



HAL
open science

“ Da quod offeram tibi ”. Les Confessions de saint Augustin ou l’admirable échange du don

Juliette De Dieuleveult

► To cite this version:

Juliette De Dieuleveult. “ Da quod offeram tibi ”. Les Confessions de saint Augustin ou l’admirable échange du don. Linguistique. Sorbonne Université, 2022. Français. NNT : 2022SORUL007 . tel-03828159

HAL Id: tel-03828159

<https://theses.hal.science/tel-03828159>

Submitted on 25 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ICP
INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS



SORBONNE UNIVERSITÉ
École doctorale ED 022

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
Theologicum – Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
Cycle des Études du Doctorat

Juliette de Dieuleveult

« *Da quod offeram tibi* »

Les *Confessions* de saint Augustin
ou l'admirable échange du don

*Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat conjoint
en Études latines (Sorbonne Université) et
en Théologie canonique (Institut Catholique de Paris)*

Directeur de thèse - Sorbonne Université : Monsieur le Professeur V. Zarini
Directeur de thèse - Institut Catholique de Paris : Docteur F. Cassingena-Trévedy

Juin 2022

Pour Hélène et Jo

Au seuil de cette étude, mes plus vifs remerciements vont au frère François Cassingena-Trévedy (Institut Catholique de Paris) et à M. le Professeur Vincent Zarini (Sorbonne Université) qui, par leur science, leur générosité, et leur sollicitude ont permis à ce travail de voir le jour.

Je remercie également les institutions et les personnes sans lesquelles ce travail n'aurait pu être menée à bien, à commencer par le P. Alexis Leproux et Mgr Thibault Verny grâce auxquels j'ai bénéficié d'une bourse de l'École Cathédrale. Le directeur de l'École doctorale 022, M. le Professeur Jean-Marie Salamito, Noeline Zemboulingame, le directeur du Cycle des Études du Doctorat – *Theologicum*, M. le Professeur François Moog, Mme le Professeur émérite Brigitte Cholvy et Leticia Santiago ont toute ma gratitude. L'équipe de la bibliothèque de l'Institut d'Études Augustiniennes a facilité mes recherches avec un dévouement constant ; je la remercie de tout cœur, tout spécialement Isabelle Brun et Gaëlle Le Cunff.

M. Jérôme Alexandre, professeur de théologie à la Faculté Notre-Dame, m'a initiée à saint Augustin et aux *Confessions*. Diane Cuny, Mathilde Lavarde et le P. Sébastien Coudroy m'ont apporté une aide précieuse dans la relecture de ce travail. J'ai, enfin, reçu un soutien sans faille de Louis Kossmann, Laurence Attenelle, Véronique Brouard, Agnès Le Camus, Faustin Nzabakurana, Jacques Nussbaumer et Jean-Yves Payet. Que tous reçoivent ici le témoignage de ma profonde reconnaissance.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	13
1. Un « admirable échange »	13
2. <i>L'inuentio</i> du don en regard de la grâce	14
3. Corpus, principe d'étude et étapes suivies	16
PREMIÈRE PARTIE. L'ÉPIPHANIE DU DON	23
Chapitre 1. Les signes du don	27
1. 1. Dare et sa famille	28
1. 2. Autres expressions du don.....	36
1. 3. « Et donne-moi !... » : le signe pur du don	44
Reprise.....	53
Dix formules adressées à Dieu avec le verbe « donner » à l'impératif	54
Chapitre 2. La conscience du don	57
2. 1. L'énigme du don.....	58
2. 2. La reconnaissance du don	68
2. 3. Le discernement du don	77
Reprise.....	85
Chapitre 3. Les usages du don.....	87
3. 1. Rapporter le don à Dieu	88
3. 2. Détourner le don.....	97
3. 3. Se convertir au don.....	108
Reprise.....	117
DEUXIÈME PARTIE. LES PROTAGONISTES DU DON	119
Chapitre 4. L'Esprit Saint ç de qui seul on a dit qu'il est le don È....	123
4. 1. L'Esprit Saint comme don dans les <i>Confessions</i>	124
4. 2. L'Esprit Saint dans le <i>De Trinitate</i> : du don à l'amour.....	136
4. 3. Principales sources bibliques de l'attribution du don à l'Esprit Saint....	144
Reprise.....	146

