

Dieu dans la conversion d'Augustin

Il y aurait une prétention insoutenable, une «curiositas» insensée, à vouloir traiter ce sujet, s'il s'agissait d'autre chose que de mieux comprendre les *Confessions*, le récit dans lequel Augustin nous a fait part de l'action de Dieu dans sa vie.

C'est en tout cas un sujet démesuré. Je me bornerai ici d'abord à quelques observations générales sur la conversion d'Augustin et ensuite à l'examen de quelques passages caractéristiques des *Confessions*.

1. La conversion

La conversion d'Augustin a été célébrée, au cours du seizième centenaire, de tous les côtés et de bien des manières, comme un événement majeur de notre histoire culturelle et spirituelle: ce qu'elle est, en effet, quelle qu'elle fût. Mais, sauf erreur, on ne s'est guère interrogé sur la teneur de cette conversion: la problématique séculaire d'Adolf von Harnack et de Gaston Boissier, dressant en contraste l'Augustin des *Dialogues* de Cassiciacum et l'Augustin des *Confessions*, n'était pas de saison; et pas davantage la déclaration provocante de Prosper Alfaric: «Moralement comme intellectuellement c'est au néoplatonisme qu'(Augustin) s'est converti plutôt qu'à l'Évangile»¹. On a fêté la conversion d'Augustin en toute tranquillité d'esprit, semble-t-il. La parution, toute récente, d'un fascicule double de la Revue *Augustinus*, intitulé: «La conversión. De la filosofía al cristianismo. XVI centenario de la conversión de San Agustín», n'apporte pas de démenti sur ce point; au contraire.

¹ Prosper ALFARIC, *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, p. 399.

Wilhelm Geerlings vient pourtant de publier une conférence, donnée à l'université de Tübingen, le 4 décembre 1986², dans laquelle il tente de caractériser la conversion d'Augustin, en fonction d'une esquisse de typologie fondée sur les cas de Paul, d'Antoine, de François d'Assise et d'Ignace de Loyola. La conversion se présente comme un événement soudain, qui comporte un renversement des valeurs, et entraîne un changement de vie, le tout vécu avec une émotion intense. A la lumière de cette définition, le cas d'Augustin apparaît singulier. Selon W. Geerlings, en effet, ce n'est pas une, mais trois conversions qu'Augustin a vécues, et même une quatrième: la première en 373, par la lecture de l'*Hortensius* et l'adhésion à la secte manichéenne, la deuxième, en juin 386, par la lecture des *Libri Platoniorum*, la troisième, en août 386, dans la décision finale de se faire baptiser, et la quatrième, après 391, qui sera la plus influente sur la théologie occidentale, dans l'*Hinwendung zu Paulus* et la découverte de la doctrine de la grâce³.

On parle, en effet, communément, à propos d'Augustin, de conversions au pluriel, depuis la publication du livre de J.-M. Le Blond⁴. Par exemple, François Masai⁵ et Leo C. Ferrari⁶. Mais, ce pluriel me paraît plutôt gênant, car il me fait penser à plusieurs revirements, sans marquer le lien qui les unit dans l'évolution d'Augustin. Il est, du reste, remarquable que ceux-là même qui accèdent à la pluralité des conversions d'Augustin, éprouvent le besoin de se reprendre aussitôt: ainsi F. Masai qui écrivait: «S. Augustin s'est converti plusieurs fois ou, du moins, son développement spirituel a connu plusieurs tournants»⁷; et L. Ferrari: «Some sixty years ago, in 1921, Maria Peters published an article on Augustine's first conversion («Augustins erste Bekehrung») which implied that he underwent other conversions; or as the above author also allows, several stages in one graduated process of conversion»⁸. Il me paraît, en effet, préférable de parler d'une seule conversion à épisodes.

² Wilhelm GEERLINGS, *Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600. Jahrfeier der Bekehrung Augustins*, in *Theologische Quartalschrift*, 167 (1987), p. 195-208.

³ *Ibidem*, p. 198.

⁴ J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950.

