

DIMENSION ESTHÉTIQUE DE LA THÉOLOGIE MORALE DE SAINT AUGUSTIN

Envisager la relation qui existe entre l'esthétique et l'éthique suscite un certain nombre de questions. L'association entre la beauté et la morale, apparaît étrange à première vue pour une certaine conception de la morale cantonnée dans le „tu dois“, telle qu'on la trouve dans les manuels de théologie morale ces quatre derniers siècles, marqués par le nominalisme¹, et dans la tradition kantienne². Mais elle est aussi surprise pour une esthétique scientifique, telle qu'elle apparaît à l'époque moderne, laquelle réduit l'esthétique à sa dimension sensible et mesurable³. Que peuvent avoir en commun une morale centrée essentiellement sur l'obligation et une esthétique condamnée, depuis la perte de sa dimension métaphysique, à se cantonner dans la perception de la beauté sensible? Un Kierkegaard n'a-t-il pas raison lorsqu'il considère le stade esthétique comme inférieur au stade éthique? Il n'est pas rare de rencontrer des reproches d'esthétisme⁴ à l'encontre du thème de la beauté, ou, la fuite de ce thème en raison de son caractère ambigu et même „démoniaque“. Par ailleurs, lorsque la dimension spirituelle et le caractère métaphysique de la beauté sont relégués au second plan, est-il vraiment possible d'envisager une relation authentique entre l'éthique et l'esthétique,

¹ Cf. l'étude réalisée par PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1985, dans laquelle il montre que la morale d'Ockham qui est la première morale d'obligation, et qui sera diffusée par le nominalisme, marquera la théologie morale surtout après le XVII^e siècle en plaçant l'obligation au centre de la morale.

² B. Häring dans *La Loi du Christ*, après avoir mis en évidence comment l'interprétation nominaliste du commandement a influencé la conception chrétienne de la Loi en détruisant le caractère dialogal de la Loi, en vient à parler de l'influence négative de la pensée kantienne. Celle-ci en soulignant la valeur universelle de la Loi, la réduit à une force impersonnelle entre Dieu et la conscience humaine, et empêche également un rapport de type dialogal avec le Dieu vivant (cf. HÄRING, B., *La Loi du Christ I*, Tournai 1957, pp. 37-39).

³ Cf. HUISMAN, D., *L'Esthétique*, Paris 1954; cf. aussi BALTHASAR, H. U. v., *L'esthétique comme science*, in *La Gloire et la Croix* 4/3. *Le domaine de la métaphysique. Les héritages*, Paris 1983, pp. 357-367.

⁴ Nous employons ce terme dans le sens d'une attitude qui caractérise l'esthète dont la conduite et le jugement sont déterminés par la seule considération du beau. L'esthétisme désigne aussi la doctrine qui fait du beau la valeur suprême (cf. FOULQUIÉ, P., *Esthétisme*, in *Dictionnaire de la Langue philosophique*, Foulquié P., Saint-Jean, R., Paris 1968, pp. 233-234).

alors même qu'un rapprochement semble se manifester dans la culture postmoderne⁵?

Dans le désir de réhabiliter la beauté en théologie morale, nous ne pouvons pas ne pas aborder un auteur comme saint Augustin. En effet nul autre que lui n'a laissé une théologie du beau d'une telle ampleur⁶. On peut vraiment parler du beau comme étant la catégorie fondamentale à travers laquelle Augustin aborde toute la réalité, qu'elle soit humaine ou divine⁷. Il nous a donc semblé opportun de comprendre la relation existant entre le bien et le beau dans la pensée augustinienne car le lien entre la dimension esthétique et la dimension éthique apparaît nettement dans l'œuvre de saint Augustin. Rares sont les commentateurs de saint Augustin qui ont perçu dans son oeuvre cette relation étroite entre la beauté et la morale⁸. Notre étude cherchera à rendre raison de l'affirmation suivant laquelle l'homme esthétique est aussi l'homme éthique dans la théologie augustinienne comme le souligne Rey Altuna⁹.

Selon Rey Altuna la pensée esthétique d'Augustin est étroitement liée à celle de Platon, notamment à sa trilogie bonté-vérité-beauté¹⁰. Le *De vera religione* offre selon lui une synthèse chrétienne

⁵ Sur le rapprochement éthique et esthétique dans la postmodernité cf. LYOTARD, J.-F., *Moralités postmodernes*, Paris 1993.

⁶ Cf. TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und Schönheit nach Augustinus*, in *Aug(L)* 16 (1966), p. 357; cf. aussi Balthasar pour qui saint Augustin est fondateur durable d'une esthétique chrétienne (cf. BALTHASAR, H. U. v., *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, p. 107).

⁷ Staudinger se base ainsi sur Augustin pour élaborer une pensée esthétique lui permettant de parler du beau comme d'une conception du monde (cf. STAUDINGER, J., *Das Schöne als Weltanschauung. Im Lichte der Platonisch-Augustinischen Geisteshaltung*, Vienne 1948).

⁸ Cf. PICCOLOMINI, R., *La bellezza e impegno morale*, in ID., *Sant'Agostino. La bellezza*, Rome 1995, pp. 75-84; cf. aussi TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in *Aug(L)* 16 (1966), pp. 330-370; cf. REY ALTUNA, L., *Implicationes éticas de la estética agustiniana*, in *Augustinus* 33 (1988), pp. 297-305.

⁹ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 298.

¹⁰ Cf. Ibid., p. 298; comme le note Ratzinger: "Saint Augustin était relié à la tradition platonicienne à travers sa rencontre avec Plotin. Dans la description de sa conversion transparait l'idée platonicienne de fond: la beauté éternelle l'a touché et l'a tiré en dehors des fausses et illusoirs satisfactions dont la promesse de grande félicité se liquéfie et peut seulement laisser désillusion" (cf. préface de J. Ratzinger in TSCHOLL, J., *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milan 1996, pp. 5-6). Nous renvoyons à la précieuse étude de Svoboda qui a montré les points de contacts avec l'antiquité classique et la transformation de la pensée plotinienne qui accompagne la maturation spirituelle et intellectuelle d'Augustin, étude qui reste encore à ce jour indépassable (cf. SVOBODA, K., *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933). L'ouvrage plus récent d'Harrison est d'un particulier intérêt. Car reprenant les travaux

de cette trilogie¹¹. La doctrine esthétique d'Augustin peut se ramener à la formule *splendor ordinis* que Rey Altuna considère comme le

effectués sur l'esthétique d'Augustin jusqu'à la date de la parution de son livre (1992) il présente une série de nuances qui permettent de mieux comprendre les sources de l'esthétique augustinienne (cf. HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992). C'est ainsi qu'il montre que dans le *De pulchro et apto* nous trouvons un syncrétisme évident dans sa conception de la beauté. Il est à la fois manichéen (cf. SVOBODA, K., *Op. cit.*, p. 14), platonicien (cf. SOLIGNAC, A., BA 13, note compl. 16, p. 670), cicéronien (cf. TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, pp. 49-66), stoïcien (cf. TESTARD, M., *Op. cit.*, pp. 49-66; ALFARIC, P., *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, pp. 225s) et néo-pythagoricien (cf. SVOBODA, K., *Op. cit.*, p. 14). Par contre la lecture du *περὶ τοῦ καλοῦ* de Plotin quelques années plus tard se répercutera sur sa conception de la beauté. En effet selon Harrison "l'enseignement plotinien sur la transcendance de la réalité éternelle, spirituelle et intelligible à laquelle appartient la Beauté Suprême et dont la beauté matérielle, la symétrie et l'harmonie des parties sont simplement un reflet, est tout à fait neuf pour Augustin" (HARRISON, C., *Op. cit.*, p. 5). Après neuf ans de dualisme manichéen, cette conception de la beauté lui permet de relier sa pensée sur la beauté à l'Être. Comme le note Henry: "C'est précisément la transcendance de Dieu et, en un sens, par rapport aux choses matérielles, la transcendance de la beauté et du monde intelligible en général, que Plotin révélera à saint Augustin" (HENRY, P., *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 117, n. 2). Mais Harrison prend ses distances par rapport à la thèse d'Alfaric qui estime qu'Augustin s'est d'abord converti au néoplatonisme avant de se convertir à l'Évangile (cf. ALFARIC, P., *Op. cit.*, p. 527). Harrison affirme ainsi que la théorie du beau qui est présente dans les écrits philosophiques est à comprendre dans le cadre d'une philosophie chrétienne (cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 8-10). Comme le montre Henry (cf. HENRY, P., *Op. cit.*, p. 96) et Marrou (cf. MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, p. 176), Augustin raisonne bien dans ses dialogues en tant que chrétien et donc son esthétique est bien chrétienne. Harrison apporte une précision tout à fait justifiable: "S'il est vrai que la plupart des affirmations d'Augustin sur la beauté se rencontre dans ses premiers ouvrages (c'est ce qu'illustre le fait que plus de la moitié de l'étude de K. Svoboda, *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, est consacrée à les analyser), en les traitant de manière isolée, ou en les employant comme un paradigme pour situer et interpréter ses observations non systématiques dispersées à travers le reste de son œuvre dans de nombreux contextes différents, conduit à une mauvaise interprétation et donne une fausse impression suivant laquelle l'esthétique d'Augustin est presque entièrement spirituelle et rationaliste, et essentiellement négative lorsqu'elle concerne la réalité temporelle, créée et mutable. C'est aussi ignorer le contexte des affirmations augustinienes, les modifications et changements de sens que le contexte implique, et aussi la plus grande partie de son œuvre avec laquelle, lorsque ces considérations ont été conçues, les premiers travaux sont en fondamental accord" (HARRISON, C., *Op. cit.*, p. 11). Sur l'influence platonicienne relevons aussi la juste nuance apportée par Bosc qui souligne que les affirmations empruntées au néo-platonisme sont souvent placées dans un contexte absolument nouveau - généralement d'ordre biblique (cf. BOSC, J., *Saint Augustin et la notion de beauté en théologie*, in *Bulletin trimestriel de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris* 17 (1954), pp. 116-124). C'est ainsi que Verheijen écrit à propos

noyau de l'esthétique augustinienne en même temps que la norme de la moralité dans la mesure où la définition de la loi comprend cette idée d'ordre¹². Cette idée d'ordre rejoint chez Augustin l'idée grecque d'harmonie ainsi que l'idée latine de congruence, de convenance ou de consonance¹³.

Mertens apporte une nuance importante lorsqu'il souligne que l'ordre dans la pensée d'Augustin se fonde sur une philosophie de l'être. C'est ainsi que toute réalité participe à l'Être primordial de qui elle reçoit son existence. Dès lors dans la mesure où le beau et le bon sont des transcendants dans la pensée augustinienne, tout ce qui est bon, vrai et donc moral sera beau. Seul ce qui réalise cet ordre ontologique créé par Dieu, participe à la bonté et à la beauté de Dieu. Tout l'effort moral de l'homme consistera à entrer dans cet ordre voulu par Dieu¹⁴.

Relevons encore un aspect essentiel à savoir la relation antique entre la forme et la beauté qui marque l'esthétique augustinienne¹⁵, en sorte que cette esthétique est aussi une esthétique de la lumière et pas seulement du nombre¹⁶. Cette nuance nous semble importante pour

des platoniciens: "Il leur doit beaucoup, sans aucun doute, mais sa pensée dans le domaine de la beauté spirituelle s'est surtout nourrie de quelques textes bibliques, notamment du Psaume 44, 3, d'Isaïe 53, 2 et de la Lettre aux Philippiens 2, 6-7" (cf. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, II, Louvain 1988, p. 118).

¹¹ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 299; cf. De vera relig. 39, 72, CC 32, p. 234.

¹² Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 299; en effet Augustin définit la *lex aeterna* comme "*ratio divina et voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*" (Contra Faustum manich. 22, 27, PL 42, c. 418).

¹³ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 300.

¹⁴ Cf. MERTENS, K., *Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinischen Frühschriften*, Munich 1940.

¹⁵ Balthasar note à ce propos: "En tant qu'être, la créature possède une unité, en tant qu'essence elle se distingue des autres, mais elle est comme telle comprise dans l'ordre des choses (non excedat ordinem cf. De vera relig. 13). L'être inclut comme tel une espèce (*species*) ou, ce qui est la même chose, une forme (*forma*), mots qui signifient aussi bien 'essence finie' que 'beauté'. Augustin les comprend aussi immédiatement en ce sens un et double (*speciosus et formosus* = beau, de belle forme cf. De vera relig. 35)" (BALTHASAR, H. U. v., *La Gloire et la Croix* 2/1. *D'Irénée à Dante*, Paris 1968, p. 103; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Fächer der Stile: Laikale Stile 2/1, p. 116).

¹⁶ On distingue classiquement deux esthétiques, l'une de la lumière et l'autre de l'harmonie; l'esthétique de la lumière se référant à la luminosité de la forme se rencontre dans la tradition philosophique platonicienne mais surtout plotinienne et à travers Denys, nous la retrouvons chez Scott, Bonaventure et Thomas; quant à l'esthétique de l'harmonie fondée sur le nombre, elle est d'origine pythagoricienne et est reprise notamment dans l'esthétique musicale d'Augustin mais aussi par Nicolas de Cuse. Santinello considère que c'est seulement avec Bonaventure et surtout avec

élargir notre approche de la dimension esthétique de la morale augustinienne. Reprenant la tradition grecque du καλὸς καὶ ἀγαθός, Augustin relie la beauté extérieure à la beauté intérieure, le καλὸς renvoyant à la manifestation extérieure de l'ἀγαθός¹⁷. La beauté spirituelle d'une âme vertueuse possède ainsi un rayonnement perceptible aux yeux intérieurs. Augustin ne manque pas de souligner l'importance de la qualité du regard porté sur la réalité. Toute une ascèse intérieure s'avère nécessaire pour percevoir la source de cette beauté spirituelle, qu'est Dieu.

L'interprétation de la relation qui existe entre l'esthétique et l'éthique que propose Rey Altuna mérite d'être complétée par celle d'Holte tout a fait essentielle qui situe l'éthique dans le cadre de la question téléologique¹⁸. En effet la morale augustinienne est avant tout une morale du bonheur. Or comme la béatitude c'est d'aimer, de posséder le bien suprême et d'en jouir¹⁹ nous percevons que l'esthétique constitue une dimension essentielle non seulement de l'éthique mais aussi de la théologie morale augustinienne. Le désir de la béatitude est relié à celui de la beauté²⁰. En vertu du principe „nous n'aimons que le beau“²¹, le chemin esthétique de l'homme est aussi un chemin éthique qui le mène à désirer la Beauté absolue et à ordonner tout désir de beauté inférieure par rapport à elle.

