

Fiche 7 – Augustin d’Hippone



Vie

Augustin est né en 354 à Thagaste, petit village numide d’Afrique du Nord (aujourd’hui Algérie). Son père, Patricius, faisait partie du conseil municipal de la cité. Par sa mère, Monique, il reçut une éducation chrétienne. Il suivit un enseignement préparatoire de littérature à Madaure, une petite ville située non loin de son village natal. Ensuite, il eut la chance de poursuivre ses études à Carthage grâce à l’aide financière de Romanianus, un généreux notable de Thagaste. Devenu rhéteur, il enseigna d’abord dans cette ville portuaire très animée. Il vivait en concubinage et de cette union naquit un enfant, Adéodat. Ce dernier mourut vers l’âge de 15 ans.

La lecture d’une œuvre de Cicéron aujourd’hui perdue guida Augustin vers les voies de la sagesse. Pendant près de 10 ans, il se rapprocha du manichéisme. Ensuite, déçu par les enseignements de cette secte, il vécut une période de scepticisme pendant laquelle il douta de pouvoir trouver la vérité. Il était alors proche de la doctrine des néo-académiciens. C’est à ce moment qu’il quitta l’Afrique pour se rendre à Rome. Y ayant enseigné une année, il postulat pour aller à Milan, qui était alors capitale de l’Empire. Là, il rencontra Ambroise, évêque de la ville. Grâce à lui, il redécouvrit le christianisme d’une manière nouvelle grâce à la lecture spirituelle des Ecritures. Il découvrit aussi les écrits néoplatoniciens, de Plotin et de Porphyre, grâce aux cercles intellectuels de Milan. S’étant converti au christianisme, il reçut le baptême en 387, à Pâques, à Milan. Entretemps, sa mère, Monique, était venue le rejoindre.

Elle mourut à Ostie, le port de Rome, d'où ils projetaient de reprendre la mer pour l'Afrique du Nord. Rentré à Thagaste, Augustin commença une vie communautaire avec quelques amis. C'est là qu'en 391, l'évêque d'Hippone vint le chercher pour lui conférer le sacerdoce et faire de lui son successeur. Augustin accepta à condition de pouvoir continuer à vivre en communauté. Devenu évêque en 397, il inaugura un monastère au cœur de la ville. Il y resta jusqu'à sa mort qui survint en 430, alors que la ville était assiégée par les vandales. Tout en remplissant sa charge de pasteur, il écrivit un nombre impressionnant de livres, dont les trois plus célèbres sont : *les Confessions, de la Trinité, la Cité de Dieu*. Outre de nombreux commentaires de l'Écriture, on lui doit aussi une abondante correspondance.

Œuvres

- **Des 83 Questions (De diversis quaestionibus LXXXIII)**
- **Contre les Académiciens (Contra Academicos)**
- *Contre Adimantus (Contra Adimantum)*
- *Contre un adversaire de la Loi et des Prophètes*
- *Immortalité de l'âme (De immortalitate animae)*
- *De la grandeur de l'âme*
- *Âme et son origine (De natura et origine animae)*
- *Des deux Âmes (De duabus animabus)*
- *Doctrine des Ariens*
- **Contre la doctrine des ariens**
- *Du Baptême contre les donatistes*
- *Unité du Baptême*
- *Du Cantique Nouveau*
- *Traité du Catéchisme*
- *Discours au peuple de l'Église de Césarée*
- *Chant populaire contre les donatistes*
- **La Cité de Dieu (De civitate dei)**
- *Du combat chrétien*
- **Les Confessions (Confessiones)**
- *De la continence*
- *De la correction et la Grâce*
- *Contre Cresconius - Manichéen (Contra Cresconium)*
- *Des Devoirs à rendre aux Morts (De cura pro mortuis gerenda)*
- *De la Discipline Chrétienne*
- *De la Divination des Démons (De divinatione daemonum)*
- **De la Trinité (De Trinitate)**
- **Doctrine chrétienne (De doctrina christiana)**
- *Avertissement aux donatistes*
- *Résumé d'une conférence avec les donatistes*
- *Traité de l'Espérance, Foi et Charité*
- *De l'Esprit et de la Lettre (De spiritu et littera)*
- *Questions sur les Évangiles*

- *Traité sur l'Évangile de saint Jean - 124 traités*
- *17 Questions sur l'Évangile de saint Matthieu*
- **Contre Fauste, manichéen (Contra Faustum Manichaeum)**
- *Conférence avec le manichéen Félix (Contra Felicem Manichaeum)*
- *De la foi contre les manichéens (De fide contra Manichaeos)*
- *Foi aux choses qu'on ne voit pas (De la)*
- *Foi et Œuvres (De la Foi et des Œuvres)*
- **Foi et Symbole (De fide et symbolo)**
- *Fortunat (Conférence avec)*
- *Contre Fortunat le Manichéen (Contra Fortunatum Manichaeum)*
- *Gaudentius (Réfutation de la Doctrine de)*
- *Grâce de Jésus-Christ et Pêché Originel*
- **Genèse - commentaire contre les Manichéens (De Genesi contra Manichaeos)**
- **Genèse - commentaire au sens littéral (De Genesi ad litteram)**
- **Genèse – commentaire littéral inachevé (De Genesi ad litteram liber imperfectus)**
- *Genèse - autre commentaire sur le début de la Genèse*
- *Locutions sur l'Heptateuque (Locutiones in Heptateuchum)*
- *Questions sur l'Heptateuque (Quaestiones in Heptateuchum)*
- **Discours sur les Psaumes (Enarrationes in Psalmos)**
- *Job - Annotations sur le livre de Job (Adnotationes in Iob)*
- *Contre les Juifs*
- *Contre Julien (Contra Iulianum opus imperfectum)*
- *Julien (Contre la 2^e Réponse de - pélagien)*
- *Lettres (Epistulae)*
- *Réfutation de l'épître manichéenne. Lettre Fondamentale (Contra epistolam fundamenti)*
- *Lettre aux Galates (Commentaire de)*
- *Lettre aux Romains - explication de propositions*
- *Epistula ad catholicos de secta Donatistarum*
- **La Grâce et le libre arbitre (De gratia et libero arbitrio)**
- **Traité du Libre Arbitre, en trois livres (De libero arbitrio libri tres)**
- **Du Maître (De magistro)**
- *Dialogue avec Evodius (Euodius)*
- *Mariage (Les Biens du)*
- *Mariage et Concupiscence (De nuptiis et concupiscentia)*
- *Maximin (Conférence avec)*
- *De l'adultère dans le mariage (De adulterinis coniugiis)*
- *Du mensonge*
- *Contre le mensonge*
- *Mérite, Rémission des Péchés, Baptême des Petits Enfants*
- *Le Miroir Sacré (Speculum quis ignorat)*
- *Des Mœurs de l'Église catholique et des Mœurs de Manichéens (De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo)*
- *Traité de la Musique (De Musica)*
- *De la Nature du Bien (De natura boni)*
- **De la Nature et de la Grâce (De natura et gratia)**
- *De l'Ordre (De ordine)*
- *Orose (à Orose sur les Priscillianistes et les Origénistes)*
- *De la Patience (De patientia)*

- *Actes du Procès de Pélage (De gestis Pelagii)*
- *Commentaire de l'Épître de saint Paul aux Romains (Expositio quarumdam propositionum ex epistula ad Romanos)*, ainsi qu'un commentaire inachevé
- *Commentaire sur l'Épître aux Galates de saint Paul (Epistulae ad Galatas expositio)*
- *Commentaire sur l'Épître de saint Jean*
- *De la Perfection de la Justice de l'homme (De perfectione iustitiae hominis)*
- *Du don de la persévérance*
- *Contre les lettres de Pétilien (Contra litteras Petiliani)*
- *Prédestination des saints*
- ***Règle de saint Augustin (La)***
- ***Les Rétractations ou Les Révisions (Retractationes)***
- *La ruine de Rome*
- *Rusticianus (Sur le sous-diacre)*
- *Secundinus - Réfutation par Augustin (Contra Secundinum Manichaeum)*
- *Sermons sur l'Ancien Testament*
- *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu*
- *Commentaire sur l'évangile de saint Marc*
- *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*
- ***Commentaire sur l'évangile de saint Jean***
- *Commentaire sur les Actes des Apôtres*
- *Sermon sur la Montagne*
- ***Les Soliloques - Connaissance de Dieu et de l'âme humaine (Soliloquiorum libri duo)***
- *Du symbole*
- *Du Travail des Moines (De opere monachorum)*
- *Unité de l'Église. Contre les Donatistes*
- ***De l'utilité de la Foi (De utilitate credendi)***
- *De l'utilité du Jeûne*
- ***De la Vie Bienheureuse (De beata vita)***
- ***De la vraie Religion (De vera religione)***

Pensée

On ne peut étudier la philosophie d'Augustin en faisant abstraction de la religion car sa pensée s'élabore en deçà de la distinction entre « *theologia* » et « *philosophia* » :

« Cette distinction s'applique très mal à l'activité intellectuelle d'Augustin, tant dans sa jeunesse que dans sa maturité ; ne serait-ce que parce que la '*Philosophia*' fut toujours pour lui l'amour de la Sagesse qui est Dieu, conformément à la formule qu'il prête à Platon : 'Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu' [*De civ. Dei* VIII, 1 ; BA 34, p. 230-231], et parce que l'amour de Dieu l'a obligé à dépasser les vérités professées par les philosophes : 'J'ai dû dépasser même les philosophes énonçant des vérités, par l'amour de Toi, mon Père souverainement bon, Beauté de toutes les beautés' [*Conf.* III, 6, 10 ; BA 13, p. 378-379] »¹.

Augustin reprend la question existentielle : « Qui suis-je donc ? »². Cette question primordiale est toujours reliée à une autre question tout aussi existentielle, celle du bonheur³. Et, se lancer dans la philosophie n'a d'autre visée que de s'avancer vers la vie bienheureuse⁴. Faisant ultérieurement la découverte du Christ, Augustin relira cette visée de la béatitude dans la perspective du salut⁵.

En guise d'avertissement, il faut aussi dire qu'Augustin ne s'est jamais soucié d'écrire un traité de métaphysique. Ce n'était pas dans l'ordre de ces préoccupations. Mais, sa pensée sera reprise par des penseurs davantage portés vers la métaphysique. La question est de savoir jusqu'où ces successeurs se sont avancés dans ces traces.

¹ G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 1998, p. 82. Sur ce point, cf. aussi E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 43-47.

² « Qui suis-je donc, ô mon Dieu ? Quelle nature suis-je ? » (*quid ergo sum, deus meus ? quae natura sum ?*), *Conf.* X, 17, 26 ; BA 13, p. 186-187. Notons que, dans les *Confessions*, cette question fait partie du passage qui suit la question reprise par Heidegger à Augustin : « *Quid autem propinquius me ipso mihi ?* », in *Sein und Zeit*, §9, p. 43-44.