Chapitre 5. L'attribution du don aux personnes divines.....	149
5. 1. Comment Augustin attribue-t-il le don au Père et au Fils ?.....	150
5. 2. Comment le don est-il attribué au Fils et à l'Esprit Saint ?.....	168
Reprise.....	172
Chapitre 6. Le déploiement du don au sein de la Trinité.....	175
6. 1. Sources de la théologie trinitaire d'Augustin en relation avec le don....	176
6. 2. Le motif du don dans la théologie trinitaire d'Augustin.....	195
6. 3. Le don comme lieu de salut pour l'homme créé à l'image de Dieu.....	202
Reprise.....	208
TROISIÈME PARTIE. L'APPROPRIATION DU DON TRINITAIRE	209
Chapitre 7. La libération de la volonté en vue du sacrifice.....	213
7. 1. Comment recevoir ?	214
7. 2. Comment donner ce que l'on a reçu ?	232
Reprise.....	246
Chapitre 8. L'Eucharistie, source, modèle et sommet du don.....	247
8. 1. L'eucharistie, le don à la source.....	249
8. 2. L'eucharistie, modèle du don : du don à l'offrande	261
8. 3. L'eucharistie, sommet du don : une « satiété insatiable »	276
Reprise.....	283
Chapitre 9. Le don des Écritures	285
9. 1. L'intelligence des Écritures, un don à recevoir	286
9. 2. Le commentaire des Écritures, un don à offrir.....	301
9. 3. L'exégèse comme sacrifice.....	312
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	323
BIBLIOGRAPHIE	327
TABLE DES MATIÈRES	345

ABRÉVIATIONS

Sauf exception, nous utilisons les abréviations de l'*Année philologique* pour les revues et périodiques.

BA *Bibliothèque Augustinienne*. Œuvres de saint Augustin, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1949→

A/L *Augustinus Lexikon*, Bâle, Schwabe Verlag, 1986→

CC *Corpus Christianorum*, series Latina, Turnhout, Brepols

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, de Gruyter

SC *Sources Chrétiennes*, Paris, Cerf

PL *Patrologia Latina* (J.-P. Migne), Paris

CUF *Collection des Universités de France*, Paris, Les Belles-Lettres

BJ La Bible de Jérusalem

TOB Traduction Œcuménique de la Bible

Nous utilisons les abréviations de la TOB pour les livres bibliques.

TEXTES ET TRADUCTIONS

Autant que possible, nous avons utilisé pour les œuvres d'Augustin l'édition de la « Bibliothèque Augustinienne » en signalant, le cas échéant, en note les modifications que nous avons apportées à la traduction et les traductions personnelles.

Nous avons également repris les traductions de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade en trois volumes. Nous faisons régulièrement appel à celle de Patrice Cambronne, qui propose une interprétation des *Confessions* au sens le plus noble du terme : faire entendre le texte sans le trahir.

Les Confessions, A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou (éd. ; trad), BA 13-14, Paris, Desclée de Brouwer, 1962

Cette édition sera désignée ainsi : BA 13 et 14.

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres* t. I (*Les Confessions*, précédées de *Dialogues philosophiques*), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998

— *Œuvres* t. II (*La Cité de Dieu*), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000

— *Œuvres* t. III (*Philosophie, Catéchèse, Polémique*), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002

Cette édition sera désignée ainsi : *Œuvres* I, II, et III.

Les titres des œuvres d'Augustin sont abrégés suivant le système de l'*Augustinus-Lexikon*.

