiones* VII, 6, 8 (97, l. 1s., 10s.): «Iam etiam mathematicorum fallaces diuinationes et impia deliramente reieceram... non esse illam artem futura praeuidendi...». Cf. G. Madec, *La délivrance*..., p. 53: «... je ne voix aucune raison de douter que la délivrance à l'égard de l'astrologie fait partie des acquis définitifs de cette période». Dans le *De ciuitate Dei* V, 7 (CC 47, 135, l. 50-54) Augustin parle encore des *multa uera* de l'astrologie qui ne furent pas découverts par la prétendue *ars* des horoscopes («... non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est...»).

[77]) *Confessiones* VII, 6, 8 (97): «... pleraque uentura nescientibus eis...» (l. 12s.); cf. IV, 3, 5. Et aussi *De Genesi ad litteram* II, 17, 37 (CSEL 28/1, 61, l. 16-18): «Ideoque fatendum est, quando ab istis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur».

[78]) En ce qui concerne l'avenir de l'homme, les astronomes ne peuvent rien nous apprendre. Voilà ce qu'Augustin essaie d'expliquer à Firminus en le détournant de sa curiosité malsaine dans ce domaine (*Confessiones* VII, 6, 9; 98).

d'autres mots, la vérité de la prédiction ne réside pas tant dans les faits qui la confirment[79]), car la vérité de la *sors* se trouve ailleurs. Et si la prédiction s'avère fausse, ce n'est donc pas dû à l'incapacité de l'*ars* qui n'est pas qualifiée pour cela, mais à un mensonge de la *sors*[80]).

D'où vient ce mensonge? Augustin se souviendra ici d'Albicerius de Carthage dont les *diuinationes* furent examinées par un ancien élève du rhéteur — Flaccianus[81]) — et qui, à côté de beaucoup de choses vraies, a aussi prédit beaucoup de choses fausses, de sorte qu'il n'est certainement pas un *diuinus* qui peut prétendre à la connaissance de ces *res diuinae*[82]). Augustin attribue sa divination des choses vraies au démon alors que Flaccianus ne parle que d'*abiectissima animula*[83]). Le rhéteur jeune converti ne nous renseigne pas plus sur les qualités astrologiques de ce *diuinus* mais il conclut que les astres, qui sont immenses mais pas de *res diuinae*, sont toujours soumis à Dieu qui est

[79]) Les prétentions scientifiques des prédictions, qui par le récit de Firminus étaient devenues intenables, Augustin les combattra encore au moyen de l'exemple bien connu des jumeaux, exemple où le décalage négligeable entre les moments de conception ou de naissance contraste violemment avec les différences perceptibles entre les actes, les vicissitudes et les ambitions des deux. Voir *De diuersis quaestionibus 83*, qu. 45, 2 (CC 44A, 68, l. 35-39): «Unde ergo in geminis tanta diuersitas actionum et euentum et uoluntatum, quos necesse est eandem constellationem conceptionalem habere, et amborum unam constellationem dari mathematico tamquam unius hominis?». Voir aussi *De Genesi ad litteram* II, 17, 36 (CSEL 28/1, 60s.); *De ciuitate Dei* V, 1-6 (CC 47, 128-134) etc. Cf. D. PINGREE, *Astrologia, Astronomia...*, p. 482-485: Augustin pourrait en ceci s'appuyer surtout sur l'argumentation de Carnéade, et l'auteur conclut: «Had he studied those practices more thoroughly, he undoubtedly would have found much else worthy of his criticism» (p. 486). Augustin avait-il vraiment besoin de cette étude plus poussée? L'auteur ne dit rien d'autre à propos du glissement de la *sors* astrologique vers la *sors* biblique dans les jumeaux Esaü et Jacob (p. 482) (*Confessiones* VII, 6, 10; CC 27, 99, l. 76ss.). L.CH. FERRARI, *Augustine and Astrology...* (p. 248s.) ne comprend pas très bien non plus pourquoi Augustin allègue ici les jumeaux bibliques et non pas Romulus et Remus. Bien sûr ce passage des *Confessions* porte l'empreinte de l'évêque d'Hippone depuis longtemps converti (fin note 45), mais Augustin parle ici déjà de la *sors* biblique! Ferrari ne rejette pas la possibilité d'une influence de Cicéron qui lui aussi s'est opposé aux prétentions scientifiques des prédictions astrologiques. Voir par exemple *De divinatione* II, 42, 87 - 43, 91 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 118-120) et 45 - 47 (121-124); aussi *De fato* (voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, t. II, p. 46s.).

[80]) *Confessiones* VII, 6, 9 (99, l. 64-66): «Inde certissime conlegi ea, quae uera consideratis constellationibus dicerentur, non arte dici, sed sorte, quae autem falsa, non artis imperitia, sed sortis mendacio». On pourrait peut-être aussi traduire: «d'une traduction mensongère de la *sors*».

[81]) *Contra Academicos* I, 6, 18 (CC 29, 13).

[82]) *Id.* 7, 19 (14).

[83]) *Id.* 21 (15). A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, t. I, Paris, 1982, p. 50 remarque au sujet d'Albicerius: «... il a peut-être contribué, à l'inverse de Flaccianus et de Vindicianus, à entretenir un certain temps le futur converti dans les séductions de l'astrologie».

uerissimus et secretissimus. S'il est vrai que Dieu ne touche que rarement l'*intellectus*, pour le *sensus* à l'égard du firmament Il reste certainement caché. Si la beauté des astres et Dieu sont incomparables, il n'en reste pas moins que la divination est toujours inférieure à ces astres[84]). Par l'*acumen* et la *subtilitas* des sens, le démon peut prédire des choses vraies et fausses, entre autres par la bouche de l'astrologue avec qui par certains accords il forme une communauté[85]) et qui lui a été soumis comme une *pars infima* par la providence divine[86]). Et ainsi il arrive que les gens poussés par leur désir de choses mauvaises sont livrés *occulto quodam iudicio diuino* à la moquerie et à la tromperie d'anges déchus[87]). De cette manière il arrive que par ces sortes superstitieuses et abjectes de *diuinatio*, beaucoup de choses passées et futures sont dites qui ne se réalisent pas autrement que de la manière dont elles ont été dites[88]).

Un peu après Augustin montrerait que les démons, par leurs divinations que Dieu accorda *certa iudicii sui ratione*[89]), non seulement trompent les gens mais sont trompés eux-mêmes. Leur jalousie à l'égard des hommes les incite à les tromper, mais dans leurs prédictions ils sont aussi trompés eux-mêmes[90]). La vivacité de leurs sens et la rapidité de leur *corpus aerium* leur permet de connaître à l'avance bon nombre de *futura* et d'annoncer ceux-ci aux hommes par la *subtilitas* de leurs corps[91]). Mais les prédictions des démons, qui grâce à leur *dispositio* d'anges déchus savent plus de choses que les hommes, peuvent tout à coup être traversées d'un ordre d'une autorité supérieure qui dérange leurs *consilia*. On peut comparer cela à des gens qui, parce que placés sous une certaine autorité, croient pouvoir exécuter quelque chose, mais qui tout à coup sont freinés par un ordre d'en haut. Les démons peuvent aussi être trompés par les *causae naturales* dans lesquelles un changement se produit dont eux, anges déchus, ne sont pas au courant.

[84]) *Id.* 8, 22 (15).
[85]) *De doctrina christiana* II, 23, 36 (CC 32, 58s.).
[86]) *Id.* 23, 35 (57s., l. 4s.).
[87]) *Ibid.* (l. 1ss.).
[88]) *Ibid.* (l. 6ss.).
[89]) *De diuinatione daemonum* 1, 2 (CSEL 41, 600).
[90]) *Id.* 6, 10 (608ss.).
[91]) *Id.* 3, 7 (603) et 5, 9 (607). *Praenosci, praedicere, praeuidere, praenuntiare* font penser à CICERON, *De divinatione* I, 1, 1 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 1, l. 4s.): «... id est praesensionem et scientiam rerum futurarum...»; I, 1, 2 (p. 2, l. 1s.): «... significari futura et a quibusdam intellegi praedicique posse...»; I, 5, 9 (p. 6, l. 10-12): «... de divinatione, quae est earum rerum, quae fortuitae putantur, praedictio atque praesensio...»; etc.

Ici aussi Augustin emploie la comparaison avec la connaissance scientifique préalable d'un médecin ou d'un batelier ou d'un fermier, qui est traversée par une autre *dispositio*. Ainsi les démons peuvent disposer d'une prescience et faire des prédictions en se fondant sur des *causae* inférieures et plus usuelles, mais cependant être dérangés par des *causae* supérieures et plus cachées[92]).

Avec les *disciplinae* Augustin continue à combattre la divination et conteste son caractère sacré, l'astrologie avec ses lois propres étant distinguée du Créateur mais non pas séparée de Lui. Il enlève aussi la *sors* à l'*ars* de la science qui ne donne pas accès à l'autre rationalité, celle du Créateur, à l'intérieur de laquelle la *sors* a sa vraie place. Le cours régulier des astres, qui nous permet de mesurer les distances temporelles et de les classer dans un temps calculable, n'exclut pas la *sors* d'une vie qui, tout comme l'univers, se trouve entre les mains du Créateur. Ici Augustin reprend l'idée de Vindicianus et lui donne un sens biblique remarquable:

> «C'est toi, Seigneur, très juste modérateur de l'univers, qui, à l'insu des consulteurs et consultés, agis d'une touche discrète, de telle sorte que chacun, quand il consulte, entende la réponse qu'il est avantageux pour lui d'entendre, selon les mérites cachés des âmes, réponse venant de l'abîme de ton juste jugement. Qu'à cette voix l'homme ne dise pas: 'Qu'est cela! Pourquoi cela!' Qu'il ne le dise pas, qu'il ne le dise pas! car il est homme»[93]).

[92]) *De diuinatione daemonum* 6, 10 (609-610).

[93]) *Confessiones* VII, 6, 10 (CC 27, 99, 80-85): «Tu enim, domine, iustissime moderator uniuersitatis, consulentibus consultisque nescientibus occulto instinctu agis, ut, dum quisque consulit, hoc audiat, quod eum oportet audire occultis meritis animarum ex abysso iusti iudicii tui. Cui non dicat homo: 'Quid est hoc!', 'Ut quid hoc!' Non dicat, non dicat; homo est enim». Dans le *De Genesi ad litteram* II, 17, 37, Augustin emploie des termes semblables pour expliquer comment des esprits séducteurs peuvent avoir été renseignés par des anges, qui à leur tour se sont instruits auprès de Dieu tout-puissant «qui merita humana occultissimae iustitiae sinceritate distribuit» (l. 24s.); aussi l. 16s.: «instincto quodam occultissimo». Voir aussi *De ciuitate Dei* V, 7 (CC 47, 135, l. 51s.). Le verset du psaume 35, 7: «...ex abysso iusti iudicii tui...» ne correspond pas à P. SABATIER, *Bibliorum sacrosanctum seu Vetus Italica*, t. II, Remis, 1743, où on lit: «... judicia tua abyssus multa». Chez Sabatier, *Si.* 39, 26 porte: «Non est dicere: Quid est hoc, aut quid est istud! omnia enim in tempore suo quaerentur» (p. 482). «Quid est hoc!» et «Ut quid hoc!» d'*Ex.* 13, 14 et 16, 15 sont les questions posées par les Juifs après l'exode d'Égypte et la manne parce que ces faits sortaient des lois des événements attendus et suscitaient l'étonnement, même si cela leur survint comme un bien. Un tel bien inattendu, Augustin le désignera plus tard le plus souvent par *sors*, réservée à ceux qui sont sauvés. L'*abyssus* du ps. 35, 7 dans notre texte renvoie probablement à ceux qui, condamnés à cause du péché originel, sont éprouvés de toutes sortes de maux, à l'opposé de ceux qui ont été graciés, donc les *carnales* opposés aux *spiritales* sur lesquels plane la miséricorde de Dieu alors que les *carnales* risquent de retomber dans l'*abyssus* de péché et de la nuit (*Confessiones* XIII,

Ce texte des *Confessions* nous montre la manière dont l'ancien astrologue s'est détourné de la *superstitio*[94]), non pas en la rejetant brutalement parce que païenne, mais en l'interprétant et l'intégrant. Ici aussi il est à remarquer qu'Augustin reprend les erreurs de son passé dans un souvenir adulte: il ne repousse pas les faits passés mais les assimile à la lumière d'un autre avenir, ce qui lui permet de découvrir qu'il n'a pas fréquenté les astrologues sans raison. La merveilleuse rationalité de la cohérence qu'il perçoit au firmament sera retenue comme preuve de la force créatrice de Dieu et le hasard des événements imprévisibles est caché dans l'abîme de son juste jugement. La rationalité de ce jugement caché[95]), il n'est pas permis à l'homme de la réclamer car il n'est qu'homme, mais en consultant le Chef de cet univers, l'homme sera entendu et doit alors Lui obéir[96]).

12, 13; 248 et 14, 15; 250). La séparation que la justice divine établit entre eux, Augustin la situe toujours dans cet *abyssus* impénétrable et inaccessiblement profond (*Contra Faustum* XXI, 2; CSEL 25/1, 571. *En. in ps.* 41, 13; CC 38, 470 qui se réfère surtout à l'opacité du cœur humain). Il n'y a donc pas lieu de parler d'une *temeritas* du hasard pour expliquer pourquoi l'un est sauvé et l'autre pas, mais d'un *iudicium* de Dieu que l'homme, en jugeant, ne peut pas s'approprier (*usurpare*): *In Ioannis euangelium* 52, 6 (CC 36, 448); 53, 6 (454s.); cf. aussi *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 7, 13 (CSEL 60, 474, l. 18s.): «secundum rationes humanas sed uanas...». Les uns il les appelle parfois les *montes iustitiae* à l'opposé des autres qui sont livrés à la *profunditas* de la *malitia* ou au jugement divin (*Confessiones* XIII, 12, 23; 248. *En. in ps.* 35; 10; CC 38, 329. *Sermo* 155, 8, 7; PL 38, 845. *Epistula* 140, 30, 71; CSEL 44, 218). Si l'accent tombe le plus souvent sur la condamnation qui est cachée en Dieu, *abyssus* se rapporte pourtant aussi parfois à la *gratia gratuita* qui doit fonder l'œuvre de la charité (cf. *Eph.* III, 14-19) dans sa *latitudo, longitudo, altitudo*. Dans l'obscurité de cet *abyssus* sera établi ou décidé qui a bâti la maison sur la charité et qui sur la *superbia*, ce premier péché en vertu de laquelle tous ont été condamnés (*Epistula* 140, 26, 63-64; CC 40, 209-211. Cf. *Sermo* 53, 14, 15; PL 38, 371). Inutile de dire que ce raisonnement à propos du ps. 35, 7 contient déjà tous les germes de la discussion qui éclatera au cours de la polémique anti-pélagienne. Voir *Contra Iulianum* V, 3, 14 - 4, 14 (PL 44, 597); *Contra Iulianum opus imperfectum* I, 126-127 (CSEL 85/1, 139s.).

[94]) Dans le *De doctrina christiana* II, 2, 34 (CC 32, 57) la consultation des astrologues est mise au même niveau que commettre une *superstitio* (cf. 21, 31), puisqu'on conclut un pacte (*pacta, conuenta*) avec le diable.

[95]) Il en résulte une distinction importante entre la rationalité du jugement humain et celle du jugement divin, différence qui, quoique sur un autre plan, jouera un grand rôle dans la lutte pélagienne. Cf. M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*, Mémoire inédit, Leuven, 1988, t. II, p. 162s.

[96]) *Consulere* deviendra même une donnée stable dans le langage de l'ancien astrologue. On pourrait considérer l'attitude de prière comme celle de quelqu'un qui va 'consulter', sans pour autant se livrer à la décision fatale des constellations: «... talibus enim disputationibus etiam orandi causas nobis auferre conantur...», voir *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 3). Et aussi *De ciuitate Dei* V, 1 (CC 47, 128, l. 20s.): «Haec enim opinio quid agit aliud, nisi ut nullus omnino colatur aut rogetur Deus?». Comme on verra plus loin, pour le Père de l'Église, il n'y a pas de contradiction entre le

Il ne s'agit plus ici de la rationalité astrologique mais du jugement caché de la Providence divine. Rien n'échappe à la Toute-puissance divine, ni l'avenir ni la *sors* incalculable de l'homme, qui n'est plus capricieuse puisqu'elle tombe sous le jugement divin. Si donc les astrologues s'enquéraient à bon droit de l'avenir de l'homme, leur réponse était en tout cas erronée. Nous nous trouvons ici devant une différence nette entre Augustin et Cicéron, ce dernier ne reconnaissant aucun moment de vérité au dessein des astrologues. Le Père de l'Église aussi trouve leurs *coniectura* répréhensibles mais leur question concernant l'avenir justifiée; en ce sens il les considère même comme plus supportables que Cicéron qui dénie à Dieu même toute prescience des choses à venir[97]). D'autre part Augustin s'accorde très bien avec Cicéron quand celui-ci s'élève contre la liquidation du libre arbitre en faveur d'astres quasiment divinisés[98]), sans pour autant devoir tomber dans l'alternative où libre arbitre et providence divine s'excluent mutuellement[99]). Dans la question 45 déjà, le jeune converti accuse cette liquidation[100]). Ce n'est pas l'âme qui doit se soumettre aux

libre arbitre de l'homme et la Providence divine, ni entre le fait que l'homme libre est châtié ou récompensé pour ses actes et le fait que cet homme croit dans la force de sa prière à un Dieu qui pourvoit à tout: «... et preces ualent ad ea impetranda, quae se precantibus concessurum esse praesciuit, et iuste praemia bonis factis et peccatis supplicia constituta sunt» (*Id.* 10; 141, l. 55-58).

[97]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 136, l. 11-14): «Multo sunt autem tolerabiliores, qui uel sidera fata constituunt, quam iste qui tollit praescientiam futurorum. Nam et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est». Cf. CICERON, *De divinatione* II, 7, 18 (*Bibliotheca Teubneriana* 46, 84s., l. 23-3): «Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futuram sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est».

[98]) *De ciuitate Dei* V, 9 (136, l. 1-9). Cicéron en homme d'état décrit le chaos comminatoire si on laisse décider le *fatum*: les lois perdent toute vigueur; reproche ou louange et remontrance ou encouragement, tout est absurde; rien ne doit plus être récompensé ou châtié (*Id.* V, 9; 137, l. 43-48).

[99]) *Id.* V, 9 (138, l. 67-75) et 10 (141, l. 51-64). Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, t. I, p. 213s., t. II, p. 47ss.