Il y a donc une relation évidente entre l'*homo aestheticus* et l'*homo ethicus* chez saint Augustin, relation dont nous tenterons de comprendre la logique interne. En fait, si cette relation apparaît déjà au niveau de la philosophie morale antique, il reste néanmoins important de montrer la spécificité augustinienne de ce rapport existant entre l'éthique et l'esthétique. C'est en considérant la dimension religieuse et chrétienne de la beauté que cette relation acquiert une densité toute nouvelle. En effet l'esthétique d'Augustin apparaîtra profondément religieuse au fur et à mesure de son développement spirituel et intellectuel. Cette dimension

Albert le Grand que ces deux esthétiques confluent (cf. SANTINELLO, G., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padoue 1958, pp. 43-73).

¹⁷ Cf. REY ALTUNA, L., *Op. cit.*, p. 301.

¹⁸ Cf. HOLTE, R., *Desiderium beatitudinis. La spéculation téléologique dans l'anthropologie et l'éthique chrétiennes de saint Augustin*, in *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, pp. 193-294.

¹⁹ Cf. De moribus 1, 3, 4, PL 32, c. 1312.

²⁰ Comme l'a écrit très bien Holte: "Dieu-Idees, l'objet de la vraie recherche de la béatitude (de l'amour, de la fruitio) est à la fois norme morale qui exige obéissance et soumission, et beauté qui éveille désir et procure joie" (cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 432). Holte tente ainsi de concilier une morale du devoir et une morale du bonheur.

²¹ Cf. *Conf.* 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51.

religieuse deviendra explicitement chrétienne par sa référence à la beauté de la Trinité par le thème de l'image ainsi qu'en contemplant la beauté du Christ, le „plus beau des enfants des hommes“²², dont la beauté se révèle paradoxalement sur la croix. Quant à l'éthique augustinienne, elle prend une tournure chrétienne lorsqu'il met en relation la possession du bonheur avec la contemplation de la beauté de la Trinité et en montrant que le Christ est la fin de toute démarche éthique²³.

Au cours du présent article nous expliciterons plus en détail ce que les auteurs comme Balthasar²⁴, Harrison²⁵, Kreuzer²⁶, O' Connell²⁷, Piccolomini²⁸, Rey Altuna²⁹, Svoboda³⁰, Tscholl³¹,

²² Ps 44, 3.

²³ Cf. la remarquable étude de BRABANT, O., *Le Christ, centre et source de la vie morale chez Saint Augustin. Étude sur la pastorale des enarrationes in psalmos*, Gembloux 1971; nous renvoyons aussi à l'étude de Holte qui montre l'originalité de la synthèse augustinienne du principe téléologique. Il est vrai qu'Augustin hérite de la philosophie (Cicéron et Plotin) l'idéal de la beata vita comprise comme la perfection de la nature de l'homme, „mais il n'a fait l'expérience de cet idéal réalisé que dans le christianisme, qui, dans le sermon sur la montagne, montre le chemin de la perfection...“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 66). De plus si la beata vita comprenait chez les platoniciens en particulier la sagesse, ou la contemplation de la vérité, avec le christianisme Augustin a conscience de connaître réellement l'amour du Christ-Sagesse et donc le christianisme est la vraie philosophie (cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 67).

²⁴ Balthasar montre que la conversion de saint Augustin est „dans son articulation décisive (...) une conversion de l'esthétique inférieure à une esthétique supérieure“ (BALTHASAR, H. U. v, GC 2/ 1, p. 85; H 2/1, p. 97).

²⁵ Cf. HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992.

²⁶ Cf. KREUZER, J., *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Paderborn 1995.

²⁷ Cf. O' CONNELL, R. J., *Art and the Christian Intelligence in Saint Augustine*, Oxford 1978.

²⁸ Cf. PICCOLOMINI, R., *Sant'Agostino. La bellezza*, Rome 1995.

²⁹ Cf. REY ALTUNA, L., *Implicationes éticas de la estética agustiniana*, in *Augustinus* 33 (1988), pp. 297-305; cf. aussi REY ALTUNA, L., *Qué es lo bello*, Madrid 1945.

³⁰ Cf. SVOBODA, K., *L'Esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno 1933.

³¹ Tscholl dans une série d'articles consacrés à l'esthétique d'Augustin nous livre une analyse précise dans laquelle il aborde les trois types de beauté considérés par Augustin dans sa démarche esthétique: la beauté corporelle, la beauté spirituelle et la beauté trinitaire de Dieu (cf. TSCHOLL, J., *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, in *Augustiniana* 14 (1964), pp. 72-104; *Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, in *Augustiniana* 15 (1965), pp. 32-53; *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in *Augustiniana* 16 (1966), pp. 330-370; *Augustinus Beachtung der geistigen Schönheit*, in *Augustiniana* 16 (1966), pp. 11-53). Ces articles sont repris dans TSCHOLL, J., *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlee-Leuven 1967 (cf. aussi la nouvelle édition italienne avec la préface de Ratzinger et un dernier chapitre remanié sur l'actualité de l'esthétique augustinienne: TSCHOLL, J., *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milan 1996).

Vannier³², Verheijen³³ ont pu mettre en évidence en parlant de l'esthétique Augustinienne. Nous montrerons que l'esthétique chrétienne d'Augustin permet de comprendre sa théologie morale sous un angle nouveau en dégagant les différentes articulations possibles entre son esthétique et son éthique. Par souci de clarté nous mettrons en évidence divers aspects de la morale esthétique augustiniennne selon les paradigmes classiques de la théologie morale. C'est ainsi que nous aborderons tout d'abord la dimension spirituelle de la morale augustiniennne dans le cadre d'une morale des vertus (1), pour ensuite présenter cette morale dans sa relation à l'anthropologie comme reformatio dans le Christ (2). La morale esthétique d'Augustin est donc bien christocentrique (3). Nous montrerons également la dimension doxologique (4), et la dimension pneumatologique de la morale de la beauté d'Augustin (5). Enfin nous reprendrons les différents aspects développés dans le cadre d'une morale de la béatitude, axe principal de la théologie morale augustiniennne (6).

1. DIMENSION SPIRITUELLE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Dans la première partie du chapitre VIII du *Praeceptum*, Augustin souhaite que ses adressés observent tous les préceptes avec amour et qu'ils vivent comme des amants de la beauté spirituelle, répandant par leur comportement la bonne odeur du Christ, et cela de manière libre parce qu'établis dans la grâce. En parlant de la beauté spirituelle Augustin pense à la beauté de l'âme qui découle du comportement moral. Il utilise ainsi un principe de l'éthique antique qui associe la beauté à la vertu (1.1). Cette association reçoit dans la pensée d'Augustin plusieurs nuances: la beauté de la charité (1.2), la beauté de la justice (1.3), la beauté de la vérité (1.4), la beauté de la sagesse (1.5).

1.1 La beauté spirituelle des vertus

Pour comprendre ce qu'Augustin entend vraiment par beauté spirituelle nous avons à rappeler ce qu'il a écrit sur la beauté morale dans sa phase pré-épiscopale comme converti, moine et prêtre. Il

³² Cf. VANNIER, M.-A., "Creatio", "Conversio", "Formatio" chez S. Augustin, Fribourg 1997.

³³ Cf. VERHEIJEN, L., *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin*, II, Leuven 1988.

associe, dans son ouvrage le *De pulchro* et apto cité dans les Confessions, la vertu à la tranquillité harmonieuse³⁴. Dans le *De ordine* il affirme que les âmes sont embellies par la vertu³⁵. Il y parle de la splendeur de l'ordre en l'appliquant à l'âme³⁶. Seule une âme ordonnée peut voir la beauté de Dieu. La beauté de l'âme lui vient donc de l'ordre qui s'y établit par une vie vertueuse. Le *De quantitate animae* confirme cette vision en présentant les différentes grandeurs de l'âme dans son cheminement vers une contemplation définitive de la beauté³⁷. Nous rappelons les grandes étapes de ce cheminement esthétique. C'est au quatrième degré que commence le véritable bien humain. Il s'agit de se purifier, d'obtenir la pureté morale et de s'y maintenir. C'est donc l'obtention des vertus qui caractérise le bien éthique chez Augustin. Mais c'est un bien qui va de pair avec la beauté. En observant les préceptes moraux l'âme devient belle, trouvant son harmonie avec elle-même (*ad seipsam*) se tournant vers ce qu'elle est, vraiment belle de par sa création qui provient de Dieu. Aussi, le chemin de la vertu est-il un chemin qu'Augustin peut définir également comme un *ad pulchrum*. Mais il ne s'agit pas seulement de retrouver cette harmonie, il faut aussi s'y maintenir d'une manière belle (*in seipsa* devient pulchre *in pulchro*). C'est l'objet de la cinquième étape. Augustin y fait apparaître un autre élément de sa pensée morale, le bonheur. Car l'acquisition et le maintien dans la beauté sont source de joie et de paix. La vertu apparaît ainsi comme une disposition permanente de l'être dans la beauté qui conduit au bonheur. De plus, elle est orientée vers la sixième et la septième étape, à savoir l'entrée (*ad Deum* est paraphrasé par Augustin comme pulchre *ad pulchritudinem*) et le maintien dans la beauté de Dieu (*apud Deum* devenant pulchre *apud pulchritudinem*). La vertu est dès lors une recherche de la beauté de Dieu dans l'âme qui devient belle de la beauté de Dieu³⁸,

³⁴ Cf. Conf. 4, 15, 24, CC27, p. 52.

³⁵ Cf. De ord. 1, 8, 24, CC 29, p. 101.

³⁶ Cf. De ord. 2, 19, 51, CC 29, p. 135.

³⁷ Cf. De quant. 35, 79, BA 5, p. 392.

³⁸ Cet aspect de la beauté comme grâce est relevé par Holte qui commente ces gradations en soulignant "que chaque fois que, par son apport actif, il (l'être humain) remplit une fin de cette sorte (fin relative), il produit quelque chose de beau dans son genre et devient ainsi un instrument pour l'oeuvre de la création continuée de Dieu. C'est pourquoi Augustin peut dire que Dieu est proprement le sujet de toute action humaine bonne (cf. De quant. 34, 78). Et il dispose toute une échelle graduée pour toutes les espèces d'actions bonnes que l'homme peut faire, toutes les choses 'belles' (*pulchrum*) qu'il peut produire (cf. De quant. 35, 79). Il est toujours sous-entendu qu'en définitive c'est Dieu seul qui peut produire quelque chose de beau, car toute beauté se trouve en relation de participation avec Dieu même en tant que beauté spirituelle, intelligible (*spiritualis pulchritudo*), de même que toute chose 'utile' se trouve

en même temps qu'elle ouvre sur la contemplation de la beauté de Dieu. L'esthétique permet alors d'unir la vie morale à la vie spirituelle. La vie morale, est une croissance esthétique de l'âme et la vie spirituelle, une recherche de la contemplation de la beauté de Dieu. Notons que la vertu permet à l'homme d'abord de se retrouver lui-même. Il n'y a pas de retour à Dieu sans cette étape préalable. Remarquons que dans ses Révisions Augustin confirme cette intuition du cheminement moral lorsqu'il écrit „...l'homme doit d'abord être rendu à lui-même, afin de partir de ce degré, de s'élever et de monter jusqu'à Dieu, comme a fait l'enfant prodigue lorsque, après être rentré en lui-même, il a dit: je me lèverai et j'irai vers mon père“³⁹.

1.2 La beauté de l'amour

La beauté spirituelle de l'âme ne peut se comprendre sans mettre en relation l'organisme des vertus avec l'amour, principe fondamental de la théologie morale augustinienne. On peut à juste titre parler de l'esthétique de saint Augustin comme d'une esthétique de l'amour. En effet cette nuance apparaît surtout dans la période épiscopale de sa vie, période de maturation de sa pensée morale. Augustin maintient la conception de la beauté spirituelle de l'homme comme beauté intérieure de l'âme qui résulte d'une vie vertueuse. Mais dans son commentaire de la Première épître de saint Jean, il nous offre un approfondissement chrétien de la beauté spirituelle en affirmant le rôle central de la vertu de charité. La charité est la beauté de l'âme. Toutefois il s'agit bien de l'amour dans son aspect théologique: „c'est Dieu qui a pris l'initiative, qui nous a aimé et qui nous a donné de l'aimer. Nous ne l'aimions pas encore; maintenant nous l'aimons et en l'aimant nous devenons beaux“⁴⁰. L'amour est vraiment le principe moral fondamental de la vie morale chez Augustin. Il parle en effet de la pesanteur de l'amour, le poids de l'âme qui la meut et lui fait rechercher le lieu naturel de son repos⁴¹. Or puisque

en relation de participation avec l'utilitas, la Providence divine” (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 278).

³⁹ Cf. Retr 1, 8, 3, CC 57, pp. 22-23; „...prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum, sicut filius ille minor prius reversus est, ad semet ipsum et tunc ait: Surgam et ibo ad patrem meum...”.

⁴⁰ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

⁴¹ Cf. Conf. 13, 9, 10, CC 27, p. 246: “Pondus meum amor meus...”; cf. De civ. 11, 28, CC 48, pp. 347-348; cf. le commentaire remarquable de GILSON, E., in *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, p. 174, cf. aussi TORCHIA, J., “Pondus meum amor meus”: the Weight-Metaphor, in *St. Augustine's early Philosophy*, in *AugSt* 21 (1990), pp. 163-176.

l'amour est le moteur intime de la volonté, on peut dire que, selon Augustin, l'homme est essentiellement mû par son amour. La charité n'occupe pas une place particulière dans la vie morale: elle est centrale. Toutes les autres vertus ne sont pas supprimées mais comme informées par la charité. Tout comme les passions sont unes dans l'amour dont elles dérivent, toutes les vertus sont unes dans l'amour qui corrige ces passions et les dirige vers leur fin ultime⁴². La vertu suprême est le suprême amour, les autres vertus y sont subordonnées et s'y réduisent aisément mais sans les supprimer comme l'écrit Gilson: „La charité consomme les vertus, elle ne les consume pas, et s'il est vrai qu'il suffit de la posséder pleinement pour avoir toutes les autres, c'est qu'elle les implique et les pose au lieu de nous en dispenser“⁴³. Ainsi pour Augustin les quatre vertus cardinales sont informées par la vertu de l'amour. Qu'est la vertu de tempérance, si ce n'est un amour qui ne suppose aucun partage et qui se donne tout entier? Qu'est la vertu de la force, si ce n'est l'amour d'une âme qui est prête à porter tout pour l'objet de son amour? Qu'est la vertu de justice, sinon un amour qui ne sert que l'objet aimé et domine le reste? Qu'est la vertu de prudence, si ce n'est un amour capable de discerner entre ce qui l'attache à Dieu et ce qui l'en sépare?⁴⁴. La charité est donc vraiment la forme des vertus au point que pour Augustin la vertu ne vaut que par l'amour du Souverain Bien⁴⁵.

