

S. AUGUSTIN
354 – 430

Fêté le 28 août

PL 32-47

Maximus post apostolos ecclesiarum instructor
Pierre le Vénérable, *Ep. Ad Bernardum*, PL 182, 405

Le plus grand des Pères de l'Église latine
Benoît XVI

VIE

La vie de S. Augustin nous est connue par :

- œ son ouvrage *Les Confessions* qui marque l'invention de l'autobiographie, ou plutôt la relecture de vie sous le regard de Dieu
- œ son premier biographe, Possidius, qui composa une *Vita Augustini* avant 437 et se flatte d'avoir connu Augustin pendant près de 40 ans (VA 31, 11), a recensé ses livres, ses sermons et ses lettres en un catalogue (*Indiculum / Elenchus* ; cf. 18, 10)

Augustin naît à Thagaste (Afrique du Nord) en 354 d'un père païen – qui mourra chrétien – et d'une mère chrétienne – Monique, aujourd'hui sainte Monique fêtée le 27 août. Augustin est éduqué chrétiennement, mais s'éloigne de la foi et de la pratique ecclésiales parce qu'il ne parvient pas à en voir le caractère raisonnable. Doué intellectuellement, mais toujours exemplaire dans son comportement, il étudie la grammaire et la rhétorique. La lecture de l'*Hortensius* de Cicéron durant ses années d'études éveille en lui l'amour de la sagesse : « Ce livre changea ma manière de sentir [...] et me fit désirer ardemment la sagesse immortelle avec une incroyable ardeur de cœur » (*Conf.* III, 4, 7). Par contre, la Bible le déçoit en raison, et de la mauvaise qualité de la traduction dans laquelle il la lit, et du contenu qui, pour l'instant, ne le nourrit pas intérieurement.

En quête de Dieu, du Christ et de vérité, Augustin se lie à la secte des manichéens « qui se disaient chrétiens et promettaient une religion totalement rationnelle » (Benoît XVI). Par là, il peut aussi mieux assouvir ses ambitions de rhéteur – pendant 20 ans environ – en bénéficiant de l'aide de manichéens influents, et continuer de vivre une union libre avec une femme dont il aura un fils, Adéodat, mais qui mourra en pleine jeunesse. Il finit par se lasser de la secte manichéenne qui ne lui apporte pas satisfaction à ses interrogations intellectuelles et spirituelles, notamment concernant le problème du mal. Il part alors pour Rome et Milan où il a obtenu un poste prestigieux. Il s'y laisse fasciner par la parole de l'évêque Ambroise durant les prêches de celui-ci : son intelligence, mais aussi son cœur en sont touchés.

À Milan, Augustin prit l'habitude d'écouter - tout d'abord dans le but d'enrichir son bagage rhétorique - les très belles prédications de l'Évêque Ambroise, qui avait été le représentant de l'empereur pour l'Italie du Nord, et le rhéteur africain fut fasciné par la parole du grand prélat milanais et pas seulement par sa rhétorique; c'est surtout son contenu qui toucha toujours plus son cœur. Le grand problème de l'Ancien Testament, du manque de beauté rhétorique, d'élévation philosophique se résolvait, dans les prédications de saint Ambroise, grâce à l'interprétation typologique de l'Ancien Testament : Augustin comprit que tout l'Ancien Testament est un chemin vers Jésus Christ. Il trouva ainsi la clef pour comprendre la beauté, la profondeur également philosophique de l'Ancien Testament et il comprit toute l'unité du mystère du Christ dans l'histoire et également la synthèse entre philosophie, rationalité et foi dans le Logos, dans le Christ Verbe éternel qui s'est fait chair. Benoît XVI, *Audience générale*, 9 janvier 2008

Converti au christianisme le 15 août 386, Augustin s'installe près du lac de Côme, non loin de Milan, avec sa mère, son fils et quelques amis. Il est baptisé le 24 avril 387 – à 32 ans donc – au cours de la veillée pascale, par Ambroise, dans la cathédrale de Milan.