[100]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 2 (CC 44A, 68). Augustin y emploie un beau jeu de mots: ce que l'homme possède de plus cher et de plus précieux, son libre arbitre, il le vend aux astres et par-dessus le marché doit encore payer pour cela (l. 21ss.)! Voir *Epistula* 246, 2 (CSEL 57, 584). Aussi *In Ioannis euangelium* tr. 8, 11 (CC 36, 89) où le *mathematicus* tend les *dominos* à ceux qui sont prêts à payer le prix (*dominus error, domina cupiditas*): Jupiter, Mercure, etc.; aussi traité 37, 8 (336, l. 28-31): «Ubi sunt fata? In caelo, inquis, in ordine et conuersionibus siderum. Quomodo ergo fatum habet, per quem factum est caelum et sidera; cum tua uoluntas, si recte sapias, transcendat et sidera?». A rapprocher d'*En. in ps.* 128, 9 (CC 40, 1887, l. 28ss.) et 140, 9 (2032, l. 21-24) où le pasteur d'âmes souligne que c'est la mort qu'on s'achète chez les mathématiciens alors que le Christ offre la vie gratuitement. A plusieurs reprises, l'évêque mettra son peuple en garde contre une telle liquidation.

constellations, mais inversement ce sont les astres qui ont à se soumettre à l'âme. Hiérarchiquement l'âme se trouve plus proche de Dieu que toutes ces constellations et elle retrouve le Créateur plutôt en elle-même qu'au firmament étincelant. C'est la présence de l'*artifex* divin dans l'âme qui permet de déceler dans l'univers la trace d'une main créatrice. La beauté intérieure dépasse donc la beauté extérieure[101]).

Cette désacralisation du cosmos n'est pas une simple intériorisation mystique mais elle libère l'âme de l'esclavage de la régularité divinisée des astres. Le *numerus* nombrant dépasse toujours le *numerus* nombré[102]) dans une telle mesure même qu'une âme mauvaise est encore préférable au spectacle merveilleux qu'offre le firmament[103]). Le mouvement transcendant ne semble pas provenir ici de la rationalité de l'âme seule qui, de par sa nature, est plus portée vers le caractère

[101]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 45, 1 (CC 44A, 67, l. 13-19): «... intrinsecus inueniens etiam omnium uisibilium creatorem atque dominum, non quaerens extrinsecus uisibilia quamuis caelestia, quae aut non inueniuntur aut cum magno labore frustra inueniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine inueniatur artifex, qui intus est et prius in anima superiores, deinde in corpore inferiores pulchritudines operatur».

[102]) Cf. *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59). La nature de l'âme est d'un ordre autre et supérieur; elle n'a pas à s'incliner devant des corps, même pas devant des corps célestes et elle ne peut donc pas en subir l'influence. Voir *De Genesi ad litteram* II, 17, 35 (CSEL 28/1, 60, l. 6-8). Pour appuyer son argumentation, Augustin recourt à 'leurs' philosophes qui comme lui défendent cette position. Nul autre que Plotin, en effet, affirme que les astres ne sont pas cause mais signe d'une rationalité qui n'est consommée que par l'âme puisque, en tant qu'être raisonnable, elle est le principe actif. Voir A. Solignac, BA 48, p. 611s. Cependant Augustin ne nie pas que les corps célestes puissent influer sur les corps terrestres, à l'exception de la différenciation sexuelle parce que tous deux sont d'ordre corporel (*De ciuitate Dei* V, 6; CC 47, 133, 1ss.); la croissance et la grandeur des arbres et des plantes aussi échappe à l'influence des astres (*De Genesi ad litteram*, l. 10-15). Voir D. Pingree, *Astrologia...*, p. 485.

[103]) Face aux manichéens Augustin maintiendra que la lumière du soleil, qu'eux louaient tant, vaut toujours moins que l'âme mauvaise: «... suaderem non eos oportere dubitare istam lucem, quam colendam praedicarent, esse anima illa uiliorem, quam fugiendam monerent» (*De duabus animabus* 3; CSEL 25/1, 54s., l. 27-3). La désacralisation du cosmos crée de nouveaux rapports entre l'âme et le monde corporel de Dieu: l'âme n'est plus l'esclave du cosmos et le cosmos ne fait plus partie de la divinité. Cette critique sera naturellement aussi valable pour le manichéisme qui adorait les astres visibles et qui confondait la lumière sensorielle et la lumière de la vérité. Voir *Contra Adimantum* 11 (CSEL 25/1, 135, l. 22-25): «... quippe qui etiam ad ista uisibilia uenerunt, quae pro ipsius ueritatis luce uenerantur et adorant...», et *Contra Secundinum* 20 (CSEL 25/2, 938, l. 8-10): «... ut solum istum uisibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et deum et partem dei esse dicatis». Nous laissons de côté la question de savoir si les astres ont une âme qui comme une rationalité les dirige. Dans le *De Genesi ad litteram* II, 18, 38 (62), Augustin laisse la question sans réponse. Cf. A. Solignac, BA 48, 612-14.

calculable du cours des astres, mais du libre arbitre de l'âme qui est menacée et liquidée par les prédictions astrologiques. La plus grave erreur de l'astrologie c'est qu'elle prédit, en partant des constellations enregistrées, les *mores*, les *actus* et les *euenta* de ceux qui naissent. Augustin la qualifie de *dementia*[104]). Il n'est pas impossible de s'imaginer quelque peu le glissement qui se produit dans la conception de l'âme et dans la conception de Dieu. Un Dieu qui demande à l'homme justification de ses actes est tout autre que la rationalité visible au ciel, et une âme qui se sait responsable de ses actes, ne trouve pas son premier fondement dans une rationalité arithmétique. Le Dieu-Créateur de la Bible fait, mais dépasse en même temps infiniment, la rationalité harmonieuse perceptible au firmament, ce qui implique que l'âme a une vocation qui dépasse infiniment ses facultés arithmétiques. Par la parole l'homme est appelé à un tout autre avenir que l'avenir rationnellement prévisible.

Entre-temps Augustin converti avait appris à donner une réponse biblique. Au lieu de parler d'un *fatum* qui est déduit des astres et qui déterminerait les comportements futurs de l'homme (*actus, euenta, uoluntates*), il faut proclamer la *sors* biblique. Cependant, plus tard, le théologien ne refusera pas de recourir au terme *fatum* pourvu qu'on désigne ainsi la volonté de Dieu qui est à l'œuvre, de manière éminente, dans l'*ordo causarum*. Si on accepte que *fatum* est dérivé de *fari*, alors *fatum* peut se rapporter au Verbe que Dieu a prononcé une fois (*semel*), c'est-à-dire de manière irrévocable, tout comme Il connaît définitivement tout ce qui arrivera et qu'Il va faire Lui-même[105]). Cet ordre des

[104]) *De doctrina christiana* II, 22, 33 (CC 32, 56, l. 1s.): «Sed ex ea notatione uelle nascentium mores, actus, euenta praedicere, magnus error et magna dementia est».

[105]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 138, l. 83-92): «Ordinem autem causarum, ubi uoluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati uocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo; non enim abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis: Semel locutus est Deus, duo haec audiui, quoniam potestas Dei est, et tibi, Domine, misericordia, qui reddis unicuique secundum opera eius. Quod enim dictum est: Semel locutus est, intellegitur 'inmobiliter', hoc est incommutabiliter, 'est locutus', sicut nouit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est». Voir *In Iohannis euangelium* 37, 8 (CC 36, 336, l. 8-12): «Si fatum, sicut nonnulli intellexerunt, a fando dictum est, id est a loquendo, Verbum Dei quomodo habet fatum, quando in ipso Verbo omnia sunt quae condita sunt? Non enim aliquid Deus constituit quod ante nesciuit; in Verbo ipsius erat quod factum est...». Cf. *Contra Faustum* II, 5 (CSEL 25/1, 260). Pendant la polémique avec les pélagiens, Augustin reverra quelque peu cette acception modifiée du mot *fatum* et fait pour cela appel à 1 *Tm.* VI, 20: «Si autem quibusdam omnipotentis dei uoluntatem placet fati nomine nuncupare, profanas quidem uerborum nouitates euitamus, sed de uerbis contendere non amamus», *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 9 (CSEL 60, 469, l. 7-9). Les pélagiens accusaient l'évêque d'Hippone de concevoir la *beneuolentia dei*, qui ne juge pas d'après les mérites

causes n'exclut naturellement pas le libre arbitre de l'homme, quoiqu'il entre dans cet ordre car Dieu connaît toutes les causes à l'avance et n'ignore donc pas les volontés humaines comme causes des actes humains[106]). En fait Augustin se range en cela de l'avis des philosophes qui veulent dégager le mot *fatum* de ses rapports astrologiques et lui donner le sens de l'ordre des causes (*ordo, conexio, series*). Selon eux, cet ordre ne revient qu'à la *uoluntas* et à la *potestas* de Dieu par lesquelles Il connaît toutes les choses avant qu'elles naissent et, par conséquent, n'abandonne rien à l'*inordinatum*. De Lui viennent toutes les *potestates* mais non pas toutes les *uoluntates*[107]). En ce qui concerne ce point de vue philosophique Augustin est tout à fait d'accord mais avec cette différence qu'il lui donne un fondement biblique et cela grâce au psaume 61, 12s. Ce n'est pas sans raison qu'il cite ce verset du Psaume où il est question de deux caractéristiques de Dieu: sa *potestas* et sa *misericordia*, par lesquelles, d'abord, Il sait tout et, ensuite, Il juge l'homme d'après ses actes, car la miséricorde divine présuppose une volonté libre. Augustin, observant que Dieu a la puissance de connaître toutes les causes et de les ordonner, ce qui ne veut pas dire que toutes les volontés viennent de Lui, attire l'attention sur le paradoxe de la Providence divine et du libre arbitre de l'homme[108]).

mais qui sauve par la grâce, comme un *fatum* comme si Dieu, en appelant ou en élisant, procédait avec arbitraire et inconstance. Lorsque Dieu dans son «magnum et abditum secretum» (7, 15; 476s.), distingue dans les jumeaux Esaü et Jacob le *uas irae* du *uas misericordiae*, aucun des deux n'est cependant l'objet d'un *fatum* de la part des astres ni d'une *fortuna*, mais c'est la grâce qui comme une lumière créatrice illumine l'abîme obscur où l'homme se trouve depuis le péché originel (7, 14; 474s. et 7, 15; 477). Si, par un juste châtiment du péché originel, tous sont condamnés, il ne faut pas attribuer le salut de l'un et la perte de l'autre à un *fatum* comme Julien le reproche à Augustin (*Contra Iulianum* IV, 8, 46; PL 44, 761). Les paroles: «... alius relinquitur justitia judicante, non fato; alius assumitur gratia praestante, non merito» (*Id.* VI, 3, 6; PL 44, 824) montrent qu'Augustin, face à Julien, n'appellera jamais *fatum* la grâce salvatrice (même si le mot est dérivé de *fari*), mais une *sors* qui fait face à une juste condamnation. Par le *iudicium* il défend le libre arbitre qui n'est pas livré au *fatum* et la grâce qui n'est pas calculable d'après les mérites mais qui n'est pas non plus un *fatum*. Apparemment l'adversaire pélagien lui reproche non seulement son passé manichéen mais aussi son passé astrologique. Cf. M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus...*, p. 328, n. 352. Aussi *Julien d'Eclane et le destin*, dans BA 23, 789-791.

[106]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 47, 138, l. 95-102).

[107]) *Id.* V, 8 (CC 47, 135, l. 1-10). Sans mentionner expressément le *De fato* de Cicéron, Augustin le discute ici, et cette fois il est plutôt dur pour cet auteur. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron...*, t. I, p. 213s., 241s., 265, 280, et t. II, p. 49s.

[108]) *De ciuitate Dei* V, 9 (CC 49, 139, l. 127-132): «In eis uoluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas uoluntates adiuuat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non uoluntatum». Dans ce même texte

Tout comme l'ancien astrologue n'hésite pas au début à employer le mot 'contaminé' *fatum* dans une acception renouvelée, il parle aussi librement, à propos de la Providence divine concernant nos *uoluntates*, de la *sors* biblique qu'il identifie plus d'une fois à la *gratia Dei*. Il s'agit alors d'une grâce qui s'élève non seulement au-dessus des astres mais aussi au-dessus des anges, c'est-à-dire complètement cachée en Dieu. Les événements qui défient l'homme de se comporter d'une certaine manière, sont toujours en rapport avec le bien et le mal; et la récompense ou le châtiment en reviennent non pas au *fatum* mais à Dieu. Ici Augustin fait une distinction remarquable: s'il s'agit d'un mauvais comportement, Dieu punit les *merita* de l'homme d'une *debita retributio*; s'il s'agit de bonnes actions, Il les récompense d'une *indebita gratia*. Châtiment ou récompense, Dieu ne les distribue pas d'après un *consortium* temporaire des astres mais d'après le *consilium* éternel et élevé de sa sévérité et de sa bonté[109]). En parlant du mal, il est donc question de *merita* entraînant le *debita* du châtiment, alors qu'à propos du bien on ne peut pas parler de mérite et que la grâce est donc réellement *indebita*. La grâce ne se mérite pas. La justice divine, avec son plan calculable mais parfois caché des mérites et son plan incalculable de la grâce, semble ici répondre aux deux plans de rationalité dans la Providence créatrice: celui qui peut être calculé par l'*ars* et celui de la *sors* qui est incalculable.

III. Interprétation de l'astrologie

Expliquer les *uera* de certaines prédictions, non seulement celles de l'astrologie, amènera le théologien aussi à définir ce qui est faux dans les *diuinationes* en général et quels rapports il y a entre elles comme *superstitio* et la vraie religion. Défaire l'univers de sa fausse sacralité

Augustin traite de la distinction cicéronienne entre *causa fortuita, naturalis, uoluntaria*; nulle part il n'y mentionne la *sors*: aurait-elle sa place parmi les *causae fortuitae* qui sont *latentes* en Dieu? (139, l. 105ss.).

[109]) *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 12 (CSEL 60, 472): «... dei uero gratia non solum omnia sidera et omnes caelos, uerum etiam omnes angelos supergreditur. Deinde fati assertores et bona et mala hominum fato tribuunt; deus autem in malis hominum merita eorum debita retributione persequitur, bona uero per indebitam gratiam misericordi uoluntate largitur, utrumque faciens non per stellarum temporale consortium, sed per suae seueritatis et bonitatis aeternum altumque consilium» (l. 21-27). *Consortium* renferme *sors* et renvoie à la constellation où les astres concourent en vue d'une même fin, mais notre texte renvoie avec une certaine ambiguïté à une toute autre fin qu'Augustin, appuyé de la Bible, appellera aussi *sors*.

entraîne qu'Augustin rabaissera aussi les dieux, et spécialement les dieux astraux, et les démasquera comme des démons[110]). Ainsi il explique non seulement les éventuels *uera* des prédictions mais il met aussi leur véritable apparition en relation avec le seul Dieu vrai. Tout comme il prend l'astrologie dans une certaine mesure au sérieux, il n'écartera pas non plus le monde des dieux comme une réalité dépourvue de sens.

Les dieux astraux, Vénus, Saturne et Mars, comme divinités visibles dans le temple, ne sont peut-être pas tellement dangereux; c'est dans le cœur où, comme puissances d'un *numen* caché, ils forcent l'homme à obéir à un sort aveugle sans qu'il s'en rende compte, qu'ils sont le plus dangereux[111]). Cependant l'effet de leur représentation visible n'est pas sans importance et mérite de la part d'Augustin un examen approfondi dans son commentaire sur le psaume 115. D'abord le prédicateur montre à son peuple comment la statue de par sa présence sensible, captive l'*affectus* de l'homme[112]). Pourtant, malgré cette attirance, il ne s'agit que d'une statue sans vie que dépassent en valeur aussi bien les animaux que les hommes; les oiseaux n'hésitent même pas à les tourner en dérision en y installant leur nid, ce qui oblige leurs adorateurs à les chasser[113]). Et quant aux hommes, même un enfant perce leur manque de vie. Mais même si personne ne croit que ces statues soient vivantes, on ne doit pas perdre de vue qu'elles sont le *signum* d'un *numen occultum* et, ajoute l'évêque d'Hippone, ce n'est pas nous qui le disons mais les païens eux-mêmes sont responsables de cette interprétation du *signum*[114]). L'*affectus* suscité parlera plus facilement à

[110]) A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*..., p. 195 observe avec raison que le long catéchuménat d'Augustin n'a rien à voir avec un service éventuel des dieux. Il n'y a pas eu passage du paganisme au christianisme comme c'était le cas de l'astrologie et du manichéisme: «... aucun dieu du panthéon romain ne meurt en Augustin pour la bonne raison que, dans le vide de son âme, aucun dieu païen n'avait jamais vécu».

[111]) *Id.* p. 204, 209.

[112]) *En. in ps.* 113, *s.* 2, 1 (CC 40, 1642, l. 39s.): «Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium formae similitudo...».

[113]) *Id.* 2 (1642s., l. 5s., 9s., 32-39, 43-46): «Iam ergo artifex melior est eis ... Melior et bestia: ad hoc enim additum est: Non clamabunt in faucibus suis ... ut si pudet adorare bestiam, quam fecit Deus uidentem, audientem, odorantem, contrectantem, ambulantem, clamantem in faucibus suis, uiderent quam pudendum esset adorare mutum, et carens uita sensuque simulacrum; cui ad hoc inesset similitudo membrorum, ut anima carnalibus sensibus dedita, quasi uiuenti atque animatae formae applicaret affectum, cum ea uideret quae in suo corpore uiua atque animata sentiret ... Itaque in eis plerumque nidificant, et nisi humanis motibus deterreantur, nulla sibi habitacula munitiora conquirunt. Mouet ergo se homo, ut uiuentem bestiam a suo deo deterreat...».

[114]) *Id.* 3 (1643, l. 13-15, 22s.): «... quoniam in illo figmento non inuenit uitalem motum, credat numen occultum ... non hoc uisibile colo, sed numen quod illic inuisibiliter

une représentation sensible qui ressemble à un corps ou une vie humaine (*similis - simulacrum*) qu'aux *numina*. Mais l'Écriture, et plus spécialement le psaume 115, s'oppose à un tel *affectus* qui se laisse envahir par de tels *simulacra* et qui regarde avec des yeux charnels mais ne comprend pas avec l'esprit[115]). Des objets sensibles ne sont qu'*in usum* et Israël met ses espérances dans quelque chose qu'il ne voit pas encore, de sorte que tout ici-bas est *signum* d'une réalité qui ne s'est pas encore réalisée et qu'on ne peut pas approcher d'yeux charnels[116]). Les *spiritales*, qui eux non plus pourtant ne voient pas encore Dieu comme Il est, se laissent quand même instruire par Lui et devinent, grâce à de nombreux indices dans le jardin de Dieu (*coniecturae adminiculo*), la présence du Créateur diligent[117]). Ces *spiritales* ne vivent cependant pas comme des êtres célestes élevés au-dessus de la terre, mais ils sont ces hommes qui, en tant que *terrenus* et *caelestis*, sont en Dieu et vivent de Lui[118]).