⁵ François MASAI, *Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, in *Le Moyen Age*, 1-2 (1961), p. 1-40.

⁶ Leo C. FERRARI, *The conversions of Saint Augustine (The Saint Augustine Lecture 1982)* Villanova, 1984.

⁷ François MASAI, *op. cit.*, p. 1.

⁸ Leo C. FERRARI, *op. cit.*, p. 1.

Selon W. Geerlings aussi: «Das Hortensius-erlebnis ist die erste und die fundamentalste Bekehrung Augustins»⁹; mais cette déclaration ne met-elle pas en cause une problématique restreinte à des cas de conversion chrétienne? Le protreptique de Cicéron était en effet, selon les propres termes d'Augustin, une exhortation à la philosophie; et sa lecture provoqua bien dans son esprit un brusque bouleversement des valeurs:

«Ille vero liber mutavit affectum meum et ad Te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut redirem ad Te»¹⁰.

Augustin se trouvait, dès lors, intérieurement «déstabilisé», pris entre sa passion de la Sagesse et ses passions de jeune homme ardent et ambitieux. Il se trouvait engagé dans un long voyage qui allait durer douze ans et trouver son aboutissement dans la décision de 386. Il précise lui-même le rapport qui lie les deux événements:

«Multi anni mecum effluerant — forte duodecim anni — ex quo ab undevicensimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram studio sapientiae et differebam, contempta felicitate terrena, ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus»¹¹.

Ceci veut dire qu'Augustin a vécu sa conversion, et même sa décision de se faire baptiser, sur le mode de la conversion philosophique. Mais, c'est une conversion philosophique qui se passe entièrement dans le champ du christianisme; car Augustin était chrétien de naissance; il avait bu le nom du Christ avec le lait de sa mère¹²; il avait reçu le sacrement des catéchumènes; gravement malade, il avait réclamé instamment le baptême du Christ¹³. En adhérant au

⁹ Wilhelm GEERLINGS, *op. cit.*, p. 199.

¹⁰ *Confessions*, III, 4, 7.

¹¹ *Ibidem*, VIII, 7, 17.

¹² *Ibidem*, III, 4, 8.

¹³ *Ibidem*, I, 11, 17.

manichéisme, il quittait bien l'Eglise Catholique, mais il n'avait nullement le sentiment de renier le christianisme; car le manichéisme se présentait à lui comme un christianisme éclairé et les manichéens avaient une piété fervente à l'égard de Jésus, associée avec une christologie particulière¹⁴. Quand il était séduit par le scepticisme des académiciens, il se refusait absolument à leur «confier le traitement de son âme malade, parce qu'ils ignoraient le nom salutaire du Christ»¹⁵. Après l'expérience néoplatonicienne, il continuait à réfléchir sur la personne du Christ¹⁶. Il y avait donc chez Augustin, un attachement indéfectible à la personne du Christ; et le dénouement de la crise finale devait logiquement être chrétien.

Mais, on est amené, de ce fait même, à constater que cette conversion ne se tient pas proprement au plan religieux. Les problèmes qui ont agité l'esprit d'Augustin, depuis sa lecture de l'*Hortensius*, sont d'ordre intellectuel et existentiel: c'est la recherche de la vérité et, la vérité une fois trouvée, la décision d'y conformer sa vie. Il le précise encore lui-même:

«Et non erat iam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum, contempto saeculo, servire Tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat. Ego autem, adhuc terra obligatus, militare tibi recusabam et impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est»¹⁷.

«Et putaveram me propterea differre de die in diem, contempta spe saeculi, Te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid quod dirigerem cursum meum»¹⁸. Et venerat dies quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea: 'ubi est lingua tua?; nempe tu dicebas propter incertum verum nolle te abicere sarcinam vanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit umerisque liberioribus pinnas recipiunt, qui neque ita in quaerendo adtriti sunt nec decennio et amplius ista meditati'. Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer...»¹⁹.

¹⁴ *Ibidem*, V, 10, 20.