De retour en Afrique, après la mort de sa mère, qui avait tant prié pour sa conversion, Augustin s'établit à Thagaste puis, au bout de trois ans, fonde un monastère à Hippone. Ordonné prêtre malgré lui (cf. *Serm.* 355, 2), il partage son temps, avec ses compagnons de vie monastique, entre la prière, l'étude et la prédication. Ne se sentant pas naturellement attiré par l'activité pastorale, il se soumet néanmoins à la volonté de Dieu qui le pousse à servir la vérité aux autres, et se dit « serviteur des serviteurs du Christ » (L. 217 ; 91, 10 ; *Serm.* 17, 2). Son ordination épiscopale a lieu en 395 à Hippone. Dès lors, son engagement pour la cause de l'Évangile se déploie sur tous les fronts : prédication, assistance aux pauvres, formation du clergé, organisation des communautés religieuses, lutte contre les hérésies (donatisme, manichéisme, pélagianisme...). Il meurt le 28 août 430.

Et c'est à Dieu qu'Augustin se confia chaque jour, jusqu'à la fin de sa vie: frappé par la fièvre, alors que depuis presque trois mois sa ville d'Hippone était assiégée par les envahisseurs vandales, l'Évêque – raconte son ami Possidius dans la *Vita Augustini* – demanda que l'on transcrive en gros caractères les psaumes pénitentiels « et il fit afficher les feuilles sur le mur, de sorte que se trouvant au lit pendant sa maladie il pouvait les voir et les lire, et il pleurait sans cesse à chaudes larmes » (31, 2).

Un an après sa mort, le pape Célestin 1^{er} compte parmi « les meilleurs maîtres de l'Église » (*PL* 50, 530A), celui qui écrivait : « Il me semble que l'on doive ramener les hommes à l'espérance de trouver la vérité » (L. 1, 1).

ŒUVRES

S. Augustin est le Père de l'Église qui a laissé le plus grand nombre d'œuvres et dont les œuvres ont le plus marqué la culture occidentale et l'histoire du christianisme. On dénombre plus de 1000 écrits, numérotés par Augustin lui-même, et qu'il a révisés quelques années avant sa mort dans un ouvrage intitulé *Retractationes* (427). Nous restent près de 300 lettres, 400 homélies transcrites par des tachygraphes. L'on peut diviser ses écrits en écrits : philosophiques, apologétiques, dogmatiques, moraux, monastiques, exégétiques, anti-hérétiques. Ses œuvres les plus importantes sont :

Les Confessions

13 livres (397-400) ; « Laquelle de mes œuvres connut la plus grande notoriété et réussit comme le plus agréable de mes livres sinon mes *Confessions* » *De dono pers.*, 20, 53. Chef d'œuvre littéraire, philosophique et théologique. Premier livre qui explore largement l'état intérieur de l'esprit humain et les rapports mutuels de la grâce et de la volonté libre. 3 parties :

1. Livres I-IX : La vie passée d'Augustin : confession du péché
2. Livre X : son état présent : confession comme témoignage
3. Livre XI-XIII : Commentaire de Gn 1, 1-31 : confession de foi et louange

Livres I et II : décrivent la petite enfance (*infantia*), l'enfance (*pueritia*) et le début de l'adolescence (*adolescentia*) d'Augustin. **Livre III, 4, 7-9** : rappel de sa lecture de l'exhortation de Cicéron à la philosophie : l'Hortensius, à l'âge de 18 ans ; **Livres VII et VIII** : respectivement conversion intellectuelle et conversion morale : *Tolle, lege* ; **Livre IX** : de sa conversion à la mort de sa mère ; le sommet de ce livre est « la vision d'Ostie » ; **Livre X** : transition littéraire entre les 9 premiers livres et les 3 derniers ; « Bien tard, je t'ai aimée, Beauté si ancienne et si nouvelle » ; **Livres XI à XIII** : exégèse surtout allégorique de Gn 1, 1-31 et réflexion sur le temps, la Création, la Trinité, les différents sens et interprétation des textes bibliques et sur l'amour comme poids de l'âme : *Amor meus, pondus meus*.

La Cité de Dieu : 22 livres (413-426) : théologie chrétienne de l'Histoire. La chute de Rome¹ due à l'invasion des Goths en 410 provoqua Augustin à sa rédaction car pour beaucoup – païens et chrétiens – ce fut l'occasion de critiquer le christianisme ou de douter du Dieu de Jésus-Christ. Comment Dieu avait-il pu permettre ce désastre ? On ne pouvait se confier à ce Dieu ? Augustin va alors clarifier « ce que nous devons attendre ou pas de Dieu, quelle est la relation entre le domaine politique et le domaine de la foi, de l'Église » (Benoît XVI).