Pas de dualisme donc entre le *carnalis* et le *spiritalis* mais le Père de l'Église combat l'idolâtrie dans le cadre de la distinction qu'il veut établir entre la vérité et le mensonge. La manière dont il distingue la

habibat»; 4 (1644, l. 2-5, 7-10, 15s.): «Nec simulacrum, nec daemonium colo; sed effigiem corporalem eius rei signum intueor, quam colere debeo. Itaque interpretantur simulacra, ut alio dicant significari terram, unde templum solent appellare Telluris ... alio luciferum, sicut Veneris; alio solem, alio lunam, quorum simulacris eadem nomina sicut Telluris imponunt; alio illud, alio illud sidus, uel illam uel illam creaturam; neque enim cuncta enumerare sufficimus ... respondere audent non se ipsa corpora colere, sed quae illis regendis praesident numina».

[115]) *Id.* 5 (1644, l. 1s., 7-10, 13s.): «Quis autem adorat uel orat intuens simulacrum, qui non sic afficitur, ut ab eo se exaudiri putet ... Hoc enim facit et quodammodo extorquet illa figura membrorum, ut animus uiuens in sensibus corporis, magis arbitretur sentire corpus quod suo corpori simillimum uidet, quam rotundum solem ... Contra hunc affectum, quo humana et carnalis infirmitas facile capi potest, cantat scriptura Dei...»; 6 (1645, l. 9-12): «Illa maxime causa est impietatis insanae, quod plus ualet in affectibus miserorum uiuenti similis forma quae sibi efficit supplicari, quam quod eam manifestum est non esse uiuentem, ut debeat a uiuente contemni...»; 7 (l. 3-5): «Videant ergo isti apertis et sentientibus oculis, et adorent clausis et mortibus mentibus, nec uidentia, nec uiuentia simulacra».

[116]) *Id.* 6 (1645, l. 1-3): «... instrumenta et uasa in usum celebrandorum sacramentorum...»; 7 (1645): *Ps.* 115, 9 et *Rm.* VIII, 24.

[117]) *Id.* 8 (1645, l. 7-9): «... iam uident, et illis iam res est quae adhuc inferioribus spes est? Non est ita...»; 11 (1646s., l. 6-11, 16-18): «Caelum enim caeli Domino, qui erexit et sublimauit quorumdam sanctorum mentes in tantum, ut nulli hominum, sed ipsi Deo suo docibiles fierent; in cuius caeli comparatione quidquid carneis oculis cernitur, terra dicenda est, quam dedit filiis hominum, ut eius consideratione ... quantum possunt, coniciant Creatorem, quem infirmis adhuc cordibus sine isto coniecturae adminiculo uidere non possunt».

[118]) *Id.* 12 (1647, l. 18-20): «Maneant igitur caelum et terra in Deo suo qui fecit ea, et uiuant ex eo, confitentes ei et laudantes eum; nam si ex se uelint uiuere, morientur...».

croyance païenne de la foi en Dieu est remarquable. Dans la représentation sensible du *simulacrum* toutes les forces numineuses du ciel et de la terre se concentrent et l'homme s'y mire comme si c'était sa propre image. Or la foi en Dieu dépouille cet automiroitement de son prestige et donne à l'homme une autre *res* désirable dans laquelle il ne coïncide pas avec lui-même. A cause de cette *res*, le *signum* se présentera aussi différemment et c'est à l'intérieur de ce cadre d'interprétation qu'il faut comprendre l'opposition *carnalis-spiritalis*. L'analyse qu'Augustin fait de l'adoration des idoles dans le paganisme romain dans ce commentaire du psaume aboutit à une réflexion sur la manière chrétienne de penser Dieu, avec des répercussions inévitables sur la *doctrina* qui s'occupe des signes.

Auparavant déjà Augustin avait dépouillé les divinités astrales de leur apparence par trop humaine et signalé leur provenance humaine. Appuyé de Cicéron qui s'interroge sur l'origine de l'idée de l'immortalité, il affirme que ces dieux ne sont que le produit de fictions poétiques. Les dieux ne furent que des hommes, décédés et ensevelis maintenant, auxquels on attribua un astre comme s'ils y avaient résidence fixe. D'invention poétique ils sont devenus fictions figées sur les dieux[119]). Quand un astre ou une constellation étaient vacants et non occupés par un mort, il arriva ce qu'on était accoutumé de faire: l'astre fut nommé d'après un illustre décédé[120]). Par cette critique quasiment historique, Augustin constate tout simplement que les astres

[119]) *De consensu euangelistarum* I, 23, 32 (CSEL 43, 30s.): «... Videant ergo, ne forte historica ueritas sepulchra falsorum deorum ostendat in terra, uanitas autem poetica stellas eorum non figat, sed fingat in caelo» (31, l. 14-16). CICERO, *Tusculanae disputationes* I, 13, 29 y est cité, mais on y entend aussi l'écho d'autres textes cicéroniens. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, t. II, p. 33.

[120]) C'est ce qui arriva du 5e et du 6e mois: Jules (César) et Auguste (César). On a aussi voulu consacrer Lucifer à César mais cette appropriation n'a pas bien réussi parce que, dit Augustin, Vénus portait ce nom depuis longtemps (*De doctrina christiana* II, 21, 32; CC 32, 56). On peut se demander si *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59, l. 43s.): «... et numeratus est inter nos et soluit tributum Caesari» ne contient pas une allusion paradoxale au Lucifer César qui s'élève haut au firmament, mais ignore la *uia* descendante qui est comptée parmi les hommes et qui, grâce à son tribut ou sa contribution terrestres, s'est rachetée de l'arrogant empereur terrestre. A l'exemple de cet empereur terrestre on trouve les cosmologues qui, par leur science vraie, désirent aussi briller au firmament et s'approprient ce qui est au Créateur («... et dicunt se esse sapientes sibi *tribuendo* quae tua sunt...», l. 51s.) ou inversement, qui, aveuglés, attribuent leurs mensonges à Dieu («... etiam tibi *tribuere* quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes...», l. 52s.). Augustin joue ici sur leur *tribuere* qui va à l'encontre du *tributum* de la *uia*. Voir M. TESTARD, *La 'superbia' dans les Confessions de saint Augustin*, in *Homo spiritalis*, Festgabe für L. VERHEIJEN, herausgegeben von C. MAYER, Würzburg, 1987, 136-170, p. 151s.

furent là longtemps avant l'appellation qu'ils reçurent, car Dieu les avait déjà établis et ordonnés comme il le voulait avec tout ce mouvement varié et calculable qui les caractérise[121]). Et en sacrifiant à l'idole qui n'est pas quelque chose, on sacrifie aux démons et non à Dieu (cf. 1 *Cor.* X, 19s.). Augustin appelle l'idole un *signum imaginarium* qui mène au culte des idoles, ce qui n'est autre chose que le culte de la création ou d'une part de celle-ci[122]). Et cela est justement une des caractéristiques de la *superstitio* qui produit des idoles et les vénère pour inciter ainsi à vénérer la création comme s'il s'agissait de Dieu même[123]).

Les paroles prophétiques du psaume 95 instruisirent Augustin du fait que les dieux païens sont des démons qui n'ignorent pas le Christ et le reconnaissent même[124]). Après avoir démasqué les dieux en tant qu'idoles[125]), le jeune évêque ne veut pas s'arrêter à cette œuvre de destruction mais il veut comprendre comment les démons exercent leur séduction à travers les idoles. La *superstitio* provoque non seulement une confusion entre le Créateur et sa création mais elle incite aussi à consulter les démons et à conclure certains accords avec eux quant aux significations renfermées dans les *artes* magiques dont l'astrologie fait partie[126]). Ces *artes* sont nées d'une *societas* de l'homme avec les

[121]) *De doctrina christiana* II, 21, 32 (CC 32, 56, l. 30-32): «... sunt tamen sidera, quae deus instituit et ordinauit, ut uoluit; et est certus motus illorum, quo tempora distinguntur atque uariantur».

[122]) *Id.* 23, 36 (58). Inutile de dire qu'Augustin considère ici la gamme de tous les *signa imaginaria* et non seulement la divination de l'astrologie.

[123]) *Id.* 20, 30 (54, l. 1-3): «Superstitiosum est, quicquid instituum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens uel ad colendam sicut deum creaturam partemue ullam creaturae...». Voir W. HENSELLEK und P. SCHILLING, *Specimina eines Lexicon Augustinianum* (SLA), *Superstitio, superstitiosus*, Wien, 1988, où est aussi décrit la confusion du Créateur avec la création qu'Augustin appelle aussi souvent la fornication commencée par Adam, où l'épouse abandonne le vrai époux en faveur du faux époux, échange le vrai amour contre le faux désir et aime mieux se laisser asservir que se libérer.

[124]) *De consensu euangelistarum* I, 15, 23 (CSEL 43, 22).

[125]) Voir A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*..., p. 210: ce qu'Augustin montre principalement c'est la révélation du démon par le moyen de l'idole.

[126]) *De doctrina christiana* II, 20, 30 (54, l. 2-6): «... ad facienda et colenda idola pertinens uel ad colendum sicut deum creaturam partemue ullam creaturae uel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium...». Il va de soi qu'il faut distinguer ici l'*ars* magique de l'*ars* mathématique qui, comme on l'a déjà signalé, à l'époque d'Augustin devait souvent encore conquérir sa place comme *physica* sur les pratiques superstitieuses et les prédictions de toutes sortes (*augurium, haruspicina, ligaturae, praecantationes*...): «... quae mitiore nomine physica uocant, ut quasi non superstitione implicare, sed natura prodesse uideantur...» (l. 14-16). Voir supra les remarques sur la médecine, l'agriculture, la navigation.

démons et elles sont comme le pacte d'une amitié douteuse et spécieuse[127]). Cet accord entre les deux suppose l'existence d'une langue commune sans laquelle une telle *societas* serait impensable[128]). On peut aisément observer comment Augustin veut distinguer cette communauté où les *signa imaginaria* sont à l'œuvre, de cette autre communauté où on entendra un tout autre langage et où les *signa* désigneront une tout autre *res*. Le désir privatisé et obstiné des réalités temporelles s'opposera diamétralement à la réalité éternelle à laquelle on n'accède que par la *dilectio* de Dieu et du prochain parce qu'elle est publique et commune à tous[129]). A la lumière de cette *res*, Augustin cherche des *doctrinae* utiles à la compréhension du langage des Écritures et qui se profileront face aux *artes magicae*, comme l'astrologie, lesquelles tendront aussi à comprendre et à expliquer les *signa*. On pourrait dire qu'il aborde la *superstitio* comme un phénomène linguistique.

Il y a deux sortes de *doctrinae* qui sont pratiquées chez les peuples jusque dans leurs comportements: l'une s'occupe de réalités (*res*) instituées par l'homme, l'autre est une doctrine des réalités déjà consommées ou instituées par Dieu. Augustin situera les réalités superstitieuses parmi les réalités instituées par l'homme, ce qui ne veut pas dire que toutes les réalités instituées par l'homme soient superstitieuses[130]). En effet, il y a une *doctrina* valable concernant les

[127]) *Id.* 23, 36 (58, l. 23-26): «Omnes igitur artes huiusmodi uel nugatoriae uel noxiae superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et daemonum quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta penitus sunt repudienda et fugienda christiano...».

[128]) *Id.* 34, 37 (59, l. 1-3): «Quae omnia tantum ualent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt».

[129]) *Id.* 23, 36 (59, l. 33-36): «... quae non sunt diuinitus ad dilectionem dei et proximi tamquam publice constituta, sed per priuatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum». Le caractère 'privatisant' de cette *appetitio* et le *publice* de cette *dilectio* seront les critères dont Augustin se servira pour distinguer la cité terrestre de la cité de Dieu. La séduction facile de la privatisation fera incliner la cité terrestre plutôt vers cette *societas* où hommes et démons parlent une langue commune mais, en fait, maintiennent une communauté illusoire qui aboutit toujours à la division et la guerre.

[130]) *Id.* 19, 29 (53s., l. 2-7): «... duo sunt genera doctrinarum, quae in gentilibus etiam moribus exercentur. Vnum earum rerum, quas instituerunt homines, alterum earum, quas animaduerterunt iam peractas aut diuinitus institutas. Illud quod est secundum institutiones hominum, partim superstitiosum est, partim non est». Pour plus de commodité, nous traduisons *res* par 'réalité' mais en nous rappelant la remarque de L. VERHEIJEN, *Le premier livre du 'De doctrina christiana' d'Augustin*, dans *Augustiniana Traiectina*, Paris, 1987, 169-187, p. 171: «... les *res* dont Augustin parle ne sont pas, ou sont rarement, des 'choses', des 'objets', des 'affaires'. Proches de *res* serait 'réalité', mais ce terme évoque plutôt la 'vérité objective' de la *res* que le sujet qui porte cette vérité. Finalement nous avons opté pour 'quelqu'un ou quelque chose'».

signa instituées par les hommes et sur lesquels il existe une *consensio* entre les hommes grâce à laquelle ils sont en état de se comprendre. Certains de ces *signa* sont commodes et nécessaires dans cette vie, d'autres sont plutôt extravagants et superflus[131]). Cette *consensio* sous-entend un certain arbitraire mais aussi une certaine entente, grâce à laquelle certains signes représentent un sens convenu et, selon la *societas* dont il s'agit, font naître une *consensio* et une émotion différentes. Cette *consensio* entre les hommes n'existe donc pas parce que ces sens auraient une certaine valeur préexistante, mais ils ont une certaine valeur parce que les hommes avaient atteint une *consensio* quant à ces sens[132]). Il en est autrement de la *disciplina disputationis* qui n'a pas du tout été instituée par les hommes et dont ils ne peuvent pas disposer à leur gré, mais à laquelle, en la constatant et la formulant, ils doivent se soumettre pour arriver à la connaissance des choses établies de manière éternelle et divine[133]).

Si par leurs *diuinationes*, les astrologues et les démons ont une langue véhiculaire commune, cela entraîne qu'ils ont atteint une *consensio* à propos de la valeur des *signa*. Et ici aussi vaut la règle que ces signes n'ont pas été remarqués en raison de leur valeur, mais que c'est en les remarquant et en les signalant qu'on les a fait valoir. Selon les pensées et les imaginations ces choses remarquées se présenteront diversement et par la voie des *signa* les démons les livrent aux hommes qu'ils y voient impliqués[134]). L'*ars magica* qui s'arrache à une réalité présente à laquelle, en fait, elle devrait se vérifier comme *ars* et par laquelle elle devrait se faire instruire, n'est rendue possible que par un assentiment propre à la *doctrina* établie par l'homme. Les démons préfèrent comme domaine d'action celui où la réalité peut être abandonnée, méconnue ou déformée, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient là tout-puissants car, comme nous l'avons dit avant, ils n'y

[131]) *Id.* 25, 38 (60, l. 4-7): «Namque omnia, quae ideo ualent inter homines, quia placuit inter eos, ut ualeant, instituta hominum sunt; quorum partim superflua luxuriosaque instituta sunt, partim commoda et necessaria».

[132]) *Id.* 24, 37 (59v.): «... hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos mouent et, quia diuersa consensio est, diuerse mouent, nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam ualebant ad significationem, sed ideo ualent, quia consenserunt in eas...» (l. 18-22).

[133]) *Id.* 32, 50 (67, l. 1-4): «Ipsa tamen ueritas conexionum non instituta, sed animaduersa est ab hominibus et notata, ut eam possint uel discere uel docere; nam est in rerum ratione perpetua et diuinitus instituta».

[134]) *Id.* 24, 37 (59s., l. 4-7; 22-24): «Non enim quia ualebant, animaduersa sunt, sed animaduertendo atque signando factum est, ut ualerent. Et ideo diuersis diuerse proueniunt secundum cogitationes et praesumptiones suas... sic etiam illa signa, quibus perniciosa daemonum societas comparatur, pro cuiusque obseruationibus ualent».

agissent qu'avec l'approbation de Dieu et non seulement ils trompent les autres mais ils sont aussi trompés eux-mêmes quand la volonté divine, dans le cadre des lois des *causae naturales*, dispose autrement[135]).

L'autre *doctrina*, celle de la réalité déjà réalisée, qui ne se rapporte donc pas à l'avenir et qui a été établie par Dieu, Augustin ne la soumet pas à une telle critique scientifique parce que la réalité (*res*) envisagée se dérobe à la *consensio* arbitraire. On raconte les faits passés dans leur ordre chronologique mais on ne les compose pas[136]). Même quand ces faits ont comme cause des institutions humaines, leur histoire n'est pas considérée comme une institution humaine. Les faits passés, en effet, ne peuvent être annulés; l'ordre temporel tombe sous le pouvoir du Créateur qui dirige tout. Et là réside la grande différence entre l'*ars magica* qui essaie de prédire ce que doit être fait (*facienda*) dans l'avenir et l'*historia* qui n'essaie que de raconter aussi fidèlement et utilement que possible les faits historiques (*facta*)[137]). Il y a, à côté de la *narratio* des faits passés, encore une *demonstratio*, d'ailleurs très ressemblante à cette *narratio*, des faits présents qui appartiennent tous à la *geographia* et n'ont pas été institués par l'homme[138]). L'homme les «trouve» et ils sont l'objet de toutes sortes d'examens, tout comme le cours des astres

[135]) Cf. *De diuinatione daemonum* 1, 1-2; 6, 10 (CSEL 41, 598s., 608-610). Ce n'est pas sans raison qu'Augustin appelle leur *ars* une doctrine magique. Voir encore *De consensu euangelistarum* I, 10, 17; 13, 20; 32, 49 (CSEL 43, 16, 19, 53).

[136]) *De doctrina christiana* II, 32, 50 (67, l. 4s.): «... qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit...».

[137]) *Id.* 27, 41 (62, l. 1-4): «Iam uero illa quae non instituendo, sed aut transacta temporibus aut diuinitus instituta inuestigando homines prodiderunt, ubicumque discantur, non sunt hominum instituta existimanda»; 28, 44 (63, l. 40-46): «Narratione autem historica cum praeterita etiam hominum instituta narrantur, non inter humana instituta ipsa historia numeranda est, quia iam quae transierunt nec infecta fieri possunt, in ordine temporum habenda sunt, quorum est conditor et administrator deus. Aliud est enim facta narrare, aliud docere facienda. Historia facta narrat fideliter atque utiliter...». Des livres des haruspices qui quittent le domaine des faits Augustin dit ceci: «... monitoris audacia, non indicis fide» (l. 47s.). Les augures abandonnent ce domaine des faits encore plus clairement: «Quod manifestissime ostendit ritis augurum, qui et antequam obseruent et posteaquam obseruata signa tenuerint, id agunt, ne uideant uolatus aut audiant uoces auium, quia nulla ista signa sunt, nisi consensus obseruantis accedat».