Sauf mention contraire, pour les autres auteurs anciens, nous avons employé l'édition-traduction de la CUF disponible à ce jour.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Un « admirable échange »

« Donne-moi de quoi te faire offrande ». La demande que saint Augustin adresse à Dieu dans le prologue du livre XI des *Confessions* n'a, a priori, rien pour attirer le regard. Quoi de plus évident pour l'évêque d'Hippone que de présenter quotidiennement en sacrifice l'offrande du peuple qui lui est confié ? Quoi de plus ordinaire, dans la religion romaine, que de convenir avec la divinité d'un échange, où celle-ci accordera une faveur en retour de l'offrande consentie ? Pourtant, la formule « *Da quod offeram tibi* » a quelque chose de déroutant. Qui songerait, en effet, à demander à celui à qui il veut faire un cadeau de lui donner cela même qu'il veut lui offrir ? Cette identité entre le destinataire du don et le donateur est pour le moins troublante.

Notre démarche tient du pari : construire une étude littéraire et théologique sur une courte monition ne fait-il pas courir le risque d'épuiser rapidement le propos ? Nous avons trouvé un encouragement dans l'évocation par Augustin de l'indignation de Pélage à la lecture de la formule « *Da quod iubes et iube quod uis* », devenue, pour lui, comme un abrégé des *Confessions*¹. Pareil procédé indiquait – bien que le contexte fût très différent – qu'il était possible de lire l'ensemble de l'ouvrage en se laissant guider par une formule. L'examen de huit autres demandes, de forme comparable, nous a permis d'étayer cette approche² : entreprendre la vérification d'une formule – quatre mots – à l'échelle de l'œuvre entière.

Considérée comme une clef de lecture des *Confessions*, la formule « Donne-moi de quoi te faire offrande » résume l'admirable échange du don entre Dieu et l'homme. Elle est le noyau d'une révélation sur Dieu, sur l'homme, et sur ce qui les relie. Dieu se révèle comme celui qui ne sait que donner. L'homme est manifesté comme un être de don et pour le don. Donné à lui-même par Dieu, créé capable de recevoir, il apprend à offrir à Dieu les dons reçus de lui et à s'offrir lui-même en sacrifice à l'exemple du Christ.

¹ Voir *perseu*. 20, 53, BA 24, p. 730.

² Le relevé de ces demandes, parmi lesquelles « *Da quod amo* » ou « *Da mihi continentiam* », est annexé à notre premier chapitre.

Un tel échange a, lui aussi, de quoi surprendre : il est à la fois inégal et plénier. Inégal, parce que le don est entièrement du côté de Dieu, lui qui donne à l'homme son don même et qui prépare l'échange en amont, en créant l'homme capable de recevoir. Plénier dans la mesure où Dieu ne se contente pas de tout donner, mais se donne lui-même. Cet échange inouï a aussi quelque chose de scandaleux : celui qui est la vie, le Christ, subit la mort, et sa mort donne la vie. Cet inouï – ce que l'on n'a jamais ouï-dire, ni entendu, ni vu³ – ne fait que transcrire pour le lecteur, afin qu'il l'observe en lui et qu'il en vive, le prodige de la conversion au don et par le don, c'est-à-dire l'entrée dans une intimité avec Dieu à laquelle l'homme accède « *miris modis* », par des voies surprenantes.

2. *L'inuentio* du don en regard de la grâce

« Rien de plus clair et rien de plus banal ; et voilà pourtant un secret trop bien caché, dont la découverte serait une nouveauté⁴ ». Le programme de recherche sur le paradoxe du temps qu'Augustin s'assigne décrit parfaitement l'expérience du don, à la fois évidente et complexe. Quoi de plus banal, en effet, que le don ? Ne fait-il pas partie des expériences les plus communes de l'existence : les étrennes, les anniversaires, les marques d'amitié ou de politesse ? Mais aussi, quoi de plus ambivalent, puisque l'on peut donner la vie ou donner la mort, donner une gifle ou une récompense ? Puisque l'on peut évoquer, comme Chateaubriand, « la chambre où [sa] mère [lui] infligea la vie⁵ » ? Le don est donné, posé, et semble pourtant être méconnu.

À l'aide de quelle discipline étudier le don ? La philosophie, l'histoire des religions, la linguistique, la sociologie, ou encore l'économie, se sont toutes intéressées à cet objet, selon leurs préoccupations propres, qui vont de la théorie des jeux à l'étude du culte et de la prière à Rome, en passant par les réflexions de Marcel Mauss sur l'échange, dont l'emblème reste la figure du potlatch⁶. Exception faite des apports de la philosophie et de la linguistique

³ Voir Is 64, 3 ; 1 Co 2, 9.