¹⁵ *Ibidem*, V, 14, 25.

¹⁶ *Ibidem*, VII, 18, 24 ss..

¹⁷ *Ibidem*, VIII, 5, 11.

¹⁸ *Ibidem*, V, 14, 25.

¹⁹ *Ibidem*, VIII, 7, 18.

Or ces problèmes métaphysiques sont foncièrement celui de l'origine du mal et celui, non de l'existence, mais de l'essence de Dieu; et leur solution interviendra d'un coup, à la suite de la lecture des *Libri platoniorum*²⁰.

2. Dieu dans l'enfance d'Augustin

Augustin — si nous l'en croyons; et pourquoi pas? — avait reçu, tout enfant, une sorte de catéchèse élémentaire: il avait «entendu parler de la vie éternelle qui nous est promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu descendant vers notre orgueil»²¹. Il priait, à l'exemple des grandes personnes: «Nous avons rencontré, Seigneur, des hommes qui te priaient, et nous nous sommes instruits auprès d'eux, en comprenant comme nous le pouvions que Tu étais quelqu'un de grand, que Tu pouvais, même sans apparaître à nos sens, nous entendre et nous secourir. De fait, tout enfant, je me mis à Te prier, Toi mon secours et mon refuge, et pour T'invoquer je rompais les liens de ma langue; et je Te priais, tout petit, avec une ardeur qui n'était pas petite, de n'être pas battu à l'école»²².

On peut entrevoir à travers ces lignes la représentation que l'enfant Augustin se faisait de Dieu comme d'un grand personnage mystérieux; et il est probable qu'il partageait tranquillement avec le commun des chrétiens de son entourage l'anthropomorphisme propre à la *pueritia mentis*²³. Cela dura selon *Conf.*, VII, 1, 1, jusqu'au jour où il entendit parler de la Sagesse; je pense qu'il s'agit de la lecture de l'*Hortensius*.

«Non Te cogitabam, Deus, in figura corporis humani: ex quo audire aliquid de sapientia tua coepi, semper hoc fugi et gaudebam me hoc repperisse in fide spiritalis matris nostrae, catholicae tuae...»²⁴.

²⁰ *Ibidem*, VII, 12, 18-16, 22.

²¹ *Ibidem*, I, 11, 17.

²² *Ibidem*, I, 9, 14.

²³ *De Moribus*, I, 10, 17.

²⁴ *Confessions*, VII, 1, 1.

Ce sont les sermons d'Ambroise qui ont éclairé Augustin sur ce point:

«Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a Te factum ab spiritalibus filiis tuis, quos de matre catholica per gratiam regenerasti, non sic intellegi, ut humani corporis forma determinatum crederent atque cogitarent quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar, tamen gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse»²⁵.

L'impression que fit sur Augustin la critique manichéenne de l'anthropomorphisme biblique²⁶, la part active qu'il y prit, ainsi que le soulagement qu'il éprouva en écoutant Ambroise parler du sens spirituel des Écritures, tout cela implique que l'image anthropomorphique de Dieu était le lot commun des chrétiens de la *Catholica*. R. J. Teske vient d'insister justement sur ce point²⁷.

On peut aussi rapporter au conservatisme de l'Eglise africaine la «superstitio puerilis», dont Augustin s'accuse dans le *De Beata Vita*, 1, 4, et qui le détournait de la recherche²⁸. Est-ce un effet de l'influence diffuse de Tertullien?

«Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus»²⁹.

Il est probable que la religion de Monique était imprégnée de cette mentalité; les *Confessions* ne satisferont pas notre éventuelle curiosité à cet égard. Mais il serait abusif de la réduire aux pratiques de religion populaire réprouvées par Ambroise; car celui-ci l'aimait pour son mode de vie tout empreint de religion: «propter eius

²⁵ *Ibidem*, VI, 3, 4.

²⁶ *Ibidem*, III, 7, 12.

²⁷ R. J. TESKE, *The Aim of Augustine's Proof that God Truly is*, in *International Philosophical Quarterly*, 26 (1986), p. 253-268.