[138]) *Id.* 29, 45 (63s., l. 1-5): «Est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris. In quo genere sunt quaecumque de locorum situ naturisque animalium, lignorum, herbarum, lapidum aliorumue corporum scripta sunt». Ces objets à leur tour peuvent devenir des *machinamenta*, qu'il faut distinguer de la valeur scientifique qu'ils peuvent avoir dans la médecine par exemple.

est décrit sans que celui-ci dépende pour autant de l'homme[139]). Des astres il n'y a d'ailleurs pas de *narratio* mais une *demonstratio* qui est, bien sûr, aussi le domaine des astrologues contre les *fatua fata* desquels Augustin nous met encore une fois en garde car leur erreur est d'autant plus dangereuse qu'ils prétendent prédire l'avenir en se basant sur leur savoir scientifique[140]). Quand il s'agit de certains calculs concernant le temps, le Père de l'Église reconnaît les prétentions scientifiques des astrologues:

> «Toutefois, en dehors de la démonstration des choses présentes, il y a dans la connaissance (astrologique) quelque chose qui ressemble au récit des choses passées, ce qui permet de remonter régulièrement de la position actuelle et du mouvement des astres à leurs phases passées. Cette connaissance permet de faire des conjectures régulières concernant l'avenir qui ne sont ni fantaisistes ni augurales, mais garanties et exactes»[141]).

Cet avenir calculable ne doit pas être mis en relation avec les faits de la vie humaine (comme la naissance par exemple), mais doit être limité aux astres seuls[142]).

[139]) *Id.* 32, 50 (67, l. 7-9): «... ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se uel ab homine aliquo rem institutam demonstrat...».

[140]) *Id.* 29, 46 (64, l. 22s., 31s.): «Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est ... quia familiaris est perniciosissimo errori fatus fata cantantium, commodius honestiusque contemnitur...».

[141]) *Ibid.* (64s., l. 32-37): «Habet autem praeter demonstrationes praesentium, etiam praeteritorum narrationi simile aliquid, quod a praesenti positione motuque siderum et in praeterita eorum uestigia regulariter licet recurrere. Habet enim futurorum regulares coniecturas non suspiciosas et ominosas sed ratas et certas...».

[142]) *Ibid.* Calculer le cours de la lune est une occupation très utile, dit l'évêque d'Hippone, parce qu'elle permet de déterminer l'anniversaire de la Passion du Seigneur, mais cette position des astres n'a aucun contenu religieux ni ne permet de faire des prédictions pseudo-religieuses. Voir *Epistula* 55, 7 (CSEL 34/2, 182-185) où Augustin contredit aussi bien les manichéens que les *mathematici* qui prétendent que de tels calculs concernant la Pâque déduisent des *sacramenta* divins de la position des astres. Il ne s'agit que d'une *similitudo*, répond l'évêque, empruntée aux créatures pour signifier la *res* sacrée; cette manière de s'exprimer de la *doctrina salutaris* a pour but de tourner l'*affectus* des enseignés des *uisibilia* vers les *inuisibilia*, des *corporalia* vers les *incorporalia*, des *temporalia* vers les *aeterna*. Ici aussi la désacralisation du cosmos vise un double effet: purifier la foi en Dieu et reconnaître la validité scientifique des recherches astrologiques. Augustin le sage s'abstiendra de reprendre les *obseruatores temporum* qui veulent renseigner les agriculteurs et les navigateurs sur les prévisions du temps. Mais l'astrologie scientifique qui distingue et ordonne, ne l'empêchera pas au moment où le soleil va paraître au mois du renouveau (*mense nouorum*) d'y voir, en transcendant (*propter similitudinem sacramenti*), la *celebratio* de la vie qui doit se renouveler. A cause de cette *similitudo*, le *sermo diuinus* n'aurait même pas reculé à appeler cette constellation Bélier (8, 14; 185, l. 10ss.). La même approche se rencontre dans le *Contra Faustum* II, 5 (CSEL 25/1, 258-260) où Augustin réussit, grâce à l'astrologie scientifique, à détacher l'annonce de la

Il y a deux points où l'astrologie, qui se rapproche dangereusement de la *diuinatio*, n'est pas œuvre d'homme. En premier lieu c'est Dieu qui a donné aux astres leur place et qui les a ordonnés selon sa volonté[143]), et deuxièmement la *disciplina numeri* a toujours été recherchée et découverte comme une réalité dont l'homme ne décide pas arbitrairement[144]). En se basant sur des démonstrations du passé et du présent, l'*ars* astrologique peut donc juger d'un avenir calculable. Pourtant le chrétien ne doit pas tant exercer cette *doctrina* pratiquée hors de l'Église du Christ chez les *gentes* et incapable de dire quoi que ce soit sur la fin ultime de l'homme, mais plutôt la juger avec circonspection et mesure[145]). Tout comme Augustin n'a pas voulu rejeter les *uera* de certaines divinations mais a voulu les interpréter dans le cadre de la vraie religion, de même il a voulu comprendre les *uera* de la science astrologique comme une réalité non établie par l'homme. Et dans la *doctrina* instituée par l'homme il trouva un angle d'approche pour expliquer en même temps le vrai et le faux de la divination

naissance du Christ par les Mages de toute prédiction astrologique: «... itaque illa stella, quam uiderunt Magi, Christo secundum carnem nato non ad decretum nominabatur, sed ad testimonium famulabatur...» (259, l. 16-18); ce n'est pas l'astre qui détermine la naissance du Christ mais, grâce à la direction divine des créatures au firmament, les astres témoignent du Christ et de la décision éternelle dans le Verbe de Dieu, qu'Augustin, se référant à *fari*, veut ici encore une fois traduire par *fatum*. Ainsi ce n'est pas l'astre nouveau qui est cause de la naissance du Christ, mais comme le Christ est né, il en est donné un témoignage au firmament: «... ad demonstrandum Christum, quae non erat exorta est, non ideo Christus natus est, quia illa extitit, sed ideo illa extitit, quia Christus natus est, ... quoniam Christus uerbum dei est, in quo, antequam essent, dicta sunt omnia, non consortium siderum fatum Christi est, sed fatum etiam siderum Christus est...» (260, l. 5-8, 11-14). Encore une fois nous constatons que le démantèlement de la pseudo-religion et l'affirmation de la validité scientifique permettent à Augustin de parler du témoignage divin dans la création, ce sur quoi ni les prédictions astrologiques ni l'*ars* astrologique n'ont à se prononcer. Détacher de telle manière le Créateur de la création, les manichéens eux-mêmes, qui s'irritent pourtant du mélange de lumière et de ténèbres dans les prédictions astrologiques, l'ont manqué: «... non sub stellae testificatione ponatis, sed in stellis omnibus conligatum esse dicatis...» (258, l. 6s.), alors qu'eux-mêmes y sont complètement empêtrés (259, l. 1ss.). Tous les sermons pour l'Épiphanie ont le même thème: «L'étoile est pour les Mages la *lingua caeli*...», cf. A.-M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 85.

143) *Id.* 21, 32 (56, l. 30-32). Voir note 121.

144) *Id.* 38, 56 (71, l. 1-3): «Iam uero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est, quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inuenta».

145) *Id.* 39, 58 (72, l. 3-6): «... nullas doctrinas, quae praeter ecclesiam Christi exercentur tamquam ad beatam uitam capessendam secure sequi audeant, sed eas sobrie diligenterque diiudicent...». Il est connu que les lignes de pensée de cet ouvrage ont joué un rôle préparatoire au projet du *De ciuitate Dei*, où les valeurs de la cité terrestre sont décrites dans leurs rapports avec la cité céleste.

démoniaque[146]). Aussi bien religieusement que scientifiquement il a voulu comprendre l'astrologie sous ses deux formes[147]).

Après avoir désacralisé la divination et lui avoir attribué une place nouvelle dans la vraie religion, Augustin n'hésitera plus à reprendre certains termes de la divination en général dans son langage à lui et de les appliquer aux prophètes qui seuls, et sans duperie aucune, sont en

[146]) Le Père de l'Église en donne encore un exemple dans le *De ciuitate Dei* XXI, 8, où il ne considère pas comme si extra-naturel (*contra naturam*) le *portentum* de l'astre de Vénus qui l'a fait changer de couleur, de grandeur, de forme et de cours, puisque aucune nature n'échappe à la volonté du Créateur et donc pas non plus ce changement de Vénus. «Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse; sed non sunt. Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?» (CC 48, 771, l. 31-34). Les lois régissant le cours des astres qui grâce à Lui sont sûres et inébranlables, peuvent, si Dieu le veut, changer sans pour autant être moins naturelles et si par là les canons des astrologues sont perturbés («Turbauit profecto tunc, si ulli iam fuerunt, canones astrologorum, quod uelut inerrabili computatione de praeteritis ac futuris motibus conscriptos habent...», l. 45-47), cela est dû à une connaissance imparfaite de la nature («Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura», l. 34-36). De même les événements prétendus extra-naturels de la Bible ont été voulus et institués par Dieu («Sicut ergo non fuit inpossibile Deo, quas uoluit instituere, sic ei non est inpossibile, in quidquid uoluerit, quas instituit, mutare naturas», 773, l. 104-106). Et quand, à côté des *monstra, ostenta* et *portenta*, se produisent encore des *prodigia* dans lesquels certains veulent lire l'avenir, nous serons ou bien trompés par eux, ou bien nous apprendrons «instinctu spiritum ... etiam uera» (773, l. 114-116), par lesquels les démons nous ont pris dans les filets de la *curiositas* nocive. Dans les *Confessiones* Augustin mentionne encore cette curiosité qui nous retient prisonniers de l'*ars magica*: «Hinc etiam, si quid eodem peruersae scientiae fine per artes magicas quaeritur» (X, 35, 55; CC 27, 185, l. 33s.). Cette curiosité constitue une menace non seulement pour la science pervertie, mais aussi pour la vraie science qui explore la nature seulement par désir de savoir; et même la religion n'échappe pas à cette menace quand elle cherche les *signa et prodigia* seulement à cause de l'*experientia*. Dans une gradation remarquable de science, superstition et religion (Hinc ... Hinc ... Hinc ...), Augustin montre comment le démon avec sa *curiositas* sédüisante ne cesse de troubler l'homme et qu'aucun domaine ne lui échappe, même pas celui de la science, ce qui est pour H. BLUMENBERG, *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in *Revue des Études augustiniennes* 7 (1961), 35-70, p. 40, une source d'étonnement parce qu'il ne comprend pas comment la *regula dilectionis* de Dieu et du prochain (il y a cependant non seulement un *uti* mais aussi un *frui* du prochain! Cf. L. VERHEIJEN, *Le premier livre du 'De doctrina christiana'...)* dans une perspective augustinienne doit dominer la «*curiositas* als des sich selbst genügendem und sich selbst geniessenden Erkenntnisvermögens» si elle ne veut pas changer en *superbia* dont la *curiositas* et la *concupiscentia carnis*, à l'intérieur de la *cupiditas triplex*, sont des parts inséparables. C'est la *superbia* qui est à l'origine de la chute du démon et c'est dans la *superbia* qu'il veut faire retomber l'homme.

[147]) A la phrase de C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*. (Cassiciacum XXIV/2), t. II, Würzburg, 1974, p. 312: «... so mangelt auch den signa und instituta superstitiosa jegliches fundamentum in re», nous voudrions ajouter que la *doctrina* instituée par l'homme ne manque quand même pas complètement de rationalité, alors que l'autre *doctrina* n'est pas sans lien avec la *res* ultime qu'est Dieu et que cette *res* aide même à distinguer entre les *signa* superstitieux et non superstitieux. La croyance en Dieu est à l'œuvre dans la doctrine des signes des deux *doctrinae*.

mesure de prédire l'avenir et la fin de l'homme[148]). Cet avenir du règne de Dieu sur tous les peuples vise à une tout autre *societas* que celle des biens temporels où les hommes ne songent qu'à leurs propres intérêts qui séparent et privatisent. Et quand les dieux consultés avec leurs *uates* s'adaptent aux *priuata negotia* de ces gens, ils ne le font pas sans lien avec l'unique Dieu qui est beaucoup plus puissant, car Il répond promptement non seulement par ses *uates* consultés sur les choses temporelles, mais aussi par ses *uates* faisant des prédictions au sujet du genre humain universel, sur lequel Il ne fut pas consulté[149]). Les dieux romains ne tombent pas en dehors de l'action divine, mais la distinction entre la cité de Dieu et celle du démon se dessine ici quelque peu déjà: il y a une privatisation démoniaque à laquelle s'oppose l'unification du genre humain grâce à la confession du Dieu unique. Il est remarquable qu'Augustin considère les *doctrinae*, établies ou non par l'homme, comme de bons alliés capables non seulement de contribuer à la compréhension de l'Écriture, mais aussi, grâce à leur valeur rationnelle, d'établir une rationalité parmi les hommes, vu que les notions rationnelles ne sont jamais des notions personnelles et finalement, en tant que valeurs universelles, profitent à l'humanité dans sa totalité. N'ont-elles pas été instituées par la Providence divine chez les *gentes*[150]), qui cependant peuvent en abuser en les mettant au service

[148]) Le prophète Sophonie (II, 11) a depuis longtemps annoncé la disparition des idoles et des dieux, ce dont les démons avec leur pseudo-*diuinitas* insidieuse eurent connaissance *ex oraculo angelorum* et maintenant commencent les *uaticinia* des prophètes du Dieu unique à se réaliser. Cf. *De diuinatione daemonum* 7, 11-8, 12 (CSEL 41, 611-613); cf. *De consensu euangelistarum* I, 25, 39 (CSEL 43, 38, l. 11-13): «... per angelicum oraculum manifesta promissio, quam nunc uidemus impleri», et 27, 42 (41s.) où le *uates* annonçant la destruction de tous les dieux n'est pas cru non plus, quoique les démons dans les idoles ou dieux n'ont jamais contredit cette profession de foi dans le Dieu unique!

[149]) *De consensu euangelistarum* I, 19, 27 (25, l. 17-23): «Si enim di sunt, quorum uates consulti ab hominibus ut non dicam fefellerunt, proxima tamen priuatis negotiis responderunt, quomodo non est deus, cuius uates non solum ea, quae ad tempus consulebantur, congrue responderunt, uerum etiam unde non consulebantur de uniuerso genere humano atque omnibus gentibus ea tanto ante praedixerunt, quae nunc et legimus et uidemus?».

[150]) Voir note 152. L'ordonnance que les *disciplinae* installent dans la nature, Augustin la trouve importante pour la croyance en la création. La nature est en effet le livre d'images de Dieu. Voir C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*. (*Cassiciacum* XXIV/1), Würzburg, 1969, p. 286s. Par la fréquentation de la Bible, le sensible qui est objet de recherche scientifique, gagnera en importance, le temps sensoriel aura son éclat propre, les éléments naturels deviennent éléments de l'économie du salut. Mais c'est plutôt la contamination orgueilleuse et les *mutabilia* mortels, conséquences du péché originel, qui ont joué un rôle négatif que l'appréciation initialement peu favorable d'Augustin, de sorte que «Dieser Wandel ins Positive, eine Folge der Aufwertung der mutabilia...» doit être lu avec réserve.

des démons? L'abus auquel incite le diable est toujours l'appropriation orgueilleuse de ce qui était destiné à tous. Nous avons déjà signalé qu'Augustin considère une telle appropriation du savoir cosmologique comme une perversion[151]). Le démon peut exercer son pouvoir de séduction non seulement dans la *doctrina* instituée par l'homme, mais également dans celle instituée par Dieu. Il est permis au chrétien d'emporter d'Egypte — pays des *gentes* — aussi bien la dernière qu'Augustin nomme les métaux précieux comme l'or et l'argent, que la première qu'il n'appelle qu'un vêtement, à condition de ne pas y chercher son bonheur ultime et de les utiliser en vue d'un autre but, une autre communauté. En comparaison avec les richesses de Jérusalem, toutes deux se révèlent plutôt maigres[152]). Les *doctrinae* sont vraiment

[151]) Cf. *Confessiones* V, 3, 5 (CC 27, 59). *De doctrina christiana* II, 38, 57 (CC 32, 71, l. 16s.): «... iactare se inter imperitos uelit et non potius quaerere unde sint uera...». H.R. SEELIGER, *Aberglaube, Wissenschaft und die Rolle der historica narratio in Augustins Doctrina Christiana*, in *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980), 148-155, observe avec raison, à propos de la doctrine historique qui doit se garder d'une *monitoris audacia* (p. 154), que dans le *De doctrina christiana* II, Augustin n'a pas encore esquissé clairement la relation de la *scientia* avec la *sapientia* dans une telle mesure que la première «durch die ratio animi ... zur sapientia beiträgt» et écarterait ainsi tout risque d'abus superstitieux. Cependant cette relation, quoique mieux décrite dans le *De trinitate* XIII, se trouve ici bien préparée et il ne faut pas oublier que, malgré le fondement rationnel de la *doctrina* ou *scientia*, le risque démoniaque d'une appropriation orgueilleuse, qui n'est pas pour autant une *superstitio* au sens propre, subsiste toujours. S'il est vrai que la rationalité n'est vraiment affectée que dans la *supersititio*, elle ne conduira pas non plus, d'autre part, à la *sapientia* si elle n'est guidée que par l'orgueil démoniaque, mais sera alors poussée par la *curiositas* sans but précis de la science absolument autonome. Voir R. LORENZ, *Die Wissenschaftlehre Augustins*, t. II, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-56), 213-251, p. 244ss., qui conclut: «Wenn man die Ablehnung des zweckfreien Denkens bei Augustin kritisiert, so übersieht man, was der Bischof nicht übersehen hat, dass dieses angeblich zweckfreie Denken entweder von geheimen Zwecken geleitet ist oder in den Dienst dämonischer Zwecke gerät ... Augustin hat erkannt, dass der vorgebliche Reichtum unbeschränkter Erkenntnis in der Armut der Gottesferne endet, die anscheinende Armut des Verzichts auf zweckfreies Wissen aber damit, dass mit zunehmender Tiefe der Gotteserkenntnis auch der Umkreis der Dinge, die sinnvoll zu wissen sind, sich unendlich erweitert» (p. 251).

[152]) *De doctrina christiana* II, 40, 60 (CC 32, 74, l. 11s., 15-27): «... sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta ... sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, eruerunt et, quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac uita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum conuertanda christianum»; 42, 64 (76, l. 1-4): «Quantum autem minor est auri, argenti uestisque copia, quam de Egypto secum ille populus abstulit, in comparatione diuitiarum quas postea Hierosolymae consecutus est...».

bonnes et aident à fonder l'unité dans la communauté terrestre mais celui qui se laisse séduire à s'arrêter auprès de ce bonheur terrestre, abuse des *doctrinae* qui auraient dû le conduire à cette autre communauté, celle de la Jérusalem céleste où l'amour de Dieu et du prochain constitue la *res* définitive[153]). La destinée de l'homme qui réside dans cette *res*, ne peut jamais être déterminée par les *doctrinae* de la cité terrestre, mais trouve sa raison ailleurs, dans la *sors* biblique où le Christ a à livrer un combat avec le démon pour acquérir l'héritage de ceux qui sont encore prisonniers entre les mains du démon[154]).