Ce grand livre est une présentation de l'histoire de l'humanité gouvernée par la Providence divine, mais actuellement divisée par deux amours. Et cela est le dessein fondamental, son interprétation de l'histoire, qui est la lutte entre deux amours : amour de soi « jusqu'à l'indifférence pour Dieu », et amour de Dieu « jusqu'à l'indifférence pour soi » (XIV, 28), à la pleine liberté de soi pour les autres dans la lumière de Dieu. Cela, donc, est peut-être le plus grand livre de S. Augustin, d'une importance qui dure jusqu'à aujourd'hui. Benoît XVI, *Audience générale* 20 février 2008

De la Trinité : 15 livres sur le Mystère principal de la foi chrétienne (399-412 : les 12 premiers livres – publiés à l'insu d'Augustin qui les complète vers 420). Dans cet ouvrage, Augustin cherche à rendre raison – pas à démontrer – de Dieu à la fois Un et Trine, et propose une explication psychologique de la Trinité, c'est-à-dire à partir de l'esprit humain. Il développe la théologie sur l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils, mais *principaliter* du Père parce que « de toute la divinité, ou mieux, de la déité, le principe est le Père » (4, 20, 29) ; et Il a donné au Fils de spirer l'Esprit Saint (15, 17, 29) qui procède comme amour, et pour cette raison n'est pas engendré (15, 27, 50 ; 1, 5, 8 ; 9, 12, 18).

La doctrine chrétienne : introduction à l'interprétation de la Bible en 4 livres (390-420) : I : Contenu de la doctrine chrétienne ; II et III : L'interprétation biblique ; IV : L'œuvre de prédicateur chrétien.

La catéchèse des débutants : ouvrage sur la manière d'enseigner la foi chrétienne (399-405). Premier manuel pour catéchistes dont nous disposons : I : La prédication en général ; II : Théorie de la catéchèse : « Dans l'Ancien Testament, le Nouveau est caché, et dans le Nouveau, l'Ancien est manifesté » (4, 8) ; III : S'adapter au public (2 modèles de catéchèses) ; en 19, 31, Augustin introduit pour la première fois dans ses écrits la terminologie des deux cités, mais pas le concept (cf. *De la vraie religion*, 21, 37).

Ad Servos Dei : Règle monastique.

Lettres : on en compte près de 300 qui nous sont parvenues : 249 écrites par Augustin ; 49 à lui adressées. Certaines – les plus longues – sont de véritables petits traités et, par conséquent, reçoivent le titre de "livres" (L. 54-55 ; 102 ; 140 ; 147 ; 166 ; 167 ; 185 ; 187). Comme cela se faisait à son époque et dans sa situation, Augustin dictait habituellement ses lettres à un sténographe, puis les signait de sa main pour en montrer l'authenticité. S. Jérôme est son correspondant le plus connu. En 1981, publication de 30 nouvelles lettres découvertes à Marseille, puis à Paris, par un chercheur autrichien, Johannes DIVJACK. La lettre 211 est certainement celle qui a eu le plus d'influence (cf. aussi L. 210) : écrite aux vierges consacrées d'Hippone dont la sœur d'Augustin avait été la supérieure. Cette lettre a été considérée comme l'adaptation pour les femmes de la Règle d'Augustin qui existait déjà.

Les sermons

Le terme latin *sermo* signifie “discours”. Il regroupe tous les discours prêchés pendant la messe. Pour désigner ses sermons, Augustin emploie le terme *tractatus*.

À l'époque d'Augustin, il n'y avait pas encore de cycle de lectures défini. Augustin se réfère souvent à son propre choix de lectures (S. 93, 1 ; 362, 1). Pour certaines périodes, il existait cependant un ordo de lectures à Hippone, par exemple pour l'Octave de Pâques (*Ep. Io. tr. Prol. ; Io. ev. tr. IX, 1*). Le

¹« Le monde entier a péri dans une seule cité », S. Jérôme, *Commentaire sur Ézéchiel*, I, Préface, PL 25, 16.

dimanche était le jour le plus habituel de la prédication ; un sermon chaque jour pendant le Carême ; plusieurs sermons par jour pour Pâques et son octave. Prêcher revenait à l'évêque ; il semble qu'Augustin ait été le premier évêque d'Afrique à prêcher à la demande de son évêque.