²⁸ Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, p. 64-65.

²⁹ TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*, 7, 11-13.

religiosissimam conversationem»³⁰ et l'on ne saurait douter qu'elle fît tout pour inculquer à ses enfants ses convictions chrétiennes.

Il y a un texte qui sollicite particulièrement l'attention des esprits modernes, frottés de psychanalyse: «Je croyais déjà, ma mère aussi et toute la maison, à l'exception de mon père seul, qui toutefois n'évinça pas le droit de la piété de ma mère, pour me convaincre de ne pas croire au Christ, comme lui qui n'y croyait pas encore. C'est que ma mère s'activait pour que Tu fusses mon Père, Toi, mon Dieu, plutôt que lui. En cela Tu l'aidais à l'emporter sur lui qu'elle servait, bien que meilleure, parce qu'en cela même c'est Toi qu'elle servait, Toi qui l'ordonnes ainsi»³¹.

«Rien d'étonnant, après des remarques de ce genre, observe Peter Brown³², qu'Augustin ait mérité de devenir un sujet de choix pour les experts modernes en explications psychologiques». Ne se trouve-t-on pas devant le trio œdipien dans toute sa splendeur: la mère possessive qui se sert du transfert sur Dieu pour mieux soustraire son fils à l'influence du père? Mais personne, à ma connaissance, n'a observé que Monique se contentait peut-être, probablement même, de mettre en pratique le commandement de Jésus: «N'appellez personne votre père sur la terre; car vous n'en avez qu'un, le Père céleste» (Mt. 23, 9). Notons, en effet, que, dans l'éloge de Monique, au livre IX des *Confessions* 9, 21, Augustin précise qu'elle était instruite par «le maître intérieur dans l'école du cœur». Je forme donc l'hypothèse — qui en vaut peut-être une autre — que Monique a expliqué à Augustin enfant ce passage de l'Évangile, et qu'Augustin, dans le *De Magistro*, suivra simplement l'exemple de sa mère.

Cette remarque ne vise pas à disqualifier toute enquête psychanalytique sur les *Confessions*. Je n'aurai pas la prétention ridicule d'interdire aux psychanalystes l'accès de cette œuvre. Je prends seulement la liberté de réclamer qu'ils l'analysent sérieusement, historiquement, en prenant en compte le tout des *Confessions*, et non pas quelques phrases arbitrairement prélevées, isolées de leur contexte. A noter un effort intéressant de P. Rigby pour dépasser le réductionnisme freudien à l'aide de l'herméneutique de P. Ricœur³³.

³⁰ *Confessions*, VI, 2, 2.

³¹ *Ibidem*, I, 11, 17.

³² Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1970, p. 31.

³³ Paul RIGBY, *Freudianism and Augustine's Confessions*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 53 (1985), p. 93-114.

3. *Le Dieu imaginaire*

Selon Philippe Kaepelin: «Augustin et Freud analysent l'un et l'autre l'histoire du Je. Ils explorent le même terrain. Mais pour Freud seul le sujet existe, et Dieu n'est qu'un fantasme»³⁴.

Dieu-*phantasme*, c'est le jugement sévère qu'Augustin portait sur sa représentation manichéenne de Dieu dans le livre III des *Confessions*.

Les manichéens avaient toujours le mot «Vérité» à la bouche; mais ils ne présentaient à Augustin que des *phantasmata splendida*, des *figmenta inania*³⁵. Selon le *De Vera religione*, 10, 18, «Les *phantasmata* ne sont rien d'autre que des représentations tirées des formes des corps par le sens corporel; il est très facile de les confier à la mémoire tels qu'ils sont reçus, ou bien de les diviser, de les multiplier, de les réduire, de les étendre, de les mettre en ordre ou en désordre, de les transformer à sa guise par l'imagination (*cogitando*); mais lorsqu'on cherche la vérité, il est difficile de les éviter et d'y échapper». Ailleurs, Augustin distingue la *phantasia*, qui est l'image retenue dans la mémoire à la suite d'une perception sensible, et le *phantasma*, qui est un produit second de l'imagination, une «image d'image»³⁶. Les *phantasmata* sont des fictions de l'imagination créatrice, celle qui permet de superposer à la vraie Carthage une Carthage imaginaire, celle qui faisait vagabonder Épicure à travers des mondes innombrables, celle d'où provient «cette terre de lumière répandue en des espaces infinis, et les cinq antres de la nation des ténèbres avec ses habitants» «in quibus Manichaei phantasmata veritatis sibi nomen ausa sunt usurpare»³⁷.