³ « Le problème central de la pensée augustinienne est, la chose est bien connue, celui du bonheur. En cela, il est l'héritier de toute la tradition de la philosophie hellénistique dont la problématique tournait autour de cette question fondamentale. Où trouver le bonheur ? La réponse d'Augustin se résume en un mot : dans la sagesse. C'est la passion d'une connaissance, une vérité telle qu'elle rassasie notre aspiration vers la béatitude », H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1958, p. 174.

⁴ « S'il appartenait à la raison et à la volonté elle-même de nous faire entrer dans le port de la philosophie, d'où l'on s'avance vers la région et la terre ferme du bonheur », *De beata uita* I, 1 ; BA 4, p. 22-23.

⁵ Cf. E. DUBREUCQ, « Augustin et le scepticisme académicien », *Recherches de Science Religieuse*, 86/3 (1998), p. 335-365. Selon l'auteur, Augustin entre en rapport avec le manichéisme et le scepticisme académicien avec « une seule et même intention qui est d'ordre sotériologique » (*Ibid.*, p. 263).

I. CONVERSION ET QUESTION DE L'ÊTRE

1. Retour à l'intériorité

Le début de notre voyage concernant la question de l'être se situe à Milan en 384, au moment où Augustin se convertit. Sa conversion est liée à la conjonction de deux facteurs décisifs : la découverte du sens spirituel des Ecritures grâce à l'enseignement d'Ambroise, évêque de Milan, et la lecture de livres platoniciens (*libri platoniorum*). Or, cette conversion coïncide avec une modification profonde de la modalité de la question de l'être. Avant sa conversion, Augustin était en peine sur lui-même, n'arrivant pas à atteindre son « moi » profond. Sa conversion correspond à une entrée en intériorité par laquelle il découvre l'« être » (*interior intimo meo*). Il exprime cette expérience comme suit :

« Et, averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans mon intimité sous ta conduite : je l'ai pu parce tu t'es fait mon soutien. J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme, quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable [...] Quand pour la première fois, je t'ai connue, tu m'as soulevé pour me faire voir qu'il y avait pour moi l'Être à voir, et que je n'étais pas encore être à le voir (*ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem*) »⁶.

Ce retour à l'intériorité est exprimé en termes néoplatoniciens comme une illumination qui vient d'une lumière autre que l'âme elle-même. Or, il est fondamental de constater qu'Augustin, à proprement parler, ne voit pas l'être (*esse*), mais bien qu'il est soulevé pour voir qu'il y a bien « l'être à voir » mais qu'il n'est « pas encore être à le voir ». Autrement dit, Augustin sort du « doute », du scepticisme académicien qui lui faisait suspendre son jugement sur toute vérité :

« Tu as crié de loin : 'Mais si ! Je suis, moi, Celui qui suis' (*Ego sum qui sum*). Et, j'ai entendu, comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument pas, à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, 'à travers le créé', se fait voir 'à l'intelligence' »⁷.

2. Altérité au cœur de l'être

Augustin n'a pas accédé au critère d'évidence des stoïciens. Il n'a pas vu l'être comme « sept et trois font dix »⁸. Plutôt que voir l'être, il l'a entendu : « tu as crié », « j'ai entendu ». L'être a tout de suite pris un sens personnel, une relation de « je » à « tu ». Comme l'Écriture le montre, l'être ne se dit pas autrement que sous la forme : « Je suis Celui qui suis » (Ex 3, 14). Par la parole intérieure, une relation s'est établie entre le lointain (« de loin ») et le proche (« dans le cœur »). Cette expérience décisive montre comment, dès le départ de sa conversion, Augustin se démarque de la pensée néoplatonicienne.

⁶ *Conf.* VII, 10, 16 ; BA 13, p. 614-617.

⁷ *Conf.* VII, 10, 16 ; BA 13, p. 618-619.

⁸ *Conf.* VI, 4, 6 ; BA 13, p. 528-529.

Pour Plotin et Porphyre, le retour à l'Un nécessite la perte du « je », parce que le « je » implique la présence de l'altérité⁹. Or, depuis Parménide, la pensée grecque exclut l'altérité de la plénitude de l'être. L'altérité est assimilée par Platon au *non-être*¹⁰. Chez les néoplatoniciens, l'altérité est niée parce que l'Un est présent à ce qui vient après lui selon une présence qui exclut toute altérité (?? □ ?? □ ??? □ ????)¹¹. Par contre, chez Augustin la présence à soi-même est simultanément présence à Dieu dans l'altérité. L'être, tel qu'Augustin l'envisage, est relationnel dans son essence. Il n'est pas un quelque chose qui serait possédé par un sujet.

3. Les trois caractéristiques de l'être

Le point capital qui distingue Augustin de la pensée grecque perpétuée par les néoplatoniciens est le suivant : Dieu est « ce qui mérite au plus haut point le nom d'être »¹², tandis que toutes les autres choses « sont » et « ne sont pas ».

Trois caractéristiques distinguent Dieu-Être de toutes les choses créées : son immutabilité, sa simplicité, son incorporité/infinité¹³.

a) Immutabilité

Après avoir fait l'expérience de la certitude de l'être à voir, Augustin se tourne vers toutes les autres choses et les voit dans leur dépendance ontologique.

« Et j'ai regardé tout le reste des choses au-dessus de toi, et j'ai vu qu'on ne peut dire, ni absolument qu'elles sont, ni absolument qu'elles ne sont pas : elles sont à vrai dire, puisqu'elles sont par toi ; cependant elles ne sont pas parce qu'elles ne sont pas ce que tu es. Car ce qui est vraiment, c'est ce qui demeure immuablement (*quod incommutabiliter manet*) »¹⁴.

⁹ « L'Un manque de la détermination minima indispensable à toute personne : 'Il est nécessaire que l'Un soit sans forme. Etant sans forme, il n'est pas essence ; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé. Or, il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu' (*Enn.* V, 5, 6.)... L'appel à la transcendance apparaît en deuxième lieu, chez s. Augustin, comme une conversion à une personne aimante, à un Dieu distribuant la Grâce et exerçant la Providence. Rien de tel chez l'Alexandrin, pour qui l'Un ne connaît pas le monde émané de lui par nécessité. Enfin, chez s. Augustin, la conversion à une personne est aussi la conversion d'une personne ; l'âme dans son recours unifiant à Dieu, Maître intérieur, conserve sa personnalité distincte ; elle n'y oublie jamais qu'elle n'est pas une partie de la substance divine, et que, si elle y participe, ce n'est pas par nature, mais par grâce... Pour Plotin au contraire, le contact de l'Un volatilise la personnalité, au point que le voyant y perd toute notion de soi-même... : 'L'objet qu'il voit... il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet ; il est devenu un autre ; il n'est plus lui-même' (*Enn.* VI, 9, 10.) », J. PEPIN, « La connaissance d'autrui chez Plotin et chez Saint Augustin », *Augustinus*, 3 (1958), p. 243-244.

¹⁰ « Quand nous énonçons le non-être, ce n'est point là, ce semble, énoncé quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose d'autre », PLATON, *Sophiste*, 257 b, in *Œuvres complètes, t. VIII (3ième part.)*, Paris, PUF, 1963, p. 371.

¹¹ *Enn.* VI, 9, 8, 30-35.

¹² *De moribus manichaeorum* (II), 1, 1, BA 1, p. 254-257.

¹³ Cf. G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 127-137.

¹⁴ *Conf.* VII, 11, 17 ; BA 13, p. 618-619.

Dieu seul « est » de manière immuable : il est toujours identique à lui-même, sans jamais changer. Il est l'*Idipsum*.

« Qu'est-ce que l'*Idipsum* ? Ce qui est toujours de la même manière, ce qui n'est pas tantôt ceci, tantôt cela. Qu'est-ce donc que l'*Idipsum*, sinon ce qui est ? Qu'est-ce qui est ? Ce qui est éternel. Car ce qui est d'une manière et tantôt d'une autre n'est pas, puisque cela ne demeure pas : ce n'est pas tout à fait un non-être, mais ce n'est pas l'être absolument [...] Voilà l'*Idipsum* : Je suis celui qui suis ; Celui qui est m'a envoyé vers vous »¹⁵.

La notion d'être est liée à l'immutabilité, c'est-à-dire au non-changement et donc à la *conservation* de soi toujours de la même manière, de manière toujours identique. Cette notion de conservation apparaît dans la définition de l'*essentia*, en rapport avec l'*ousia* des Grecs, qu'Augustin propose dans le *De Trinitate*.

« Il n'y a point de doute que Dieu soit une substance ou, si l'on préfère ce vocable, une essence, ce que les Grecs appellent *ousia*. De même en effet que de *sapere* on a fait *sapientia*, de *scire*, *scientia*, ainsi de *esse* on a tiré *essentia*. Et qui donc est plus que Celui qui a déclaré à Moïse son ami : 'Je suis Celui qui suis' – 'Dis aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé à vous' (Ex 3, 14) ? Les autres substances que nous connaissons comportent, il est vrai, des accidents qui leur imposent d'importantes, en tout cas, certaines transformations. Dieu, lui, est étranger à de telles vicissitudes. Aussi bien n'y a-t-il qu'une seule substance – ou essence – immuable (*incommutabilis substantia uel essentia*), et c'est Dieu, à qui sied vraiment, au sens le plus fort et le plus exact, cet être même (*ipsum esse*) dont l'essence tire son nom. Ce qui change en effet ne conserve pas l'être (*non seruat ipsum esse*), et ce qui peut changer, alors même qu'il ne change pas, peut n'être plus ce qu'il a été. Par là, il n'y a que ce qui ne change pas, mais surtout ne peut absolument pas changer, pour mériter sans réserve et à la lettre le nom d'être. »¹⁶

A première vue, cette définition de l'être semble assez conforme à la définition grecque. Mais, ce qui n'est absolument pas grec est le fait que l'être soit conservé simultanément par trois Personnes, ce que nous montre la notion de simplicité.

b) Simplicité

Un passage précieux du livre XI du *De Ciuitate Dei*, écrit en 417 parallèlement à la rédaction des livres VIII à XIIIa du *De Trinitate*¹⁷, nous livre la maturité de la pensée augustinienne en ce qui concerne la simplicité divine et les relations trinitaires :

« Celui qu'engendre un être simple est comme lui simple, et il est cela même qu'est celui qui l'a engendré. Ces deux êtres, nous les nommons le Père et le Fils, et l'un et l'autre avec leur Esprit, c'est l'unique Dieu [...] Et cette Trinité est un seul Dieu, et elle ne cesse

¹⁵ *En. in Ps.* 121, 5 ; PL 37, 1621s.