Être amant de la beauté spirituelle c'est donc accepter d'aimer Dieu et dans ce mouvement devenir beau de la beauté de Dieu lui-même⁴⁶. La beauté intérieure de l'homme par un mouvement de remontée à Dieu retrouve dès lors la cause créatrice de toute beauté.

⁴² Cf. GILSON, E., *Op. cit.*, p. 176; cf. De Trin. 6, 4, 6.

⁴³ Cf. GILSON, E., *Op. cit.*, p. 183.

⁴⁴ Cf. De moribus, 1, 15, 25, PL 32, c. 1322.

⁴⁵ Cf. De Trin. 13, 8, 11, CC 50 A, pp. 396-398.

⁴⁶ Telle est l'interprétation que donne van Bavel en se basant sur Augustin lui-même (Livre sur 83 questions diverses 30, CC 44 A, pp. 38-40) (cf. BAVEL, T., van, *La règle de saint Augustin*, Leuven 1989, p. 121). Trapè estime que l'allusion finale à la beauté de la Règle renvoie à ce qui fut la passion la plus profonde et la plus constante de l'âme augustiniennne: la contemplation de la divine beauté. La beauté spirituelle désigne donc bien selon Trapè la beauté de la sagesse, la beauté de Dieu (cf. TRAPÈ, A., *La Regola*, Milan 1971, pp. 214-219). Par contre selon Verheijen le contexte permet d'affirmer "que saint Augustin, en évoquant la beauté spirituelle, a pensé plus particulièrement à la beauté de l'âme du comportement des moines auxquels il s'adressait" (VERHEIJEN, L., *Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, Paris 1967, p. 123). Nous pensons que les deux aspects sont complémentaires car la beauté spirituelle, celle de Dieu se reflète dans la beauté de l'âme par un comportement vertueux.

Précisons la dimension christologique de cet amour. La beauté de l'amour de l'âme résulte de cet amour premier de Dieu dans lequel le chrétien est réintroduit par l'amour manifesté dans le Fils et qui lui permet de devenir fils dans le Fils. Être amant de la beauté spirituelle c'est donc reconnaître la beauté du Christ dans laquelle se révèle la beauté éternelle de Dieu, car s'y manifeste son amour éternel. Il convient de se référer au commentaire d'Augustin du Psaume 44 qui nous y exprime non seulement la dimension christologique de la beauté mais aussi la relation de la beauté du Christ à la beauté de l'homme. C'est le Christ qui désire la beauté de l'homme. En commentant le verset 12 du Psaume 44, Augustin relie la beauté de l'âme à celle de Dieu⁴⁷. Le Christ „le plus beau des hommes“ aime l'homme. Mais comme il ne peut aimer que la beauté, il lui communique sa beauté. Le roi est ainsi le Christ qui désire la beauté de l'âme, rendue belle par son incarnation rédemptrice. La beauté de l'âme se présente ainsi comme le but de la rédemption. Augustin décrit en effet cette rédemption sous l'aspect de la guérison au terme de laquelle l'âme purifiée de ses péchés hérite d'une beauté divine. Le thème esthétique permet à Augustin d'aborder l'incarnation du Fils de Dieu en terme de désir, en présentant le Fils de Dieu comme celui qui aime la beauté de l'âme et qui la rend belle. En sorte que le thème de l'épousaille entre Dieu et l'âme est étroitement lié à celui de la beauté. La beauté du Christ apparaît comme la cause efficiente de la beauté de l'homme. Le Christ est celui qui prend sur soi la laideur de l'âme, c'est-à-dire la condition de l'homme déchu, pour provoquer en l'âme le désir de la beauté intérieure, comme le souligne très bien saint Augustin dans son commentaire de l'épître johannique⁴⁸. Il invite l'homme à regarder dans la dilection de la charité vers Celui à qui il doit d'être beau. Elle est une exhortation à diriger vers lui tout effort. Ainsi le principe exprimé dans le *De pulchro et apto*, suivant lequel l'homme n'aime que le beau, reçoit son accomplissement chrétien. Car la beauté par excellence est celle du Christ. Si l'amour de l'homme est amour authentique, il ne peut ne pas aimer le Christ. C'est ainsi qu'en aimant la beauté spirituelle du Christ l'homme devient beau de la beauté de l'amour. La progression d'Augustin est

⁴⁷ Cf. En. Ps. 44, 26, CC 38, p. 513.

⁴⁸ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400; "Mais en prenant chair, il a en quelque sorte pris ta laideur, c'est-à-dire ta laideur, c'est-à-dire ta condition mortelle, pour s'adapter à toi, pour être accordé à toi et t'inciter à aimer la beauté intérieure (...). Il n'avait 'ni forme ni beauté' (Is 53, 2), pour te donner forme et beauté. Quelle forme? Quelle beauté? la dilection de la charité: afin qu'en aimant tu coures, et qu'en courant tu aimes".

évidente entre sa conception de la morale des vertus au début de sa conversion et sa phase de maturité. Il est vrai que dans les Soliloques il avait énoncé les conditions morales de la vision de Dieu en y mentionnant les trois vertus théologiques⁴⁹ et donc en explicitant d'un point de vue plus chrétien la *Κάθαρις* mentionnée dans le *De quantitate animae*. De même dans le *De musica* il avait déjà mentionné le rôle de la charité dans le retour à l'harmonie perdue de l'âme qui la conduit vers Dieu⁵⁰. Sans toutefois explicitement montrer sa relation au Christ et à sa beauté.

Si la vertu de charité est fondamentale dans l'éthique esthétique augustinienne, un lien existe aussi avec les deux autres vertus théologiques; Augustin le montre dans les Soliloques: „Deus cui nos fides excitat, spes erigit, charitas iungit, Deus per quem vincimus inimicum, te deprecor“⁵¹. C'est à ces trois vertus théologiques qui sont inspirées par la beauté de Dieu qu'il attribue la réforme de l'homme. La foi et l'espérance sont donc indispensables et inséparables dans cette vie de la charité⁵² et font en sorte que cette esthétique de la charité est également une esthétique de la foi et de l'espérance. Augustin dans son exégèse du Psaume 118 se réfère souvent à l'expression paulinienne „la foi qui est à l'œuvre par l'amour“⁵³. La foi se trouve ainsi à l'origine de cette vie d'amour qui rend beau spirituellement l'homme. D'ailleurs, il parle aussi de la beauté de la foi qui caractérise le chrétien⁵⁴. De même l'espérance accompagne clairement la vertu de l'amour dans le processus de transformation de l'homme. C'est vers la Patria qui est le *τέλος* de l'homme que s'oriente tout le désir du chrétien. Augustin souligne que c'est dans la vie à venir que l'homme sera seulement capable de jouir pleinement de la beauté divine. Tant que l'homme est en pèlerinage il est tendu vers la Cité de Dieu, porté par l'espérance de voir in re ce qu'il voit maintenant in sacramento dans les traces de la beauté du monde. Le „saint désir“⁵⁵ de la beauté de Dieu n'est que l'expression de cette espérance qui anime le cœur du chrétien.

⁴⁹ Cf. Sol. 1, 7, 14, BA 5, p. 34.

⁵⁰ Cf. De musi. 6, 11, 33, BA 7, pp. 430-433.

⁵¹ Sol. 1, 1, 3, BA, 5, p. 28.

⁵² cf. De lib. arbit. 2, 20, 54, CC 29, p. 273; De Trin. 12, 14, 22, CC 50, p. 375.

⁵³ Ga 5, 6.

⁵⁴ Cf. De Trin. 9, 6, 11, CC 50, p. 303.

⁵⁵ Cf. In Io. Ep. 4, 6, SC 75, pp. 228-232; en particulier Augustin écrit: „Toute la vie du vrai chrétien est un saint désir. Sans doute, ce que tu désires, tu ne le vois pas encore; mais le désir te rend capable, quand viendra ce que tu dois voir, d'être comblé“.

1.3 *La beauté de la justice*

Augustin établit aussi une relation entre la justice et la beauté. L'importance qu'occupe la vertu de justice dans la réflexion augustinienne s'explique par le débat autour de la justice dans les milieux manichéens. Il est clair que notre auteur tentera de donner une réponse chrétienne à cette thématique. La justice entretient avec l'amour une parenté très étroite. Augustin la définit comme *summus amor Dei*⁵⁶. On peut paraphraser Augustin en disant que la justice de l'âme lui vient de l'ordre qu'établit en elle la charité en ordonnant son être vers l'unique amour, la beauté de Dieu. Expliquons-nous. Si la forme de la beauté spirituelle est la vertu et si la vertu se conçoit comme une unité dans l'égalité alors son lien avec la justice apparaît clairement. Elle est ainsi primordialement la beauté de l'homme intérieur⁵⁷. En effet la vertu de justice se présente comme l'ordre spirituel de l'âme. Elle est celle par laquelle se réalise l'unité et l'ordre de l'âme⁵⁸. Dans ce sens Augustin peut même dire qu'elle est l'authentique beauté⁵⁹. Ajoutons encore que la beauté de la justice renvoie à la beauté de la justice de Dieu à laquelle l'homme participe par son caractère d'image⁶⁰. Augustin voit même une relation de causalité exemplaire entre la beauté de la justice divine et la justice humaine. L'homme trouve en effet devant lui la forme idéale de la justice en Dieu selon laquelle il doit vivre. La morale des vertus est dès lors une morale d'imitation de Dieu qui consiste à réaliser la justice dans l'âme, ou plutôt, réformer l'âme selon l'image de Dieu originellement inscrite en elle. C'est ainsi qu'Augustin définit ce caractère d'image selon la justice.

1.4 *La beauté de la vérité*

Nous nous attardons à cette dimension de la vérité en raison de son importance dans la théologie morale d'Augustin. En effet, l'amour et la vérité forment tous deux la matrice de la doctrine morale augustinienne⁶¹. Premièrement, sa doctrine de la vertu en est marquée. Il

⁵⁶ Cf. *De moribus*, 15, 25, PL 32, c. 1322.

⁵⁷ Augustin parle de la beauté de la justice dans de nombreux passages: cf. *De lib. arbit.* 3, 25, 77, CC 29, p. 321; *De vera relig.* 15, 29, CC 32, p. 205; *De Trin.* 8, 6, 9, CC 50, p. 281.

⁵⁸ Cf. *De quant.* 9, 15, BA 5, p. 258.

⁵⁹ Cf. *En. Ps.* 44, 3, CC 38, p. 495.

⁶⁰ Cf. *Epist.* 120, 20, PL 33, cc. 461-462; cf. *De Trin.* 8, 9, 13, CC 50, pp. 289-290.

⁶¹ Cf. CARNEY, F. S., *The structure of Augustine's ethics*, in BABCOCK, W. S., (éd.), *The Ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, p. 29.

n'existe pas de vertu sans qu'elle ne soit vraie⁶². Deuxièmement, la relation qu'établit Augustin entre la vertu et la vérité doit se comprendre en tenant compte de la nuance esthétique de la vérité. L'importance de la beauté de la vérité est plusieurs fois affirmée par Augustin. Il y a là certes son passé platonicien qui l'oriente à parler de la splendeur de la vérité, mais il le fait dans un contexte chrétien. La vérité est en effet, l'accord entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre le penser et l'être⁶³. La vérité est pour Augustin ce que l'âme désire le plus⁶⁴. Elle lui apporte paix et sécurité⁶⁵. Elle est source de béatitude⁶⁶. La vérité se trouve aussi au terme du cheminement esthétique de l'homme. Dans le *De quantitate animae* Augustin identifie la contemplation de la beauté et la contemplation de la vérité au septième degré. La lumière de la vérité (la beauté de la vérité) n'apparaît qu'à ceux qui ont purifié préalablement leur regard intérieur⁶⁷. C'est ainsi qu'au septième degré l'âme peut contempler la Vérité et jouir de cette Beauté tant désirée et „séjourner devant Elle“⁶⁸. Vérité et beauté se recouvrent dans toute la description qu'Augustin nous donne des grandeurs de l'âme. Cette ascension vers la vérité est en effet une ascension vers la Beauté absolue qu'est Dieu. Dans le *De vera religione* la voie gnoséologique rejoint la voie esthétique⁶⁹. Le retour de l'âme à la beauté première y est décrit comme un processus par lequel l'âme parvient à la Vérité. Tout au long de son exposé sur le salut de l'homme Augustin après avoir explicité le rôle de l'autorité, en vient à décrire la contribution de la ratio⁷⁰ dans le mouvement d'ascension spirituel qui conduit l'âme du visible à l'invisible, des beautés inférieures à la Beauté absolue⁷¹.

⁶² Cf. *De civ.* 5, 19, CC 47 pp. 155-156.

⁶³ Cf. *Sol.* 2, 5, 8, BA 5, pp. 101-103.

⁶⁴ Cf. *In Io. tr.* 26, 5, CC 36, p. 262.

⁶⁵ Cf. *De Genesi lib. imp.* 14, 45, PL 34, c. 238.

⁶⁶ Cf. *De lib. arbit.* 2, 13, 35, CC 29, p. 261.

⁶⁷ Cf. *De quant.* 33, 75, BA 5, pp. 382-382.

⁶⁸ Cf. VERHEIJEN, L., *Op. cit.*, p. 215.

⁶⁹ Cf. COLOMBO, S., *S. Agostino. Della vera religione*, Turin 1923, p. 19.