Augustin prêchait à partir de l'*exedra*, partie surélevée et semi-circulaire de l'abside, où se trouvait la cathèdre (S. 151, 4) ; il le faisait sans texte préalablement établi (S. 225, 3), mais en ayant médité ce qu'il allait dire (S. 352). Nous sont parvenus environ 380 sermons.

Les sermons d'Augustin ont été conservés grâce à des *notarii* ou sténographes (S. 163^B, 6) qui en donnaient une version écrite, y ajoutaient titre et indications sur le lieu et les circonstances de la prédication ; ensuite, les sermons étaient classés dans la bibliothèque d'Augustin (Retr. II, 67, 23).

Homélie sur l'évangile selon S. Jean : 124 traités composés entre 406-407 et 420.

Homélie sur les psaumes :

Elles constituent l'œuvre la plus longue d'Augustin (plus du double de la Cité de Dieu). Augustin prêcha et dicta cet ouvrage entre 392 et 418 en procédant verset par verset. Il envisage les psaumes comme des prophéties du mystère du Christ et de l'Église : « Le mystère même qui sous-tend l'Écriture est celui du Christ et de l'Église » (En. Ps., 79, 1). Le commentaire du Ps 118 comprend 32 sermons. Le texte sur lequel s'appuie Augustin est celui de la *Vetus Latina* qui est une traduction partielle des LXX ; par endroit, il s'inspire d'autres auteurs comme Hilaire de Poitiers.

Pour Augustin, la voix du Christ total est le centre herméneutique qui rayonne des psaumes. Le psautier n'est pas seulement informatif, mais performatif : « Si le psalmiste prie, tu pries ; s'il se lamente, tu te lamentes ; s'il exulte, tu te réjouis ; s'il espère, tu espères ; s'il a peur, tu as peur. Tout ce qui est écrit est un miroir pour nous » (En. Ps., 30², 3, 1).

Per litteram scrutari mysteria (En. Ps., 131, 2) ; « Tout ce qui est gravé dans les pages sacrées n'a pas d'autre fin que l'amour » (En. Ps., 140, 2) ; En. Ps., 66, 3 : sagesse de la fourmi.

Homélie sur la première lettre de S. Jean : 10 sermons sur la charité prononcés la semaine de Pâques 407. La controverse donatiste constitue le contexte social immédiat. On y trouve la fameuse expression *Dilige et quod vis, fac* (VII, 8).

Praeceptum ou Règle pour les moines : « Le premier point – ce qui est la raison de votre rassemblement – est de vivre unanimes à la maison, et que soient en vous une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu » (n° 2)

Le miroir (427) : synthèse de la morale augustinienne.

Livre des 83 questions : 83 questions et réponses sur des sujets philosophiques, théologiques et exégétiques ; écrit entre 387 et 395.

La sainte virginité (401) : composé après le *De bono conjugali*, ce traité est une réponse aux prises de positions de Jovinien, un moine de Rome qui affirmait que la virginité et la continence perpétuelles n'étaient pas supérieures au mariage. Augustin cependant exhorte les consacrés à l'humilité. Seule la charité peut préserver la vierge de l'orgueil (37, 38).

De la vraie religion (390) : présentation d'un christianisme catholique de type contemplatif.

De l'utilité de croire (391) : première œuvre écrite après son ordination sacerdotale. La distinction *uti / frui* est la base de cette œuvre. Toute réalité est destinée, soit à être utilisée par

les hommes pour parvenir à leurs fins, soit à être appréciée comme une fin en soi. La foi fait partie de ces choses qu'on utilise. Cet ouvrage contient aussi la théorie des quatre sens de l'exégèse scripturaire (III, 5 : sens historique, étimologique, analogique, allégorique) et l'itinéraire de conversion d'Augustin à la foi catholique (VIII, 20).

Ouvrages de controverses : on en dénombre 18 qui commencent par *contra* ; sont visés, soit une personne - manichéenne en général –, soit un groupe de personne (pélagiens, ariens, académiciens, donatistes, juifs, priscillianistes).