¹⁶ *De Trin.* V, 2, 3 ; BA 15, p. 428-429.

¹⁷ « On sait d'une manière assurée qu'il écrivit cette année-là [417] le livre XIe du *De ciu. Dei* et très probablement une partie notable des trois livres suivants », A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Et. Aug., 1965, p. 70.

un mode particulier qu'il faut essayer de pénétrer. L'*essentia* est telle qu'elle pose l'altérité au sein de l'identité et l'identité au sein de l'altérité.

c) Incorporité/Infinité

Pour faire percevoir que la relativité des Personnes vient fonder l'unité de l'être, Augustin explique que l'essence n'est pas d'abord quelque chose, une matière, qui serait partagée par les Personnes. Mais, les Personnes *sont* l'essence. Cette vérité est affirmée par Augustin dans le livre VII du *De Trinitate* face à ceux qui pourraient penser que la Trinité est comme un seul bloc d'or d'où seraient tirées trois statues. Cette explication nous fait passer à la troisième caractéristique de l'être chez Augustin, l'incorporité ou infinité.

« Ce n'est donc pas en ce sens que nous appelons la Trinité trois personnes ou substances, une essence ou un seul Dieu, comme si les trois subsistaient de la même matière, quand bien même cette matière, quoi que ce soit, serait partagée par les trois. Cette essence en effet ne comporte *rien d'autre* que la Trinité. Néanmoins nous disons : les trois personnes sont la même essence, ou : les trois personnes sont une seule essence ; mais nous ne disons pas : les trois personnes viennent de la même essence – comme si ici autre chose était l'essence, autre chose la personne – comme nous pouvons parler des trois statues tirées de l'or, parce que là, autre chose être de l'or, autre chose être des statues »²¹.

L'*essentia* désigne ce que les Personnes divines *sont* en commun : « les trois personnes *sont* une seule essence ». Augustin met en garde contre l'interprétation erronée qui consisterait à dire que « les trois Personnes viennent de la même essence », ce qui reviendrait à dire que « autre chose est la Personne et autre chose l'essence ». Pour accéder à cette vérité, il faut se défaire des imaginations qui représentent des corps (*imaginibus corporum*) sous formes de « masses et étendues, petites et grandes »²².

II. CREATION ET QUESTION DE L'ÊTRE

1. Création *de nihilo* : ni émanation, ni contraction

L'ensemble de ces caractéristiques de l'être ne peut rester sans répercussion sur la manière d'envisager l'ensemble du créé. Comment Augustin a-t-il parlé du rapport entre l'être (« Je suis ») et les créatures (qui « sont » et « ne sont pas ») ?

Dès ses premiers ouvrages, Augustin réfute la conception manichéenne d'une cosmogonie émanatiste et opte pour une vision créationniste²³. Avant la lecture des *Libri platoniorum*, Augustin n'arrivait pas à concevoir Dieu autrement que comme une grandeur spatiale. Imaginant Dieu comme une grandeur qui « pénétrait toute la masse du monde » et possédée

²¹ *De Trin.* VII, 6, 11 ; BA 15, p. 546-547.

²² *Ibid.*, p. 548-549.

²³ Ces ouvrages sont le *De Genesi contra Manichaeos*, le *De Genesi ad litteram*, le *Contra Faustum*. Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conuersio, formatio chez s. Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, coll. « Paradosis », 1991, p. 46-62

par tout ce qui existe, astres, ciel, terre, mer, animaux, il supposait donc qu'« une partie de la terre plus grande » aurait possédé une partie plus grande de Dieu. Cela l'entraînait dans des conjectures absurdes²⁴ qui consistaient à voir dans un éléphant plus de contenu de Dieu que dans un passereau²⁵. D'une certaine manière, Augustin identifiait Dieu à la somme de tout le créé, dans une perspective qui n'est pas sans rapprochement avec l'ontologie parménidienne. En effet, selon cette ontologie, la conception des « deux substances » mise à part, l'être est monolithique, continu, et envahit tout le réel en se répartissant dans tout ce qui est. Mais, face au dualisme manichéen, Augustin s'est surtout attelé à montrer que, « à l'origine de toutes choses, il y a au contraire, un Dieu unique », que « l'activité de celui-ci, loin d'être de l'ordre de l'émanation, relève de la création », que ce Dieu « a une dimension trinitaire »²⁶. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin affirme on ne peut plus clairement que la Création n'est pas une production du même type que l'émanation et qu'elle est à distinguer de l'engendrement.

« ... Il (Dieu) n'a pas engendré de lui-même les choses qui sont faites (*nec ea genuit de seipso*), mais les a tirées du néant (*sed ea fecit de nihilo*) pour qu'elles ne fussent pas égales ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles sont faites. »²⁷

Cependant, la Création, qui n'est pas une émanation, ne se fait pas non plus à l'extérieur de Dieu. Lorsqu'il fait le monde par sa parole, Dieu ne s'en retire pas. Il n'y a aucune *contraction* de sa part dans la Création.

« Car Dieu n'a pas fait le monde à la manière d'un artisan. Le coffre que celui-ci fabrique est en dehors de lui, il est placé dans un autre endroit que lui pendant qu'il est fabriqué... Dieu, au contraire, est au milieu du monde qu'il fabrique, il est partout quand il le fabrique, il *ne se retire* nulle part ailleurs (*non recedit aliquo*). »²⁸

Dieu reste présent au monde qu'il crée et cette présence (*praesentia*)²⁹ assure le maintien du monde dans l'être³⁰. La présence de Dieu se fait par sa parole. La parole émise ne 'vole' pas de manière *séparée* de celui qui l'émet. A l'encontre de la pensée lévinassienne de la Création, la *séparation* n'est pas une coupure³¹.

²⁴ Dans le *Contra Faustum* II, 4, Augustin emploie le terme « absurdité » pour qualifier la cosmogonie manichéenne.

²⁵ *Conf.* VII, 1, 2 ; BA 13, p. 580-583.

²⁶ M.-A. VANNIER, *op. cit.*, p. 57.

²⁷ *De Gen. contra Man.* I, 2, 4 ; PL 34, 175.

²⁸ *Tract. in Io. eu.* 2, 10 ; BA 71, p. 192-193.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ « Si son opération se retire des choses qu'il a créées, elles cessent d'être », *De Gen. ad litt.* V, 20, 40 ; BA 48, p. 430-431.

³¹ « La parole se détache de celui qui la prononce ; elle vole », E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947, p. 43.

2. Des temporels appelés à devenir éternels

La métaphysique d'Augustin révèle que l'Être et le devenir ne sont pas hermétiques l'un à l'autre. Il existe un échange entre le Verbe éternel et toutes les créatures faites par lui, à commencer par le temps, qui est aussi fait par lui. Le Verbe vient dans le temps pour que toutes les créatures temporelles puissent vivre éternellement³².

« Alors l'Éternité nous a appelés, et de l'Éternité est jailli le Verbe. L'Éternité, oui, déjà, et déjà le Verbe, mais le temps, pas encore. Pourquoi pas encore le temps ? Parce que le temps, lui aussi a été fait. Et, comment a-t-il été fait aussi, le temps ? 'Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui' (Jn 1, 3). O Verbe plus ancien que les temps, par qui ont été faits les temps, mais né pourtant dans le temps, lui qui est la vie éternelle, pour susciter des temporels et en faire des éternels (*uocans temporales, faciens aeternos*). »³³

Cette perspective nous permet d'entrer dans la conception augustinienne du rapport de l'éternité et du temps³⁴. Pour Dieu, l'acte créateur est unique car c'est de son *éternité* qu'il crée. C'est par le Verbe, dit éternellement, que tout est dit.

« C'est ainsi que tu nous appelles à 'intelliger' (*intellegendum*) ta Parole, le Verbe, Dieu auprès de toi qui es Dieu (*Deum apud te Deum*), lui qui est dit éternellement, et par qui éternellement tout est dit »³⁵.

Le *temps*, décomposé en moments successifs, est uniquement du côté de la créature. Il en est de même pour l'espace, condition de la corporéité. C'est aussi dans le Verbe, *forma omnium*, que toutes les créatures trouvent leur détermination, leur forme³⁶.

« Ce qui vient en premier, en effet, c'est la forme de toutes choses (*forma omnium*), parfait accomplissement de l'unité dont elle procède ; et les choses qui sont, qui n'existent que dans la mesure de leur ressemblance à l'Un, sont faites par cette forme »³⁷.

Le Verbe assure le lien entre l'éternel et le temporel ainsi qu'entre l'incorporel et le corporel. S'il en est ainsi, il faut aussi dire qu'il assure le lien entre le composé (sujet-substance) et le simple (« il est ce qu'il a »). Cela veut dire qu'il a rejoint une entité personnelle, celle de

³² « Si l'Être a créé du devenir, c'est sans doute pour en faire de l'être. En d'autres termes, le devenir est candidat à l'être, ou, comme le dit Augustin lui-même, Dieu suscite du temporel pour en faire de l'éternel : *uocans temporales, faciens aeternos !* », E. GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Université de Montréal, Institut d'études médiévales, 1947, p. 45.

³³ *En. in Ps.* 101, 2 ; PL 37, 1310-1311.

³⁴ Concernant les études sur le temps chez saint Augustin, cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conuersio, formatio chez S. Augustin*, p. 138, n. 69.

³⁵ *Conf.* XI, 7, 9 ; BA 14, p. 286-287. En déclarant que « c'est ensemble et éternellement que tout est dit », Augustin ne veut évidemment pas dire que la création est coéternelle à Dieu mais il insiste sur le fait que Dieu, parce qu'il est immuable, n'a pas commencé à créer dans le temps.

³⁶ Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conuersio, formatio chez S. Augustin*, p. 14-19.

³⁷ *De uera rel.* 43, 81 ; BA 8, p. 146-147.

l'homme, où la relation est scindée de l'essence. Le Verbe a accepté de se diffracter, de se *distendre* en lui-même, à la fois temporellement, corporellement et relationnellement. Il faut absolument tenir ces trois caractéristiques ontologiques ensemble s'il l'on veut un peu s'approcher de la complexité de la pensée d'Augustin.