⁷⁰ Sur le rôle de la raison comme réponse à l'appel de Dieu cf. PIERETTI, A., *La vera religione*, NBA VI/1, Rome 1955, pp. XXXI-XXXV; cf. aussi BOYER, CH., *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin, in Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milan 1970, pp. 151-159; Pegon souligne en parlant du rôle de la raison qu'Augustin exploite ce que le plotinisme lui a apporté d'essentiel: la découverte de l'esprit qui fut un des facteurs de sa propre conversion (cf. PEGON, J., BA 8, Paris 1982 (2e éd.), p. 481).

⁷¹ C'est avec la beauté qui se manifeste dans la réalité sensible que Dieu veut attirer à soi la dilectio de l'homme. "Ainsi le chapitre 39 est à proprement parler un

C'est ainsi que la raison permet à l'homme, en tant qu'être spirituel, de juger de la réalité et d'en mettre en évidence le degré d'unité et donc de vérité. Plus une réalité corporelle sera unie, plus elle sera belle de la vraie beauté, et plus elle sera authentique, proche de la Vérité⁷² et source d'un bonheur plus profond. C'est en raisonnant de cette manière que l'âme humaine parvient à comprendre qu'il existe une Vérité au-delà du monde sensible⁷³ et qu'elle peut s'orienter au cours de son cheminement moral. Le péché consiste en effet pour l'âme à chercher le vrai en dehors de la Vérité, préférant l'œuvre à l'artiste⁷⁴.

Ce processus par lequel l'âme parvient à la Vérité, Augustin nous le décrit comme un passage de l'extériorité à l'intériorité de l'homme qui rétablit l'âme dans un état d'accord avec la Vérité⁷⁵. Or parler d'accord, c'est parler d'harmonie et de beauté; en sorte qu'on peut dire que la première étape dans le redressement de l'homme consiste à retrouver sa beauté par une union à la Vérité, ou plus précisément par un accord de l'homme intérieur „avec l'hôte qui est en lui”⁷⁶. Il apparaît clairement qu'Augustin identifie cette Vérité au Christ⁷⁷. Le Christ devient la

vrai traité d' 'esthétique cosmique', dans laquelle Augustin cherche à montrer comment chaque chose participe à la beauté de l'ensemble, et comment cette beauté de la réalité est l'échelle qui permet de rejoindre la Vérité et l'Être divin” (CAMISASCA, M., *Verso la vera felicità. "Auctoritate" e "Ratio" nel "De vera Religione" di S. Agostino*, Casale Monferrato 1988, p. 71).

⁷² Piccolomini souligne chez Augustin l'existence de la beauté objective et la transcendentalité du beau: “Les choses avant d'être vraies, bonnes et belles existent, elles sont. L'être est la première détermination des choses. Mais l'être, précisément parce qu'il est, est vrai, bon et beau: Augustin emploie ces catégories de manière indifférente. Mais la qualification privilégiée est la vérité: l'être est vrai quand il se manifeste à l'esprit tel qu'il est. (...). Nous considérons l'être sous l'aspect de la beauté avec la conviction de rendre un service aussi à la vérité et à la bonté parce qu'il n'existe pas d'être qui ne soit en même temps vrai, bon et beau” (PICCOLOMINI, R., *Op. cit.*, p. 30).

⁷³ Pour Augustin l'esprit humain est capable de découvrir dans la beauté du monde une norme d'égalité qui existe au dessus de l'esprit humain, celui-ci en tant que réalité changeante ne pouvant prétendre à cette perfection en vient à l'évidence de l'existence d'une Vérité supérieure.

⁷⁴ Cf. *De vera relig.* 36, 67, CC 32, p. 231.

⁷⁵ À propos de l'importance de l'intériorité dans la pensée d'Augustin nous renvoyons à DAGENS, C., *L'intériorité de l'homme selon saint Augustin. Philosophie, théologie et vie spirituelle*, in BLE 88 (1987), pp. 249-272.

⁷⁶ *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234; Du Roy pense que cet Accord suprême est l'Esprit qui fait jouir l'homme de la Vérité de Dieu (cf. ROY, O., Du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 356); ainsi c'est l'Esprit qui dégage l'homme de la volupté.

⁷⁷ Il se réfère à la lumière du Christ (Jn 1, 9) visible aux yeux spirituels (cf. *De vera relig.* 39, 73, CC 32, p. 235). Comme le note Pieretti: “À l'homme qui sous l'impulsion de Dieu rentre en lui-même, il devient clair que tant la révélation des Saintes Écritures

norme⁷⁸ suprême qui oriente toute cette démarche de l'âme vers l'état d'harmonie intérieure. L'accord de l'âme avec cette norme est la clé de l'harmonie parfaite qui la conduira vers le septième âge spirituel.

1.5 La beauté de la sagesse

Mentionnons encore la relation qu'Augustin établit entre la philosophie et la philocalie. Dans ses écrits de jeunesse, elles apparaissent comme deux sœurs encore bien différentes⁷⁹, alors que dans ses *Retractationes* il les présente comme deux sœurs dans une identité telle qu'elles forment une seule et même personne⁸⁰. En effet, Augustin y montre que l'amour de la beauté est absolument la même chose que l'amour de la sagesse qui est la beauté suprême, alors que dans le *Contra Academicos* la philocalie désignait l'amour de la beauté, qui se rattache à un savoir-faire raffiné⁸¹. Toutefois même le jeune Augustin sait que l'amour de la vraie sagesse s'identifie avec l'amour de la vraie beauté. Dans *Soliloquia*, il parlera de la chaste

que la vérité qui se reflète dans l'harmonie du créé, sont dues à la lumière qui provient du Verbe intérieur, du Christ. Ainsi la sagesse qu'il a recherché à la source de la vie et de l'esprit n'a plus la face fascinante mais indéfinie d'une aspiration, mais l'identité d'une personne" (PIERETTI, A., *La vera religione*, pp. LXXII-LXXIII).

⁷⁸ Le traducteur rend ainsi l'idée de règle, de mesure. Augustin écrit en effet: "Deinde regulam ipsam quam vides..." (*De vera relig.* 39, 73, CC 32, p. 235).

⁷⁹ C. Ac. 2, 3, 7, CC 29, p. 21: "Car qu'est-ce que la philosophie? L'amour de la sagesse. Qu'est-ce que la philocalie? L'amour de la beauté. (...). Qu'est-ce donc la sagesse? N'est-ce pas la vraie beauté? Philosophie et philocalie sont donc sœurs; elles sont filles du même père..."

⁸⁰ Cf. Retr. 1, 1, 3, CC 47, p. 9; il ne parle plus de lien de parenté mais d'identité: "Faut-il prendre ce mot au sérieux (philocalie), parce que, d'après la traduction latine, il signifie amour de la beauté et qu'il y a dans la sagesse une grande et souveraine beauté? Mais, alors, philocalie et philosophie ne sont, dans les réalités incorporées et suprêmes, qu'une seule et même chose et ne peuvent aucunement être sœurs"; comme le note Verheijen en parlant de la conception d'Augustin à l'époque du *Contra Academicos*: "Pour lui la philocalie n'était pas l'amour de la beauté en général, mais l'amour d'un certain savoir-vivre distingué et raffiné, savoir-vivre qu'il regardait, avec un optimisme qu'il allait regretter plus tard, comme une étape vers l'amour de la Beauté divine" (VERHEIJEN, L., *Comme des amants de la beauté spirituelle*, p. 203); cf. aussi le commentaire de Mandouze qui voit dans la conversion intellectuelle d'Augustin une conversion d'artiste qui le mène à découvrir le principe de la beauté en Dieu (cf. MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, pp. 462-463); cf. aussi DOIGNON, J., *L'apologue de Philocalie et de Philosophie chez saint Augustin* (C. Acad. 2, 3, 7), in REAug 30 (1984), pp. 100-106; sur le rapport entre la beauté et la sagesse cf. FUHRER, T., *Augustin Contra Academicos: Einleitung und Kommentar*, Berlin-New York 1997, p. 115.

⁸¹ Cf. C. Ac 2, 3, 7, CC 29, p. 21.

beauté de la Sagesse⁸². Ainsi en dernière analyse, lorsque Augustin affirme que nous n'aimons que le beau, on peut dire que nous n'aimons que la beauté de la Sagesse. N'affirme-t-il pas que „nous n'aimons rien que la Sagesse“⁸³. Tout le cheminement moral esthétique du chrétien, compris comme une existence vécue dans l'amour de la beauté spirituelle, se présente comme un amour de la sagesse. Dans ce sens la morale esthétique d'Augustin est philosophie dans le plein sens du terme. Précisons encore le lien entre la vertu de la sagesse et la beauté. Augustin affirme explicitement que c'est la sagesse qui rend belle toute chose. Il parlera du rôle de la sagesse non seulement dans l'art⁸⁴, mais aussi au niveau moral en attribuant à la vertu de sagesse la reformatio⁸⁵.

2. DIMENSION ANTHROPOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINNIENNE

La notion de reformatio de l'âme nous offre une perspective complémentaire pour aborder l'esthétique dans sa relation avec la morale augustiniennne. En se basant sur l'esthétique augustiniennne selon laquelle le principe de ressemblance est le principe fondamental, on peut établir une série de corrélations qui constituent les prémisses de départ de cette morale de „refiguration“ ou de „réformation“.

Premièrement, Dieu est beau dans son essence. Le Fils participe à cette beauté en étant la copie divine parfaite de cette beauté, son image⁸⁶. L'homme, à la différence du Fils, possède une similitude proche sans toutefois atteindre la perfection substantielle du Fils⁸⁷. Cette similitude de l'homme est attribuée à la dimension spirituelle de l'homme. C'est dans son esprit, et donc, de par sa beauté spirituelle intérieure, que l'homme est image de la Beauté suprême⁸⁸. Pour Augustin la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu, la formatio est un aspect capital de sa théologie. Se fondant essentiellement sur l'Écriture (Gn 1, 26) comme le montrent les sept premiers livres du De Trinitate, il voit dans le pluriel du „Faisons l'homme à notre image“ la dimension trinitaire inscrite dans la nature de l'homme en

⁸² Cf. Sol. 1, 10, 17, BA 5, pp. 58-63.

⁸³ Cf. Sol. 1, 14, 25, BA 5, pp. 76-77.

⁸⁴ Cf. De vera relig. 30, 54, CC 32, p. 222.

⁸⁵ Cf. Contra Faustum 21, 6, PL 42, c. 392.

⁸⁶ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

⁸⁷ Cf. De civ. 11, 26, CC 48, pp. 345-346.

⁸⁸ Cf. De Trin. 12, 4, 4, CC 50, p. 358.

tant qu'image de Dieu⁸⁹. Toutefois, en même temps qu'il affirme ce caractère trinitaire, il nous laisse percevoir la dimension esthétique de l'homme qui en tant qu'image de Dieu est créée et „formée“ à l'image de Dieu⁹⁰. Il porte la forme ou la beauté de Dieu. Mais en affirmant le caractère d'image de Dieu, il souligne aussi la dépendance ontologique de l'homme, de sa beauté, de celle de Dieu. En sorte que l'homme doit se tourner vers Dieu (*conversio*) pour garder la beauté de son être. Le fait donc d'avoir été créé à l'image de Dieu devient source de responsabilité. C'est ce que nous pouvons appeler la dimension morale de l'anthropologie augustinienne. L'agir moral de l'homme est dès lors orienté vers Dieu et motivé par un retour à la source.

Deuxièmement, la réalité du péché a terni cette image qui ne ressemble plus à Dieu mais à l'animal⁹¹. Elle est déformée (*deformatio*). L'être humain est désormais mû par la cupidité (*cupiditas*), et non plus par la dilectio ou la caritas. Augustin conçoit la *cupiditas* comme un amour honteux (*turpis*) qui caractérise une âme qui poursuit un bien inférieur à elle. D'un point de vue esthétique, la cupidité consiste dans l'attitude de l'âme qui aime les beautés inférieures. Dans le *De musica* Augustin montre les conséquences ontologiques d'une telle cupidité qui ternit l'image de l'homme⁹². Augustin y parle de souillure de l'âme. Ces beautés inférieures ont une valeur parce qu'elles participent à la beauté de Dieu, mais elles ne peuvent être

⁸⁹ Cf. *De Trin.* 12, 6, 7, CC 50, p. 362; Vannier parle de la *formatio* comme de l'horizon de la création: "pour Augustin, en effet, la *forma* véritable, c'est le Christ et la *formatio*, la configuration au Christ" (VANNIER, M.-A., *Op. cit.*, p. 149). La *formatio* est ainsi vue comme accomplissement de l'image de Dieu (cf. *Ibid.*, pp. 74-82). Nous avons plutôt préféré parler de la *formatio* christologique comme d'une *reformatio*. Dans le *De Trinitate* c'est bien le schème *formatio-deformatio-reformatio* qui prédomine. Il est cependant vrai comme le souligne Vannier que la pensée d'Augustin s'est peu à peu précisée. "En tant que Principe, le Fils a un rôle créateur. En tant que Verbe, il est l'artisan de la *formatio*, de l'unification véritable des êtres créés" (*Ibid.*, p. 149). C'est ainsi que dans la constitution de l'image, on peut distinguer trois moments qui répondent à la *creatio*, à la *conversio* et à la *formatio*. À ce propos nous renvoyons à l'étude de Vannier sur le schème *creatio, conversio, formatio* (cf. *Ibid.*, pp. 73-82). Au fond nous pensons que les deux schèmes ne sont pas contradictoires. En tant que fils créé dans le Fils l'homme dès l'origine est formé à l'image du Fils. Toutefois l'histoire du salut, qui est aussi celle d'une rupture entre Dieu et l'homme peut être comprise comme une perte de la forme, la *deformatio*. L'homme est donc créé dans le Fils, mais aussi recréé dans la forme du Fils, dans ce sens on peut parler de *reformatio*.

⁹⁰ Cf. *De Trin.* 12, 7, 12, CC 50, p. 366.

⁹¹ Cf. *De Trin.* 12, 11, 16, CC 50 A, p. 370.

⁹² Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 454-457.

l'objet d'un amour qui la détourne de l'amour de la beauté supérieure. Elles ne sont pas dignes de jouissance parce qu'elles rentrent dans la catégorie de l'uti et non du frui⁹³. Le frui oriente en effet l'âme. Or comme par nature l'âme est douée d'une beauté supérieure, elle ne peut jouir que de ce pour quoi elle a été créée. L'harmonie lui vient seulement de cet accord avec l'ordre de Dieu et consiste à aimer de toutes ses forces ce qui lui est supérieur, donc Dieu, et les âmes comme soi-même⁹⁴. Augustin place donc à l'origine du péché originel, et par la suite de tout péché, cette cupiditas qui lui a fait perdre son image originaire de ressemblance avec Dieu, qui toutefois n'est pas perdue entièrement⁹⁵.