⁴ « *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et noua est inuentio eorum* », *conf.* XI, 22, 28, *Œuvres* I, p. 1047.

⁵ « J'étais presque mort quand je vins au jour. Le mugissement des vagues, soulevées par une bourrasque annonçant l'équinoxe d'automne, empêchait d'entendre mes cris : on m'a souvent conté ces détails ; leur tristesse ne s'est jamais effacée de ma mémoire. Il n'y a pas de jour où, rêvant à ce que j'ai été, je ne revoie en pensée le rocher sur lequel je suis né, la chambre où ma mère m'infligea la vie, la tempête dont le bruit berça mon premier sommeil [...] », F.-R. DE CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951¹, 1957, p. 17-18. Ce passage fait écho au récit de la naissance d'Augustin : « Que veux-je dire, Seigneur, sinon que je ne sais d'où je suis venu ici – dois-je dire : dans cette vie mourante ou : dans cette mort vivante ? – *Quid enim est quod uolo dicere, Domine, nisi quod nescio unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem ?* », *conf.* I, 6, 7, *Œuvres* I, p. 785.

⁶ À propos de cet ouvrage, citons simplement une remarque de Jean-Luc Marion, qui relève la difficulté de l'intégrer dans une réflexion phénoménologique sur le don, en raison d'une conception du don marquée par la réciprocité : « Or, dans le système de Mauss, il va à ce point de soi que le don ne contredit pas l'échange, que le titre même de l'*Essai* les assimile : "Essai sur le *don*. Forme et raison de l'*échange* dans les sociétés

qui ont nourri notre enquête, nous n'avons pas retenu ces disciplines dans notre étude, autrement que pour donner quelques pistes bibliographiques. Certains travaux d'inspiration philosophique ont, ainsi, nourri notre recherche. Il nous a semblé qu'ils étaient parfois moins frileux que leurs équivalents théologiques, lorsqu'il s'agissait de considérer le don pour lui-même et non comme une variante mineure de la grâce.

Voilà pourquoi nous avons adopté une position ferme vis-à-vis des rapprochements entre le don et la grâce. Cette question a pourtant été très présente dans les premiers temps de notre recherche, probablement en raison du présupposé courant qui fait du don une grâce et de la grâce un don, y compris dans les études de lexique. Une autre difficulté se présentait à nous : comment articuler la vision du don gracieux dans les *Confessions* avec les positions ultérieures d'Augustin dans ses controverses avec Pélage et ses héritiers, ou bien dans les traités plus tardifs sur la prédestination ? Nous avons opté pour une approche centrée sur les *Confessions* et ancrée dans la conviction, affirmée par Augustin lui-même, que sa vision du don gracieux était fixée dès l'*Ad Simplicianum*, en 396, et donc au début de l'écriture des *Confessions*, en 397. En outre, l'étude littéraire et lexicale du motif du don nous a permis de démontrer que lorsqu'Augustin parle du don, il ne parle pas d'abord de la grâce, mais du don. L'antériorité du don sur la grâce, son caractère d'expérience originelle et, finalement, sa nature non exclusivement théologique : voilà quelques-unes des découvertes faites au fil de nos lectures, qui nous ont convaincue que l'on pouvait et que l'on devait distinguer l'œuvre du don et celle de la grâce.

Il y a, en effet, quelque chose d'un peu systématique à convoquer la grâce pour caractériser le don et en exposer les enjeux. La réversibilité de la formule « la grâce est un don, le don est une grâce » marque à nos yeux la nécessité de sortir momentanément d'une association qui tient du réflexe davantage que de la réflexion. Certes, l'on dira avec raison que l'histoire des mots – ces « vases choisis et précieux⁷ » auxquels nous professons notre attachement – peut manifester une généalogie du don faisant remonter les termes qui le désignent au champ lexical de la grâce. Les textes de l'Écriture n'apportent-ils pas justement la preuve que la grâce est un don et que le don est une grâce ? Augustin lui-même n'est-il pas constant dans son affirmation que « la grâce, assurément, est un don de Dieu⁸ » ?