3. La triple distension de l'être

C'est à partir du rapport augustinien *intentio-distensio* que l'on sera le mieux armé pour approcher le rapport l'être et ce qui ne l'est pas encore. Les trois derniers livres des *Confessions* reprennent respectivement ce rapport sous l'angle temporel (XI), spatial/corporel (XII) et relationnel (XIII), sans que ces trois points de vue soit hermétiques les uns aux autres.

a) Distension temporelle

Le développement sur le *temps* et l'*éternité* (XI, 10, 12 – 31, 41), qui commence par la question : « Si Dieu avait une volonté éternelle de produire une création, pourquoi la création n'est-elle pas éternelle elle aussi ? »³⁸, se solde par la découverte que le temps se mesure par la conscience comme une « distension » (*distensio*)³⁹. Dans cette *distensio*, ni le passé ni le futur n'ont une véritable stabilité à cause de leur aspect changeant. Seule dure l'activité de l'esprit, qui assure une continuité par une « attention » (*attentio*) qui transite du passé au futur dans un présent prolongé⁴⁰. Mais Augustin n'en reste pas à la conscience du sujet qui serait cette évidence de l'esprit présent à lui-même, dans la pure identité de l'Un. L'Un est l'autre (« toi, qui es Un ») qui est le seul à pouvoir rassembler les créatures éparses dans le multiple :

« Mais puisque ta miséricorde est meilleure que les vies, voici que ma vie est une 'distension', et que ta droite m'a recueilli dans mon Seigneur, le Fils de l'homme, Médiateur entre toi, qui es un, et nous qui vivons multiples dans le multiple, à travers le multiple, afin que par Lui, je saisisse le prix, Lui en qui j'ai déjà été saisi, et que, abandonnant les jours du vieil homme, je me rassemble en suivant l'Un. Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquels je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de *distension* mais d'*intention* (*non distensus, sed extensus, non secundum distensionem, sed secundum intentionem*), mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices, qui ne viennent ni ne passent »⁴¹.

³⁸ *Conf.* XI, 10, 12 ; BA 14, p. 292-293.

³⁹ *Conf.* XI, 26, 33 ; BA 14, p. 326-327. Par ce terme de « distension » emprunté à Plotin (*Enn.* III, 7, 11, 41), Augustin exprime que le temps ne se réduit pas au mouvement des corps, mais est perçu par l'âme qui le mesure par sa *présence* permanente. En cela, Augustin est précurseur de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger.

⁴⁰ L'analyse des trois moments de la conscience (*Conf.* XI, 28, 37-38) donnera lieu aux recherches husserliennes sur la protention et la rétention. Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905) ; trad. fr. par H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Epiméthée, 1964, p. 41-43.

⁴¹ *Conf.* XI, 29, 39 ; BA 14, p. 338-339.

Ce qui, à première vue, pourrait apparaître comme une *conversion* néo-platonicienne, n'en est pas une. Bien que le registre néo-platonicien ne soit pas absent de cette dynamique (*distensio*, Un-multiple), il est largement surdéterminé par l'Écriture (Ph 3, 12-14). Pour Plotin, l'Âme universelle est une activité seconde du Noûs qui se produit *en se tournant vers lui*, tout comme le Noûs s'engendre par une activité secondaire *en se tournant vers l'Un*⁴². L'Âme universelle se déploie en produisant les copies des intelligibles qu'elle contemple dans son unité. C'est donc, au niveau de l'Âme, que s'opère le passage de l'éternité au temps et de l'Un au multiple. Le temps n'est autre qu'un déploiement de l'activité de l'âme : « Ainsi, la *distension* de la vie de l'âme occupe du temps »⁴³. De ce fait, le *retour* vers l'Un consiste à retrouver l'Unité perdue, un *repos* de départ qui s'est éparpillé dans la *procession* à partir de l'Un. La nécessité de ce retour détermine la nostalgie de l'âme.

b) Distension spatiale/corporelle

Au livre suivant des *Confessions* (XII), Augustin met en place le cadre spatio-temporel où se joue cette réintégration dans l'Un. En commentant le premier verset du livre de la Genèse, Augustin explique la Création comme située entre deux créatures extrêmes qui sont le ciel et la terre (*caelum et terra*). Dans le Principe (*in Principio*), Dieu est le seul être. En dehors de lui est le néant absolu (*tu eras et aliud nihil*). De ce fait, soit Dieu crée à partir de Lui, soit il crée à partir « du néant » (*de nihilo*)⁴⁴. Or, s'il crée à partir de Lui, Dieu engendre quelque chose d'égal à son Fils unique (*aequale unigenito*). Cette proposition est à rejeter à cause de son inconvenance. Il faut donc affirmer que Dieu crée *de nihilo*. Cette création commence par deux extrémités qui englobent la totalité du créé, « le ciel et la terre » :

« Toi tu étais ; et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait *le ciel et la terre*, deux choses, l'une proche de toi, l'autre proche du néant, l'une telle qu'au-dessus d'elle tu étais, l'autre telle qu'au-dessous d'elle c'était le néant »⁴⁵.

Le ciel, appelé le *ciel du ciel* pour le différencier du ciel visible, est créé juste en dessous de l'être duquel il reçoit sa *forme*. La terre, c'est-à-dire la terre invisible et inorganisée ou la « matière informe » (*informem materiam*)⁴⁶, est créée juste au-dessus du néant. Ces deux créatures, sans être co-éternelles à Dieu, échappent à la succession du temps. Le « ciel » surmonte la *distensio* du temps parce qu'il est attaché de tout son amour au Dieu immuable,

⁴² *Enn.* V, 1, 7, 36-46 ; V, 2, 1, 14-18. Cf. D. O'MEARA, *Une introduction aux Ennéades*, p. 79-89.

⁴³ *Enn.* III, 7, 11, 41.

⁴⁴ *Conf.* XII, 7, 7 ; BA 14, p. 352-353.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 354-355.

⁴⁶ *Conf.* XII, 3, 3 ; p. 348-349. Cette exégèse vient de Sg 11, 18 : « *Fecisti mundum de materia informi* » (*Conf.* XII, 8, 8).

tandis que la « terre » échappe au temps parce qu'elle est incapable de mouvement⁴⁷. A eux deux, ils constituent une tension spatio-temporelle de telle sorte que tout ce qui est proche du néant, encore absolument *informe*, est capable de recevoir une *forme*. Cette tension constitue le monde muable et toutes les choses soumises aux variations du temps. Sauf le fait d'être créé, le *ciel du ciel* est semblable au Verbe, sans cesse tourné vers Dieu⁴⁸. C'est pourquoi il est dans la « stabilité »⁴⁹.

b) Distension relationnelle

Ayant planté ce décor, Augustin revient, au livre XIII, à l'appel de chaque créature à se laisser informer complètement par le Verbe. En créant dans son Verbe, Dieu a *convoqué* la créature à être. Cette *convocation* s'est inscrite dans le « désir » de vivre en plénitude qui habite le cœur de l'homme :

« Je t'invoque (*inuoco*), ô mon Dieu, ô ma miséricorde, toi qui m'as fait (*fecisti me*) et n'as pas oublié qui t'avait oublié. Je t'invoque dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir (*desiderio*) que tu lui as inspiré »⁵⁰.

Puisque la créature doit son commencement d'être à une parole, quoi de plus juste qu'elle reçoive son achèvement d'être par une parole en réponse à cette parole. Il appartient désormais à l'homme de collaborer à son accomplissement par l'*invocation* de Dieu⁵¹. Il pourra ainsi accueillir la forme qui lui permettra de vivre dans la « stabilité ». Toutes les créatures, qu'elles soient corporelles ou spirituelles, ont reçu l'être de Dieu et sont donc suspendues à sa sagesse, qui est aussi son Verbe. Toutes choses, chacune selon son ordre, resteraient informes si Dieu ne les achevait par la *forme* du Verbe, « le spirituel informe ayant plus de valeur que s'il était un corps pourvu de forme, le corporel informe ayant plus de valeur que s'il était pur néant »⁵². Devant Dieu, rien n'a mérité d'être et rien ne mérite d'être achevé sinon par pure bonté. Tout le créé est suspendu à la bonté de Dieu.

« [...] ainsi resteraient-ils suspendus informes dans ton Verbe, si par ce même Verbe ils n'étaient rappelés (*revocarentur*) à ton unité et pourvus de forme et ne devenaient par

⁴⁷ Conf. XII, 9, 9 ; BA 14, p. 356-357.

⁴⁸ Reprenant la comparaison néoplatonicienne de la lumière par laquelle Plotin distingue le Nous de l'Âme universelle, Augustin distingue le Verbe du *ciel du ciel* comme « la lumière qui illumine de la lumière illuminée », Conf. XII, 15, 20 ; BA 14, p. 372-373.

⁴⁹ Conf. XII, 11, 12 ; BA 14, p. 360-361.

⁵⁰ Conf. XIII, 1, 1 ; BA 13, p. 424-425.

⁵¹ « Maintenant que je t'invoque, ne m'abandonne pas, puisqu'avant que je t'invoque (*inuocarem*) tu as pris les devants et insisté par de fréquents appels de voix (*uocibus*) de tout genre pour que j'entende de loin (*de longinquo*) et me convertisse et réponde à ton appel de voix vers moi par mon invocation vers toi (*et conuerterer et uocantem me inuocarem te*) », Conf. XIII, 1, 1 ; BA 14, p. 424-425.

⁵² Conf. XIII, 2, 2 ; BA 14, p. 426-427.

l'Un, par toi l'être souverainement bon, universellement très bons (*ab uno te summo bono uniuersa bona ualde*) »⁵³.

Augustin entrecroise ses recherches sur la façon dont Dieu crée avec une réflexion sur la conversion et l'aversion : « Mais il est bon pour lui (l'esprit créé) d'adhérer toujours à toi, de peur que la lumière qu'il a obtenue *en se tournant vers* toi, il ne la perde *en se détournant de* toi (*conuersione auersione*), et ne retombe dans une vie semblable au ténébreux abîme »⁵⁴. Toutes les créatures intelligentes ont cette possibilité de *se tourner vers* Dieu, et donc de plus être, ou de *se détourner de* Dieu, et donc de moins être. Par là, elles se rapprochent soit de la forme de Dieu soit de l'informité du néant. La terminologie ontologique et celle de la volonté se déversent l'une dans l'autre au point que l'ensemble du créé se manifeste comme une vaste entreprise de *convocation* à l'amour.

En conclusion, contrairement à la conversion néo-platonicienne où l'âme doit fuir toute altérité pour rejoindre l'Un, la conversion augustinienne est justement une acceptation de l'altérité au cœur de l'être. Cette altérité est si essentielle que l'intégration dans l'Un passe par un dialogue d'amour, une invocation en réponse à la convocation. Dans cette invocation, la créature reconnaît sa dépendance ontologique radicale. Or, cette dépendance ne vient pas contredire mais manifester la bonté de l'être.