En bref le mythe manichéen n'est que le produit d'une imagination débridée qui offusque l'esprit d'Augustin: sa vue physique se limite aux corps et sa vue intellectuelle aux *phantasmata*. Il ne sait pas que Dieu est esprit et non pas quelqu'un qui aurait des membres en long et en large ou quelqu'un dont l'être serait masse («*nec cui esse moles esset*») ³⁸.

³⁴ Philippe KAEPPELIN, *Les mises en scène de saint Augustin dans les Confessions*, in *Dieu*, Coll. «Philosophie», Paris 1985, p. 135.

³⁵ *Confessions*, III, 6, 10.

³⁶ *De musica*, VI, 11, 32.

³⁷ *Contra epistolam Fundamenti*, 18.

³⁸ *Confessions*, III, 7, 12.

Il n'a échappé à l'image anthropomorphique de Dieu que pour chuter dans une représentation matérialiste, cosmomorphique; et il allait en souffrir longtemps, au témoignage des déclarations répétées sur l'incapacité où il se trouvait de concevoir une réalité qui ne soit pas matérielle, corporelle:

«(En rapportant sa lecture des *Catégories* d'Aristote) Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam Te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et Tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in Te quasi in subiecto *sicut in corpore*, cum tua magnitudo et tua pulchritudo Tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset. Falsitas enim erat quam de te cogitebam, non veritas, et *figmenta miseriae meae*, non firmamenta beatitudinis tuae»³⁹.

«*Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram — neque enim videbatur mihi esse quicquam quod tale non esset — ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei.* Hinc enim et mali substantiam quamdam credebam esse talem et habere suam molem tetram et deformem, sive crassam quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est aeris corpus, quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur... Et melius mihi videbar credere nullum malum Te creasse — quod mihi nescienti non solum aliqua substantia sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur — quam credere abs Te esse qualem putabam naturam mali...»⁴⁰.

«*Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur ex animo meo; sed non poteram*»⁴¹.

«... quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar...»⁴².

³⁹ *Ibidem*, IV, 16, 29.

⁴⁰ *Ibidem*, V, 10, 19-20.

⁴¹ *Ibidem*, V, 14, 25.

⁴² *Ibidem*, VI, 3, 4.

Quand son âme s'était délivrée de l'erreur des deux substances (du dualisme manichéen des principes), «elle s'était fait un dieu répandu à travers les espaces infinis dans tous les lieux, elle était devenue de nouveau le temple de son idole»⁴³. Augustin installait l'univers créé sous le regard de son esprit; et il concevait Dieu comme une grandeur qui traversait les espaces infinis de toutes parts et pénétrait toute la masse du monde⁴⁴: «C'était comme une mer s'étendant partout et de tous côtés à travers l'immensité, rien qu'une mer infinie qui aurait en son sein une éponge aussi grande qu'on voudra, mais finie cependant; elle serait pleine évidemment, cette éponge-là, dans toutes ses parties, de la mer immense. C'est ainsi que ta création finie, je la concevais pleine de Toi l'infini»⁴⁵.