Or nous pensons, à l'issue de notre enquête dans les *Confessions*, que les termes « grâce » et « don » ont leur valeur propre et que les réalités qu'ils désignent sont distinctes, bien qu'en relation. L'objet « don » ne s'identifie pas à l'objet « grâce ». Le don est une

archaïques », J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF [Quadrige], 2013, p. 127. Les italiques sont celles de l'auteur.

⁷ « *uasa lecta et pretiosa* », *conf.* I, 16, 26, *Œuvres I*, p. 799.

⁸ « *Gratia quippe donum Dei est* », s. 144, 1, *PL* 38, col. 788.

expérience avant d'être un concept ou une notion théologique. Il nous semble donc nécessaire, y compris pour une saine compréhension de la grâce, de revenir au don comme à sa source, de manifester l'antériorité du don sur la grâce. Que l'on ne se méprenne pas : cette thèse ne porte pas sur les relations entre le don et la grâce. Elle est consacrée entièrement au don, selon sa croissance théologique et à travers son épiphane, ses acteurs, ses fruits, ses lieux sacramentels. Nous mentionnons la grâce parce que le don lui est presque systématiquement attaché comme à son ombre, là où nous jugeons qu'il mérite de venir entièrement à la lumière.

3. Corpus, principe d'étude et étapes suivies

En centrant notre étude sur les *Confessions*, nous ne souhaitons pas proposer une monographie sur le don dans cette œuvre, mais plutôt manifester ce que sa singularité doit à la dynamique du don qui la traverse de part en part. L'effet des *Confessions*, si marquant pour ses lecteurs au long des âges, et si décisif pour Augustin qu'il en fait le centre de la brève notice qu'il leur consacre dans les *Révisions*, découle largement de la nature de cette œuvre, triple confession de vie, de louange, et de foi, adoptant la forme d'une *exercitatio animi*, sinon tout au long de l'ouvrage, du moins en plusieurs lieux déterminants. Cet aspect permet de la rapprocher du *De Trinitate*, œuvre, elle aussi animée par la *confessio fidei et laudis*, qui tient peut-être moins de la somme théologique que d'une enquête inlassablement reprise.

Notre approche est philologique. Nous partons du mot pour arriver à l'idée et non l'inverse. Le lexique, la syntaxe, la composition d'un ensemble, qu'il s'agisse de microstructures ou d'une construction plus vaste, sont le point de départ pour discerner l'intention d'Augustin. Rejoindre notre auteur en donnant la primauté à son texte et au mouvement de sa pensée nous semble propre à éviter d'adopter vis-à-vis du texte une position de surplomb, qui risquerait d'en faire le réceptacle de nos propres pré-conceptions⁹. Précisons que cette ligne de conduite ne nous empêche pas, le cas échéant, de discuter telle ou telle affirmation d'Augustin. Mais c'est toujours selon la règle qu'il expose dans le livre XII à propos de l'auteur biblique : « voyez quelle folie ce serait, dans la multitude des idées parfaitement vraies que l'on peut tirer de ces écrits, d'affirmer témérairement que telle d'entre elles fut de

⁹ Selon le principe défini par Michel Foucault : « L'archéologie cherche à définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent dans les discours ; mais ces discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles. Elle ne traite pas le discours comme document, comme signe d'autre chose, comme élément qui devrait être transparent mais dont il faut souvent traverser l'opacité importune pour rejoindre enfin, là où elle est tenue en réserve, la profondeur de l'essentiel ; elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de monument. [...] elle ne cherche pas un "autre discours" mieux caché », M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard [Tel], 1969¹, 2008, p. 188.

préférence la pensée de Moïse, et d'offenser par de pernicieuses disputes cette charité même, qui est le but de tout ce qu'il a dit, lui dont nous nous efforçons d'expliquer les dires¹⁰ ».