III. COMMUNION ET QUESTION DE L'ÊTRE

1. Conditions de l'intersubjectivité

Puisque c'est par l'altérité que l'être peut s'accomplir, notre réflexion ne peut s'arrêter ici. Le mystère d'identité et d'altérité entre Dieu et l'homme qu'Augustin découvre, n'est possible que parce qu'il est déjà présent dans le mystère trinitaire⁵⁵. Dieu est un et trine. En Dieu, chaque Personne est autre et pourtant chacune est identique à la nature divine. Lorsque Dieu crée les hommes, il les crée avec le dessein de leur partager sa vie trinitaire. Dans la Bible (Is 40, 26), la Création se présente comme une « mobilisation », une mise en mouvement, activée par une « convocation ». Cette convocation implique le fait originel d'une dépendance dans l'être mais aussi d'une séparation radicale par laquelle l'homme tient en main sa propre destinée⁵⁶. Cette dimension de la liberté expose le projet de Dieu à l'acceptation ou au refus

⁵³ *Ibid.*, p. 426-429.

⁵⁴ *Conf.* XIII, 2, 3 ; BA 14, p. 428-429.

⁵⁵ Dans la théologie contemporaine, K. Rahner explique cela en développant l'axiome « La Trinité économique, c'est la Trinité immanente ». Par cette identité, Dieu « s'autocommunique » au monde. Cf. K. RAHNER, « Le traité dogmatique "De Trinitate" », in *Ecrits théologiques*, t. 8, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 107-140.

⁵⁶ « A cet acte [l'acte créateur] appartient la *séparation*, situant l'homme dans la coupure ontologique (dans la mesure où il est différent du créateur), mais lui permettant pas moins de s'achever par l'actualisation en lui de l'image de Dieu », M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio*, p.8.

de l'homme. Elle ouvre le champ de la *conversion* entre la *création* et la *réformation* de l'homme⁵⁷. La venue du Christ Médiateur, Dieu et homme, récapitule ce champ de conversion. « Pour Augustin, en effet, la *forma* véritable, c'est le Christ et la *formatio*, la configuration au Christ »⁵⁸. La venue du Christ, qui comprend son incarnation, sa passion et sa résurrection, offre aux hommes de recevoir l'amour répandu par l'Esprit Saint dans leurs coeurs (Rm 5, 5). Seul cet amour, qu'Augustin va jusqu'à identifier à l'Esprit Saint, donne aux hommes de passer de la dissemblance à la ressemblance. Lien qui unit le Fils au Père au point qu'ils ne soient qu'un (Jn 10, 30), l'amour unit l'esprit de l'homme à Dieu (1 Co 6, 17). Cette union maintient cependant la relation de l'un à l'autre tout comme l'unité de la nature divine n'abolit pas les relations des Personnes entre elles. Un dialogue intérieur, dans l'unité et la distinction, peut alors prendre naissance. Ce dialogue avec Celui qu'Augustin appelle le « Maître intérieur »⁵⁹ entraîne une conséquence. Puisque les hommes qui reçoivent l'Esprit Saint sont unis au même Seigneur, ils sont unis entre eux par l'intermédiaire de la Vérité intérieure qui préside à leurs esprits. Voilà réunies ce que G. Madec appelle « les conditions de possibilité de l'"inter-subjectivité" » : « 1) Le "je" humain ne se constitue que grâce au "Tu" divin. La source du moi et du toi est plus profonde que le tréfonds de moi et de toi, plus haute que le tréhaut de moi et de toi : "*interior intimo meo et superior summo meo*". 2) Pour "dialoguer", il faut être trois, toi, moi et Dieu, la Vérité intérieure qui préside à nos esprits. 3) Il n'y a pas de véritable amitié qu'entre les êtres unis entre eux grâce à la charité répandue en nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5, 5) »⁶⁰.

2. *Cor unum et anima una*

Pour Augustin, la rencontre du Christ ne se fait pas sans rencontre de son corps qui est l'Eglise. La prière incessante de sa mère Monique (*Conf.* III, 11, 19) et sa venue à Milan (*Conf.* VI, 1, 1), l'ouverture à l'intelligence des Ecritures par l'évêque Ambroise (*Conf.* VI, 3, 3), le témoignage de la conversion de Victorinus par Simplicianus (*Conf.* VIII, 2, 3), le récit de la vie de saint Antoine par Ponticianus (*Conf.* VIII, 6, 14), sont autant de faits qui manifestent l'importance

⁵⁷ « Augustin précise dans le *De Genesi ad Litteram* (VIII, 12, 27, p. 51) : 'C'est par lui que sans cesse nous devons être faits et que sans cesse nous devons être parfaits, en nous attachant à lui et en demeurant tournés vers lui' [...] La *conversio* est alors un chemin, le pont lancé entre la *creatio* et son horizon, son achèvement, la *formatio*. C'est aussi le creuset où le sujet se constitue », *Ibid.*, p. 135.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 149. Parlant du discernement du sens spirituel de l'Ecriture, Augustin déclare : « Ils voient en effet, quand ils lisent ou entendent ces paroles qui sont tiennes, ô Dieu éternel [...] que ta volonté, c'est-à-dire toi [...], tu as fait toutes choses; que tu les as faites, non pas en tirant de toi ta Ressemblance, forme de toutes choses [*formam omnium*], mais en tirant du néant une dissemblance informe qui prendrait forme par ta Ressemblance en revenant en toi, l'Un, selon la capacité fixée à chaque être », *Conf.* XII, 28, 38, BA 14, p. 410-411.

⁵⁹ « Ebauchée dès la conclusion du *De beata vita* (IV, 35); suggérée dans les *Soliloques* (I, I, 1), cette doctrine [du Maître intérieur] se déploie dans le *De magistro* tout entier et s'affirme explicitement dans sa conclusion : la vérité intérieure qui préside à l'âme même, c'est-à-dire le Christ, vertu immuable et sagesse éternelle de Dieu (*De magistro* XII, 38) », E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1943, p. 99.

⁶⁰ G. MADEC, « Inquisitione proficiente » in *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate. Spiegel gegenwärtiger Forschen*, Internationale Konferenz, Tübingen, 1998, note 32. Cet article est paru, avec une autre introduction, sous le titre « La méditation trinitaire d'Augustin » in *Communio*, XXIV,5-6 (1999). Nous le citons dans cette parution, p. 101-102.

des relations intersubjectives dans le processus même de la conversion d'Augustin. Après une longue période d'hésitation, Augustin décide enfin de recevoir le baptême, c'est-à-dire son incorporation à l'Église du Christ. En attendant le carême pendant lequel se fait la préparation au baptême, Augustin réalise son désir de vivre la vie commune entre amis. Cette expérience de vie communautaire se fait à Cassiacum, près de Milan, dans la villa de Verecundus (*Conf.* IX, 3, 5). C'est là qu'Augustin écrit les premiers dialogues philosophiques. Jamais, par la suite, Augustin n'abandonne la vie communautaire. De retour en Afrique, il fonde un premier monastère à Thagaste, sa ville natale, où il vit en compagnie de ses amis pendant trois ans. En 391, alors qu'il est de passage à Hippone, Augustin est choisi par les fidèles pour devenir prêtre⁶¹. Ainsi naquit le « monastère du jardin ».

Une question se pose. Le monastère du jardin était-il doté, dès son origine, de la *Regula* d'Augustin dans laquelle la citation de Ac 4, 32a occupe une place si importante ? Autrement dit, Augustin a-t-il toujours fait usage de l'expression *cor unum* au sens de l'intersubjectivité communautaire ? Selon Luc Verheijen, « [l]e tout premier emploi de Actes 4, 32a chez saint Augustin se trouve dans l'*Enarratio in Psalmum* 4, 10, datant du temps de son sacerdoce [entre 391 et 395]. Ce qui frappe dans ce passage, c'est le caractère individuel, non-collectif, de l'explication que saint Augustin donne de *cor unum*⁶². Il ne pense pas encore au cœur unique de plusieurs personnes, à la 'concorde' qui règne entre elles, mais il pense au *cor simplex*, le cœur unifié »⁶³. Il ne faut pas en déduire qu'Augustin ne se référait pas déjà au fameux passage des Actes des Apôtres qui décrit la première communauté de Jérusalem (Ac 4, 32-35)⁶⁴. Selon la *Vie de saint Augustin* rédigée par Possidius à la mort de l'évêque d'Hippone (430), le biographe raconte, au chapitre 5, qu'une fois le monastère d'Hippone installé, « [l]a toute première norme dans cette société était de ne rien posséder en propre, que tout leur fût en commun et qu'il fût distribué à chacun suivant ses besoins... »⁶⁵. Dans cette biographie,

⁶¹ « Dès le début de son activité pastorale à Hippone, Augustin déclara au vieil évêque Valérius son intention de continuer, même prêtre, la vie communautaire. Valérius fut d'accord et même fit cadeau à Augustin d'un jardin dans le domaine de l'Église pour y bâtir un couvent. La communauté de Thagaste participa à la nouvelle fondation en y envoyant quelques frères », A. ZUMKELLER, *Saint Augustin. Guide et modèle de la vie monastique*, Trad. par E. Derrien d'après la 2e éd. (Würzburg, Augustinus-Verlag, 1968), Régnier, 1995, p. 50.

⁶² D. SANCHIS, « Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Note sur le plan de la *Regula* », in *Augustiniana* 8 (1958), (p. 5-21), p. 15.

⁶³ L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 75-105, ici, p. 78.

⁶⁴ Pour saisir le développement qui va suivre, il faut savoir que L. Verheijen (*Ibid.*, p. 77) décompose les versets 32 à 35 du chap. 4 des Actes en plusieurs stiques :

32a La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme.

32b Nul ne disait sien ce qui lui appartenait,

32c mais entre eux tout était commun.

33 Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur.

34 Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin; car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente

35a et le déposaient aux pieds des Apôtres.

35b On distribuait alors à chacun suivant ses besoins.

⁶⁵ L. VERHEIJEN, *op. cit.*, p. 79.

on ne trouve pas de trace de Ac 4, 32a mais bien une formule qui réunit 4, 32b+c et 4, 35b. Comme le signale Luc Verheijen, cette formule qu'on ne trouve que chez Possidius « se retrouve textuellement dans la Règle »⁶⁶. L'absence de la référence au *cor unum* dans cette première élaboration de la Règle ne s'explique que si l'on admet une maturation dans l'expérience de vie communautaire d'Augustin. Si, au départ, la paix et la « tranquillité à l'intérieur de chaque âme » est première, l'unanimité de coeurs et d'âmes devient ensuite l'élément primordial. L'inclusion de Ac 4, 32a en début et en fin du premier chapitre de la Règle (*Regula* I, 2, 8) révèle ce renversement de priorité.