Augustin ne nomme, à cette occasion, ni Zénon ni la Stoa; mais il est probable qu'il savait que la représentation qu'il élaborait s'apparentait au panthéisme stoïcien. Les œuvres philosophiques de Cicéron, entre autres, le renseignaient suffisamment sur le système stoïcien⁴⁶. De l'avis d'André Mandouze, «il nous est précieux qu'avant de trouver la foi, et pour la retrouver, Augustin ait été initié aussi bien au mode de vie manichéen qu'aux théories astrologiques ou néo-académiques, c'est-à-dire qu'en les mettant à l'épreuve il soit lui-même passé à l'épreuve du matérialisme, du scientisme et du rationalisme de son temps»⁴⁷. Il est également intéressant de prêter attention à l'explication qu'Augustin a donnée lui-même de son «blocage» intellectuel.

Son cœur était, nous dit-il, «obnubilé» par les fictions de son imagination, qui l'assaillaient comme une nuée de moustiques:

«Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam inmunditiae ab acie mentis meae et vix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut, quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum

⁴³ *Ibidem*, VII, 14, 20.

⁴⁴ *Ibidem*, VII, 1, 2.

⁴⁵ *Ibidem*, VII, 5, 7.

⁴⁶ Voir à ce sujet Ch. BAGUETTE, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 16 (1970), p. 47-77.

⁴⁷ André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 106-107.

sive infusum mundo, sive etiam extra mundum per infinita diffusum...»⁴⁸.

«Ego itaque incrassatus corde mihi met ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid, quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid. Ita etiam Te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino [...]. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram...»⁴⁹.

C'est le cas de l'*animalis homo*, «qui ne peut se représenter que masses et étendues, petites ou grandes à cause des *phantasmata* qui volettent dans son esprit»⁵⁰. C'est aussi le cas des philosophes qui ont confondu l'esprit avec le sang, le cerveau, le cœur, etc. Pris au piège d'une trop longue familiarité avec les objets corporels où il se complait à l'excès, l'esprit s'assimile à ces objets ou à leurs images (*phantasiae*)⁵¹ et s'imagine être lui-même de telle sorte⁵². C'est tout le drame de l'esprit détourné de Dieu, braqué sur les choses inférieures: celles-ci l'envahissent et l'étouffent⁵³: il est sens dessus dessous. Il lui faut se retourner, se convertir.

4. La délivrance de l'esprit

La lecture des *Libri platoniorum* a provoqué le «choc libérateur», comme l'a très bien dit Paul Henry⁵⁴: ils ont provoqué le retour à soi: Augustin est entré dans l'intimité de son être et y a découvert son Dieu, le vrai Dieu, un et trine: «O éternelle vérité et vraie charité et chère éternité, c'est Toi qui es mon Dieu... Et j'ai dit: est-ce donc que la vérité n'est rien, pour n'être répandue ni dans le

⁴⁸ *Confessions*, VII, 1, 1.

⁴⁹ *Ibidem*, VII, 1, 2.

⁵⁰ *De Trinitate*, VII, 6, 11.

⁵¹ Voir *ibidem*, X, 5, 7.

⁵² Cf. *De genesi ad litteram*, X, 24, 40.

⁵³ Cf. *Confessions*, VII, 7, 11.

⁵⁴ Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 78.

fini ni dans l'infini des espaces de lieu? Et Tu as crié de loin: Mais si! Je suis, moi, celui qui est. 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»⁵⁵.

Selon Adolf von Harnack, c'est le point culminant de l'expérience d'Augustin⁵⁶. Et Paul Henry renchérit en écrivant: «Oui, c'est le Dieu vivant qui s'est montré à Augustin et qui lui a dit: 'Me voici', le Dieu des chrétiens bien plus que le Dieu des philosophes»⁵⁷.

Mais aujourd'hui ce point culminant est plutôt suspect, frappé par la réprobation heideggerienne de l'«onto-théo-logie».

Selon Étienne Gilson: «Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posée»⁵⁸. Ce serait même plutôt Dieu se révélant à son serviteur lors de la théophanie de l'Horeb (Ex 3,14). Augustin trouvait là l'argument le plus propre à lui faire admettre que Platon avait connu l'Écriture sainte:

«et maxime illud quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse, quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: *Ego sum qui sum*, et dices filiis Israel: *Qui est misit me ad vos*, tanquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sint non sit, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit»⁵⁹.