QUELQUES ASPECTS DE LA PENSÉE DE S. AUGUSTIN

Les relations entre foi et raison

Ce problème le hanta le plus durant sa jeunesse. Il fut résolu par sa conversion, si bien qu'il put écrire par la suite que la raison et la foi sont « deux forces qui nous conduisent à connaître » (*Contr. Acad.*, 3, 20, 43). À chacune il donne sa primauté, ou de temps, ou d'importance : « Par ordre d'importance vient d'abord la raison ; par ordre de temps, l'autorité [de la foi] » (*De Ord.*, 2, 9, 96). Cette circularité entre la foi et la raison, il l'a exprimée en une formule fameuse : *Crede ut intelligas, intelliges ut credas* (S. 43, 9). Selon lui, la foi est le remède destiné à guérir l'œil de l'esprit (*Conf.*, 6, 4, 6), la voie rapide qui permet de connaître bientôt, en toute sécurité et sans erreur, les vérités qui conduisent l'homme à la Sagesse (*De quantitate animæ*, 7, 12). Son livre sur l'utilité de la foi est toujours actuel. Mais il soutint aussi que la foi n'est jamais sans raison parce que c'est la raison qui démontre à qui on doit croire » (*De vera religione*, 24, 45).

« La foi a ses yeux avec lesquels elle voit en quelque sorte que ce qu'elle ne voit pas encore est vrai » (L. 120, 2, 8) et « personne ne croit s'il n'a d'abord pensé devoir croire » puisque « croire n'est que penser avec consentement [...] si bien que la foi qui n'est pas pensée n'est pas la foi » (*De praed. sanct.*, 2, 5). À propos de sa foi raisonnée à l'Église, Augustin écrivait :

Nombreuses sont les raisons qui me retiennent au sein de l'Église catholique. À part la sagesse de l'enseignement (argument non admis par ses adversaires), [...] l'accord des peuples et des gens me retient ; me retient l'autorité fondée sur des miracles, nourrie de l'espérance, augmentée par la charité, consolidée par l'Antiquité ; me retient encore la succession des évêques, du siège même de l'apôtre Pierre à qui le Seigneur, après sa résurrection, donna de paître ses brebis, jusqu'à l'épiscopat présent ; me retient enfin le nom même de catholique que, non sans raison, seule cette Église a obtenu. *Contr. ep. Man.*, 4, 5).

Dans *La Cité de Dieu*, le rapport entre foi et raison devient celui de foi et culture :

La cité céleste [...] convoque des citoyens de toutes les nations [...] Ne prêtant pas attention à la différence des coutumes, des lois, des institutions [...], elle ne supprime ni ne détruit aucune de ces choses, au contraire, elle accepte et conserve tout ce qui, même si c'est très différent dans les diverses nations, tend à une seule et même fin : la paix terrestre, à condition qu'elles n'empêchent pas la religion qui enseigne d'adorer le Dieu unique souverain et vrai. 19, 17

Dieu et l'homme

Ici-bas, comme dans l'éternité, nous ne pouvons faire le tour du mystère divin : « Qu'y a-t-il d'étrange si tu ne comprends pas ? Si tu comprends, il n'est pas Dieu » (S. 117, 5). Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas chercher à connaître Dieu, mais il faut se souvenir « qu'il n'y a pas le plus petit début à la connaissance de Dieu si, avant de savoir ce qu'Il est, nous commençons à savoir ce qu'il n'est pas » (L. 120, 3, 13). Dans le *De Trinitate*, Augustin écrit : « Concevons Dieu, si nous pouvons, autant que nous pouvons, bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans nécessité, au premier rang mais sans place, enveloppant tout mais sans être extérieur, partout présent mais non localement, éternel mais hors du temps, auteur des choses changeantes, mais sans changer lui-même, ne souffrant rien » (5, 1, 2). Ce Dieu transcendant est pourtant aussi le Dieu immanent demeurant au cœur de l'homme :

« Moi j'errais loin de Toi [...] Toi au contraire, Tu étais en moi au plus profond de moi et plus haut qu'au plus haut de moi (*Conf.*, 3, 6, 11).