A quel moment Augustin aurait-il introduit Ac 4, 32a dans la Règle ? C'est la correspondance d'Augustin avec Paulin de Nole qui nous donne la clef de la réponse. Peu avant qu'il ne devienne évêque, Paulin adresse une lettre à Augustin dans laquelle il emploie le *cor unum* dans un sens collectif⁶⁷. Dans le retour du courrier, l'*Epistula* 31, Augustin manifeste à Paulin qu'il a bien saisi le sens que son ami a donné aux paroles des Actes⁶⁸. A cette époque (en 395 ou 396), Augustin devient évêque du vivant de son prédécesseur Valérius. Dans les actes du concile de Carthage, en 397, on trouve la première mention officielle de *Augustinus episcopus*. C'est à cette époque qu'il faut situer la rédaction de la Règle. Devenu évêque d'Hippone, Augustin doit quitter le monastère du jardin, d'où la nécessité de la *Regula* pour 'compenser' son absence. Décidé à continuer la vie commune, Augustin « rassembla autour de lui, à l'évêché (*Domus episcopi*), des clercs qui étaient disposés à vivre avec lui en communauté et dans une pauvreté volontaire, à la manière de la première communauté de Jérusalem »⁶⁹. Telle fut l'origine du « *monasterium clericorum* » dans lequel Augustin vécut, en partageant sa charge pastorale avec ses frères clercs, jusqu'à sa mort en 430.

3. Les trois perspectives du *cor unum*

a) Tendus vers l'*Unum*

Le *Sermo* 103, 3 (4), dans lequel Augustin s'oppose au schisme donatiste, nous apprend que la multitude des croyants est appelée à vivre dans l'Unité. La « seule chose nécessaire » est de recevoir l'unité qui vient de Dieu afin de rejoindre ce Dieu qui est lui-même Un. L'Eglise pérégrinante, saisie par le Christ, est tendue vers l'*Unum* dans lequel l'Eglise céleste chante « sans parole ». Cette *extensio* est le mouvement d'affranchissement de la *distensio* dans le multiple qui est la condition de la créature mortelle. L'assemblée convoquée par le Seigneur

⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁷ Parlant de deux frères qu'il lui envoie, Paulin dit : « Ils sont en effet, veuillez le croire, avec nous d'un seul coeur et d'une seule âme dans le Seigneur, *sunt enim, uelim credas, unum cor et una in domino anima nobiscum* », *Ibid.*, p. 81 (PL 33, c.122; CSEL 34, 1, p. 124-125).

⁶⁸ D'après O. Perler, l'*Epistula* 31 est datée avec assez bien de précision de l'été 395, « guère après la fin juin, peut-être avant », O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, Et. aug., 1969, p. 437.

⁶⁹ A. ZUMKELLER, *op. cit.*, p. 56-57.

est unie dans la louange. Dans le *cor unum*, tout différent de l'« Un » plotinien, chaque croyant vit une relation personnelle avec le Maître intérieur et, de ce fait, avec les autres croyants. Ces relations interpersonnelles manifestent, en devenir, les relations entre Personnes divines dans l'unité et la non-confusion.

« Arrêtez donc votre pensées, mes frères, sur cette chose unique, et voyez si dans la multiplicité des objets, il en est qui vous plaisent en dehors de cette unité. Par la grâce de Dieu, vous êtes ici en bien grand nombre, mais qui pourrait vous supporter si vous n'étiez unis par les mêmes sentiments ? D'où vient ce calme dans une si grande multitude ? Admettez l'unité, supprimez-la, ce n'est plus qu'une tourbe. Qu'est-ce, en effet, qu'une tourbe sinon une multitude troublée ? Mais écoutez l'Apôtre : 'Je vous en conjure, mes frères'. Il parlait à la multitude, mais il voulait la ramener toute entière à l'unité. 'Je vous en conjure, mes frères, d'avoir tous un même langage, et de ne point souffrir de divisions parmi vous, mais d'être unis tous ensemble dans un même esprit et dans les mêmes sentiments' (1 Co 1, 10). Et dans un autre endroit : 'N'ayez tous qu'un même esprit et les mêmes sentiments; ne faites rien par un esprit de rivalité ni de vaine gloire' (Ph 2, 2-3). [Que dit] le Seigneur au Père au sujet des siens ? 'Qu'ils soient un comme nous sommes un'. (Jn 17, 22.) [Nous lisons] aussi dans les Actes des Apôtres : 'Or, la multitude de ceux qui croyaient avait *une seule âme et un seul cœur*' (Ac 4, 32). « Magnifiez donc le Seigneur avec moi, et exaltons son nom à l'unisson. » (Ps 33, 3.) Car, une seule chose est nécessaire, cet Un céleste. Un où le Père et le Fils et l'Esprit Saint sont un. Voyez [comment] nous est recommandée l'unité. Certes, la Trinité est notre Dieu. Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, l'Esprit Saint n'est ni le Père ni le Fils, mais l'Esprit des deux. Et, cependant, ces trois ne sont pas trois dieux, non pas trois tout-puissants, mais un seul Dieu tout-puissant, lui-même Trinité [qui est] un seul Dieu, car une seule chose est nécessaire. A cet Un, nous ne sommes pas amenés si, de nombreux, nous n'avons pas *un seul cœur*. »⁷⁰

Le *Sermo* 103 est consacré à l'épisode de Marthe et Marie (Lc 10, 29-42). Le thème de l'opposition des deux vies revient souvent dans la catéchèse augustinienne⁷¹. L'interprétation en reste constante : « Marthe représente la vie présente, les oeuvres nécessaires mais transitoires, et ce que nous sommes; Marie représente la vie future, ce qui ne passera pas et ce que nous serons. Marthe est figure de la multiplicité présente; Marie, figure de l'*unum* : celui de Dieu et de la charité; figure de la vie eschatologique qui sera contemplation du Verbe »⁷². Oui, Marie est la figure de l'Eglise qui, après le service de la vie présente, trouvera

⁷⁰ *Sermo* 103, 4, PL, XXXVIII, p. 614-615. Traduction modifiée de l'éd. Vivès, t. 17.

⁷¹ Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, « Les deux vies. Marthe et Marie », in *Saint Augustin et la Bible*, Paris, coll. « Bible de tous les temps », n°3, 1986, p. 411-425.

⁷² P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Et. Aug., 2000, p. 379.

le repos dans l'éternité⁷³. Dans l'attente de ce repos dans l'unité suprême, les croyants sont invités à refuser tout « esprit de rivalité » et de « vaine gloire » (cf. Ph 2, 2-3).

Dans la récurrence du thème des deux vies, une évolution significative est à mentionner. Entre les années 411 et 430, l'Évêque d'Hippone doit principalement faire face à la controverse pélagienne. Dans trois oeuvres des années 416-421⁷⁴, Augustin commente la scène évangélique à partir de la citation de Ph 3, 12-14. Pour contrer les pélagiens, il insiste davantage sur le fait que la perfection, l'*impeccantia*, ne s'atteint pas dans cette vie. En cette vie, il s'agit de « poursuivre la course », « tendu en avant » vers l'*unum*. Cette référence à l'épître aux Philippiens permet à Augustin de rapprocher trois verbes : *distendere*, *extendere* et *colligere*⁷⁵. Les deux premiers s'appliquent à la condition du temps présent : alors que la multiplicité provoque une *distensio*, l'Un nous attire par une *extensio*. Quant à la *collectio*, elle est le recueillement dont nous jouirons dans l'éternité.

Commentant la scène évangélique de Marthe et Marie, Augustin développe une herméneutique particulière de l'*unum necessarium*. Pour les croyants, la « seule chose nécessaire » est de recevoir dans leur cœur l'unité qui vient de Dieu afin de rejoindre ce Dieu qui est lui-même Un. Selon le commentaire d'Augustin, recevoir cette unité passe par la volonté des croyants de vivre « dans un même esprit et dans les mêmes sentiments » (1 Co 1, 10; Ph 2, 2) en refusant toutes divisions dans la communauté. En appelant à l'unanimité, Augustin reprend les paroles johanniques : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17, 22). Dans l'Évangile de Jean, le « comme » ne signifie pas une simple imitation extérieure mais un dynamisme interne par lequel l'unité du Père et du Fils devient source de l'unité des croyants. C'est pourquoi Augustin rapproche directement la citation de Ac 4, 32a de Jn 17, 22. La multitude des croyants peuvent avoir « un cœur et une âme » parce que le Père et le Fils sont un. Ce que l'Église est appelée à devenir est manifesté par la communion des Personnes au sein de la Trinité dans la non confusion des personnes : « Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, l'Esprit Saint n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit des deux ». En ayant pris soin de distinguer les personnes l'une de l'autre, Augustin peut alors réaffirmer avec force leur unité : « Et, cependant, ces trois ne sont pas trois dieux, non pas trois tout-puissants, mais un seul Dieu tout-puissant, lui-même Trinité [qui est] un seul Dieu ».

La citation du Ps 33, 3 est une exhortation à l'accueil du don de l'unité : « Magnifiez le Seigneur avec moi et exaltons son nom à l'unisson (*in unum*) ». La louange commune de l'assemblée est la réponse à la convocation du Seigneur. Par la louange, chaque personne de l'assemblée entre dans un contact personnel avec Dieu. Chaque personne est ainsi intérieurement unifiée

⁷³ « C'est bien la fruition de l'unité entre nous et Dieu qui sera le bonheur de l'éternité. C'est à la conquête de cet unique nécessaire que sont ordonnées les multiples choses qui exercent ici-bas l'Église et dont les occupations ménagères de Marthe étaient la figure. Marie est tout occupée de l'Unique, c'est ce qui fait sa supériorité. Le ciel sera la possession de l'Unité suprême, celle de la Sainte Trinité », A.-M. LA BONNARDIERE, « Les deux vies. Marthe et Marie », p. 419.

⁷⁴ Ces trois oeuvres sont : S. 169, 17; S. 255, 6; C. *duas ep. pel.* III, 7, 22.