Augustin pensait probablement à telle page du *Timée* (37e-38a): «C'est parler improprement que de dire de l'essence éternelle qu'elle était, qu'elle est et qu'elle sera; seul le «est» lui convient véritablement; le «était» et le «sera» sont des termes à réserver au devenir qui s'en va dans le temps, car ce sont des mouvements, tandis que ce qui est toujours identique, sans mouvement, ne devient ni plus vieux ni plus jeune avec le temps».

⁵⁵ *Confessions*, VII, 10, 16.

⁵⁶ Adolf von HARNACK, *Die Höhepunkte, in Augustins Konfessionen*, Giessen, 1916, p. 84.

⁵⁷ Paul HENRY, *op. cit.*, p. 115-116.

⁵⁸ Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 2^e ed., 1944, p. 51.

⁵⁹ *De civitate Dei*, VIII, 11.

Il n'entrè pas dans mon propos de rouvrir la question de l'identité des *Libri platoniorum*; mais il est remarquable que ceux-ci, quels qu'ils fussent, ont amené Augustin à concevoir Dieu comme Etre (dans la tradition du *Timée*), plutôt que comme Un au-delà de l'être (suivant l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide*). Faut-il entrevoir là un effet secondaire de l'exégèse du *Parménide* propre à Porphyre, telle que P. Hadot l'a reconstituée et selon laquelle Dieu, «l'hypostase antérieure à l'Etant» se définit «comme acte d'être, comme être à l'infinifitif»⁶⁰. Dans ce cas, il faut encore remarquer qu'Augustin romprait néanmoins avec l'interprétation porphyrienne, puisque, suivant la révélation faite à Moïse, il n'hésite pas à concevoir Dieu comme Etre-indicatif et Sujet; or «l'indicatif implique nécessairement un sujet, c'est-à-dire une personne déterminée et un nombre déterminé; l'infinifitif est non-indicatif, c'est-à-dire qu'il fait abstraction de la personne et du nombre, il est pur de tout rapport à un sujet et à une multiplicité. Il convient donc parfaitement à l'Un. Mais en même temps il permet une certaine représentation de la réalité transcendante: elle apparaît ainsi comme une activité infinie et absolue»⁶¹. Autrement dit, Augustin aggraverait l'«onto-théo-logie» par une rechute dans l'anthropomorphisme ou, si ce mot nous effarouche, dans le personnalisme biblique.

C'est «le Dieu des chrétiens, bien plus que le Dieu des philosophes», qui s'est montré à Augustin, écrivait P. Henry. Remarquons toutefois que l'opposition instaurée par Pascal dans son *Mémorial*: «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants»⁶², cette opposition, Augustin ne l'a jamais faite. Il partageait avec tous les Pères l'idée que Dieu s'est révélé comme Etre; mais il expliquait souvent à ses fidèles les deux noms révélés à Moïse, le *nomen aeternitatis*: «Ego sum qui sum», et le *nomen misericordiae*: «Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob»⁶³. Il conjugait donc la sotériologie à l'ontologie; et, dans son esprit, celle-ci n'était pas moins biblique et chrétienne que l'autre⁶⁴.

⁶⁰ P. HADOT, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, in *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, p. 57-63.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61.

⁶² PASCAL, *Oeuvres complètes*, Ed. de la Pléiade, p. 54.

⁶³ Cf. *Sermones*, 6, 4-5; 7, 7; *S. Denis*, II, 5; *In Ioh. tr.* 38, 8, *En. in ps.* 49, 14; 101, s. 2, 10; 121, 5.

⁶⁴ Cf. W. BEIERWALTES, *Deus est esse — esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt, 1972, p. 5-82; et ma recension dans *REAug.*, 19 (1973), p. 365.