L'homme lui-même ne peut se trouver, se comprendre, se reposer qu'en Dieu : « Tu nous as fait pour Toi et notre cœur n'a pas de repos aussi longtemps qu'il ne repose pas en Toi » (*Conf.*, 1, 1, 1). « L'homme est l'image de Dieu en ce qu'il est capable de Dieu et peut participer de Lui » (*De Trin.*, 14, 8, 11). « La nature humaine a été créée d'une telle grandeur, bien que changeante, que c'est seulement en adhérant au Bien immuable qu'est Dieu qu'elle peut obtenir le bonheur, de même qu'elle ne peut combler son indigence sans être heureuse, car Dieu seul peut la combler » (*De Civ. Dei*, 12, 1, 3). De cette relation constitutive de l'homme avec Dieu dépend le rappel insistant d'Augustin à l'intériorité : « Reviens en toi-même ; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité ; et si tu trouves que ta nature est changeante, dépasse-toi [pour trouver Dieu] » (*De vera relig.*, 39, 72). L'homme porte aussi en lui une capacité d'aimer qui l'entraîne tel un poids (*Conf.*, 13, 9, 10) vers les autres et vers Dieu, au point que personne « n'est plus social par nature que l'homme » (*De Civ. Dei*, 12, 27). Mais l'homme apparaît aussi comme un grand problème, une *magna quæstio* (*Conf.*, 4, 4, 9), et « personne n'est aussi anti-social par vice » (*De Civ. Dei*, 12, 27). La réponse à cette *magna quæstio*, Augustin la trouve seulement dans le Christ, rédempteur de l'homme, et dans l'Église.

Le Christ et l'Église

Le Christ et l'Église sont le point d'appui théologique de la pensée de S. Augustin. Au moment de sa conversion, Augustin reconnut et accepta la loi de la Providence qui a placé dans le Christ et l'Église « l'autorité la plus souveraine et la lumière de la raison dans le but de recréer et de réformer le genre humain » (L. 118, 5, 33). Du Christ, il écrit dans une de ses dernières œuvres :

Le chrétien fidèle croit et confesse à Dieu la véritable nature humaine, c'est-à-dire la nôtre mais assumée d'une manière particulière par Dieu-Verbe, sublimée dans le Fils unique de Dieu, afin que celui qui assume et ce qui est assumé soient une personne unique dans la Trinité [...] une seule personne Dieu et l'homme. Afin que nous ne disions pas que le Christ est seulement Dieu [...] et que nous disions encore moins que le Christ est seulement homme [...] et que nous ne disions pas non plus qu'il est homme mais avec quelque chose en moins que ce qui appartient avec certitude à la nature humaine [...] Au contraire, nous disons que le Christ est le vrai Dieu, né du Père [...] et que lui-même est vraiment homme, né d'une mère qui fut créature humaine, et que son humanité, par laquelle il est inférieur au Père, n'enlève rien à sa divinité par laquelle il est égal au Père : deux natures, un seul Christ. *De dono persever.*, 24, 67

« Celui qui est homme, celui-là même est Dieu, et celui qui est Dieu est aussi homme, non par la confusion de la nature, mais par l'unité de la personne » (S. 186, 1, 1) ; « Une personne en deux natures » (S. 294, 9).

Le Christ, homme-Dieu (S. 47, 12-20), est l'unique médiateur entre Dieu, juste et immortel, et les hommes mortels et pécheurs, parce qu'il est mortel et juste à la fois (*Conf.*, 10, 42, 68). En dehors de lui, voie de salut « qui n'a jamais manqué au genre humain, personne n'a jamais été libéré, personne n'est libéré, personne ne sera libéré » (*De Civ. Dei*, 10, 32, 2). Cette médiation du Christ s'accomplit dans la rédemption universelle qu'il apporte par son sacrifice de réconciliation (*De Trin.*, 4, 13, 6-7 ; 4, 14, 19). Parce qu'un unique médiateur et rédempteur, le Christ est la tête de l'Église ; le Christ et l'Église sont une seule personne mystique, le Christ total : « Nous sommes devenus le Christ. En effet, s'il est la Tête, nous sommes ses membres, l'homme total est lui et nous » (*Tract. in Ioan.*, 21, 8). Cette doctrine du Christ-total est l'une des plus chères à l'évêque d'Hippone et aussi une des plus fécondes de sa théologie ecclésiastique.