Troisièmement, la relation entre l'anthropologie de l'image et la théologie morale apparaît de manière explicite dans ce qu'Augustin appelle la reformatio. Celle-ci vise la restauration de l'image dans sa beauté perdue. La reformatio possède un volet anthropologique qui s'articule avec la christologie d'Augustin. La restauration a besoin de la main de l'Artiste divin, car si l'homme était capable dans sa liberté mal employée de détruire seul l'image, il ne peut la restaurer par lui-même⁹⁶. Il a besoin de l'intervention de Dieu dans l'incarnation rédemptrice qu'Augustin décrit en terme esthétique comme la prise sur soi de la laideur du péché, et qui a pour résultat une restauration dans la beauté originaire par le don de la grâce⁹⁷. Cette restauration implique la collaboration de l'homme. Par son comportement vertueux il retrouve la beauté spirituelle perdue de son âme. La disposition essentielle qui caractérise cette restauration esthétique de l'homme est la vertu de la charité. Celle-ci, à la différence de la cupidité, est l'amour ordonné à la source de toute beauté. Dans le *De musica* nous pouvons mettre en évidence le rôle central de la caritas dans la

⁹³ Notons que c'est dans le *De doctrina christiana* que selon Holte la spéculation téléologique d'Augustin trouve son accomplissement: "Il a organisé ici toute l'éthique dans le cadre de la distinction frui-uti; frui concerne le télos, la fin suprême, uti le moyen, qui en définitive doit toujours être rapporté à la fin cf. *De doc* 1, 29, 30" (HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 200-201). Ainsi "la pensée téléologique d'Augustin, nous l'avons vu, en est venue à se concentrer sur Dieu conçu comme souverain bien (sum-mum bonum), objet de l'amour qu'on peut qualifier de frui, source de la béatitude de l'homme" (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 207). Cette analyse de Holte est très juste et nous permet de situer la question esthétique dans le cadre de la question téléologique. Il est cependant regrettable qu'il n'ait pas toujours mis en évidence l'aspect esthétique de ce télos. La recherche du télos est chez Augustin une recherche esthétique.

⁹⁴ Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 454-457.

⁹⁵ Cf. *De Trin.* 11, 5, 8, CC 50, p. 344; cf. aussi *Conf.* 2, 6, 12, CC 27, p. 23.

⁹⁶ Cf. *En. Ps* 95, 7, CC 39, p. 1348.

⁹⁷ Cf. *De Trin.* 14, 16, 22, CC 50 A, p. 451.

reformatio de l'âme selon la beauté de Dieu. C'est en aimant Dieu de tout son être et son prochain comme soi-même que l'âme passe de l'homme extérieur à l'homme intérieur retrouvant son harmonie intérieure⁹⁸. Dans le *De Trinitate* il précise la nature de la déformation subie pour proposer ensuite le remède qui portera à la guérison. Le réformation morale est ainsi une démarche qui consiste à se détourner des beautés sensibles, causes d'un attachement inconsidéré, pour se tourner vers la beauté de Dieu⁹⁹. Augustin fait encore intervenir un élément intellectuel dans ce retour de l'homme à Dieu et la restauration de son image. Il s'agit du principe de vérité. Dans le *De vera religione* il place la réflexion au départ du retour de l'âme à Dieu. La ratio permet en effet à l'homme de juger de l'état de son unité intérieure et de son degré de vérité. Plus l'âme est loin de Dieu plus elle est laide, plus elle éprouve un malaise car elle recherche le vrai en dehors de la Vérité suprême, qui est le Christ¹⁰⁰. L'élément cognitif intervient également dans le rôle joué par la connaissance religieuse qui libère l'âme de ce qu'Augustin appelle la curiosité qui est une recherche de la vérité en dehors de la connaissance des objets éternels¹⁰¹, celle que donne la foi chrétienne. Le *De Trinitate* nous fait encore apparaître cette nuance intellectuelle, lorsqu'Augustin y parle de la réformation comme d'une progression „dans la connaissance de Dieu et dans la justice et la sainteté de la vérité“¹⁰². Relevons qu'Augustin désigne la beauté comme l'accord de l'homme intérieur avec l'hôte qui est en lui désigné comme étant le Christ. La beauté de l'âme, sa réformation vise donc un accord avec la Vérité du Christ¹⁰³.

Quatrièmement, il convient d'ajouter une dernière nuance dans cette conformation de l'âme à la beauté de Dieu. La dimension eschatologique de la reformatio. Le processus d'assimilation parfaite à l'image de Dieu n'atteindra son but qu'au moment de la vision béatifique¹⁰⁴, ce que montre très bien Vannier tout en soulignant que l'anthropologie augustinienne garde néanmoins une tonalité optimiste¹⁰⁵.

⁹⁸ Cf. *De musi.* 6, 14, 46, BA 7, pp. 456-457; cf. aussi *De vera relig.* 47, 90, CC 32, p. 246.

⁹⁹ Cf. *De Trin.* 14, 16, 22, CC 50 A, p. 451.

¹⁰⁰ Cf. *De vera relig.* 34, 72, CC 32, p. 234.

¹⁰¹ Cf. *De vera relig.* 52, 101, CC 32, pp. 252-253.

¹⁰² Cf. *De Trin.* 14, 17, 23, CC 50 A, pp. 454-455.

¹⁰³ Cf. *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234.

¹⁰⁴ Cf. *De Trin.* 14, 14, 18, CC 50 A, pp. 445-447.

¹⁰⁵ Cf. VANNIER, A.-M., *Op. cit.*, p. 172.

3. LA DIMENSION CHRISTOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Toute lecture de la morale augustinienne est située dans le temps et reste marquée par la manière dont l'interprète considère les fondements mêmes de la théologie morale. Ce n'est que dans un passé récent que l'approche christocentrique de la morale augustinienne a pris de l'importance¹⁰⁶. C'est le mérite de O. Brabant d'avoir mis en évidence que le Christ est fondamentalement le centre et la source de la vie morale chez saint Augustin¹⁰⁷. Nous montrerons que cette dimension christologique est essentielle pour envisager la relation entre l'agir esthétique de l'homme et la beauté du Christ. Nous commencerons par mettre en évidence la dimension esthétique de la figure du Christ dans la théologie augustinienne (3.1), pour ensuite montrer que l'amour de la beauté du Christ (3.2), la recherche de sa vérité et de sa sagesse (3.3), l'imitation de sa beauté (3.4), dans l'unité de l'Église (3.5) sont les paramètres essentiels de la morale esthétique christocentrique d'Augustin.

3.1. La beauté du Christ

On peut parler d'un christocentrisme augustinien dans le sens où il y a dans les oeuvres augustinienes „un courant profond qui entraîne l'esprit et le coeur vers le Christ"¹⁰⁸. Et ce courant est le résultat d'une théologie christocentrique. Ce christocentrisme possède une nuance profondément esthétique: la mesure (3.1.1), l'image (3.1.2) et la croix (3.1.3) sont trois dimensions de cette christologie esthétique.

¹⁰⁶ Il suffit de lire le traité de référence de J. Mausbach sur l'éthique augustinienne pour s'en rendre compte cf. MAUSBACH, J., *Die Ethik des Heiligen Augustins*, Freiburg i. Br. 1929 (2e éd.).

¹⁰⁷ Cf. BRABANT, O., *Le Christ comme centre et source de la vie morale chez saint Augustin*, Gembloux 1971; cf. aussi DELHAYE, Ph., *L'imitation de Dieu dans la morale patristique*, in SMR VI (1963), pp. 33-56; cf. OSBORN, E. F., *Ethical patterns in early christian thought*, Cambridge 1976 (La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique, Paris 1984); cf. VERWILGHEN, A., *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiniens*, Paris 1985.

¹⁰⁸ Cf. PINTARD, J., *Le sacerdoce selon saint Augustin*, Paris 1960, p. 133; cf. aussi COMEAU, M., *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, in RSR 40 (1952), pp. 80-89; cf. CILLERUELLO, L., *El cristocentrismo de san Agustín*, in EstAg 22 (1987), pp. 55-57; cf. CUENCA COLOMA, J. M., *El cristocentrismo di san Agustín*, Valadolid 1986; cf. MADEC, G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989; Christus, in AL 1, pp. 845-908.

3.1.1 Le Christ, comme Mesure suprême

Dans les œuvres de jeunesse nous pouvons percevoir cette dimension christocentrique derrière les concepts de l'esthétique antique. L'unité, l'harmonie, la mesure renvoient à l'unité, à l'harmonie et à la mesure du Verbe divin. L'amour de la beauté qui rayonne de la sagesse est en fin de compte l'amour de cette sagesse et de cette beauté dont le Christ est le révélateur¹⁰⁹. Dans le *De beata vita* nous trouvons le trinôme sagesse-vérité-mesure appliqué au Christ¹¹⁰. Nous pensons en particulier au *De libero arbitrio*. La beauté de l'univers y est signe¹¹¹ de la Beauté divine qui amène l'esprit humain à reconnaître la Sagesse. Il est intéressant de noter comment Augustin parle du visage souriant de la Sagesse qui se révèle à celui qui vient vers elle en regardant la création universelle¹¹². Cette personnification nous laisse deviner le Verbe¹¹³ qui se présente à l'homme comme la route menant au Père de la Sagesse. Le chemin lui-même est beauté. Cette identification au Christ nous apparaît clairement lorsqu'Augustin revenant au thème de la Vérité nous la présente comme la „forme suprême de toutes ces choses“, Vérité qui „dans l'Évangile nous dit que nos cheveux sont comptés“¹¹⁴. La beauté de la vérité qu'Augustin admire dans ses écrits de jeunesse laisse donc entrevoir la personne du Christ. Le Christ est pour lui la règle supérieure qui oriente toute la démarche de l'âme vers l'état d'harmonie intérieure. L'accord de l'âme avec cette mesure dans laquelle se reflète la Mesure suprême est la clé de l'harmonie parfaite¹¹⁵. L'évolution intérieure de l'homme correspond dès lors à une évolution esthétique, qui mène l'âme d'un état de dysharmonie par rapport à la Vérité, à une harmonie parfaite avec le Christ-Vérité¹¹⁶.

¹⁰⁹ Cf. C. Ac. 3, 19, 42, CC 29, p. 60.

¹¹⁰ Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, 84.

¹¹¹ Augustin écrit en effet: “Car tu ne cesses de nous signifier qui tu es et quelle est ta grandeur, et tes signes sont toute la parure des créatures” (*De lib. arbit.* 2, 16, 43, CC 29, p. 266).

¹¹² Cf. *De lib. arbit.* 2, 17, 45, CC 29, pp. 267-268.

¹¹³ Cf. THONNARD, J., BA 6, p. 568, note 15.

¹¹⁴ *De lib. arbit.* 2, 18, 49, CC 29, p. 270.

¹¹⁵ Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹¹⁶ Cf. *De vera relig.* 39, 72, CC 32, p. 234.

3.1.2 Le Christ, comme image

Pour Augustin, le Verbe divin est le lieu de la révélation de la beauté du Père en rendant visible aux yeux des hommes la beauté absolue. Il peut en parler comme du „seul très beau“, du „plus beau des enfants des hommes“¹¹⁷. Il recourt au thème de l'image¹¹⁸ pour expliciter cette relation esthétique du Père et du Fils: le Fils ressemble parfaitement au Père en étant son image¹¹⁹. La ressemblance et l'identité sont des propriétés qu'Augustin attribue au Christ et qui lui conviennent remarquablement¹²⁰. Il en parle comme de la première similitude¹²¹, vraie copie¹²², qui est lumière¹²³ et exemple¹²⁴ selon lequel se fait la con-formatio¹²⁵. Il peut donc prétendre à cette unicité esthétique faisant du Christ le point de référence de toute la hiérarchie esthétique. Le Christ devient dès lors la Forme par rapport à laquelle le chrétien devra modeler son agir moral¹²⁶. Il sera aussi le seul qui soit digne d'un amour absolu en raison de cette suréminence esthétique.

3.1.3 La beauté du Christ en croix

Mais en même temps qu'il souligne la beauté du Christ, Augustin en relève le côté paradoxal en parlant de l'humiliation de l'incarnation et de la laideur du Christ en croix. En fait selon notre auteur il n'y a pas de contradiction dans cette vision de l'esthétique chrétienne. Au contraire on peut parler de la beauté du Christ en croix¹²⁷. Certes il y a là un paradoxe comme le montre Augustin, mais seulement aux yeux des non-chrétiens qui sont incapables de comprendre la nature profonde de l'esthétique divine. Car le Christ est beau éternellement en tant que Verbe de Dieu, et cette beauté demeure dans son incarnation en tant que fils de l'homme jusqu'à la croix et malgré la laideur

¹¹⁷ Cf. In Io. tr. 10, 13, CC 36, p. 109.

¹¹⁸ Cf. MARKUS, R. A., „Imago” and „Similitudo” in Augustine, in REAug 10 (1964), pp. 125-143.

¹¹⁹ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²⁰ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²¹ Cf. De vera relig. 44, 81, CC 32, p. 241.

¹²² Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹²³ Cf. De vera relig. 36, 66, CC 32, pp. 230-231; De vera relig. 55, 113, CC 32, pp. 259-260; Sol. 1, 8, 15, BA 5, pp. 54-55; De civ. 11, 24, CC 38, p. 344.

¹²⁴ Cf. De Trin. 12, 11, 16, CC 50 A, pp. 370-371.

¹²⁵ Cf. DOIGNON, J., *Conformatio*, in AL 1, pp. 1193-1195.

¹²⁶ Cf. De Trin. 14, 16, 22, CC 50 A, p. 452.