«Et clamasti de longinquo: Immo vero ego sum qui sum...»: Augustin, nouveau Moïse! Quelle prétention et quelle illusion, dira-t-on peut-être... Il paraît que Freud s'identifiait parfois à Moïse. Augustin, avant lui; mais probablement dans un autre esprit et à un autre niveau de conscience; car cette «citation» biblique, aussi importante qu'elle soit, n'en est qu'une parmi mille et mille autres emprunts. Augustin ne s'identifie pas seulement et occasionnellement à Moïse, mais tout au long des *Confessions* à l'homme biblique; il s'approprie les *Psaumes* de David avec toute la gamme des sentiments qui s'y exprime; il s'assimile à l'enfant prodigue et à Paul; il est fils d'Adam, créé à l'image de Dieu, déchu par le péché, racheté par le Christ. Il s'adresse constamment à Dieu dans le langage biblique. C'est l'occasion de rappeler une fois de plus la forte parole du professeur Dodds: «Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un comme le fait Augustin dans les *Confessions*»⁶⁵.

Il faut se rappeler cela pour ne pas céder trop aisément aux conclusions hâtives de savantes enquêtes philologiques, qui tendent à présenter la doctrine augustinienne comme un mixte de néoplatonisme et de christianisme, et qui conviennent trop bien à des théologiens soucieux de libérer leur discipline de l'emprise augustinienne. C'est ainsi que J. S. O'Leary prône le «dépassement» d'Augustin et la «déconstruction» de son discours théologique qui serait infesté — jusqu'à 90%! — d'une métaphysique désormais caduque⁶⁶. Il se peut que l'avenir de la théologie passe par une cure de «désaugustinisation»; mais, s'il s'agit de comprendre la théologie augustinienne avant de la juger, il me semble qu'on ne peut faire l'économie d'une étude complète du «Dieu» d'Augustin, non seulement de ses attributs philosophiques et théologiques, non seulement des noms divins, mais de toute l'imagerie biblique qu'Augustin remploie avec tant d'aisance ou de maîtrise dans les *Confessions* et ailleurs.

L'imaginaire augustinien a fait récemment l'objet de bonnes études littéraires de la part de P. Cambronne et de S. Poque⁶⁷. Elles devraient attirer l'attention des théologiens sur le fait que la théologie

⁶⁵ E. R. DODDS, *Augustine's Confessions: a Study of Spiritual Maladjustment*, in *The Hibbert Journal*, 26 (1927-1928), p. 459-473.

⁶⁶ J. S. O'LEARY, *Questioning back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, 1985; recension dans *REAug.* 32, 1986, p. 333-334.

⁶⁷ P. CAMBRONNE, *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1982; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, 1984.

d'Augustin est entièrement imagée ou, si l'on préfère, symbolique. En effet, l'imaginaire d'Augustin que nous atteignons dans ses œuvres n'est pas celui d'un patient ou d'un rêveur; celui d'un poète peut-être; car les *Confessions* sont aussi un chef d'œuvre poétique: «a poetic masterpiece, one of the greatest achievements of religious imagination that our Western culture knows»⁶⁸. C'est assurément un imaginaire culturel (classique, philosophique et surtout biblique), réfléchi, élaboré et écrit.

Augustin, écrivant les *Confessions*, ne se prive pas de représenter le Dieu imagé qui a probablement été celui de son enfance. Ce qu'il récuse et critique sévèrement c'est le Dieu imaginaire, le mythe, la fiction de l'imagination, mais nullement les symboles bibliques, les métaphores physiques et psychiques, toutes les formules par lesquelles l'Écriture sainte s'adapte aux petits que nous sommes, et nous offre les *infantilia oblectamenta* qui nous aident à progresser vers les réalités supérieures⁶⁹.

La conversion d'Augustin se passe entièrement dans le champ du christianisme; sa réflexion sur Dieu également se tient entièrement dans le champ de l'Écriture sainte.

GOUUVEN MADEC

⁶⁸ R. J. O'CONNELL, *The God of Saint Augustine's Imagination*, in *Thought*, 57 (1982), p. 30-40.

⁶⁹ *De Trinitate*, I, 1, 2-3; *Confessions*, XII, 27, 37-28 38; *De Genesi ad litteram*, V, 3, 6.