⁷⁵ Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *op. cit.*, p. 417.

en rejoignant le « Maître intérieur » par un dialogue. Cette unité personnelle est comme déçue par le fait que l'assemblée s'unit au Verbe dans une même voix. C'est pourquoi, nous avons traduit *in unum* par « à l'unisson »⁷⁶. Dans le *Sermo* 103, ce qui fait la particularité de *l'unum necessarium*, c'est l'articulation de l'unité intérieure du croyant avec l'unité de la communauté. La tension vers le *cor simplex* détaché du multiple, qui caractérise la vie de Marie par opposition à la vie de Marthe, ne se conçoit pas dans l'intériorité seule mais dans l'intersubjectivité. Le *cor simplex* est articulé au *cor unum*. Cela traduit l'évolution de l'emploi de Ac 4, 32a chez Augustin. Il est d'ailleurs remarquable que les figures de Marthe et de Marie ne soient pas d'abord associées à un contraste entre personnes singulières mais à un contraste entre deux entités plurielles : l'Eglise telle qu'elle est dans le présent et telle qu'elle est appelée à devenir.

b) Commune/proprium

En analysant les textes où Augustin emploie « l'antithèse philosophique : 'commune/proprium' »⁷⁷, on s'aperçoit qu'Augustin distingue les biens matériels des biens spirituels ou du bien spirituel : la Vérité (ou la Sagesse) de Dieu. Si les biens matériels ne peuvent « être appréhendés tout entiers simultanément par deux ou plusieurs », il n'en va pas de même du bien spirituel qui « est toujours disponible à chacun et à tous »⁷⁸. Alors qu'on jalouse les biens matériels, on désire ne pas être seul à jouir de la Sagesse de Dieu. La Sagesse de Dieu se dévoile par la charité. Or, « [i] est dit de la charité qui s'occupe du bien commun, plutôt que du bien privé, qu'elle ne cherche pas ce qui est sien (cf. 1 Co 13, 5)... (« *in commune magis in priuatum consulens* ») »⁷⁹. L'*Epistula* 140, longuement citée dans l'article, nous fait percevoir un fil conducteur de la pensée d'Augustin. Dans « la communion d'une certaine république divine et céleste » (*communio cuiusdam diuinae caelestisque rei publicae*), nul ne cherche son avantage privé mais tous s'occupent du bien commun où se trouve le salut de tous⁸⁰. Ce Bien commun, c'est Dieu lui-même : Père, Fils et Saint Esprit. Comment les hommes en arrivent-ils à vouloir poursuivre le Bien commun ? Grâce au don du Christ qui, en prenant la *forma servi* alors qu'il était de *forma Dei*, n'a pas réalisé sa volonté propre mais la volonté du Père⁸¹. Le Christ, par une générosité exempte de toute avarice, a manifesté l'amour

⁷⁶ Le vocabulaire de l'unisson dans la louange nous donne un avant-goût de l'unité dans la diversité telle qu'elle est révélée par la Trinité. A.-M. La Bonnardièrè résume très bien cela en commentant le S. 169, 14 qui reprend aussi la thématique des deux vies : « La vie du siècle futur sera la *vita de Verbo sine verbo*. Qu'est-ce à dire, sinon que nous vivrons de la Parole de Dieu, dans l'abolition de toute parole humaine ? *Tu resteras Seul pour être tout en tous; et, éternellement, nous ne chanterons plus ensemble qu'une seule louange, la tienne, devenus nous-mêmes Un seul en ton Unité* (1 Co 15, 28) », A.-M. LA BONNARDIERE, *op. cit.*, p. 419.

⁷⁷ G. MADEC, « Le communisme spirituel », in *Homo spiritualis*, p. 225-239, ici p.225.

⁷⁸ *Ibid.*, p.227.

⁷⁹ *Ep.* 140, 25 (62) citée par G. Madec, *op. cit.*, p. 230.

⁸⁰ *Ep.* 140, 26 (63).

⁸¹ Ici, nous insistons davantage que l'article sur le rôle médiateur du Christ que nous avons perçu dans l'*Ep.* 140. G. Madec part sur le versant de l'orgueil des hommes. Parce que nous avons en vue le mystère trinitaire, nous restons sur le versant du Christ qui nous montre la voie de l'humilité.

trinitaire aux hommes. Si, comme le dit un peu plus loin G. Madec, « [l]a désappropriation est le fondement de la communauté »⁸², c'est, sans conteste, parce que le Christ a dévoilé que la « désappropriation » était l'agir même de Dieu⁸³.

Durant toute sa vie, comme en témoignent plusieurs lettres, dont l'*Epistula* 83, 3-4 qui date de 405, Augustin fut attentif à « l'accomplissement de la *désappropriation* »⁸⁴. Cette *désappropriation* consistait, pour celui qui voulait entrer au monastère, à se priver complètement de tous ses biens. Le renoncement s'étendait à la défense faite aux moines de nommer « leur » quoi que ce soit (*non dicatis aliquid proprium*)⁸⁵. La sévérité de cette défense, qui pourrait paraître excessive, était motivée par la raison de la *communio*. Cette *communio* est la réalisation d'une unité où, selon la *Regula* V, 2, toutes les personnes ont pour unique horizon de s'occuper de l'utilité commune et non des intérêts personnels. La *communio* est elle-même motivée par la Charité dont il est dit qu'« elle ne cherche pas son intérêt » (1 Co 13, 5; Ph 2, 21). Or, nous le verrons plus loin : « La Charité vient de Dieu » (1 Jn 4, 7) et : « Dieu est charité (*Deus est caritas*) » (1 Jn 4, 8.16)⁸⁶. Ce lien entre Dieu et la *uita communis* est manifesté par l'expression « *in Deum* ». Très souvent jointe à la citation d'Ac 4, 32a, cette formule indique un mouvement vers Dieu. En commentant la Règle, T.-J. Van Bavel traduit *in Deum* par « en quête de Dieu »⁸⁷. Selon nous, l'expression « *in Deum* » traduit bien l'*extensio* qu'Augustin a repris à Ph 3, 12-14⁸⁸.

c) Un seul cœur et une seule âme

L'*Epistula* 170, 5 nous apporte des renseignements sur la différence entre la génération « *ex Deo* » et la création « *ex nihilo* ». La co-éternité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint permet à Augustin de manifester leur unité de substance dans le don. Dans cette unité, les Trois ne sont ni confondus ni disjoints puisque, bien qu'unis par une commune substance qui est amour, don, la génération n'est pas la filiation et la procession de l'Esprit n'est ni l'une ni l'autre. Le rapprochement entre *creatio* et *generatio* nous donne de saisir en quel sens s'opère le

⁸² *Ibid.*, p. 237.

⁸³ « L'admission au monastère des clercs comportait, selon l'idéal de pauvreté d'Augustin, le renoncement à toute propriété privée et l'acceptation d'une vie totalement communautaire. Elle était précédée de dispositions définitives au sujet de l'argent et des biens. Ce que possédait le postulant, il le vendait et utilisait la somme obtenue à des bonnes oeuvres ou le léguait à la communauté. Augustin ne reconnaissait comme cause valable de retardement de la « désappropriation » que les obligations familiales ou l'absence de majorité », A. ZUMKELLER, *op. cit.*, p. 155-156.

⁸⁴ A. ZUMKELLER, *op. cit.*, p. 157.

⁸⁵ *Regula* I, 3.

⁸⁶ Alors qu'en 407, Augustin commente l'épître de saint Jean, « [c]es deux versets vont être pour lui le point de départ d'une compréhension nouvelle de la charité. Longtemps, il a considéré l'amour fraternel comme une activité morale qui préparait à l'amour de Dieu [*De mor. eccl.* I, 26, 50]. Il découvre maintenant la profondeur de la charité. », Sr MARIE-ANCILLA, *La charité et l'unité*, Paris, Mame, coll. « Ecole cathédrale », 1993, p. 16.

⁸⁷ T.-J. VAN BAVEL, *La règle de saint Augustin, Traduction et commentaire*, Louvain, 1989, p. 59. Selon ce commentaire, « [l]'ajout « en quête de Dieu » nous fournit une bonne définition de ce qu'est une communauté religieuse selon la conception d'Augustin. C'est un groupe de chrétiens qui, sur la base d'un engagement volontaire, ont résolu de se mettre en route ensemble, dans l'unité d'âme et de cœur, sur le chemin vers Dieu ».

⁸⁸ Cf. S. 103, 3 (4).

reformatio. Par l'action de la Trinité, les croyants sont appelés au *cor unum* où chacun est davantage rendu à lui-même parce qu'il est rendu aux autres dans une *relation* qui l'unifie. À l'instar des personnes divines, chaque personne humaine est appelée à être simple, c'est-à-dire à être ce qu'elle a.

« Cette Trinité est d'une seule et même nature et substance : elle n'est pas moindre en chacun qu'en tous, ni plus grande en tous qu'en chacun. Mais, elle est aussi grande dans le Père seul, ou dans le Fils seul, que dans le Père et le Fils ensemble, et aussi grande dans l'Esprit Saint seul que dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Et en effet, le Père, pour qu'il ait le Fils de lui-même, ne s'est pas diminué lui-même, mais a engendré de soi un autre soi, de sorte qu'il demeure tout entier en soi, et qu'il soit dans le Fils aussi grand (qu'il l'est en lui) seul. Et de même, l'Esprit Saint ne précède pas mais procède totalement de cette intégralité, mais avec celle-là comme hors de celle-là il est aussi grand. Il ne diminue en rien ceux dont il procède et n'ajoute rien en leur restant uni⁸⁹. [Tous ceux-ci] ne sont pas un dans la confusion et ils ne sont pas trois dans la division, mais, bien qu'ils soient un, ils sont trois et, bien qu'ils soient trois, ils sont un. C'est pourquoi celui qui a donné à tant de milliers de cœurs de ses fidèles d'être *un seul cœur* garde incomparablement plus en lui-même la puissance de faire et que chacun de ces Trois soit Dieu et que tous ensemble ne soient pas trois dieux, mais un seul Dieu »⁹⁰.

Après l'affirmation de la co-éternité du Fils engendré par le Père, Augustin va déployer que la « Trinité est d'une seule et même nature et substance » (*unius est ejusdemque naturae atque substantiae*)⁹¹ Pour ce faire, il va se placer sur le plan de la quantité (*major-minor*) et de la localité (*in singulis-in omnibus*) de la substance. Augustin commence par dire : « elle n'est pas moindre en chacun qu'en tous, ni plus grande en tous qu'en chacun »⁹². Ensuite, il reprend cette affirmation en nommant alternativement le Père seul, le Fils seul et le Saint Esprit seul, face aux autres personnes. Comment Augustin explique-t-il que la substance puisse être toute entière en chacun de la même manière qu'en tous ? Il le montre en se plaçant dans le mouvement de l'engendrement : « en effet, le Père, pour qu'il ait le Fils de lui-même, ne s'est pas diminué lui-même, mais a engendré de soi un autre soi [*sed ita genuit de se alterum se*], de sorte qu'il demeure tout entier en soi [*ut totus maneret in se*], et qu'il soit dans le Fils aussi grand (qu'il l'est en lui) seul »⁹³.

⁸⁹ Traduction par nous.

⁹⁰ *Epistula* 170, 5, CSEL, XLIV, p. 625-626 = PL, XXXIII, p. 750. Trad. par M.-F. BERROUARD dans « La première communauté de Jérusalem comme image de la Trinité », p. 220.