¹²⁷ Cf. En. Ps. 44, 3, CC 38, p. 495.

de cette croix¹²⁸. Voilà tout le paradoxe de l'esthétique chrétienne qui nécessite une intelligence nouvelle. Désormais il y a entre la conception platonicienne de la beauté et celle d'Augustin la croix du Christ¹²⁹. Le Christ opère ainsi un véritable changement dans l'esthétique humaine posant les fondements pour une authentique esthétique de l'intériorité. D'où l'importance attribuée, par Augustin, au changement du regard esthétique. Seul un regard intérieur, celui de la foi, découvre la beauté du Christ malgré la laideur de son visage défiguré. On peut donc parler d'un accomplissement de l'esthétique humaine par une „récapitulation“ du beau dans le Logos crucifié¹³⁰. Pour nous faire comprendre la nature de cette beauté du crucifié, Augustin explique que c'est dans l'humiliation de la croix que la beauté de l'amour de Dieu atteint son dévoilement maximum. Car pour lui, c'est véritablement un acte suprême d'amour que le Christ réalise en acceptant d'aimer l'homme jusque dans la laideur, en allant mourir pour lui sur la croix¹³¹.

Cette dimension de la beauté du Christ que nous venons de présenter brièvement nous permet d'entrevoir son importance pour comprendre un aspect fondamental de la théologie morale augustinienne habituellement passé sous silence même par ceux qui mettent l'accent sur la dimension christocentrique. L'accord de l'âme doit se faire avec la beauté du Christ. L'évolution de l'âme est décrite par Augustin comme une croissance esthétique par laquelle l'âme passe d'un état de dysharmonie à un état d'harmonie parfaite avec la beauté du Christ. Les fondements pour comprendre la morale augustinienne en tant que morale de conformation esthétique au Christ apparaissent dès lors clairement. Nous les développons ci-dessous.

¹²⁸ On peut éclairer cette esthétique de la croix par son commentaire de l'Épître aux Philippiens cf. VERWILGHEN, A., *Le Fils "In Forma Servi"*, in ID., *Christologie et spiritualité selon St. Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris 1985, pp. 234-284.

¹²⁹ Cf. TSCHOLL, J., *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit...*, p. 50.

¹³⁰ Cf. STAUDINGER, J., *Op. cit.*, p. 281.

¹³¹ En fait la remarque de H. Danet à propos de la beauté de la croix nous éclaire dans la compréhension de cette conception augustinienne de la beauté: "Devant la croix, la séduction spécifique à l'éros (convergence beauté-amour), dans le rapport "naturel", fait place à la CHARIS ou 'grâce propre de l'amour' qui est elle-même δόξα ou 'beauté propre de Dieu'" (cf. DANET, H., *Gloire et croix de Jésus-Christ*, Tournai 1987, p. 78).

3.2 L'amour de la beauté du Christ

À la base de la morale de la beauté on trouve chez Augustin l'amour de la beauté du Christ, en sorte que nous pouvons affirmer que la beauté du Christ est un motif essentiel de l'agir de l'homme¹³². D'une part, cette beauté lui permet de prendre conscience de sa laideur et de la nécessité de se réformer¹³³. D'autre part, la beauté du Christ doit inciter à aimer la beauté intérieure¹³⁴ en faisant désirer l'âme de devenir semblable à la beauté du Christ. En fait pour Augustin la restauration de la beauté et de l'éclat de l'âme se réalise par le don de la dilection de la charité¹³⁵. Par cette caritas, l'âme est rendue capable de ne plus se regarder mais de regarder et d'aimer la beauté du Christ, et ainsi en l'aimant elle devient belle de la beauté même du Christ. De cette manière, elle restaure la beauté de l'image dans laquelle elle a été créée en Adam et recrée en Jésus-Christ.

¹³² Nous rappelons que l'amour de la beauté est un principe de l'agir moral chez Augustin. Il affirme à plusieurs reprises que l'objet de l'amour est le beau. L'homme aime une telle chose parce qu'elle est belle (cf. Conf. 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51; De musi. 6, 38, BA 7, p. 433). De même l'homme est attiré par Dieu parce qu'il est la beauté suprême. En fait cette idée en dernière instance semble remonter à Platon: "Car la 'sagesse', sans nulle doute, est parmi les choses les plus belles: or l'Amour a le beau pour objet de son amour" (cf. Banquet 204 a-b; ce rapport entre la beauté et l'homme est décrit dans le Banquet 211 D); soulignons encore la dimension d'appel que contient la beauté, on peut en effet rattacher la beauté au verbe καλέω (cf. Cratyle, 416 C-D); cet aspect est particulièrement mis en évidence par FICIN, M., *Commentaire sur le Banquet de Platon*, V, 2, Paris 1956, p. 181; cf. aussi CHRÉTIEN, J. L., *L'épreuve humaine du beau selon Platon*, in ID., *L'effroi du beau*, Paris 1989, pp. 70-71. Notons que c'est par le néoplatonisme qu'Augustin a retrouvé un sens plus ontologique de la beauté qui s'était perdue avec Aristote se réduisant après lui à l'harmonie (cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* IV, 7, 1123 b 6-8; *Métaphysique* XIII, 3, 1338 a 30-32), tel est l'avis de Most (cf. MOST, G. W., *Das Schöne*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Joachim Ritter; Karlfried Gründer), VIII, Darmstadt 1992, pp. 1343-1351); à propos de la désontologisation de la beauté chez Aristote, cf. aussi AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1962. En reprenant le schéma de sortie et de retour à l'Un, conçu comme καλὸς ὑπὲρ καλὸς, Augustin replace au centre du mouvement vers l'UN la recherche de la beauté. Cette recherche est soutenue tout comme chez Platon par l'éros métaphysique (cf. PLOTIN, *Ennéades* III, 5, 1, 9; V, 5, 12; VI, 9, 4). De même dans le cadre d'une morale de la béatitude, l'amour et le désir jouent un rôle fondamental comme moteur de cet agir en sorte qu'il ne peut y avoir de bonheur sans un amour de la beauté. À propos du désir chez Augustin cf. DOIGNON, J., *Desiderare, desiderium*, in AL 2, Fasc 1/2, pp. 306-309.

¹³³ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, p. 396.

¹³⁴ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

¹³⁵ Cf. Io. ep. tr. 9, 9, SC 75, p. 396.

3.3 *La recherche de la beauté de la vérité et de la sagesse du Christ*

Précisons que cette beauté du Christ est liée à la beauté de la vérité et de la sagesse. Le Christ étant la ressemblance parfaite avec le Père, il est considéré comme la personnification de la Vérité¹³⁶. C'est ainsi que le Christ est la Vérité du Père et la mesure de la Vérité suivant laquelle l'âme de l'homme est façonnée dans la beauté¹³⁷. En tant que sagesse éternelle incarnée, le Christ est aussi l'exemple vivant de la sagesse suivant laquelle l'âme doit croître¹³⁸. Du fait que la philosophie est l'amour de la sagesse on peut affirmer qu'il n'y aura de vraie philosophie que celle de l'amour du Christ. En fin de compte la vie morale comme philosophie est pour Augustin une vie dans la recherche amoureuse de la vraie sagesse, du Christ.

3.4 *L'imitation esthétique du Christ*

On peut également envisager la relation à la beauté du Christ en terme d'imitation du Christ. Il existe en effet entre la beauté du Christ et la beauté du chrétien un rapport d'imitation que nous qualifions de sequela esthétique. Nous constatons que le thème de l'imitation traverse toute l'œuvre d'Augustin. Imiter le Christ fait partie du chemin à suivre pour atteindre la patrie, c'est-à-dire dans un contexte esthétique, la beauté première. En fait, Brabant le montre très justement, l'imitation est une exigence de l'amour de Dieu qui est fondée sur la théologie de l'image¹³⁹. On refait en soi l'image de Dieu en l'imitant; tandis qu'on s'éloigne de lui en la défigurant par le péché, en ne l'imitant pas¹⁴⁰. Augustin fait encore apparaître l'importance de la croix dans cette sequela esthétique montrant que l'appel à prendre la croix et à suivre le Christ doit être compris comme une épreuve esthétique¹⁴¹. En effet, pour suivre le Christ il faut pouvoir choisir entre un amour de soi et du monde et un amour du Christ, qui est bien plus beau que la beauté du monde. C'est en mourant à la laideur du péché, qui naît d'un amour pour les beautés inférieures, et en optant pour la beauté de Dieu, que l'âme devient agréable à Dieu. Cette épreuve esthétique trouve sa justification dans l'épreuve de la croix du Christ. Puisque la beauté du Christ passe par la défiguration de la

¹³⁶ Cf. *De vera relig.* 36, 66, CC 32, pp. 230-231.

¹³⁷ Cf. *Epist.* 118, 4, 23, PL 33, 442-443.

¹³⁸ Cf. *De Trin.* 7, 3, 5, CC 50, pp. 252-253.

¹³⁹ Cf. BRABANT, O., *Op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁰ Cf. *En Ps* 99, 5, CC 39, p. 1395.

¹⁴¹ Cf. *Sermo* 96, 4, 4, PL 38, c. 586.

croix, le chrétien lui aussi doit passer par l'épreuve de la croix. C'est à la suite du Christ que le chrétien accepte d'être crucifié au péché, d'être humilié par le monde pécheur pour devenir sans „éclat ni beauté“ aux yeux du monde, mais pour avoir part ensuite à la beauté de la résurrection. Aussi, comme le note Brabant à propos de la dimension pascal de l'imitation du Christ: „le mystère de la divinisation s'accomplit en l'homme, depuis le début jusqu'à la fin, par une communion libre et amoureuse au mystère pascal du Christ, en une sorte de mimétisme ontologique, consciemment vécu dans la vie et la mort inhérentes à notre nature“¹⁴².

3.5 La dimension ecclésiale de la morale christocentrique

La relation à la beauté du Christ s'éclaire encore lorsqu'on la considère en lien avec la dimension ecclésiale. C'est bien dans l'Église que le chrétien vit de cette beauté du Christ. Explicitons davantage ce que signifie la beauté de l'Église pour Augustin. Il attribue une beauté spirituelle à l'Église. Elle est la beauté de son unité. Verheijen écrit: „la notion esthétique d'unité et d'harmonie devient ici une notion théologique: la beauté de l'Église est son unité et c'est grâce à cette unité que l'Église est capable d'être universelle“¹⁴³. Cette unité est fondamentalement morale, car elle est l'unité de l'amour. En étant tendu ensemble vers la beauté du Christ, l'Église devient belle dans cette tension commune. C'est à plusieurs reprises, avec des nuances différentes, qu'Augustin revient sur la beauté de l'Église. La beauté de l'Église lui vient en réalité du Christ lui-même qui recouvre son Église comme de son manteau¹⁴⁴. Fondamentalement cette beauté de l'Église est à comprendre dans le cadre d'une théologie de la charité¹⁴⁵. C'est dans la mesure où la charité règne entre ses membres qu'elle resplendit de la beauté du Christ. D'ailleurs la catholicité en tant qu'unité devient synonyme de beauté. Être hérétique en se coupant de cette unité signifie perdre la beauté du Christ¹⁴⁶. De plus la beauté spirituelle de l'âme conditionne son appartenance à l'Église en même temps qu'elle contribue à la beauté de l'Église. Enfin, Augustin souligne la dimension ecclésiologique du cheminement esthétique de l'âme. Par l'ascèse esthétique, l'âme en même temps qu'elle se

¹⁴² Cf. BRABANT, O., *Op. cit.*, p. 55.

¹⁴³ Cf. VERHEIJEN, L., *Eléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. Comme des amants de la beauté spirituelle. Dans Augustin évêque*, p. 129.

¹⁴⁴ Cf. En. Ps. 103, 6, CC 40, p. 1478.

¹⁴⁵ Cf. In Io. tr. 26, 13, CC 36, pp. 266-267.

¹⁴⁶ Cf. Sermo. 46, 37, CC 41, p. 564.

laisse guider par les vérités enseignées par l'Église, s'ouvre sur la vérité de l'enseignement de l'Église¹⁴⁷. Telle est la relation complexe de l'esthétique augustinienne et de l'Église nous faisant découvrir combien la morale esthétique augustinienne est profondément ecclésiale.

4. DIMENSION DOXOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

À notre avis le thème de la gloire permet d'éclairer un aspect de la morale esthétique chez saint Augustin, bien que cette dimension n'apparaisse pas directement en lien avec la beauté dans la plupart des textes¹⁴⁸. Nous devons donc parler d'un lien implicite. Premièrement, précisons que le thème de la glorification peut être compris dans le thème de la louange de Dieu. Ainsi lorsqu'il parle de confession de louange face à la beauté de Dieu manifestée dans la création¹⁴⁹, la relation devient évidente. Ce n'est pas trahir la pensée de notre auteur que de dire que le thème de la beauté et le thème de la louange sont profondément reliés entre eux comme le montre l'ensemble des Confessions. Il s'agit pour Augustin de chanter la beauté de Dieu qui se manifeste dans la création et dans sa vie. Deuxièmement, la conclusion sous forme d'hymne trinitaire dans le *De vera religione* montre bien que le thème de la glorification de Dieu est présent dans l'esprit d'Augustin dans sa manière de concevoir la relation de l'homme à Dieu¹⁵⁰. Il affirme d'ailleurs que l'homme doit rendre grâce à Dieu pour l'unité et donc la beauté retrouvée, et dans ce mouvement de reconnaissance la finale doxologique d'Augustin est particulièrement significative. Troisièmement, on peut affirmer que pour Augustin la beauté de la vie est une manière de confesser la gloire de Dieu et de la lui rendre¹⁵¹. La morale augustinienne se présente explicitement

¹⁴⁷ Cf. *De quant.* 33, 76, BA 5, p. 382; *De quant.* 36, 80, BA 5, p. 392.

¹⁴⁸ Hombert dans une étude récente a montré l'importance du thème de la gloire dans la théologie augustinienne cf. HOMBERT, P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu. Principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996.

¹⁴⁹ Cf. *En. Ps.* 144, 13, CC 40, p. 2098.

¹⁵⁰ Cf. *De vera relig.* 55, 113, CC 32, pp. 259-260.

¹⁵¹ Nous renvoyons à 2 *En. Ps.* 29, 19, CC 38, p. 185: "Confessio gemina est, aut peccati, aut laudis. Quando nobis male est, in tribulationibus confiteamur peccata nostra; quando nobis bene est, in exultatione iustitiae confiteamur laudem Deo". Dans ce passage il y a un lien manifeste entre vie morale belle (exultation de la justice) et la louange à la gloire de Dieu. Sous cet aspect la beauté de l'homme est une réponse de louange à la beauté (gloire) de Dieu.

comme une morale de réponse de louange¹⁵². Quatrièmement, on peut mettre en évidence un certain nombre de textes parlant explicitement de la *gloria* du Christ en croix dans le sens de claritas¹⁵³, de la croissance de la *gloria* de Dieu en l'homme¹⁵⁴, de la glorificatio comme de la clarificatio¹⁵⁵, et qui s'inscrivent dans le cadre d'une esthétique de la lumière justifiant pleinement la dimension doxologique de la morale augustinienne. Augustin y fait directement dériver le sens de gloria de la δόξα vétérotestamentaire en signalant lui-même la dimension de splendeur que possède ce terme¹⁵⁶.