À cette vérité, s'ajoute celle de l'Esprit Saint, âme du Corps mystique – « ce qui est l'âme pour le corps, cela même est l'Esprit Saint pour le Corps du Christ qu'est l'Église » (S. 267, 4) – et principe de la communion avec la Trinité et entre les fidèles : « Le Père et le Fils ont voulu que nous entrions en communion entre nous et avec eux au moyen de Celui qui leur est commun, et ils nous ont recueillis

dans l'unité par le don unique qu'ils ont en commun, c'est-à-dire par l'Esprit Saint, Dieu et don de Dieu » (S. 71, 12, 18). De l'Église comme communion, Augustin parle sous trois formes :

1. Communion des sacrements (*De Civ. Dei*, 1, 35 ; 18, 50) ou réalité institutionnelle.
2. Communion des saints ou réalité spirituelle qui unit tous les justes depuis Abel jusqu'à la consommation des siècles (*De Civ. Dei*, 18, 51).
3. Communion des bienheureux ou réalité eschatologique qui recueille tous ceux qui ont atteint le salut (*Retract.*, 2, 18).

De l'Église comme Mère et Maîtresse, il écrit qu'elle est la « Mère véritable des chrétiens » (*De mor. eccl. cath.*, 1, 30, 62) et la garante de la vérité révélée (*Conf.*, 7, 7, 11). « Deux nous ont engendrés pour la mort, deux nous ont engendrés pour la vie. Les parents qui nous ont engendrés pour la mort sont Adam et Ève, les parents qui nous ont engendrés pour la vie sont le Christ et l'Église » (S. 22, 10). Mère, l'Église est aussi Vierge : Mère par l'ardeur de la charité, Vierge par l'intégrité de la foi qu'elle garde, défend, enseigne (S. 188, 4).

Liberté et grâce

Ce thème est fortement lié à la conversion d'Augustin parce que celui-ci prit conscience de la responsabilité de l'homme dans ses actions et de la nécessité de la grâce pour agir bien (*conf.*, 8). Il va l'approfondir par la suite au fil de sa réflexion personnelle et des controverses avec les manichéens et les pélagiens. Il soutient que la liberté est un point de repère de l'anthropologie chrétienne face à toute forme de déterminisme et de fatalisme (*Conf.*, 4, 3, 4 ; *De Civ. Dei*, 5, 8), et qu'elle n'est pas anéantie mais aidée par la grâce : « Le libre-arbitre n'est pas enlevé mais il est aidé ; il est aidé parce qu'il n'est pas enlevé » (L. 157, 2, 10). C'est pourquoi, « celui qui t'a créé sans ton aide ne te justifie pas sans toi. Donc, il a créé qui ne savait pas, il ne justifie pas qui ne veut pas » (S. 169, 11, 13). La liberté et la grâce appartiennent à la Révélation (*De grat. et lib. Arb.*, 2, 2-11.23), mais leur rapport est une question difficile (L. 214, 6) qui peut créer de l'inquiétude chez beaucoup (*De pecc. mer. et rem.*, 2, 18, 28) car on peut donner l'impression de nier soit la grâce, soit la liberté (*De grat. Christi et de pecc. orig.*, 47, 52). Le Christ étant à la fois Sauveur et Juge, « s'il n'y pas la grâce, comment sauve-t-il le monde ? S'il n'y a pas le libre-arbitre, comment juge-t-il le monde » (L. 214, 2).

La nécessité de la grâce implique la nécessité de la prière : « Dieu ne commande pas l'impossible, mais il te demande de faire ce que tu peux et de demander ce que tu ne peux pas » (*De natura et gratia*, 43, 50 ; cf. L. 130 sur la prière). « Il est certain que Dieu a préparé certains dons, également pour celui qui ne les implore pas, comme la naissance de la foi, d'autres seulement pour celui qui les implore, comme la persévérance finale (*De dono persev.*, 16, 39). La grâce guérit de « l'ignorance et la faiblesse » (*De pecc. mer. et rem.*, 2, 17, 26). Elle rend libre face à l'erreur et au péché.

La charité

Ce fut le grand mérite d'Augustin d'avoir ramené toute la doctrine et toute la vie chrétienne à la charité, entendue comme « adhésion à la vérité pour vivre dans la justice » (*De Trin.*, 8, 7, 10). « [Toute l'Écriture] raconte le Christ et recommande la charité » (*De cath. rud.*, 4, 8) ; dans la charité, théologie (*De Trin.*, 14, 10, 13), philosophie (L., 137, 5, 17), pédagogie (*De cath. rud.*, 12, 17), politique (L., 137, 5, 17) trouvent leur fin.