IV. La *sors* de la Bible

Il n'est pas étonnant que dans les *temporalia* de ce bas monde, la rationalité calculable se fasse parfois assister de cette autre rationalité humainement incalculable qu'Augustin appelle *sors* au sens religieux et biblique[155]). Quand le jugement humain est en défaut, on peut en effet recourir au jugement de Dieu par les *sortes*. En choisissant le successeur de Judas, les mérites équivalents des deux candidats ne permettraient pas de trancher et c'est avec raison qu'on laissa décider le sort, qui n'est pas quelque chose de mauvais mais qui, en cas de doute humain,

[153]) *Id.* 23, 36 (59, l. 33-35): «... quae non sunt diuinitus ad dilectionem dei et proximi tamquam publice constituta...». Comme on l'a déjà signalé, le démon agit en privatisant non seulement dans les *artes* superstitieuses, mais aussi dans l'appropriation orgueilleuse de la connaissance scientifique. Ce n'est pas notre propos d'analyser ici les frontières et l'enchevêtrement de la *ciuitas terrena* et de la *ciuitas Dei*. Disons simplement que *ciuitas terrena* n'équivaut pas à *ciuitas diaboli*, même si la cité terrestre est le lieu par excellence où le démon, ayant certains droits sur l'homme déchu, exerce sa séduction.

[154]) *De consensu euangelistarum* I, 31, 48 (CSEL 43, 52s., l. 22-25): «Nempe iam hereditate possidet multos et fortium partitur spolia, cum ea quae diabolus et demones possidebant per ecclesiarum suarum fabricas et quoslibet necessarios usus illis expulsis proditisque distribuit». Les vertus et les grandeurs des païens deviennent des qualités de l'Église après que les mauvais esprits ont été désarmés, car leur arme fut l'orgueil. *Superbia* et *humilitas* sépareront les deux cités, l'*homo carnalis* et l'*homo spiritalis*. La remarque de P. Brown, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages*, dans *Religion and Society in the Age of saint Augustine*, 1972, 119-146, p. 132, comme si le genre humain serait, depuis Adam, le jouet des démons, est plutôt malheureuse et doit appuyer son affirmation que l'Antiquité tardive était obsédée d'une peur généralisée du «misfortune» (p. 122) et de l'incertitude de l'homme sur soi-même par suite de «the unidentifiable guilt of a bottemless identity» (p. 134s.). L'approche *superbia-humilitas* d'Augustin tend plutôt à enlever un tel envoûtement.

[155]) Nous tenons à remercier ici l'*Augustinus-Lexicon* qui nous procura gracieusement tous les textes augustiniens qui concernent la *sors*.

manifeste la volonté divine[156]). C'est Matthieu qui fut choisi et ainsi la parole de Dieu fut dite[157]). Ni *ars* rationnelle ni *diuinatio* ne fut en mesure de déterminer ce destin de Matthieu à l'intérieur des *temporalia*[158]). Tout comme deux personnes ne peuvent occuper un même poste, il est exclu que deux personnes indigentes entrent en ligne de compte pour quelque chose qui ne saurait être divisé et on est donc obligé de tirer au sort. Ces mêmes circonstances spatio-temporelles restreignantes qui obligent à tirer au sort, peuvent à leur tour remplir le rôle de tirage au sort en ce sens que ce sont elles qui finalement détermineront qui sera secouru le premier, tous ne pouvant être aidés en même temps. Espace et temps, dans ce cas, trancheront la question de savoir qui m'est le plus proche et est donc mon prochain (*proximus*); ce sont eux qui, par un juste (*recte*) emploi du temps et non par un

[156]) *En. in ps.* 30, *s.* 2, 2, 13 (CC 38, 211, l. 3-6, 8-11): «Audito nomine sortium, non debemus sortilegos quaerere. Sors enim non aliquid mali est; sed res est in dubitatione humana diuinam indicans uoluntatem. Nam et sortes miserunt apostoli, quando Iudas tradito Domino periit ... electi sunt duo iudicio humano, et electus de duobus unus iudicio diuino; de duobus consultus est Deus, quemnam ipsorum esse uellet, et cecidit sors super Mathiam...». Zacharie est désigné par la *sors* biblique pour le sacrifice, voir *In Johannis Euangelium* 49, 27 (CC 36, 432). Avec une allusion à *clerus* venant du grec κλήρωσις Matthieu est incorporé par la *sors* dans le ministère des *clerici*, voir *En. in ps.* 67, 19 (CC 39, 882, l. 43-46). Cf. *Contra Felicem* 1, 4 (CSEL 25/2, 806), et aussi *Epistula* 228, 12 (CSEL 57, 494, l. 13-15) où il s'agit de savoir quels clercs doivent fuir ou demeurer à leur poste devant la menace des Vandales. De même certaines contradictions sont réglées de manière divine par la *sors*, voir *Speculum* 7 (CSEL 12, 61.63, l. 18.3). Dans la cité terrestre la succession est assurée par les *merita* ou par la *sors*, cf. *De ciuitate Dei* XV, 20 (CC 48, 484, l. 97-102).

[157]) *Sermo* 12, 4 (PL 38, 102): «Quid est enim locutio, nisi significatio voluntatis? Loquitur per sortem, sicut de Matthia in locum Judae ordinando locutus est...». Il y a plusieurs *locutiones* dans lesquelles Dieu manifeste sa volonté.

[158]) Nous avons signalé plus haut que dans l'Antiquité la *sors* astrologique n'était qu'une des *diuinationes*; le tirage au sort en est une aussi et apparemment même la plus ancienne forme de mantique qui, comme rite religieux primitif, s'est maintenue à l'encontre de la religion systématisée. Voir V. EHRENBERG, *Losung*, dans *P.W.* Bd. XXVI, 1, 13, Stuttgart, 1927, p. 1457, l. 14ss., 48ss.). Le tirage au sort est en premier lieu un phénomène religieux qui a eu d'autres applications dans le domaine profane (p. 1461, l. 62ss.). Mais à l'époque post-chrétienne le tirage au sort a gagné en importance et devient un moyen de prédire l'avenir à partir de la Bible (l. 40ss.). Nous avons vu comment Augustin même se saisit de la lecture de Vindicianus pour soustraire la *sors* à la divination démoniaque et vit dans le *sortes legere* de la Bible un moyen légitime d'écouter les oracles qui se prononcent sur le destin de l'homme. Cependant Augustin reste prudent à cause du glissement toujours possible des *aeterna* aux *saecularia*. Voir *Epistula* 55, 20, 37 (CSEL 34/2, 212, l. 3-8): «Hi uero, qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere». L'évêque ne cessera d'ailleurs de mettre son peuple en garde contre les *sortilegi* qu'il cite habituellement en même temps que les *mathematici* e.a.

asservissement au temps, rendent possible le triomphe de la justice[159]). La *sors* incalculable ne se trouve donc pas hors du temps et de l'espace, tout comme Dieu n'est pas hors de sa création, et de cette façon elle aide l'homme, par la voie des circonstances spatio-temporelles, à aimer son prochain comme il convient.

Si parfois espace et temps peuvent décider comme une *sors*, quand il y a des disputes concernant les différences dans ces circonstances spatio-temporelles, il arrivera aussi parfois qu'ils auront comme une *sors* établi l'inégalité avant qu'il y ait différend. Ainsi il y a, par exemple, la destinée inégale découlant de la différenciation sexuelle[160]), ou la division haut/bas dans l'ordonnance de la création[161]), ou la répartition esclaves/maîtres[162]), mais cette inégalité inévitable dans les rapports spatio-temporels institués par Dieu, est de nouveau impensable sans le lien avec les *aeterna* où règne un amour égal pour tous[163]).

[159]) *De doctrina christiana* I, 28, 29 (CC 32, 22s., l. 1-12): «Omnes autem aeque diligendi sunt, sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum uel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur. Sicut enim, si tibi abundaret aliquid, quod dari oporteret ei, qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurerent duo, quorum neuter alium uel indigentia uel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil iustius faceres, quam ut sorte legeres, cui dandum esset, quod dari utrique non posset, sic in hominibus, quibus omnibus consulere nequeas, pro sorte habendum est, prout quisque tibi conligatius adhaerere potuerit». Cf. *De uera religione* 47, 91 (CC 32, 247, l. 35-37): «Et quamquam temporalia non diligat, ipse recte utitur temporalibus et pro eorum sorte hominibus consulit, si aequaliter non potest omnibus».

[160]) *Contra Faustum* 22, 31 (CSEL 25/1, 625, l. 12-16): «... ut cum in ceteris actibus ad humanam pacem pertinentibus mulier uiro debeat seruitutem, huius unius rei, qua sexus utriusque carnali sorte discernitur et carnali conmixtione concernitur, similem in se habeant potestatem uir in uxorem ut uxor in uirum». Cette destinée inégale renferme pourtant les droits matrimoniaux égaux aussi bien de l'homme sur la femme que de la femme sur l'homme. Augustin appelle ce droit matrimonial aussi la serviabilité mutuelle (*seruitus*). Voir T.J. VAN BAVEL, *Augustinus' denken over de vrouw*, dans *Bijdragen* 48 (1987), 362-396, p. 380; ID., *Augustine's View on Women*, dans *Augustiniana* 39 (1989), 5-53, p. 35.

[161]) *De Genesi ad litteram* IX, 9, 14 (CSEL 28/1, 277, l. 13-15): «... quorum tamen omnium generibus hanc infimam mundi partem pro sui loci sorte decoratam quem non considerare delectet?».

[162]) *De ciuitate Dei* XIX, 16 (CC 48, 683, l. 1-6): «Quocirca etiamsi habuerunt seruos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona filiorum sortem a seruorum condicione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulerent».

[163]) L'inégalité dans l'ordre spatio-temporel se présente tout autrement avant la chute de l'homme qu'après, car avant elle est l'ordre naturel ou l'ordre de la création qui ne présente aucune discordance, mais après elle est plutôt la source d'une pénible domination ou d'une soumission difficile. La *condicio* des esclaves et des maîtres, ou de la femme qui doit se soumettre à l'autorité de son mari, a les caractéristiques d'un état déchu, ce qui n'empêche que, même sans péché originel, il y aurait eu une *sors*, mais non pas une *sors* qui châtie, en créant une structure hiérarchique inévitable à l'intérieur des

Si une *sors* imprévisible traverse les *temporalia* prévisibles, Augustin conduira l'opposition et l'enchevêtrement à leur point culminant en rapportant la *sors*, d'une part, à l'héritage qui échoit à la descendance d'Adam et, d'autre part, à l'héritage qui est celui de tous les saints. Par cette double *sors*, on quitte, en quelque sorte, le domaine du profane où la *sors* comme une surprise fait irruption dans l'*ars*, pour distinguer de manière nettement religieuse le châtiment mérité à cause du péché originel et la grâce imméritée de l'élection divine. Si on veut en juger, il faut donc conclure à l'existence de *merita* calculables qui expliquent et justifient que l'homme soit puni de toutes sortes de maux, mais à l'absence complète de *merita* qui pourraient sauver l'humanité de cette situation dépravée. Ici le jugement humain fait défaut, ce qui amène Augustin à parler, en termes bibliques, d'un jugement caché en Dieu.

Dans sa réponse bien connue à Simplicianus, Augustin avait déjà abordé ces *sortes*, que pour la clarté il veut distinguer tout de suite de la *sors* astrologique. L'argument principal pour cela, il le puise dans l'opposition entre Jacob et Esaü. La différence temporelle entre la naissance de ces jumeaux étant négligeable, aucune conclusion ne peut

temporalia où direction et obéissance sont requises. Là règne une tout autre *sors* que dans les *aeterna*. T.J. van Bavel observe avec raison que la soumission de la femme à l'homme est seulement de nature corporelle, d'où proviennent entre autres les différences de races et de sexe, qu'elle est depuis la chute plutôt une *condicio* qu'une *natura*, tout comme la mauvaise condition de l'esclave est un châtiment découlant du péché dans le corps qui est encore mort (*Expositio epistulae ad Galatas* 28; CSEL 84, 93s.); voir T.J. VAN BAVEL, *Augustinus' denken over de vrouw*..., p. 366s.; ID., *Augustine's View on Women* ..., p 11s., mais sans le péché aussi il y aurait eu un ordre hiérarchique dans les *temporalia* qui doivent d'ailleurs toujours être mis en relation avec les *aeterna* où la femme et tous les autres sujets sont des êtres humains complets et qui leur confèrent le droit à un traitement équitable de la part des autorités. L'injustice du désordre social, Augustin ne l'approuve donc pas en acceptant le caractère inévitable de l'hiérarchie, ce contre quoi van Bavel s'élève. Citons ici seulement *En. in ps.* 147, 12 (CC 40, 2148, l. 27-29): «Superflua diuitum, necessaria sunt pauperum. Res alienae possidentur, cum superflua possidentur». Cf. *Sermo* 61, 11, 12 (PL 38, 413s.). Tous les sujets dans l'ordre corporel font partie du *consortium* dans le Christ et sont là héritiers de la grâce (*De Trinitate* XII, 12; CC 50, 366s., l. 85-89): «Secundum hanc autem renouationem efficimur etiam filii dei per baptismum Christi, et induentes nouum hominem Christum utique induimus per fidem. Quis est ergo qui ab hoc consortio feminas alienet cum sint nobiscum gratiae cohaeredes...». T.J. VAN BAVEL, *Woman as the Image of God in Augustine's 'De Trinitate' XII*, dans *Signum pietatis*, Festgabe für C.P. MAYER, herausgegeben von A. ZUMKELLER, Würzburg, 1989, 267-288, p. 281, remarque avec raison que là le sexe féminin n'a plus de sens, qu'il ne doit pas non plus être transformé en un sexe masculin, tout comme la richesse terrestre n'y a plus de valeur pour ceux qui sont maintenant encore esclaves. Augustin refuse toujours d'accorder aux *temporalia* quelque rôle dans les *aeterna*, quoique la charité ait à jouer un rôle curatif dans le bonheur terrestre brisé. Ici aussi la cité terrestre et la cité céleste s'enchevêtrent.

en être tirée. Du point de vue astrologique, ils devraient hériter des mêmes comportements et des mêmes faits. Pourtant le cours de leur vie et leur destinée étaient complètement différents. A cela, l'*ars* astrologique ne fournit pas d'explication; ce qu'elle prédit au moment de la naissance repose sur une conjecture qui est *fortuita*[164]). Ainsi la *sors* biblique de Jacob et d'Esaü, de tous ceux qui sont sauvés par la grâce ou se perdent condamnés, se soustrait à tout calcul qui appartient à l'ordre des *temporalia*. Et ces derniers présentent l'ambiguïté de relever à la fois des lois calculables propres aux astres et du calcul égoïste des biens temporels. En d'autres mots, ni l'astrologie scientifique ni l'astrologie démoniaque n'ont à prononcer un jugement sur cette *sors* biblique de Jacob et d'Esaü[165]). De même la disposition d'esprit du père ou de la mère au moment de la conception, faisant aussi partie de l'ordre temporel calculable, est rejetée comme sans importance pour la *sors* biblique à cause de la remarque paulinienne «ex uno concubitu» (*Rom.* IX, 10)[166]).

Impossible d'analyser ici toutes les nuances de la réponse d'Augustin à Simplicianus, mais la manière tout à fait imprévisible dont Jacob fut appelé et élu doit avant tout mettre en lumière la grâce dans toute sa gratuité et sortant de l'ordre des *temporalia*. Jacob, encore à naître, n'a ni foi ni bonnes œuvres dont il puisse se réclamer pour être

[164]) *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus* I, 2, 3 (CC 44, 26s., l. 70-78): «... ut nec astrologis daret locum uel eis potius quos genethliacos appellauerunt, qui de natalibus nascentium mores et euenta coniectant. Quid enim dicant, cur una conceptione sub uno utique temporis puncto ea dispositione caeli et siderum, ut diuersae singulis adnotari omnino non possent, tanta in illis geminis diuersitas fuerit, prorsus non inueniunt; et facile animaduertunt, si uolunt, responsa illa quae miseris uenditant nullius artis expositione sed fortuita suspicione proferri.» Ici Augustin laisse la *fors* très indéterminée, mais grâce aux *Confessiones*: «... non arte dici, sed sorte...» (VII, 6, 9; CC 27, 99), nous savons que certaines *diuinationes* tirent leur *uera* de l'origine céleste des démons.

[165]) La prédiction concernant les jumeaux, dont Firminus s'entretient avec Augustin, est surtout fausse parce qu'elle prétend se prononcer sur les *uera* d'un autre ordre, inaccessible à l'astrologie. Augustin avait-il besoin d'une étude approfondie de l'astrologie pour pouvoir attaquer les astrologues avec plus d'efficacité? *Confessiones* VII, 6, 10 (CC 27, 99, l. 76-78): «... Et non erunt uera, quia easdem litteras inspiciens eadem debuit dicere de Esau et de Jacob; sed non eadem utrique acciderunt. Falsa ergo diceret aut, si uera diceret...». Immédiatement après Augustin insère les *uera* du hasard dans le jugement divin de la *sors* biblique: «... ex abysso iusti iudicii tui...» (l. 83). Cf. *De doctrina christiana* II, 22, 33 (CC 32, 56s.); *De ciuitate Dei* V, 4 (CC 47, 131).

[166]) *Ad Simplicianum de diuversis quaestionibus* I, 2, 3 (26, l. 64-69): «Vigilantissime ait: ex uno concubitu. Gemini enim concepti erant, ne uel paternis meritis tribueretur, si quisquam forte diceret: Ideo talis natus est filius, quia pater ita erat adfectus illo in tempore quo eum seuit in utero matris, aut ita erat mater adfecta cum eum concepit. Simul enim ambo uno tempore ille seuit, eodem tempore illa concepit».

sauvé, même pas celles que Dieu dans sa toute-puissance pouvait prévoir et qui pourraient servir de *merita* anticipés. Dieu n'élit pas d'après les œuvres, mais sa décision est établie depuis toute éternité et c'est de cette grâce que découlent les bonnes actions. Et Esaü, lui aussi encore à naître, qu'est-ce qui lui a valu de n'être pas aimé de Dieu? Lui non plus il n'avait encore rien fait et chez lui non plus on ne put présumer quelque mal. Avait-il donc été créé mauvais[167])? La première question aussi bien que la deuxième met en cause la justice de Dieu[168]). La possibilité qu'Esaü se soit senti concerné d'une autre manière que son frère, comme il arrive aux hommes dont, selon les circonstances, certains sont croyants et d'autres pas, ne fait pas justice au jugement de Dieu[169]). La condamnation d'Esaü ne peut se défendre que comme châtiment du péché d'Adam (1 *Cor.* XV, 22) qui a porté atteinte à tout le genre humain et l'a transformé en «una quaedam massa peccati», dont le blâme ne retombe pas sur Dieu comme si l'on pouvait Lui reprocher quelque *iniquitas*[170]). Dans la société humaine non plus le créancier légitime ne sera pas accusé d'*iniquitas* s'il force le débiteur à lui payer ses dettes[171]). D'ailleurs les jumeaux sont tous deux sujets au châtiment du péché originel mais pourquoi un débiteur est aqcuitté et l'autre pas, cela reste caché dans la justice de Dieu. De cette *superna iustitia*, complètement impénétrable au jugement humain, la société humaine permet quand même d'en saisir un rien car on y trouve trace de cette suprême justice: en effet, s'il n'est pas injuste de faire payer ses dettes à un débiteur, il n'est certainement pas injuste de l'en libérer[172]).