5. LA DIMENSION PNEUMATOLOGIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Il existe une relation entre la beauté et la pneumatologie dans la théologie augustinienne. Parmi les œuvres d'Augustin, le *De Trinitate* constitue le point de passage obligé pour comprendre la relation existant entre la beauté et l'Esprit Saint¹⁵⁷. Selon Augustin, la Trinité est le lieu de la plus parfaite beauté¹⁵⁸. C'est à partir de la manifestation de la Trinité dans la création qu'Augustin établit une esthétique théologique trinitaire. Si l'unité reflète le Père, la beauté de la création renvoie à la beauté du Christ tandis que l'ordre est le signe de la parfaite félicité intra-trinitaire, oeuvre de l'Esprit Saint. Mais c'est aussi en s'appuyant sur l'expérience spirituelle de la beauté, que la théologie augustinienne permet de comprendre la nature de la relation entre la beauté et l'Esprit Saint au sein de la Trinité, telle qu'elle apparaît dans la théologie des appropriations de l'Esprit Saint. Partant de la joie que ressent l'homme devant le beau, Augustin nous en livre une analyse phénoménologique. Il montre que cette expérience naît

¹⁵² Cf. Conf. 10, 34, 53, CC 27, p. 183.

¹⁵³ Cf. In Io. tr. 104, 3, CC 36, p. 603; nous renvoyons également au commentaire que fait Augustin de l'Épître aux Philippiens, cf. VERWILGHEN, A., *La glorification du Fils humilié et exalté*, in ID., *Op. cit.*, pp. 442-462 (surtout p. 451).

¹⁵⁴ Cf. In Io. tr. 14, 5, CC 36, pp. 143-144.

¹⁵⁵ Cf. In Io. tr. 82, 1, CC 36, p. 532.

¹⁵⁶ Nous renvoyons à l'étude de VERMEULEN, J., *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, Nijmegen 1956, pp. 184-214. Il y montre aussi l'emploi par Augustin de la gloire au sens de renom aux yeux de Dieu (cf. la gloire des martyrs, in De civ. 14, 28, CC 48, p. 451).

¹⁵⁷ Cf. l'excellent commentaire de la pneumatologie et de son rapport avec la beauté de TSCHOLL, J., *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen nach Augustinus*, in Aug(L) 16 (1966), pp. 330-337.

¹⁵⁸ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

d'un coeur qui vise la con-cordia du sujet et de l'objet connu en vue d'une jouissance continue. La contemplation de la beauté engendre un „demeurer dans la beauté“ par harmonisation du sujet avec l'objet contemplé. Ce processus se trouve en Dieu, dans le mystère de la Trinité et, y atteint son accomplissement. C'est ainsi que pour Augustin, l'Esprit Saint est la joie, la complaisance, l'enthousiasme qui accompagnent la contemplation réciproque du Père et du Fils. La connaissance trinitaire (la concordance) atteint un tel degré de perfection que la connaissance engendre une reconnaissance sans réserve qui est l'enthousiasme. Il n'y a en Dieu aucune frustration, aucune limitation ni peur de perdre ce moment de la joie, et donc, il connaît la béatitude parfaite¹⁵⁹. Cette vie intra-trinitaire n'est pas sans conséquence sur l'expérience de joie chez l'homme. L'Esprit Saint procure la joie à la contemplation de la beauté de la Trinité de la part de l'être humain¹⁶⁰, et cause la résonance harmonieuse ou la con-cordia entre l'être et la connaissance¹⁶¹.

En conséquence, cette théologie de l'Esprit éclaire un certain nombre d'aspects de l'esthétique augustinienne. Premièrement, c'est à partir de cette expérience trinitaire esthétique qu'il faut comprendre ce qu'Augustin entend par beauté spirituelle et sa différence avec l'expérience esthétique sensible. Deuxièmement, elle permet de comprendre comment toute beauté créée est comme le surplus débordant de cette beauté parfaite¹⁶². Troisièmement, l'Esprit Saint est aussi l'artisan de l'ordre et de l'harmonie de l'âme. Enfin, cette théologie de l'Esprit conflue avec celle de la théologie de la béatitude contribuant à une compréhension chrétienne de la béatitude. Pour Augustin, l'Esprit est celui qui „enflamme“ le désir de jouir de la contemplation de la beauté de Dieu à un tel degré que l'homme ne risque pas, dans la mesure où il se laisse guider par l'Esprit, de s'en détourner par l'amour de beautés intra-mondaines¹⁶³. Il est celui qui ordonne le désir d'amour humain vers la beauté originelle jusqu'à apporter cette paix profonde à laquelle l'âme aspire et qu'elle ne trouve pas dans la contemplation des beautés inférieures¹⁶⁴.

Il s'agit de compléter cette étude en développant l'aspect pneumatologique de sa morale de la beauté. Il apparaît que l'Esprit Saint

¹⁵⁹ Cf. De Trin. 6, 10, 11, CC 50, p. 241.

¹⁶⁰ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

¹⁶¹ Cf. De doctrina christiana 1, 5, 5, CC 32, p. 9.

¹⁶² Cf. De vera relig. 52, 101, CC 32, p. 252; De vera relig. 55, 113, CC 32, pp. 259-260.

¹⁶³ Cf. De patientia 17, 14, PL 40, cc. 618-619.

¹⁶⁴ Cf. Conf. 6, 16, 26, CC 27, pp. 90-91.

est l'artisan principal de la beauté de l'âme. Le *De Trinitate* permet effectivement d'éclairer ce point de vue montrant que l'Esprit Saint peut vraiment être considéré comme l'Esprit de Beauté. Présentons la logique de cette affirmation.

– Une des lois fondamentales de l'esthétique augustinienne consiste en ce que l'amour est la vertu principale par laquelle l'âme acquiert sa beauté spirituelle¹⁶⁵. Augustin identifie aussi explicitement l'Esprit Saint et l'amour¹⁶⁶. De plus comme il identifie l'ordre à l'œuvre de l'Esprit¹⁶⁷, la conclusion s'impose: l'Esprit Saint est le véritable artisan de la beauté de l'homme et donc de la *reformatio* de l'image dans l'*ordo amoris*.

– Précisons encore que la morale chrétienne d'Augustin intègre aussi la dimension de la loi nouvelle en montrant justement que cette loi coïncide avec la présence active de l'Esprit Saint dans le chrétien¹⁶⁸. En sorte que nous pouvons dire que la loi de l'alliance nouvelle est la loi de la beauté nouvelle par cette dimension pneumatologique essentielle.

– C'est l'Esprit qui meut l'âme vers la beauté de Dieu et donne la joie d'avancer toujours davantage vers Dieu¹⁶⁹. Il est celui qui invite l'homme à la recherche de Dieu et de sa beauté, et qui rend l'homme enthousiaste pour la beauté de Dieu. „On pourrait dire que l'Esprit correspond pour nous à la force d'attraction de Dieu“¹⁷⁰. C'est ainsi que l'Esprit Saint donne sa note chrétienne à l'eudémonisme augustinien. Il lui donne sa dimension vraiment spirituelle et permet de rattacher directement l'expérience de joie à Dieu lui-même¹⁷¹.

– L'Esprit Saint intervient aussi de manière active dans la construction de l'Église en tant que principe d'unité¹⁷². En ce sens la dimension esthétique de l'ecclésiologie d'Augustin possède une dimension morale pneumatologique. Parce qu'il est Esprit d'unité il est aussi Esprit de la beauté de l'Église.

¹⁶⁵ Cf. *De vera relig.* 47, 91, CC 32, 246; *In Io. Ep.* 9, 9, SC 75, p. 396.

¹⁶⁶ Cf. *De Trin.* 6, 10, 11, CC 50, pp. 241-242.

¹⁶⁷ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, pp. 242-243.

¹⁶⁸ Cf. LEMMENS, L., *Lex Spiritus sancti*, in ID., *Foi chrétienne et agir moral. La théologie de la loi nouvelle dans l'œuvre de saint Augustin*. (Thèse de dissertation présentée à l'Université pontificale grégorienne), Rome 1989, pp. 306-370.

¹⁶⁹ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, pp. 242-243.

¹⁷⁰ Cf. BAVEL, T. v., *Beleven van de Geest volgens Augustinus*, in *Ag* 4 (1979), p. 202.

¹⁷¹ Cf. *De Trin.* 6, 10, 12, CC 50, p. 243.

¹⁷² Cf. *1 En. Ps.* 103, 10, CC 40, p. 1483.

6. LA DIMENSION EUDÉMONIQUE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE AUGUSTINIENNE

Nous terminons notre présentation de la dimension esthétique de la morale augustinienne par son axe principal. En effet, on ne saurait être fidèle à la pensée d'un saint Augustin sans replacer les éléments de cette morale de la beauté dans le cadre de la morale de la béatitude. Augustin considère en réalité que l'amour de la beauté est la condition du bonheur (6.1) et qu'il existe une relation entre le désir universel du bonheur et le désir de la beauté (6.2), mais il intègre le thème de la beauté et de la béatitude de manière originale (6.3).

6.1 *La philocalie comme condition de bonheur*

Le *De beata vita*, montre que la morale est la science et l'art de bien vivre. L'arrière-fond philosophique de sa pensée, en matière d'eudémonisme met en évidence que c'est par l'exercice des vertus que l'εὐδαιμονία peut être atteinte et que le τέλος de l'homme se trouve dans l'exercice de la vertu intellectuelle supérieure la plus parfaite, dans la sagesse spéculative, dans la contemplation de la vérité pour elle-même. Rappelons, qu'Augustin identifie la beauté à la sagesse. Ainsi, comme la sagesse est la vraie beauté, l'amour de la beauté et l'amour de la sagesse se confondent au point que la béatitude dans la perspective augustinienne est aussi le résultat de la philocalie¹⁷³. C'est bien la beauté de la vérité et de la sagesse qui est source du bonheur de l'âme¹⁷⁴.

6.2 *Le désir universel du bonheur et le désir de la beauté*

Augustin nous livre un fondement anthropologique de la morale de la beauté. L'homme désire la béatitude. Le chemin moral

¹⁷³ Cf. C. Ac. 2, 3, 7, CC 29, p. 21: „Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? Nonne ipsa uera est pulchritudo? Germanae igitur istae prorsus et eodem parente procreatae...“; cf. aussi l'identité affirmée entre la philocalie et la philosophie dans ses *Retractationes* 1, 1, 3, CC 57, p. 9: „In secundo autem libro, prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, quod sunt germanae et eodem parente procreatae. Aut enim philocalia quae dicitur non nisi in nugis est et ob hoc philosophiae nulla ratione germana aut, si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum amorem significat pulchritudinis et est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia, quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae“.

¹⁷⁴ Cf. *De lib. arbit.* 2, 14, 38, CC 29, p. 263.

consiste à rechercher cette béatitude. De même que Plotin, Augustin estime que la béatitude de l'homme se trouve en Dieu, dans la contemplation de sa beauté. L'aspect du désir est fondamental dans la pensée d'Augustin et il le montre par sa conclusion du commentaire des écrits johanniques en définissant toute la vie chrétienne comme un saint désir¹⁷⁵. Mise en rapport avec la théologie de la beauté, on peut paraphraser Augustin en disant que l'existence morale peut être définie comme le désir de la beauté de Dieu. En effet qu'aimons-nous, que désirons-nous si ce n'est la beauté¹⁷⁶?

6.3 Originalité augustinienne

– Nous rejoignons Holte¹⁷⁷ lorsqu'il souligne très justement que la béatitude est le résultat d'une participation de l'homme à Dieu, c'est-à-dire une présence de Dieu dans l'âme¹⁷⁸, mais qui est un don de Dieu avant d'être le résultat de la perfection humaine. C'est Dieu lui-même qui lui permet de voir Dieu¹⁷⁹. La théologie de la *reformatio* développée dans le *De Trinitate* le montre avec évidence.

– C'est la vision de la beauté de Dieu qui est identifiée à la béatitude¹⁸⁰. Elle est beauté de sa vérité, de sa sagesse, en sorte que

¹⁷⁵ Cf. In Io. Ep. 4, 6, SC 75, p. 232: „Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides: sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis“; à propos du désir dans la morale augustinienne cf. ROLAND-GOSSELIN, B., *Les fondements de la morale de saint Augustin*, in RevPhil 30 (1930), p. 538.

¹⁷⁶ Cf. De pulchro et apto (Conf. 4, 13, 20, CC 27, pp. 50-51).

¹⁷⁷ Cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 218; sur la question de la béatitude chez Augustin nous marquons notre accord avec son étude, cf. *La béatitude et le Bien suprême*, in *Béatitude et Sagesse*, pp. 207-220. En effet il souligne que l'axiome d'Augustin sur la béatitude est habituellement interprété selon les catégories de la psychologie moderne alors que la tendance à la béatitude est identifiée par Augustin avec la recherche de Dieu, les concepts de *beata vita*, de *summum bonum* et d'*ordo* étant profondément unis: „Cette unité ne réside pas seulement en ce que la béatitude de l'individu (conçue comme état psychologique) est conditionnée par un bien déterminé, situé dans un ordre objectif. Ce qu'on ne semble pas avoir observé dans la discussion précédente, c'est que la vie bienheureuse elle-même est conçue par Augustin comme une réalité transcendante, qui existe objectivement et à laquelle l'homme peut participer“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 214). Au fond, Holte souligne que chez Plotin la béatitude est une substance identique à la vie divine (cf. Ennéades I, 4, 11); tout comme chez Plotin la gradation des valeurs y est coordonnée par des degrés de vie; ainsi si l'âme est la vie du corps, Dieu est la vie bienheureuse de l'âme (cf. De lib. arbit. 2, 16, 41, BA 6, p. 294).

¹⁷⁸ Cf. De beata vita 4, 33-34, CC 29, 84.

¹⁷⁹ Cf. Sol. 1, 1, 5, BA 5, p. 32; Sol. 1, 1, 6, BA 5, p. 34.