En pratique, notre cartographie de la constellation du don s'est appuyée sur un relevé attentif, sans idée préconçue de ce que nous allions trouver. S'étonner de la diversité des objets du don – du lait maternel au « pouvoir d'être appelé enfant de Dieu », sans oublier le don de la grâce, de l'amour de la sagesse, de la continence ou de la joie –, découvrir que la formule « *Da quod offeram tibi* » ne complète pas seulement la demande « *Da quod iubes et iube quod uis* », mais qu'elle doit être lue à l'échelle de l'œuvre entière, nous a permis de vérifier que notre lecture était aussi ouverte à la nouveauté du texte que possible. Cette forme de dialogue est possible en vertu de ce que Roland Barthes désigne comme la disponibilité de la littérature :

« Si la littérature est essentiellement, comme je le crois, à la fois sens posé et sens déçu, Racine est sans doute le plus grand écrivain français ; son génie ne serait alors situé spécialement dans aucune des vertus qui ont fait successivement sa fortune [...], mais plutôt dans un art inégalé de la disponibilité qui lui permet de se maintenir éternellement dans le champ de n'importe quel langage critique. *Cette disponibilité n'est pas une vertu mineure : elle est bien au contraire l'être même de la littérature, porté à son paroxysme.* Écrire, c'est ébranler le sens du monde, y disposer une interrogation indirecte à laquelle l'écrivain, par un dernier suspens, s'abstient de répondre. La réponse, c'est chacun de nous qui la donne, y apportant son histoire, son langage, sa liberté ; mais comme histoire, langage et liberté changent infiniment, la réponse du monde à l'écrivain est infinie : on ne cesse jamais de répondre à ce qui a été écrit en dehors de toute réponse [...]»¹¹ ».

Notre itinéraire a commencé par la lecture d'un ouvrage consacré au mot *gratia* – signe que nous avons, nous-même, fait l'expérience du lien réflexe entre le don et la grâce¹². Cette lecture nous a permis de prêter attention aux écarts éventuels entre l'usage classique des termes et les infléchissements qu'ils ont pu connaître chez les auteurs chrétiens. Elle a également fait naître l'intuition d'une distinction imparfaite entre le champ lexical du don et celui de la grâce, ouvrant la possibilité d'affiner cette distinction. Elle a enfin été au principe de l'approche lexicologique qui nous était peu familière. Nous avons pu approfondir ces analyses à l'aide d'un ouvrage récent consacré au don chez Sénèque¹³. On y trouve, entre autres, une étude lexicologique portant sur certains des termes qui seront étudiés dans notre premier chapitre, elle-même inscrite dans la perspective plus large de la bienfaisance ou de la circularité du don. La mise en valeur du motif de la « demande initiale », caractérisée comme un « temps oblatif », a retenu toute notre attention.

¹⁰ « *Iam uide, quam stultum sit in tanta copia uerissimarum sententiarum, quae de illis uerbis erui possunt, temere affirmare, quam earum Moyses potissimum senserit, et perniciosis contentionibus ipsam offendere caritatem, propter quam dixit omnia, cuius dicta conamur exponere* », conf. XII, 25, 35, 14, p. 404.

¹¹ R. BARTHES, *Sur Racine*, Paris, Club Français du Livre, 1960¹, Seuil [Points], 1979, p. 7-8.

¹² C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, Paris, PUF, 1966.

¹³ M. DEGAND, *Sénèque au risque du don. Une éthique oblatif à la croisée des disciplines*, Turnhout, Brepols, 2015.

Les ouvrages de Georges Dumézil et de Émile Benveniste ont porté notre regard sur l'ambivalence foncière du lexique du don en indo-européen, à commencer par le verbe « donner », ainsi que les couples « acheter et vendre », « prendre et donner ». Certaines des questions soulevées par la lecture des *Confessions* trouvaient là un début d'explication, en particulier le rapport complexe entre « demander » et « recevoir » qu'Augustin ne cesse de mettre en valeur. Cette étude lexicale a révélé la supériorité quantitative du lexique du don sur celui de la grâce, soit cent vingt-neuf occurrences appartenant au champ sémantique du don contre quarante à celui de la grâce. Le livre XIII regroupe la majorité des emplois de la famille du don (35 occurrences), suivi des livres X (20), IX (14) et I. Quant à la famille de la grâce, les livres VIII, IX et X se détachent avec, pour chacun, huit emplois : or, c'est dans cet ensemble que l'approche sacramentelle de la conversion domine, avec les évocations du baptême et du ministère ordonné.