Dans la charité, reposent l'essence et la mesure de la perfection chrétienne (*De natura et gratia*, 70, 84). Elle rend facile ce qui est difficile (*De bono viduitatis*, 21, 26), change ce qui est habituel (*De cath. Rud.*, 12, 17), est l'essence de toute vertu puisque la vertu n'est qu'amour ordonné (*De civ. Dei.*, 15, 22), est un don de Dieu : « Point crucial [...] qui distingue et sépare la conception naturaliste et la conception chrétienne de la vie » (Jean-Paul II) : « D'où provient chez les hommes la charité de Dieu et du prochain, sinon de Dieu lui-même ? Car si elle vient non de Dieu, mais des hommes, alors les pélagiens ont la partie gagnée : si au contraire elle provient de Dieu, nous avons vaincu les pélagiens » (*De grat. et lib. arb.*, 18, 37).

Contemplation et action

« L'amour de la vérité recherche la quiétude de la contemplation ; le devoir de l'amour accepte l'activité de l'apostolat. Si personne n'impose ce fardeau, on doit se consacrer à la recherche et à la contemplation de la vérité ; si cependant celui-ci est imposé, il doit être assumé par devoir de charité. Mais dans ce cas également, on en peut abandonner les consolations de la vérité afin d'éviter que, privé de cette douceur, on demeure écrasé par cette nécessité » (*De civ. Dei*, 19, 19).

Le temps et l'éternité

Le temps a quatre sens : **a)** psychologique ; **b)** physique ; **c)** moral ; **d)** historique.

a) Le traité sur le temps (*Conf.*, XI, 14, 17-28, 38) s'attache à donner une définition du temps : **1)** Le temps réel est le présent (*Conf.*, XI, 15, 20-21, 27) ; **2)** Ce temps est indépendant du mouvement physique (*Conf.*, XI, 23, 30-24, 31) ; **3)** Ce temps est une distension de l'âme (*Conf.*, XI, 26, 23-27, 36) ; **4)** Futur, passé et présent existent dans l'âme par les actes psychiques (*Conf.*, XI, 28, 37-38). Le passé et le futur n'existent pas comme tels, mais comme présents, grâce à la mémoire et à la pensée. Augustin ne sépare pas le temps vécu et le temps mesuré.

b) Le temps psychique est impensable sans la contrepartie physique. Le temps physique est fondé sur la mutabilité des choses matérielles (*Conf.*, XII, 11, 14). La distension du temps physique est la mesure du mouvement selon l'avant et l'après. Lié au mouvement, le temps physique ne peut exister par lui-même. Le temps commence avec la création (*De gen. Litt.*, V, 5, 12). Le monde n'a pas été fait dans le temps, mais avec le temps (*De civ. Dei.*, XI, 6). Le temps, en tant qu'aspect mesurable du mouvement physique, existe indépendamment de son appréhension psychique.

c) Le temps moral est fondé sur la mutabilité de l'action humaine. Le Christ permet aux êtres humains de s'élever au-dessus du temps moral, de se libérer de la mort (S. 254, 4, 5). En s'immergeant dans les choses du temps, un pécheur se temporalise moralement. Le Christ délivre du temps moral et transforme la multiplicité de celui-ci en l'Unique éternel. Le Verbe éternel, par qui le monde a été fait, est entré dans le temps pour le réordonner à l'éternité (*En. Ps.*, 101, 2, 18).

d) Le temps historique s'identifie à l'histoire du Salut.

L'éternité

L'adjectif "éternel" a deux sens : **1)** le sens propre : ce qui n'a ni commencement ni fin : Dieu ; **2)** le sens analogique : ce qui n'a pas de fin : les anges et les hommes. L'éternité est immuable, indivisible, toujours présente, sans passé, sans futur (*Conf.*, XI, 11, 13). La connaissance divine comprend en un éternel présent, les événements futurs, présents et passés (*De civ. Dei*, XI, 21). Le temps est le signe de l'éternité (*De gen. Litt. Imp.*, 13, 38).