⁹¹ « La polémique anti-arienne proprement dite a certainement fourni à Augustin l'occasion d'exprimer avec plus de clarté son idée sur l'équivalence de *unius ejusdemque substantiae* et de *aequalitas*. [...] Ainsi, dans le *Contra Sermonem Arianorum*, après avoir rendu *homousios* par *uniusdemque substantiae*, ou mieux, comme il dit, *essentiae*, déclare-t-il que tous ceux qui ne veulent pas reconnaître que le Fils est de la même nature que le Père, le considèrent comme d'une nature différente et dissemblable, voir comme Fils par grâce, non par nature [C. *Sermo Ar.* 36, 34. Voir *Ep.* 238, 4 (25); C. *Max.* I, 7; II, 23, 2] », B. STUDER, « Augustin et la foi de Nicée », p. 142.

⁹² *Ep.* 170, 5.

⁹³ *Ibid.*

Le fait que le Père ne se soit pas diminué lui-même (*neque... minuit seipsum*) est à soupçonner dans la co-éternité qu'Augustin a pris la peine d'exposer en vue de cette argumentation. Dans la co-éternité du Père et du Fils, il n'y a pas de laps de temps entre l'engendrement et la filiation, entre ce que nous avons appelé le don du Père et la reddition complète du Fils. Par là même, dans l'éternité, le don n'entraîne aucune diminution de substance ni pour le Père, ni pour le Fils. Qu'en est-il de l'Esprit Saint ? Passant de l'argumentation de l'engendrement à celle de la procession, Augustin déclare : « Et de même, l'Esprit Saint ne précède pas mais procède totalement de cette intégralité [*integer de integro*], mais avec celle-là comme hors de celle-là il est aussi grand »⁹⁴. La procession de l'Esprit Saint vient s'inscrire dans le mouvement de la génération et de la filiation. Cela est exprimé, selon une formule qui ne fait pas l'unanimité, par le *Filioque*. Augustin met l'accent sur l'intégralité du mouvement. Cette circulation trinitaire dans le don nous permet également de mieux percevoir la suite de l'argumentation. Augustin poursuit : « [Tous ceux-ci] ne sont pas un dans la confusion et ils ne sont pas trois dans la division, mais, bien qu'ils soient un, ils sont trois et, bien qu'ils soient trois, ils sont un »⁹⁵. La double expression « *nec confuse unum sunt, nec disjuncte tria sunt* » signifie, d'une part que les Trois possèdent une seule et même substance (*unum*) sans que leurs identités respectives de Père, de Fils et d'Esprit Saint ne soient confondues (*confuse*), et d'autre part, que, dans cette possession commune, les Trois (*tria*) ne sont pas disjoints (*disjuncte*). Si, conformément à l'opposition « *natura-rapina* » qu'Augustin reprend dans l'*Ep. 170, 8*⁹⁶, nous remplaçons dans cette explication le verbe « posséder » par « se donner » et le substantif « possession » par « don », nous entrons plus avant encore dans l'intentionnalité augustinienne. Si la substance divine voulait être possédée par une des personnes, il y aurait concurrence et donc privatisation et exclusion. D'une manière plus radicale, il n'y aurait pas de Trinité. Le Père ne serait pas Père puisqu'il n'aurait pu engendrer s'il avait conservé la substance pour lui seul. Sans Père, il n'y aurait, ni Fils, ni Esprit Saint. D'une manière plus radicale encore, il n'y aurait pas de substance divine parce que la substance de Dieu est amour, don⁹⁷.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ep. 170, 5*, trad. par M.-F. Berrouard.

⁹⁶ « *Epistula 170, 8* : « ... ideo « *in forma Dei esse aequalem Deo* » non ei « *rapina* » fuerat sed *natura*, quoniam id nascendo sumpsit, non superbiendo praesumpsit. », A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, p. 181.

⁹⁷ C'est une comparaison entre la personne humaine et la personne divine qui permettra à Augustin de percer plus avant le mystère de la simplicité divine : « La personne divine égale toute la réalité de Dieu, la personne humaine n'égale pas tout l'homme. De là il résulte que « la Trinité des trois personnes est bien plus indivisible que la trinité d'une seule personne » [*De Trin. XV, 23, 43*]. Remarquons que, par l'expression « trinité d'une seule personne », Augustin fait référence à l'image de la Trinité dans l'homme intérieur telle que la *memoria-intellegentia-voluntas*. Pour Augustin, la pluralité des personnes est bien réelle. « Les personnes doivent s'opposer réellement; mais cela n'est possible qu'à la condition que 'persona' ne soit pas un synonyme pur et simple de 'substantia' », I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 59.

CONCLUSION

Que nous apprend l'ensemble de ce parcours ?

Pour Augustin, l'immutabilité est habitée par la *relation (ad aliquid)*⁹⁸. Le fait que le Père soit relatif au Fils et le Fils relatif au Père (*Pater ad Filium, et Filius ad Patrem*)⁹⁹ ne vient pas détruire l'unité de l'essence divine mais vient la fonder au point qu'Augustin ose affirmer : « Dieu subsiste sous forme de relation (*relative ergo subsistit*) »¹⁰⁰.

L'être même se dit parce qu'il est fondamentalement Parole (*Verbum idipsum est*)¹⁰¹. Dieu n'est pas seul en son être. Comme le répète constamment Augustin en citant le premier verset du Prologue¹⁰² : « *In Principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* ». Or, la parole inscrit l'altérité au cœur de l'être. Par là, Augustin inclut dans la notion du Premier Principe une réalité qui en est exclue chez les Grecs. Pour Augustin, en effet, conformément à l'Écriture, Dieu est Père, Fils et Esprit Saint. C'est donc à la Trinité que revient la nomination *Ipsium esse*¹⁰³. Bien qu'ils soient un seul être, le Père est *autre* que le Fils, et le Saint Esprit est *autre* que le Père et le Fils¹⁰⁴. L'essence n'est pas *une* dans une même chose d'où toute altérité serait absente mais est *une* dans les relations des Personnes. « Pour Dieu, en effet, être et être personne, c'est absolument identique »¹⁰⁵.

Il en découle que la notion de « continuité » parménidienne est complètement modifiée. Rappelons que, depuis son commencement parménidien, la pensée de l'être est dominée par deux caractères ontologiques indissociables : la continuité dans l'unité et l'immutabilité.

Cette « continuité »¹⁰⁶ assure l'immutabilité et le maintien ferme de l'être : « Restant le même et dans le même état, il est là en lui-même, et demeure ainsi immuablement fixé au même endroit »¹⁰⁷. Selon cette conception, l'être ne peut être *bonum* ou *don*. L'être s'oppose au don car il est avant tout *quelque chose qui se maintient en lui-même*, autrement dit *quelque chose qui se conserve*.

Cette inversion de la conservation et du don provoque à réfléchir sur ce qui se passe avec les créatures. L'ensemble de ce qui apparaît dans l'horizon du monde est dans une tension entre le non-être d'où elles viennent et l'être où elles vont. Or, les modalités de cette tension sont caractérisées par le visage de l'être qui se révèle comme « Je suis celui qui suis ». Vu que « je

⁹⁸ *De Trin.* V, 5, 6 ; BA 15, p. 432-435. Augustin doit certainement aux Pères grecs, comme saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, l'utilisation du prédicament aristotélicien de *relation (ad aliquid)*. Cf. I. CHEVALIER, *op. cit.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *De Trin.* VII, 4, 9 ; BA 15, p. 536-537.

¹⁰¹ *Tract. in Io eu.* 2, 2, 2 ; BA 71, p. 172-173.

¹⁰² Le *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG) sur CD-ROM comptabilise 261 occurrences de Jn 1, 1 en dehors des nombreuses allusions et citations partielles de ce verset.

¹⁰³ « Mais le Père est, lui aussi, et le Saint-Esprit est : c'est jusqu'à l'être même que s'étend toute la Trinité (*ad ipsum esse pertinet tota trinitas*) », *Tract. in Io eu.* 40, 3 ; BA 73A, p. 300-301. Cf. aussi *De mor. eccl. cath.* 14, 24 ; BA 1, p. 172.

¹⁰⁴ Cf. *De civ. Dei* XI, 10, 1 ; BA 35, p. 63-65.

¹⁰⁵ « *Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem* », *De Trin.* VII, 6, 11 ; BA 15, p. 540-541. Cf. I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, p. 45.

¹⁰⁶ Auguste DIES traduit *hèn sunechès* par « Un, continu » in PLATON, *Œuvres complètes, t. VIII (1^{ière} part.)*, *Parménide*, Paris, PUF, 1957, notice, p. 13.

¹⁰⁷ PARMÉNIDE, *Fragm.* VIII, 29-30, trad. par J. BEAUFRET, *op. cit.*, p. 85.

suis » subsiste en tant que relation, l'accomplissement ontologique des créatures ne peut que se situer à même un jeu 'inter-sujetif' ou inter-relationnel. Si la stabilité de l'être est relation, le néant correspond à l'absence de relation. Mais vu que toute créature est appelée à être par Dieu, elle est déjà en tension hors du néant. Elle est un presque rien qui est déjà un quelque chose.

Si elles ne se conservent pas, ce n'est pas parce qu'elles sont incapables de maintenir leur être pour elles seules mais parce qu'elles ne sont pas encore capables de s'en dépendre totalement, autrement dit de subsister entièrement comme relation. Si le don est le mode d'être de Dieu, dans ce cas, c'est par le don qu'il crée le monde et, également par elle, qu'il le renouvelle. Ce renouvellement est présent dans le *cor unum* qui est présenté par Augustin comme la conséquence de la non-confusion et de la non-disjonction des Trois en Dieu : « C'est pourquoi [*proinde*] celui qui a donné à tant de milliers de coeurs de ses fidèles d'être *un seul coeur* garde incomparablement plus en lui-même la puissance de faire et que chacun de ces Trois soit Dieu et que tous ensemble ne soient pas trois dieux, mais un seul Dieu »¹⁰⁸. Par le rapprochement entre le *cor unum* et la vie intra-trinitaire, il nous est donné de percevoir en quel sens se fait le renouvellement, la *re-formatio*, de l'humanité. Si, par l'action de la Trinité, plusieurs coeurs n'en font plus qu'un, cela ne veut pas dire qu'ils se sont fondus dans les autres au point que chacun perde son identité. Au contraire, dans cette con-jonction nouvelle, chacun est davantage rendu à lui-même parce qu'il est rendu aux autres dans une *relation* qui l'unifie. A l'instar des personnes divines, chaque personne humaine est appelée à être simple, c'est-à-dire à être ce qu'elle a. A l'opposé de la convoitise, le dessaisissement de soi permet à chacun de retrouver une unité avec soi-même et avec les autres, unité qui était brisée par le péché. Cette unité est retrouvée à l'intérieur du mouvement intra-trinitaire en dehors duquel rien n'existe.

¹⁰⁸ Ep. 170, 5, éd. Vivès, t. 5, p.493.