¹⁸⁰ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

c'est la beauté qui est le désir du cœur humain. Le cheminement esthétique de l'âme dans le *De quantitate animae* montre bien qu'Augustin parle de contemplation de la Vérité, la vérité et la beauté se recouvrant selon lui¹⁸¹.

– La vie heureuse comprise comme un *frui Deo*¹⁸² consiste fondamentalement en une attitude réceptive, la vertu étant elle-même la vie de Dieu en l'homme, tout en n'excluant pas la responsabilité de l'homme dans ce cheminement esthétique¹⁸³.

– La charité est principe de cette union de l'homme à Dieu¹⁸⁴, voie du retour de l'âme à la Beauté première¹⁸⁵. D'un point de vue esthétique cela signifie que l'homme recherche la beauté spirituelle de son âme pour être conforme à la beauté de Dieu lui-même, et non pour lui-même. C'est en aimant Dieu que l'âme devient belle. Être amant de la beauté spirituelle, signifie d'abord rechercher la beauté de Dieu, la préférer plus que toute autre beauté. La vraie charité ne cherche en Dieu que Dieu lui-même et s'adresse à lui gratuitement¹⁸⁶. L'amour de Dieu est ainsi défini par saint Augustin comme la *fruitio*, qui est cette jouissance d'un amour désintéressé qui aime Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu¹⁸⁷.

¹⁸¹ Cf. *De quant.* 35, 79, BA 5, p. 392.

¹⁸² Cf. *De beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹⁸³ Cf. *Sol.* 1, 7, 14, BA 5, p. 54; *De quant.* 35, 79, BA 5, p. 392.

¹⁸⁴ Cf. *Sol.* 1, 1, 3, BA 5, p. 28.

¹⁸⁵ Cf. *De vera relig.* 45, 84, CC 32, p. 243.

¹⁸⁶ Cf. *In Ps.* 55., 17, CC 39, p. 690.

¹⁸⁷ Cf. *De Doctrina Christiana*, 3, 10, 16, CC 32, p. 87: „Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se et proximo propter Deum“. Nous rapportons la très juste réflexion de Agaësse sur le sens de l'eudémonisme d'Augustin: „On a parfois reproché à Augustin son 'eudémonisme': on lui a fait grief de contaminer la notion platonicienne d'amour-désir (érôs) avec la notion chrétienne d'amour-charité (agapè). Mais le problème n'est pas si simple. Remarquons d'abord que si Dieu est la fin de l'homme et si cette ordination de l'homme vers sa fin se traduit psychologiquement sous forme de désir, de besoin, d'insatisfaction, c'est une conséquence de notre situation de créatures. Nous avons à devenir ce que nous ne sommes pas encore. Dieu seul se suffit à lui-même, l'homme ne trouve son équilibre et sa suffisance qu'en Dieu. Ce désir est donc l'envers d'une intention divine, le sceau de Dieu sur son œuvre, le témoin d'une vocation dont Dieu a l'initiative. Mais de plus, dans le mouvement même par lequel l'homme répond à cette vocation, le sens de ce désir se trouve en quelque sorte inversé. Ce n'est pas l'homme qui convoite Dieu par un désir qui serait égoïste, c'est Dieu qui transforme progressivement une aspiration dont il est la source en même temps que l'objet. L'homme commence à être heureux, parce qu'il commence à devenir semblable à Dieu en aimant comme lui, gratuitement. Il sera complètement heureux, quand la ressemblance sera parfaite, parce qu'il surabondera de charité. Si l'on objecte que c'est encore sa béatitude que l'homme cherche par cette progressive assimilation, on joue sur les mots. L'amour ne peut être que béatifiant. Mais il l'est précisément dans la mesure où il est

– La dimension trinitaire de l'esthétique augustinienne permet de comprendre à sa juste valeur l'eudémonisme d'Augustin: „C'est dans la Trinité, en effet, qu'est la source suprême de toutes choses, la perfection de leur beauté, le comble de leur joie“¹⁸⁸. Le Père est présenté comme le Père du bonheur de l'homme car il est le Père de la beauté¹⁸⁹. Il est la Mesure suprême, la Sagesse, le vrai bonheur de l'homme¹⁹⁰. Mais comme le montre Holte, la conception de la béatitude d'Augustin est christocentrique. On atteint le *τέλος* par le Christ¹⁹¹. En effet le bonheur passe par la connaissance de la Vérité identifiée au Christ¹⁹², qui conduit à la Mesure Suprême. Le Christ est

purifié de tout égoïsme, de tout retour sur soi, l'homme ne pouvant et ne devant s'aimer lui-même que par le détour de l'amour que Dieu a pour lui et de celui qu'il a pour ses frères“ (AGAËSSE, P., SC 75, pp. 52-53). L'analyse de Holte qui considère l'amour de Dieu comme obéissance et comme désir de la béatitude est également particulièrement éclairante. L'axiome psychologique du désir universel de la béatitude n'est pas selon Augustin moralement indifférent, ainsi on ne peut donc identifier désir de bonheur et désir en général. Holte souligne qu'il y a chez Augustin une différence entre *amor sui* et *beatitudinis appetitus* qui est orienté vers l'idée transcendante de la béatitude. Cette distinction est importante car dans le cas contraire „on prétend que tout 'appétit' a comme ultime point de visée l'apaisement du désir, c'est-à-dire un état psychique du moi, que 'bonheur' coïncide avec apaisement du désir et que par conséquent le désir du bonheur a le moi comme ultime point de visée, que les deux concepts sont donc en définitive l'expression de l'amour de soi“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, p. 223). Holte souligne que la vraie recherche de la béatitude est identique à l'amour de Dieu qui a en vue la fruition qui marque de son empreinte l'attitude de vie de tout l'homme. C'est un amour qui comporte le désir d'obéir à Dieu et donc ne peut être considéré comme un amour de concupiscence. Holte montre que l'interprétation d'un Nygren (cf. NYGREN, A., *Éros et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* II, Paris 1952, pp. 89s) qui oppose la conception biblique (agapè), comprise comme obéissance parfaite, à la notion néo-platonicienne (éros) comprise comme désir, ne tient pas compte de la pensée de notre auteur. En effet comme le montre Holte „la charité possède chez Augustin deux traits inséparables. D'une part elle est une tendance de l'âme qui lui procure de la joie (ce que Nygren appelle désir), d'autre part elle est une volonté de subordination et d'obéissance à cet objet. (...) Cela signifie que Dieu, dans sa manifestation comme volonté, a des exigences morales sur l'homme. La charité implique que l'âme accepte ces exigences. Par notre analyse de la notion de *beata vita* nous avons voulu faire ressortir que Dieu est conçu en même temps comme étant la vie divine bienheureuse parfaite, que les hommes sont invités à partager (*participatio*). La charité implique que l'appel divin éveille chez l'homme de la joie et le désir de partager cette vie divine. Ces deux aspects de la divinité, tels qu'ils existent dans la pensée d'Augustin, ne peuvent en aucune manière être regardés comme opposés entre eux“ (HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 228-229).

¹⁸⁸ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

¹⁸⁹ Cf. Sol 1, 1, 2-3, BA 5, pp. 26-30.

¹⁹⁰ Cf. De *beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

¹⁹¹ Cf. HOLTE, R., *Op. cit.*, pp. 87-96.

¹⁹² Cf. De *beata vita* 4, 34, CC 29, p. 84.

le seul qui peut vraiment combler les aspirations esthétiques de l'homme car il est „le seul très beau“¹⁹³, et c'est à sa suite que le chrétien chemine vers la patrie céleste, le Christ lui faisant découvrir le sens de la beauté intérieure¹⁹⁴, le guérissant de la curiosité¹⁹⁵. Quant à l'Esprit Saint, il est la parfaite félicité des choses, la beatissima delectatio¹⁹⁶, qui introduit l'homme dans le bonheur trinitaire, étant l'artisan de la beauté intérieure de l'homme, principe de la vie nouvelle. Il est celui qui attire l'homme en Dieu lui faisant éprouver la joie d'une vie dans la beauté spirituelle.

7. CONCLUSION

Au terme de cette étude sur la relation existant entre l'esthétique et la théologie morale chez Augustin, on peut vraiment affirmer qu'une approche esthétique de la morale ouvre une perspective enrichissante pour une meilleure compréhension de la morale chrétienne. L'homme éthique est bien l'homme esthétique chez Augustin contrairement à une conception kierkegaardienne désormais devenue classique suivant laquelle le stade esthétique est un stade inférieur au stade éthique.

Augustin nous offre une voie d'intégration de la beauté en théologie qui certes présente des affinités avec la pensée philosophique de son époque. Mais notre étude des textes augustinien, nous permet de dire que la pensée esthétique d'Augustin a connu une évolution. Notre recherche rejoint en cela le point de vue de Balthasar¹⁹⁷, de Manfredini¹⁹⁸ et de Harrison¹⁹⁹. Fondamentalement Augustin n'a jamais renié son esthétique des dialogues philosophiques centrée sur l'ordre et le nombre. Cependant à la lumière de son cheminement personnel, philosophique et théologique nous avons vu apparaître une fondation trinitaire de toute son esthétique en y intégrant ses premiers

¹⁹³ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

¹⁹⁴ Cf. In Io. Ep. 9, 9, SC 75, pp. 398-400.

¹⁹⁵ Cf. De vera relig. 49, 94, CC 32, p. 248.

¹⁹⁶ Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

¹⁹⁷ Cf. *Dynamisme et évolution de l'idée de beauté*, in GC 2/1, pp. 116-125, (H 2/1, pp. 130-140). Balthasar montre effectivement que le cheminement de son esthétique est un cheminement chrétien et théologique. Il voit le génie d'Augustin dans la manière d'unir une esthétique du nombre et de la lumière qui trouve dans le mystère de la Trinité son modèle pour penser son esthétique théologique.

¹⁹⁸ Cf. MANFREDINI, T., *L'evoluzione del pensiero di Agostino: problemi e interpretazioni*, in ID., *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologne 1969, pp. 34-51.

¹⁹⁹ Cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 270-271.

principes esthétiques. Seule une approche théologique permet de rendre raison à l'ensemble de l'esthétique augustinienne, note très justement Harrison; ce que Svoboda, en se concentrant sur le seul aspect philosophique, et O'Connell, en s'intéressant surtout à l'aspect artistique littéraire, ont oublié²⁰⁰.

Augustin, tout en trouvant dans le platonisme la lumière qui lui permet de considérer la nature spirituelle de la beauté, dépasse Plotin en affirmant que Dieu est la beauté et non plus une hypostase sous l'Un. Dès les Dialogues philosophiques, Augustin place la beauté absolue de Dieu au sommet de son hiérarchie esthétique. Il est l'Être parfait, source de toute harmonie, le nombre éternel, le souverain Bien mais aussi la Sagesse, la Justice et la Vérité suprême qui possède un rayonnement esthétique²⁰¹. Voilà pourquoi toute la réflexion esthétique d'Augustin ne peut se comprendre qu'en référence à cette Beauté première. L'esthétique augustinienne est donc fondamentalement religieuse. Et de ce fait même, en vertu de la relation existant entre l'esthétique et l'éthique, la morale augustinienne trouve en Dieu son principe premier et peut être qualifiée de transcendante.

C'est le De Trinitate qui permet à Augustin de fonder chrétiennement son esthétique religieuse en montrant l'accomplissement trinitaire de son esthétique divine²⁰². L'éthique esthétique d'Augustin y reçoit une dimension trinitaire. Le Verbe, forme du Père, selon laquelle le chrétien est formé et re-formé, devient la Forme archétypique de l'agir chrétien pour acquérir la beauté spirituelle que lui requiert son statut de baptisé. L'Esprit Saint quant à lui, artisan de l'ordre et de l'harmonie de l'âme, apparaît comme celui qui enflamme et oriente le désir humain vers la Beauté absolue du Père, procurant à l'âme la joie de vivre de manière esthétique. Ainsi en tant que beauté, Dieu possède précisément une force d'attraction qui attire à lui toute la création. Ce charme de la Beauté divine permet de parler de la relation de l'homme avec Dieu en terme de jouissance²⁰³. Le *frui Deo* est ainsi une composante essentielle de la morale augustinienne de la béatitude car c'est la Beauté de Dieu qui éveille le désir et procure la joie de suivre l'exhortation morale. C'est précisément cette contemplation de la Beauté absolue qu'Augustin identifie au *frui Deo* qui introduit l'âme dans la béatitude éternelle²⁰⁴.

²⁰⁰ Cf. HARRISON, C., *Op. cit.*, pp. 273-274.

²⁰¹ Cf. Sol. 1, 1, 2-3, BA 5, pp. 26-30.

²⁰² Cf. De Trin. 6, 10, 12, CC 50, p. 242.

²⁰³ Cf. Conf. 7, 17, 23, CC 27, p. 107.

²⁰⁴ Cf. In Io. tr. 3, 21, CC 36, p. 30.

Relevons une dernière nuance importante. L'étude des écrits d'Augustin confirme bien la spécificité de la beauté chrétienne, en montrant comment la croix et la beauté s'éclairent mutuellement, permettant de différencier l'esthétique chrétienne de toute autre esthétique naturelle. De plus, en parlant d'ascèse esthétique par laquelle l'âme passe d'une esthétique inférieure à une esthétique supérieure, il aplanit à notre avis les réticences de ceux qui considèrent la place de l'esthétique avec une certaine prudence en raison du risque d'un esthétisme privilégiant la dimension sensible de la beauté. L'esthétique chrétienne se présente avant tout comme une esthétique de l'intériorité qui envisage toute beauté dans sa relation avec la beauté trinitaire et donc aussi avec la croix. La beauté extérieure du monde sensible ne présente une valeur plénière que dans cette relation à la beauté intérieure, devenant signe de la beauté de Dieu. On peut donc affirmer que l'esthétique loin d'être étrangère à la théologie chrétienne trouve sa place dans une théologie du beau qui prend pour point de référence le „plus beau des enfants des hommes“. La morale chrétienne est esthétique parce que christocentrique. La sequela du Christ est ainsi une sequela esthétique. Quinze siècles après saint Augustin, *Herrlichkeit* de Balthasar explicitera encore davantage et de manière plus systématique, cette relation de l'esthétique avec le Christ et son importance pour l'éthique.

Carona (CH)

André-Marie JÉRUMANIS