[167]) *Id.* I, 2, 6 (CC 44, 31, l. 182-187): «Non ergo secundum electionem propositum dei manet, sed ex proposito electio, id est non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo inuenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum.» et 7 (32, l. 214s.): «... Iacob dilexi, ex uocante sit deo, non ex operante Iacob.» Si Dieu hait Esaü et aime Iacob, dira Augustin en 18 (45s.), Il hait en lui non sa création mais le péché.

[168]) *Id.* 8ss. (32ss.).

[169]) *Id.* 14 (38s. l. 400-405).

[170]) *Id.* 16 (41s., l. 467-470): «Sunt igitur omnes homines — quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in uniuersum genus humanum origo ducitur offensionis dei — una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae...».

[171]) *Id.* (41, l. 459-462): «Quapropter cum dando et accipiando inter se hominum societas conectatur, dentur autem et accipiantur uel debita uel non debita, quis non uideat iniquitatis argui neminem posse qui quod sibi debetur exegerit...».

[172]) *Ibid.* (41, l. 446-451, 462-466): «Atque ita tenacissime firmissimeque credatur in ipsum, quod deus cuius uult miseretur et quem uult obdurat, hoc est cuius uult miseretur et cuius non uult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo inuestigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animaduertenda est ... nec eum certe qui quod ei debetur donare uoluerit, hoc autem non

Qui met en cause cette justice, ressemble aux travailleurs arrogants de la parabole de la vigne (*Mt.* XX, 11) qui contestent la bonté de Dieu et s'arrogent le droit de décider eux-mêmes de ce qui sera pardonné et à qui (cf. *Rom.* IX, 20)[173]), sans comprendre que jamais aucun mérite ne peut être invoqué pour obtenir le pardon. Dieu témoigne sa miséricorde à qui Il veut et s'Il endurcit le cœur, Il n'incite pas pour autant au péché celui qui a déjà péché et auquel Il n'a pas témoigné sa miséricorde[174]). Aucun mérite n'autorise de revendiquer le salut et celui qui s'y risque, n'est encore qu'un *carnalis* tout comme le vigneron orgueilleux[175]). Depuis le péché originel, tout homme mortel commence sa vie comme un *carnalis*[176]) et celui qui réclame la grâce, agit comme Esaü qui réclame son droit d'aînesse et continue ainsi à se mouvoir à l'intérieur des *temporalia*, ce qu'il démontre clairement en vendant son droit à l'héritage contre un plat de lentilles, se subordonnant ainsi à Jacob. Esaü, qui précède dans le *tempus*, est dépassé par Jacob qui précède dans la *virtus*. En persistant dans cette attitude calculatrice d'Esaü, avec laquelle tout homme naît comme si c'était une *sors*, on ne recevra jamais la bénédiction qui fut le partage de Jacob[177]).

Comme nous l'avons signalé, Augustin utilise le mot *sors* non seulement pour désigner la grâce imméritée mais aussi pour le châtiment par lequel tous les hommes sans exception reçoivent une destinée égale et héritent d'un corps mortel avec sa condition affaiblie

esse in eorum qui debitores sunt, sed in eius cui debetur arbitrio? Haec imago uel, ut supra dixi, uestigium negotiis hominum de fastigio summo aequitatis impraessum est».

[173]) *Id.* (42, l. 471-476): «A quibus autem exigendum est et quibus donandum sit, superbe iudicant debitores, quemadmodum conducti ad illam uineam inuiste indignati sunt, cum tantumdem aliis donaretur, quantum illis redderetur. Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas deo?».

[174]) *Id.* 16 (42, l. 478-482): «... quasi quemquam deus peccare cogat, cum ipse neminem peccare cogat, sed tantummodo quibusdam peccantibus misericordiam iustificationis suae non largiatur, et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent».

[175]) *Id.* 17 (43): «Eo ipso fortasse satis ostendit se homini carnali loqui, quoniam hoc limus ipse significat, unde primus homo formatus est» (l. 508-510). Cf. 1 *Cor.* 3, 1s.

[176]) *Id.* (43s., l. 514s.): «... necesse est ut carnale esse incipiat...». Voir C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'*, dans *Homo spiritalis*, Festgabe für L. VERHEIJEN, herausgegeben von C. MAYER unter Mitwirkung von K.H. CHELIUS, Würzburg, 1987, 3-60, p. 16s.

[177]) *Sermo* 4, 12, 12 (PL 38, 39): «... si perseueret in prudentia carnis, semper erit Esau: si autem fiat spiritualis, est filius minor; sed ipse minor erit major: ille enim tempore praecedit, iste virtute. Namque cum coxisset lentem Jacob, desideravit Esau accipere, antequam veniret ad istam benedictionem ... Vendidit primogenita sua minori: abstulit ille voluptatem temporalem, abstulit ille dignitatem sempiternam», et 13, 12 (40): «... adhuc in sorte sunt Esau, nondum in benedictione Jacob». Voir C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 41s., 45.

par le labeur, avec son âme tarée qui aveuglée poursuit un bonheur fragile et périssable[178]). Un héritage mérité et égal donc pour tous où le jugement de Dieu est cependant à l'œuvre de manière surprenante et quelque peu imprévisible soit dans la pluralité des maux et souffrances soit par leur rapport inattendu avec l'héritage immérité de la grâce divine[179]). A l'opposé il y a l'héritage du Christ qui revient en partage à l'homme tout à fait gratuitement par la vocation et l'élection divines[180]) et ceci depuis le commencement[181]). Souvent Augustin se réfère à la vie de Paul même qui ne pouvait compter sur aucun mérite antérieur pour être élu par la *sors* (*Rom.* II, 6; 1 *Cor.* XV, 9s.), car depuis la Jérusalem terrestre il combattit même l'*ecclesia* et dans son activité parmi les *gentes* il ne devait pas non plus s'enorgueillir de ses propres forces mais seulement de ses faiblesses (2 *Cor.* XII, 9), de sorte que ce fut par la grâce seule qu'il devint héritier du Christ, qui est l'accomplissement et l'achèvement de la Loi[182]).

L'héritage de la grâce qui comme une *sors* tombe en partage à tous les saints, se transforme cependant tout de suite en son contraire si on veut la calculer et se la garantir avec de l'argent, par où on introduit les *temporalia* dans les *aeterna* ou espère du moins d'acheter les *aeterna* par les *temporalia*. Tout comme Esaü vendit son droit d'aînesse contre un plat de lentilles, Simon le Magicien essaiera d'acquérir son héritage avec de l'argent, à quoi Pierre lui répondra que ce n'était pas la *gratia* qu'il désira mais la *potentia*; il ne chercha pas la délivrance mais l'élévation de lui-même. L'orgueil occupait son cœur et par une impiété

[178]) *Contra Felicem Manichaeum* 2, 11 (CSEL 25/2, 840); *De baptismo* 1, 23 (CSEL 51, 167); *En. in ps.* 25, 2, 2 (CC 38, 143); *id.* 72, 13 (CC 39, 994); *id.* 123, 13 (CC 40, 1834); *Sermo* 150, 6 (PL 38, 811); *Confessiones* IX, 12, 31 (CC 27, 151); *Epistula* 190, 21 (CSEL 57, 156); *id.* 193, 3 (169); *id.* 243, 4 (571); *In Iohannis Euangelium* 38, 6 (CC 36, 341); *id.* 64, 4 (490); *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 187 (CSEL 85/1, 489).

[179]) Voir *En. in ps.* 25, *S.* 2, 2 (CC 38, 143, l. 13-17) où par la *sors* de la finitude chaque homme est notre prochain, mais par la *sors hereditatis* aussi chaque homme est notre prochain. Cf. *Id.* 21, *S.* 2, 23 (128, l. 2ss.).

[180]) *Id.* 30, *S.* 1, 16 (189, l. 1-6): «In manibus tuis sortes meae. In potestate tua sunt sortes meae. Non enim ullum uideo meritum, quo de uniuersa impietate generis humani me potissimum elegisti ad salutem; et si est apud te iustus et occultus ordo electionis meae, ego tamen quem hoc latet, ad tunicam Domini mei sorte perueni».

[181]) *De Genesi ad litteram* X, 7, 12 (CSEL 28/1, 303, l. 21-26).

[182]) *En. in ps.* 67, 12 (CC 39, 876s., l. 30s., 32s., 45-48): «... nullis praecedentibus meritis operum bonorum segregauit Deus hereditati suae ... non uiribus suis, sed gratiae Dei tribuendum esse quod est ... Legem, qua terreat de humanis uiribus praesumentem, benedictionem, qua liberat in Deum sperantem. Tu ergo perfecisti, Deus, hereditatem tuam; quia infirmata est in se, ut perficeretur abs te». Cf. *Id.* 30, *S.* 2, s. 2, 16 (CC 38, 211, l. 16-18): «... quando autem Deus nulla merita nostra inuenit, sorte uoluntatis suae nos saluos fecit, quia uoluit, non quia digni fuimus. Haec est sors».

démoniaque il voulut acheter l'Esprit pour de l'argent. Aveuglé par les *saecularia* il crut les apôtres cupides et fut jaloux d'eux[183]). Sa passion des *saecularia* le fera tournoyer dans la *rota temporis* qui l'empêche d'entrer dans la vérité et d'aimer l'éternité[184]). Pierre lui répond que Simon n'a ni *pars* ni *sors* dans leur foi (*Act.* VIII, 20)[185]) et que son baptême extérieur n'a rien à faire avec la *sors* des saints[186]). Simon le Magicien a ceci en commun avec l'*ars* magique des prédictions astrologiques qu'il reste coupé de la vérité religieuse qui n'admet aucun calcul et son erreur consiste à vouloir mêler magiquement les *temporalia* aux *aeterna*. Cette confusion, par laquelle la privatisation égoïste a commencé, empêchera Simon et d'autres astrologues-magiciens de saisir la vérité de la communauté d'amour.

La prodigalité a fait croire à Simon le Magicien que les *aeterna* appartenaient à l'homme et étaient donc divisibles entre les hommes[187]). Ce désir de diviser, Augustin le reproche aussi aux schismatiques dans l'Église, car les donatistes n'ont ni vu ni compris que le Verbe divin n'était accessible qu'au cœur et non aux yeux cupides

[183]) *Id.* 30, *S.* 2, *s.* 2, 14 (CC 38, 211s.): «... et desiderauit istam, non gratiam, sed potentiam; non unde liberaretur, sed unde extolleretur; at ubi desiderauit hoc, et impleuit superbia cor eius et diabolica impietas et celsitudo deicienda, ait apostolis: Quantam uultis pecuniam a me accipere, ut et ad mearum impositionem manuum accipiant homines Spiritum sanctum? Qui quaerebat saecularia, qui in circuitu accolebat, pecunia patauit posse se emere donum Dei. Qui se putauit pecunia comparare Spiritum sanctum, etiam apostolus auaros arbitratus est, sicut erat ipse impius et superbus» (l. 10-19). Augustin ne mentionne pas la jalousie ici, mais celle-ci est la fille inséparable de l'orgueil (cf. *De sancta uirginitate* 31, 31; CSEL 41, 268s., et aussi *Sermo* 354, 5, 5; PL 39, 1565). De plus la *superbia* et l'*auaritia* sont interchangeables pour notre Père de l'Église (cf. *In epistulam Ioannis* 8, 6; PL 35, 2039; *De Genesi ad litteram* XI, 15, 19; CSEL 28/1, 347; *De Trinitate* XII, 9, 14; CC 50, 368s.) et toutes deux évoquent l'ange déchu qui par jalousie a incité l'homme à la jalousie, révélant ainsi son orgueil caché, *De Genesi ad litteram* XI, 16, 21 (348s.). En Simon le Magicien, le drame de la séduction démoniaque d'antan redevient actuel, comme ce sera le cas d'ailleurs en chaque mouvement orgueilleux de l'homme.

[184]) *Id.* 11 (209, l. 9-12): «Quia rotam temporis amant; non intrant ad ueritatem, quia non amant aeternitatem; temporalibus dediti tamquam rotae constricti...».

[185]) *Id.* 14 (212, l. 21-25): «Non est tibi pars neque sors in hac fide; id est, non pertines ad istam gratiam, quam gratis omnes accipimus, quia pecunia te putas emere quod gratis datur. Ex eo autem quod gratis datur, sors uocatur...». Cf. *De baptismo* 1, 17 (PL 42, 119); dans le *De sermone domini in monte* 2, 16, 54 (CC 36, 146) Augustin refuse à chacun qui veut que l'Évangile 'rapporte', tout droit à l'héritage de la *sors*!

[186]) *Sermo Denis* 8, 2 (MA I, 36s., l. 27-1): «... tamen a Petro audisse, non est tibi pars neque sors in hac fide. Ecce quia fieri potest, ut aliquis habeat baptismum Christi, et non habeat fidem uel dilectionem Christi: habeat sanctitatis sacramentum, nec computetur in sorte sanctorum». Cf. *In Johannis Euangelium* 6, 18 (CC 36, 63, l. 25s., 38s.): «... unde in christianis potentiam magis amauerat quam iustitiam ... Baptisma illi quid proderat? Noli ergo de baptismate gloriari, quasi ex ipso salus tibi sufficiat...».

[187]) *Sermo* 99, 10, 10 (PL 38, 601): «Quod cum vidisset Simon, putans hoc esse hominum, voluit esse et suum. Quod hominum putavit, ab hominibus emere voluit».

de la chair. Le sens du verset 19 du psaume XXII: «Et ils tirent au sort ma tunique», leur a complètement échappé, car la tunique, tissée d'en haut (cf. *Jn* XIX, 23), c'est l'unité de la charité que personne ne peut diviser et dans laquelle on ne pénètre que par la *sors* qui en a été jetée. Comme cette tunique ne peut être partagée, les hérétiques se sont retirés mais la charité reste quand même *integra* et n'envahira certaines personnes que par la *sors*. Par les sacrements extérieurs ils peuvent semer la discorde parce que la divisibilité du temps et de l'espace s'y prête, ce à quoi fait d'ailleurs allusion la première partie de ce même verset, puisque les autres vêtements sont à partager sans tirage au sort[188]). Cette divisibilité calculable qui existe dans l'ordre sensible des *temporalia*, emprisonne d'ailleurs les donatistes dans leur cupidité qui les chasse de l'unité commune vers la privatisation et les fait parler de «leurs» ouailles au lieu des ouailles du «Christ»[189]), de la «sola Africa» qui n'est qu'une partie de ce monde[190]) alors que le Christ, par

[188]) *En. in ps.* 21, *S.* 2, 19 (CC 38, 127, l. 5-15): «Vestimenta ipsius, sacramenta ipsius potuerunt diuidi per haereses; sed erat ibi uestimentum quod nemo diuisit. Et super uestimentum meum miserunt sortem. Erat ibi tunica, dicit euangelista, desuper texta. Ergo de caelo, ergo a Patre, ergo a Spiritu sancto. Quae est ista tunica, nisi caritas, quam nemo potest diuidere? Quae est ista tunica, nisi unitas? In ipsam sors mittitur, nemo illam diuidit. Sacramenta sibi haeretici diuidere potuerunt, caritatem non diuiserunt. Et quia diuidere non potuerunt, recesserunt; illa autem manet integra. Sorte obuenit quibusdam...». Inutile de dire que ce n'est pas une *sors* arbitraire qui est ici à l'œuvre, car l'Église visible est dépassée vers la *catholica* où la charité réunit les hommes par-dessus toutes les frontières restrictives: «... nemo illum mouet de ecclesia catholica, et si foris illam incipiat habere, intromittitur, quomodo ramus oliuae a columba» (l. 15-17). La colombe est un autre symbole de cette Église. Voir *In Iohannis euangelium* 6, 19s. (CC 36, 63ss.). Aussi M.-F. Berrouard, dans BA 71, Paris, 1969, p. 877. Pour *tunica*, voir p. 937s. Voir aussi M. Aubineau, *Dossier patristique sur Jean XIX, 23-24: La tunique sans couture du Christ*, dans *La Bible et les Pères*, par A. Benoit et P. Prigent, Paris, 1971, p. 9-50. Les pages 41-44 sur Augustin souffrent un peu du manque du contexte général de sa pensée. 'Semer la discorde', Augustin l'appelle encore 'profaner les sacrements', voir *De doctrina christiana* II, 41, 62 (CC 32, 76), dont nous parlerons plus loin.

[189]) *Id.* 21, 2, 31 (CC 38, 132s., l. 1-6, 24s.): «Sed et uos, quia priuata uestra uultis possidere, et non communi cum Christo unitate; dominari enim uultis in terra, non cum illo in caelo regnare, possidetis domos uestras. Et aliquando uenimus ad illos dicentes: Quaeramus uerum, inueniamus uerum. Et illi: Vos tenete quod tenetis; oues tuas habes, oues meas habeo ... Diuidis unitatem, possessiones tuas quaeris». Cf. *Confessiones* XII, 25, 34 (CC 27, 235, l. 21-25): «Ideoque, domine, tremenda sunt iudicia tua, quoniam ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quod ad eius communionem publice uocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere priuatam, ne priuemur ea». Cf. G. Madec, *Le communisme spirituel*, dans *Homo spiritalis*..., 225-239, p. 232s.

[190]) *En. in ps.* 21, *S.* 2, 1 (CC 38, 122, l. 26-31): «Possidenti enim uniuersum orbem terrarum, pars offertur; et dicitur sedenti ad dexteram Patris: Ecce quid hic habes. Et pro tota terra ostenditur ille sola Africa!». Cf. *Id.* 30, *S.* 2, *s.* 2, 14 (212, l. 29-31): «Non mihi ergo promittat homo nescio quam particulam: Deus meus, in manibus tuis sortes meae».

le sacrifice de son sang, a racheté le monde entier[191]) et a supprimé toutes les frontières terrestres dans son héritage dans lequel Il reconnaît infailliblement la voix de ses brebis[192]). Et tandis que la cupidité calculatrice des schismatiques divise la terre, elle s'accroche aussi, comme un enfant glouton, aux hommes qui sont aussi divisés parce que chacun confie ses *sortes* à des mains humaines et non à Dieu (*Ps.* XXXI, 16a). Les hérétiques, par la voie de la *caro*, se nourrissent encore au sein de Donat ou de Cécilien ou de Paul...[193]). Dieu n'occupe pas

L'attitude divisante des donatistes, Augustin la compare au *carnalis Israhel* qui ne veut reconnaître qu'une nation et un pays, et qu'il oppose au *spiritalis Israhel*; il reprend cette même opposition en parlant des fils charnels et des fils spirituels d'Abraham; de même la descendance de Sarah et de Rachel serait spirituelle alors que celle de Hagar ou de Lia serait charnelle. Voir P. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'*, dans *Homo spiritalis...*, p. 43-46. Aussi P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, 1972, p. 140-143.

[191]) *Id.* 28 (130s., l. 24-32): «... ecce mercator ostendit mercedem, ecce pretium quod dedit, sanguis eius fusus est. In sacco ferebat pretium nostrum; percussus est lancea, fusus est saccus, et manauit pretium orbis terrarum. Quid mihi dicis, o haeretice? Non est pretium orbis terrarum? Africa sola redemta est? Non audes dicere: Totus orbis redemtus est, sed periit. Quem inuasorem passus est Christus, ut perderet rem suam? Ecce commemorabuntur, et conuertentur ad Dominum uniuersi fines terrae».

[192]) *Id.* 30 (132, l. 24-28, 36-41): «... sedet Christus in caelo, et contradicitur testamento eius? Aperi, legamus. Fratres sumus, quare contendimus? Placetur animus noster, non sine testamento nos dimisit pater. Qui fecit testamentum, uiuit in aeternum; audit uoces nostras, agnoscit suam ... Inter affines illum et illum, quaeritur heres, aut cui donatur, aut qui emit. Inter quos affines quaeritur? Inter illum et illum possidentes. Qui dimisit omnes fines, nullos dimisit affines. Quocumque te uerteris, Christus est. Fines terrae habes hereditatem, huc ueni, totam mecum posside». Voir P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps...*, p. 137-140.

[193]) *Id.* 30, 2, 13 (211, l. 1s.): «In manibus tuis sortes meae. Non in manibus hominum, sed in manibus tuis», et 2, 11 (210, l. 9-16): «Tolle ab homine spem, quia maledictus omnis qui spem suam ponit in homine. Si adtendis adhuc hominem, et eum quaeris imitari, et ex illo pendere, adhuc lac te uis nutriri; et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri qui diu sugunt, quod non decet. Etenim lacte uti, tamquam per carnem uelle cibum traici, hoc idem est per hominem uiuere. Idoneus esto ad mensam...». Lorsque ces hommes en tant qu'êtres faibles et mortels déçoivent leurs disciples, il est à espérer que ceux-ci, poussés par l'amertume inhérente à la finitude, aux mamelons, chercheront plutôt les aliments solides de la table où tous comme adultes égaux se nourrissent (l. 16ss.). Tout comme les femmes d'Afrique passent une substance amère sur leurs seins pour apprendre aux enfants de ne plus téter, de même Dieu a enduit le monde d'amer quand il est aimé pour lui-même: voir *Sermo* 311, 17, 14 (PL 38, 1419). Entre les mains des schismatiques les *temporalia* se transforment en pomme de discorde et, comme le sein maternel, empêche les enfants de devenir adultes, *spiritales*. Le lait maternel des *temporalia* peut cependant aussi avoir un effet positif, tout comme l'humanité du Christ qui par la voie du *caro* transpose les *spiritalia* ou les *aeterna* pour les *paruuli* dans la foi. Voir T.J. VAN BAVEL, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, dans *Augustiniana* 7 (1957), 245-281, p. 255-267. Il est remarquable que l'auteur a trouvé presque uniquement des textes qui rapportent l'humilité de l'incarnation du Christ à l'intelligence de la vérité divine, et rarement à l'orgueil égoïste pour lequel le *lac parvulorum* de l'humilité du Christ veut aussi être

un lieu spatial et ne doit pas non plus être cherché hors des hommes, mais Il ne se laisse trouver qu'en des hommes qui, comme les veuves et les orphelins, sont rejetés de la communauté de la *spes saecularis* et ont leur demeure en Dieu, si du moins ils vivent ensemble dans l'unanimité de sorte qu'ils puissent être le temple de Dieu[194]). Si c'est la cupidité qui pousse l'homme, il sera orienté vers la terre mais si c'est la *sors* de la grâce qui l'anime, il sera recueilli dans l'amour qui, comme la tunique, est tissé d'en haut[195]). Répétons que pour Augustin les *temporalia* de ce monde ne sont pas mauvais en soi, mais que c'est le monde de la cupidité qui transforme le monde en un objet d'appropriation, de sorte que l'homme ne se trouve plus placé sous la *sors* de la grâce qui justement l'arrache des attaches avec le monde égoïste ou qui l'en élit[196]). Il est donc bien possible qu'il y ait dans les *temporalia* une diversité de dons ou de grâces, non pas selon les mérites calculables de ce monde auxquels se réfèrent les schismatiques, mais d'après les mérites des saints comme il a été établi par la *sors* dans la Jérusalem céleste. Les ministres peuvent différer entre eux mais non le Christ administré qui est *unus* car, en effet, tous appartiennent à la même *sors* qui n'est ni divisible selon les mérites des ministres différents ni n'en dépend[197]). Dans cette cité où le Christ nous donne sa paix, et

guérison (p. 256, 264). Non seulement l'intelligence a été aveuglée, mais la volonté aussi a été affaiblie par la *cupiditas* innée et toutes deux sont solidaires dans la mesure que non seulement l'intelligence doit croire en la croix, mais que la croix doit aussi apprendre à la cupidité comment renoncer aux *terrena*. Sans la croix les *intelligentes* n'apprendront jamais ce qu'est la vérité de la charité (p. 267). Le *lac parvulorum* ne concerne-t-il que l'intelligence théologique? Une telle accentuation de l'importance de l'intelligence pour le *carnalis* se rencontre aussi chez C. MAYER, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 28ss., 57s.; les qualités éthiques semblent sans lien direct avec le *spiritalis* tandis que le *philosophus*, d'autre part, n'atteint pas la dignité du *spiritalis* (p. 13, 57)! En tout cas, le lait maternel des *temporalia* de Donat ou de Cécilien, qui restent bien entendu nettement distingués de l'humanité du Christ, peut à tout moment se transformer en désir cupide des schismatiques.

[194]) *Id.* 67, 7 (CC 39, 871s., l. 1s., 7-11): «Nam de his orphanis et uiduis, id est spei saecularis societate destitutis, Dominus sibi templum fabricat ... tamquam requireremus in quo loco, cum ille ubique sit totus, et nullus eum contineat corporalium spatiorum locus, illico subiecit; ne quaeramus eum absque nobis; sed potius unius modi habitantes in domo, mereamur ut habitare etiam ipse dignetur in nobis».

[195]) *Sermo* 265, 6, 7 (PL 38, 1222): «In illa veste unitas commendata est, in illa veste charitas praedicata est, ipsa est, desuper texta. De terra est cupiditas, desuper charitas».

[196]) *In Iohannis euangelium* 118, 1 (CC 36, 613, l. 4-6): «Mundum uult modo intellegi, qui uiuunt secundum concupiscentiam mundi, et non sunt in ea sorte gratiae, ut ab illo eligantur ex mundo». *Eligere* a les deux sens: 'arracher' et 'élire'.

[197]) *Id.* 6, 8 (57): «Nam si pro diuersitate meritorum baptismum sanctum est, quia diuersa sunt merita, diuersa erunt baptismata ... Ipsi sancti, intellegite fratres, boni

non celle du monde, tous sont liés mutuellement par une véritable concorde: ils y sont *concors* parce qu'ils y sont *consors*[198]).

Tout comme il existe des différences entre les ministres, il peut y avoir des différences entre les parties de l'Église qui, dispersées aux quatre coins de la terre, s'accordent dans l'égalité et l'unanimité. Ces quatre coins, Augustin les voit symbolisés dans les vêtements du Christ divisés en quatre parts par les soldats sous la croix. Pour cette division la *partitio* fut suffisante puisqu'il s'agissait de quatre parts égales; seule la tunique sans couture et donc indivisible nécessita une *sortitio* qui comme *caritas* rassemble les parties éparses de l'Église sur terre dans la *catholica*, dans laquelle Pierre, *unus pro omnibus*, demande la réunion de tous les élus des quatre coins du monde seulement en vertu de la *sors* de la grâce, et non à cause de leur importance ou de leurs mérites, car cette *sors* n'est accordée que par le jugement de Dieu[199]).

pertinentes ad columbam, pertinentes ad sortem ciuitatis illius Ierusalem, ipsi boni in ecclesia, de quibus dicit apostolus: Nouit Dominus qui sunt eius; diuersarum gratiarum sunt, non omnes paria merita habent: sunt alii aliis sanctiores, sunt alii aliis meliores...» (l. 1s., 4-9). Cette idée est comparable avec *De sancta uirginitate* 29, 29 (CSEL 41, 267, l. 9): «Ubi enim nulla est inuidentia, concors est differentia».

[198]) *Id.* 77, 5 (522, l. 8s.): «Quomodo enim consors dicitur, qui sortem iungit, ita ille concors dicendus est, qui corda iungit». Cf. *Sermo* 47 (CC 41, 595): «Quaelibet hereditas diuidatur inter consortes, pacis hereditas diuidi non potest. Pax nostra Christus est. Pax facit utraque unum, non duo de uno. Ipse enim pax nostra, dixit, qui fecit utraque unum. Testamentum Dei est, hereditas pax est. A concordibus consortibus possideatur, non a litigantibus diuidatur». Souvent Augustin appellera *consortes* les héritiers de la paix divine, tout comme les anges aussi sont *consortes* dans ce même héritage. Il parle aussi régulièrement du *consortium* des saints, qui s'oppose au *consortium* du démon; d'autre part, tous les mortels peuvent être *consortes* dans le péché et le mal. Bien sûr, cette unité de fortune qui rend les hommes *consortes* ou les introduit dans un *consortium*, se rencontre dans beaucoup d'autres domaines. Voir CETEDOC, *Thesaurus Augustinianus* ..., f. 53.

[199]) *Id.* 118, 2 (655, l. 24-28): «Apparet itaque in aliis uestibus aequales eos habuisse partes, ut sortiri necesse non fuerit; in illa uero una non eos habere potuisse singulas partes, nisi scinderetur, ut pannos eius inutiliter tollerent; quod ne facerent, ad unum eam peruenire sortitione maluerunt». En 3 (655s.) Augustin résout les éventuelles contradictions entre les évangélistes concernant les vêtements divisés en quatre parts et d'autres pour lesquels il n'y avait pas de *sortitio* ou qui furent tirés au sort, comme suit: «Omnium quippe uestimentorum eius diuisio completa non esset, nisi sorte claruisset quis etiam illam tunicam tolleret, ut sic contentio diuidentium finiretur, uel nulla potius oriretur ... Diuiserunt uestimenta eius, mittentes sortem super eis, quis tunicam quae partibus aequalibus superfuerat, tolleret» (l. 20-23, 30-32). La *sors* du psaume 22, 19 est presque en relation fixe avec la *sors* de *Jn* 19, 23. Nous avons vu comment Augustin considérait les vêtements divisibles, dont il est question dans les autres évangiles, plutôt comme un symbole des sacrements extérieurs qui se prêtaient à la discorde divisante dans les *terrena*. Dans son commentaire de Jean ici, il a remis les *temporalia*, non atteints de cupidité, dans leur juste rapport avec les *aeterna*. La relation entre *scientia* et *sapientia* se dessine de nouveau à l'arrière-plan. «Quadripartita uestis Domini Jesu Christi, quadripartitam figurauit eius ecclesiam, toto scilicet, qui quatuor partibus constat, terrarum orbe diffusam, et omnibus eisdem partibus aequaliter, id est concorditer

Ce rassemblement remarquable qu'est l'*ecclesia catholica* par suite de la charité révélée dans la croix[200]), Augustin le considère comme l'accomplissement de la prédiction prophétique face aux hérétiques[201]), une prédiction qui un peu plus loin dans le psaume XXII se répète d'ailleurs, comme si l'Église avec son héritage de tous les peuples fait entrevoir la relation nouvelle qui s'établit entre les *temporalia* et les *aeterna*.

Cependant cette relation est encore remplie de tensions parce que les *temporalia* sont encore recherchés comme des *saecularia* et que tout homme se sent divisé entre les deux héritages, à savoir le bonheur terrestre et l'immortalité éternelle. Dans une tentative pour interpréter les paroles difficiles du psaume LXVII, 14: «Si uos ... dormiatis inter medios cleros», l'exégète explique le *clerus*, venant du grec, comme le *testamentum* obtenu par la *sors*, tout comme Matthieu avait reçu, par le tirage au sort, comme seul héritage le service de Dieu, quelque peu à l'exemple de Lévi pour qui le service du temple fut aussi sa seule *sors*, son seul héritage[202]). Mais tout de suite Augustin détache cet héritage

distributam. Propter quod alibi dicit missurum se angelos suos, ut colligant electos eius a quatuor uentis; quod quid est, nisi a quatuor partibus mundi, Oriente, Occidente, Aquilone et Meridie. Tunica uero illa sortita, omnium partium significat unitatem, quae caritatis uinculo continetur ... Inconsutilis autem, ne aliquando dissuatur; et ad unum peruenit, quia in unum omnes colligit ... ideo unus pro omnibus, quia unitas est in omnibus. Unde et hic cum dixisset: desuper contexta, addidit: per totum ... a quo toto, sicut graeca indicat lingua, catholica uocatur ecclesia. In sorte autem quid, nisi Dei gratia commendata est? Sic quippe in uno ad omnes peruenit, cum sors omnibus placuit, quia et Dei gratia in unitate ad omnes peruenit; et cum sors mittitur, non personae cuiusque uel meritis, sed occulto Dei ceditur» (4; 656s., l. 2-10, 17-19, 25-27, 29-34). Cf. *Sermo* 218, 9 (PL 38, 1086).

[200]) *En. in ps.* 84, 3, (CC 38, 1163); 90, *s.* 2, 1 (CC 39, 1267); 103, *s.* 2, 7 (CC 40, 1494); 113, *s.* 1, 4 (CC 40, 1637); 125, 10 (CC 40, 1852).

[201]) *Sermo Guelf.* 2, 1-2 (MA I, 450s.).

[202]) *En. in ps.* 67, 19 (CC 39, 882, l. 39-45): «Κλῆρος autem sors graece dicitur, et sortes ex promissione Dei, partes hereditatis uocantur, quae populo sunt distributae. Vnde tribus Leui praecepta est non habere sortem inter fratres suos, quod ex eorum decimis sustentaretur. Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est...». *Clerus* est naturellement une traduction de la Septante qui considérait le tirage au sort (le *goral* hébreu), lors de la division du pays de Chanaan, comme une expression de la volonté de Dieu. Tout comme le pays n'avait pas été conquis grâce à leurs propres efforts, c'est aussi le sort qui déciderait de la division (W. FOERSTER, Κλῆρος, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart, 1957, p. 758s.; cf. M. TSEVAT, dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), Bd. II, Stuttgart, 1977, p. 1017) entre les différentes tribus qui reçoivent ainsi une part de ce qui est, à proprement parler, la part de Dieu même, car Israël et Chanaan sont en même temps la κληρονομία de Dieu (W. FOERSTER, o.c., p. 770, 775, 779). Le peuple d'Israël aussi est devenu, parmi les peuples, la tribu de son héritage, son troupeau (E. LIPINSKI, *naḥal, naḥalah*, dans TWAT,

de la *sors* de l'hiérarchie sacerdotale pour le rapporter à tout chrétien qui est héritier du Christ. Mais depuis le péché d'Adam il y a encore un autre héritage qui constitue une charge permanente pour le genre humain jusqu'à la mort. Dormir entre ces deux héritages signifiera qu'on ne recherche déjà plus le bonheur terrestre avec ardeur et qu'on vit encore patiemment dans l'attente de l'autre bonheur, tant on est mort à tout désir charnel qui nous pousse incessamment vers les choses mauvaises de sorte que nous ne sommes plus en état de nous reposer. Le sommeil de la mort suprême c'est de s'abstenir des *terrena* et d'espérer l'héritage céleste jusqu'à ce que le jour ultime close la vie. Qui dort ainsi *inter medios cleros*, s'élèvera, comme porté sur les ailes argentées de la colombe, vers le Christ et, comme les apôtres, annoncera la Jérusalem nouvelle jusqu'aux confins de la terre[203]), car,

Bd. V, Stuttgart, 1986, p. 355s.). Les lévites ne partagent pas l'héritage foncier d'Israël, car leur *ḥelaeq* ou *naḥal* c'est Dieu même et, par leur service du temple, ils ont droit à certaines parts des offrandes. Mais Dieu sera aussi la part de tous les pieux (M. TSEVAT, o.c. p. 1017s.). Cette manière de penser se prolongera dans le Nouveau Testament où la communauté primitive recourra au tirage au sort du culte du temple pour désigner le successeur de Judas (*Act.* 1, 26); de plus, la participation au Verbe de Dieu ne serait pas non plus chose acquise mais don (W. FOERSTER, *o.c.*, p. 762). La propriété foncière et sa division ont, dans le Nouveau Testament, fait place à l'idée eschatologique de l'héritage: le royaume de Dieu est libre de toute frontière et de tout lien terrestres, l'héritage c'est le monde nouveau où Dieu seul règne. Si le Christ comme Fils est l'héritier, tous les siens sont en Lui cohéritiers, non parce qu'ils descendent d'Abraham, mais parce que Dieu les a appelés. La filiation et le droit héréditaire sont fondés dans la création nouvelle, ils sont espérés et constituent un bien qu'on attend (p. 782). Il est clair qu'Augustin a puisé à cette source de pensées bibliques. A côté des textes du Nouveau Testament, ceux de l'Ancien Testament sur la division et l'héritage du pays lui furent assez familiers. Voir *Quaestiones in heptateuchum* I, 164 (CC 33, 64); IV, 26 (250); V, 16 (286); V, 20 (287); V, 26 (291); VI, 22 (328); VII, 2 (335); VII, 12 (340).

[203]) *En. in ps.* 67, 20 (883, l. 4-12, 15-17, 22-26, 41-46): «... hereditas uero Noui Testamenti est aeterna immortalitas; dormire sit inter medios cleros, nec illam iam quaerere ardenter, et adhuc istam exspectare patienter. Nam qui Deo propterea seruiunt, uel potius propterea seruire nolunt, dum quaerunt in hac uita et in hac terra felicitatem, ablatus est somnus ab eis, et non dormiunt. Inflammantibus enim cupiditatibus agitati, in flagitia et facinora propelluntur, nec omnino requiescunt ... dormire inter medios cleros, id est inter medias hereditates; nondum in re, sed tamen in spe caelestis hereditatis habitare, et a terrenae felicitatis iam cupiditate conquiescere ... Si moriamini inter medios cleros, ut istam mortem carnis more suo scriptura dormitionem uocauerit, haec est mors optima, ut in cupiditatum cohibitione a terrenis, in spe caelestis hereditatis homo usque in finem perseuerans, diem uitae huius ultimum claudat ... Et quia tam bene dormierunt, eis uelut pennis nunc uolitat, et laudibus exaltatur ecclesia, columba scilicet deargentata; ut hac eorum fama ad imitandum posteris inuitatis, dum sic etiam ceteri dormiunt, addantur pennae quibus usque in finem saeculi sublimiter praedicetur». Cf. *Id.* 4, 9 (CC 38, 18s.) pour la mortification et l'*obdormitio* dans cette vie. Auparavant l'exégète du psaume 67 avait étudié l'opinion de quelques-uns qui considéraient les *cleri* comme les symboles de l'Ancien et du Nouveau testament et pour qui 'dormir entre les deux' signifierait que toute

comme il n'appartient plus à ce monde, il est un souverain qui domine ses désirs égoïstes à l'opposé des souverains de la terre qui portent la lourde charge de leur division[204]).

Il est plutôt rare que les chrétiens puissent dormir tranquillement entre les deux héritages, car la *sors mortalitatis*, avec laquelle ils sont nés, continuera à les attirer et ne sera jamais tout à fait vaincue jusqu'au jour de leur mort[205]). Un châtiment mérité, bien sûr, qui cependant assaille souvent l'homme quand il ne s'y attend pas et le surprend, tout comme la *sors* de la grâce, de manière paradoxalement différente, l'assaille tout gratuitement et le surprend, et non seulement ceux qui sont à l'intérieur de l'Église, mais aussi ceux qui sont dehors. Ainsi, parmi les ennemis les plus acharnés de l'Église peuvent se cacher de futurs concitoyens de la cité de Dieu et c'est pourquoi il faut les supporter, alors que beaucoup d'autres, rattachés à la communauté de l'Église par les sacrements, ne partageront pas la *sors* des saints. Ce deuxième groupe est en partie inconnu et en partie reconnaissable, mais même en ce qui les concerne, il ne nous est pas permis, jusqu'au jugement final, de désespérer de leur amélioration[206]). Faut-il encore

contentio serait réglée dans une *pacifica quies* (17; CC 39, 880s.). Augustin préfère voir dans l'héritage de l'Ancien Testament une *umbra significativa* d'un nouvel héritage, car le pays de Chanaan en tant que *terrena felicitas* doit être abandonné (20, l. 1ss.; 882s.). Il est remarquable de voir comment il reprend l'explication explorante des versets précédents dans les par. 11, 12, 16, 17 et 18 de manière dialectique dans son propre choix dans le par. 20.

[204]) *Id.* 21 (884, l. 10-18): «Dicuntur autem illi reges, utique a regendo; et quid magis quam carnis concupiscentias, ne regnet peccatum in eorum mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, ne exhibeant membra sua arma iniquitatis peccato, sed exhibeant se Deo, tamquam ex mortuis uiuentes, et membra sua arma iustitiae Deo? Sic enim erunt reges primitus discreti ab aliegenis, quia non sunt iugum ducentes cum infidelibus; deinde discreti concorditer inter se muneribus propriis».

[205]) Voir P. Borgomeo, *L'Église de ce temps...*, p. 332-336.

[206]) *De cuitate Dei* I, 35 (CC 47, 33, l. 3-9; 12-14): «Meminerit sane in ipsis inimicis latere ciues futuros, ne infructuosum uel apud ipsos putet, quod, donec perueniat ad confessos, portat infensos; sicut ex illorum numero etiam Dei ciuitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, conexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt ... De correctione autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos aduersarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi». Entretemps personne de nous ne peut s'arroger le droit de les juger ... à quoi fait suite la remarque bien connue sur la «ciuitas perplexae et inuicem permixtae». Tout jugement arrogant est à rejeter aussi à cause de l'incertitude où tout coeur humain se trouve quant à sa propre appartenance à l'une ou l'autre cité et on peut se demander en quelle mesure la *sors mortalitatis* et la *sors gratiae* ont part à cet enchevêtrement de ces deux cités, quoiqu'Augustin ne parle jamais d'un enchevêtrement ou d'un mélange de ces *sortes*. Voir encore P. Borgomeo, *L'Église de ce temps...*, p. 340ss. et C. Mayer, *Augustins Lehre vom 'homo spiritalis'...*, p. 25-27: même Paul, quoique déjà justifié, reste jusqu'à la mort *mente spiritalis* et *carne carnalis*. Voir aussi p. 58s.

dire que ni la *sors* imméritée de la grâce ni le châtiment mérité de la finitude ne soient jamais une cause fatale qui détruise la volonté humaine, enlevant par là toute signification à la résistance à la cupidité ou au regret de ses fautes[207])? Dans la polémique antipélagienne Augustin défend à plusieurs reprises le libre arbitre qui, malgré l'affaiblissement résultant du péché originel, n'a jamais été complètement annihilé, tout comme l'aspiration au bonheur ou l'image de Dieu en l'homme sont, bien sûr, altérées mais jamais tout à fait effacées. Pas de *fatum* aveugle de finitude donc, finitude qui, d'après le jugement secret de Dieu, est cependant incalculable dans ses différentes formes pour la volonté humaine, mais qui de plus est parfois, de façon surprenante, rattachée par la Providence divine à la *sors* de la grâce, qui elle non plus n'est pas un *fatum* asservissant mais place la volonté de l'homme dans un état renouvelé de liberté[208]). Et si la *sors* de la finitude semble parfois récompenser les mauvais d'une bonne santé et d'une heureuse fin dans le bonheur terrestre, alors que les bonnes œuvres du chrétien dans l'Église lui méritent d'être frappé de toutes sortes de maux et d'une fin malheureuse dans le bonheur terrestre, il ne faut pas oublier tout de même que l'injuste a non seulement nui aux autres mais aussi détérioré sa propre âme et que, d'autre part, le juste risque lui aussi de porter préjudice à son âme en convoitant le bonheur terrestre des autres[209]). Si le chrétien est un bon croyant et élève son cœur au-dessus des calculs et des limites du bonheur terrestre, il pourra dire:

> «Dieu sait ce qu'il fait; quant à nous, nous ne pouvons connaître ses desseins, pourquoi il épargne les mauvais pour un temps, ou pourquoi les bons peinent pour un temps; mais il me suffit de savoir que le bon ne peine que pour un temps, et que pour un temps le mauvais est florissant. Qui est donc comme cela, est en sûreté; et patiemment il supporte tout le bonheur des mauvais, et patiemment il supporte les peines des bons, jusqu'à ce que ce monde finisse, jusqu'à ce que toute iniquité soit passée»[210]).

[207]) *En. in ps.* 118, *s.* 12, 1 (CC 40, 1701s.). *Contra Iulianum* I, 6, 21 (PL 44, 654); IV, 2, 11 (741); VII, 4, 18 (795).

[208]) Voir note 105 où Augustin explique parfois le *fatum* comme étant le Verbe de Dieu qui depuis toute éternité a pris sa décision. Voir A. Trapè, *Libertà e grazia*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Atti I, Roma, 1987, 189-202.

[209]) *En. in ps.* 93, 1s. (CC 39, 1301s.).

[210]) *Id.* 2 (1302, l. 35-42): «... Deus nouit quid agat, nos non possumus nosse consilium ipsius, quare parcit malis ad tempus, uel quare laborant boni ad tempus; sufficit mihi tamen hoc scire, quia et ad tempus laborat bonus, et ad tempus floret malus. Qui

V. Considérations finales

Le firmament étincelant qui s'accorde harmonieusement avec la beauté sur terre, est pour Augustin une hymne qui chante l'unité de l'univers et qui le fait en suivant les traces de l'unité indéniablement formatrice et créatrice. L'astrologie, avec ses prolongements dans la cosmologie scientifique, amena Augustin non seulement vers les *uera* de la science, avec la cosmologie manichéenne elle entretint aussi son intérêt religieux concernant l'avenir et la fin de l'homme en bien ou en mal. La désacralisation du cosmos en même temps que l'épuration de sa conception de Dieu mettraient cependant Augustin le chercheur en état d'évaluer à leur juste valeur certains *uera* des prédictions astrologiques qui sont maintenant mis en rapport avec la vérité de la science *et* avec la vérité de la religion. Dans la mesure où superstition et religion sont nettement distinguées, la religion conquerra sa vraie place. L'*ars* est capable de calculer l'unité de l'univers dans ses formes infiniment nombreuses, mais elle n'est pas qualifiée pour une toute autre unité, celle qui décide de l'avenir de l'homme et se dérobe à tout calcul humain. Comme expression de la volonté divine la *sors* est décisive là où les rapports spatio-temporels ne sont pas en mesure de déterminer la destination de l'homme, ces cas exceptés où ces rapports sont même au service de la *sors* divine. La rationalité de la *sors* est d'un tout autre ordre que l'ordre temporel et est cachée en Dieu, d'une part intelligible comme la *sors* méritée de la finitude par suite du péché originel, mais d'autre part inintelligible à la raison humaine comme la *sors* imméritée de la grâce. Inintelligible et en même temps incalculable parce que cette *sors* est l'unité sans partage de la charité et celui qui se risque à la calculer quand même, perd tout de suite la grâce de la *tunica*. La profondeur de cette grâce, Augustin la voit symbolisée par la partie de la croix cachée dans la terre[211]). Tout ce que la charité amène au grand jour depuis cette profondeur par les bonnes œuvres, dont les bras traversaux de la croix sont l'image, elle le maintient avec persévérance, à laquelle fait allusion le bois vertical de la croix par l'image de la longueur des années supportées qui s'étend jusqu'à la fin, et l'extrémité de ce bois enfin renvoie au but final de toutes ces bonnes œuvres, la

ergo talis est, securus est; et patienter fert omnes felicitates malorum, et labores bonorum patienter fert, tolerat, donec finiatur hoc saeculum, donec transeat iniquitas».

[211]) *In Iohannis Euangelium* 118, 5 (CC 36, 657, l. 16-20): «... profunda est in ea parte, qua in terra figitur; ibi quippe et occulta est, nec uideri potest, sed cuncta eius apparentia et eminentia inde consurgunt, sicut bona nostra de profunditate gratiae Dei, quae comprehendi ac diudicari non potest, uniuersa procedunt».

récompense divine[212]). Faut-il souligner que les bras de la croix reçoivent ici l'unité de l'univers d'une tout autre manière que l'*ars* de la science sera jamais capable de faire? A plusieurs reprises l'évêque d'Hippone a expliqué l'hymne paulinien à la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de l'amour du Christ par le biais des bras de la croix visible. Dans l'*Epistula* 140 il établit un rapport entre la grâce de cet amour et la profondeur de la richesse de Dieu dans laquelle elle est cachée (*Rom.* XI, 33); là se trouvent les *causae abditae* qui restent incalculables pour n'importe quel mérite. Seulement si on est enraciné et fondé dans cet amour (*Eph.* III, 17), on vivra dans la communauté de la *res publica* divine et céleste, cette réalité publique et familière où ne sont nourris que ces pauvres qui ne cherchent pas leur propre intérêt mais consultent les intérêts du Christ: *id est non commodo* **priuata sectantes** *sed in* **commune**, *ubi salus omnium est,* **consulentes**. Ils se nourrissent du corps du Christ[213]). Plus de consultation d'astrologues qui se font payer pour un bonheur calculé et temporaire. Pour les œuvres de la charité il n'est pas compté de *praemium temporale*, sinon on perd la *gratuita gratia*[214]) en laquelle on doit rester enraciné et fondé parce que toute croissance vient de Dieu seul et que Lui seul construit la maison (1 *Cor.* III, 9)[215]). Les pauvres qui se nourrissent

[212]) *Ibid.* (l. 7-16): «Lata est quippe in transuerso ligno, quo extenduntur pendentis manus, et significat opera bona, in latitudine caritatis: longa est a transuerso ligno usque ad terram, ubi dorsum pedesque figuntur; et significat perseuerentiam in longitudine temporis usque in finem; alta est in cacumine, quo transuersum lignum sursum uersus exceditur; et significat supernum finem, quo cuncta opera referuntur; quoniam cunsta quae latitudine ac longitudine bene ac perseueranter fiunt, propter altitudinem diuinorum facienda sunt praemiorum...».

[213]) *Epistula* 140, 16, 63 (CSEL 44, 210, l. 13s.): «... nam de ipso pane, quo tales saturantur, quodam loco apostolus dicit: Unus panis, unum corpus multi sumus. Quid ergo comprehendere? Quae sit, inquit, latitudo, sicut iam dixi, in bonis operibus» (l. 14-17).

[214]) *Ibid.* (l. 21-23): «Non uanum aliquid temporale speretur, et profundum, unde gratuita gratia dei secundum secretum et abditum uoluntatis eius existit».

[215]) *Id.* (210s.). Privé jadis de la grâce divine à cause de la *sors* astrologique, Augustin a pourtant atteint, par et dans son intérêt pour l'astrologie, la *sors* biblique sans laquelle rien ne se passe dans la vie humaine et qu'il a finalement consultée pour son véritable avenir. A lui, inquiet de sa mort, la vie qui ignore la mort apprit que rien n'arrive sans raison et que même les feuilles mortes ne tombent pas sans qu'Il le veuille: «Tu enim, tu omnino — nam quis alius a morte omnis erroris reuocat nisi uita, quae mori nescit, et sapientia mentes indigentes inluminans, nullo indigens lumine, qua mundus administratur usque ad arborum uolatica folia? — tu procurasti peruiuaciae meae...» *Confessiones* VII, 6, 8 (CC 27, 97, l. 3-7). Comment cette sagesse, cette *sors* biblique ne l'aurait-elle pas conduit, en guise de premier pas, vers Vindicianus? Sa rencontre avec le médecin lui a sans doute montré le chemin à prendre pour toujours mieux thématiser l'oracle de la grâce divine, qui est le médicament suprême. Cf. n. 74.

du Christ, ce sont les humbles qui vivent dans la *societas* des saints[216]) vers laquelle se dirigeront toutes les extrémités de la terre (*Ps.* 21, 28s.), alors que les riches de la terre, tout en se nourrissant aussi du Christ, seront privés de sa grâce à cause de leur orgueil[217]). Dans le *De doctrina christiana* déjà Augustin, s'appuyant sur *Eph.* III, 17, mettait en garde contre l'orgueil qui peut coller aux richesses emportées d'Égypte. La *scientia* peut enfler comme une tumeur, la charité seule édifie (1 *Cor.* VIII, 1). Les richesses d'Égypte, on ne peut les emporter et bien les utiliser que si on a marqué les montants de la porte du sang du Christ immolé et si on a employé pour cette purification l'hysope, plante humble et douce dont les racines sont pourtant fortes et pénétrantes. Seul celui qui est de la sorte enraciné et fondé dans la charité de la croix, pourra emporter les richesses d'Égypte, sans risque de devenir orgueilleux, comme des sciences instituées par Dieu[218]).

> «Signée de la croix toute action chrétienne se nommera: effectuer les bonnes œuvres dans le Christ, s'attacher à Lui avec persévérance, espérer les biens célestes, ne pas profaner les sacrements»[219]).

Profaner les sacrements, qu'est-ce sinon l'orgueil privatisant qui s'exclut lui-même de la *gratuita gratia*? L'*ars* calculatrice de la *scientia* n'a pas de pouvoir sur cette charité et contre cela Augustin avait mis en garde les cosmologues: par l'orgueil ils en restèrent exclus quoiqu'ils vissent leurs noms écrits dans les astres. En ne distinguant pas l'unité de la science de l'unité de la charité, ils commirent la même faute que les

[216]) *Id.* 65 (212, l. 4-6): «Viuent ergo corda saturatorum pauperum in saeculum saeculi, hoc est humilium caritate flagrantium, non sua quaerentium sed sanctorum societate gaudentium».

[217]) *Id.* (212s.).

[218]) *De doctrina christiana* II, 41, 62 (CC 32, 75s., l. 14-20, 30-36): «Meminerint ergo eorum, qui pascha illo tempore per umbrarum imaginaria celebrabant, cum signari postes sanguine agni iuberentur, ysopo fuisse signatos — herba haec humilis et mitis est et nihil fortius et penetrabilius eius radicibus — ut in caritate radicati et fundati possimus comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum, id est crucem domini ... Est etiam in ysopo uis purgatoria ne inflante scientia de diuitis ab Aegypto ablatis superbe aliquid pulmo tumidus anhelet: Asparges me, inquit, ysopo et mundabor, lauabis me et super niuem dealbabor. Auditui meo dabis exultationem et laetitiam. Deinde consequenter annectit, ut ostendat purgationem a superbia significari ysopo: Exultabunt ossa humiliata».

[219]) *Ibid.* (76, l. 25-27): «Quo signo crucis, omnis actio christiana describitur, bene operari in Christo et ei perseueranter inhaerere, sperare caelestia, sacramenta non profanare».

astrologues magiques qui, eux aussi, mêlaient les *temporalia* et les *aeterna* et retombaient par là dans la privatisation orgueilleuse. Simon le Magicien et les donatistes schismatiques, pensant pouvoir diviser la *tunica* avec de l'argent ou par cupidité, avaient vendu la vérité de la religion aux *temporalia*. La vérité de la *tunica* est enracinée et fondée dans la mort sur la croix, qui est nécessaire, même aux *intelligentes*, pour arriver à la vraie conception de Dieu. T.J. van Bavel écrit à ce sujet: «Quel inconvénient y a-t-il pour l'humble qui ne vit actuellement que de la foi, de ne pas voir la lumière de l'immuable vérité, s'il y arrive sur le bois de la Croix à l'encontre de l'orgueilleux qui, lui, n'aboutira jamais plus loin qu'à sa vision partielle acquise ici-bas»[220]). Nous ne sommes pas tellement convaincu de la nécessité pour Augustin de corriger ses paroles antérieures à propos de l'humanité du Christ quand il écrit dans ses *Retractationes*: «Si les *intelligentes* manquent de foi au Christ, alors, ils périront avec toute leur sagesse»[221]). Si les *paruuli* de la foi ne doivent pas être toujours nourris de lait, l'humanité du Christ, d'autre part, ne peut être détachée de la croix, fondée dans la charité et sans laquelle il n'y a pas de *uia* vers la divinité du Christ. En effet, le *lac* de l'humanité du Christ est aucunement comparable au *lac* de Donat ou de Cécilien duquel se nourrissent les schismatiques. Leur humanité est sans mort, l'humanité du Christ est marquée de la croix. Avec raison van Bavel conclut: «Il vaudrait mieux — ajoute Augustin — employer plutôt la comparaison du fondement que l'image du lait. Car l'enfant avec l'âge, ne redemande plus le sein de sa mère dont il n'a plus besoin, mais pour achever une construction, on n'arrache pas le fondement déjà posé, on y ajoute seulement l'édifice que l'on bâtit dessus. L'humanité du Christ est donc le fondement de toute la vie chrétienne; on ne peut la soustraire, mais elle doit toujours rester»[222]).

À T.J. van Bavel, dans l'amitié de qui je vis depuis des années et à qui, en signe de reconnaissance, je dédie cet article, je voudrais demander si l'incarnation et la mort du Christ, sujets toujours au centre de ses recherches christologiques, n'ont pas été le fondement du juste rapport entre les *temporalia* et les *aeterna*, entre la *scientia* et la *sapientia*. La *gratuita gratia* de la charité est en tout cas devenue le fondement sur lequel Augustin a bâti sa spiritualité et que van Bavel,

220) T. van Bavel, *L'humanité du Christ*..., p. 267.
221) *Ibid.*
222) *Ibid.*

dans ses nombreuses études sur la spiritualité augustinienne, a toujours cherchée avec diligence, car avec Augustin il a toujours voulu être un disciple du *magister humilitatis*.

Leuven Bernard BRUNING O.S.A.
(Trad. du néerlandais par J. VAN HOUTEM O.S.A.)