Nous avons également découvert la diversité des formes du don. Pour ne prendre que cet exemple, l'épisode célèbre du vol des poires peut se lire comme une proposition inverse de « Donne moi de quoi te faire offrande » puisqu'Augustin prend les fruits au lieu de les recevoir et s'en débarrasse au lieu de les offrir. En volant, avec ses camarades, ce qu'il possède en abondance, Augustin se prive de l'indigence qui est la condition pour recevoir le don divin et en jouir. Ce passage du livre II, fréquemment interprété à partir de la question du mal, peut donc également se lire comme une réflexion sur l'envers du don – prendre au lieu de recevoir – tout en convoquant le même intertexte biblique, en l'occurrence Gn 3.

Une deuxième piste de recherche a consisté à nous intéresser à l'eucologie, principalement dans la religion romaine. Les études de Gérard Freyburger et Frédéric Chapot nous ont été particulièrement utiles. Les points de contact entre le lexique romain de la prière et celui qu'emploie Augustin dans les *Confessions* permettent de mieux identifier la singularité des formules de demande que nous avons recensées et de décrire plus précisément leur forme littéraire. Le lexique et la syntaxe de la prière romaine, l'importance accordée à l'agencement des formules comme condition de leur efficacité, le caractère performatif, enfin, de cette prière sont autant d'éléments qui permettent de situer la prière chrétienne et, singulièrement, la forme littéraire de la demande « *Da quod offeram tibi* » dans leur ancrage historique et religieux. Les travaux de John Scheid nous ont, en outre, permis d'approfondir un aspect important de notre enquête, celui qui touche aux relations d'échange entre les hommes et la divinité. L'interprétation de la formule « *Do ut des* » proposée par John Scheid nous a conduite à mettre en lumière le renversement de la relation d'échange à l'œuvre dans la formule « *Da quod offeram tibi* ». Les *Confessions* seraient le point de conversion entre l'échange formé sur le modèle du « *Do ut des* – Je donne pour que tu donnes », ou du « *Da ut dem* » – Donne pour que je donne », et le régime de gratuité fondé sur la foi en un Dieu

« qui ne sait que donner¹⁴ ». À partir des réflexions de Paul Veyne ou de Jean-Marie Salamito, nous avons également approfondi les notions de gratuité et de libéralité, ainsi que leur application sociale et politique, dont la réalisation la plus évidente est la pratique de la munificence. Nous avons constaté que, dans les *Confessions*, ces dimensions de gratuité et de largesse caractérisaient avant tout le donateur par excellence qu'est Dieu.

L'approche de Jean-Luc Marion, qui choisit d'entrer dans « le sérieux effrayant » de l'entreprise des *Confessions* avec les ressources de sa propre construction phénoménologique¹⁵, nous a aidée à affiner la description de l'expérience singulière du don dans les *Confessions* – même si nous ne partageons pas entièrement le principe d'une lecture d'Augustin soumise au filtre d'un ensemble de « concepts opératoires », fussent-ils non métaphysiques. Ce principe nous semble, en effet, entrer en tension avec celui mis en avant par Michel Foucault : une lecture archéologique avant tout centrée sur les discours eux-mêmes, approchés comme des monuments. À moins peut-être que l'entreprise phénoménologique ne soit justement susceptible de débarrasser le lecteur de la tentation de faire dire au texte autre chose que ce qu'il dit.

Le sujet, l'intériorité, l'origine : autant de questions qui, toutes, convergent vers le don comme étant ce qui relie l'homme et Dieu dans un rapport de dépendance et d'autonomie, selon la proposition de Karl Rahner¹⁶. D'autres études sont venues compléter cette approche, en particulier celles de Philippe Soual, Nathalie Geneste ou Jean-Noël Dumont. Nous avons adapté ces travaux à notre propre questionnement, plus littéraire et théologique que philosophique. La question de l'origine, qui revient sous la plume d'Augustin comme un « *unde ? – d'où ?* » obstiné, nous a ainsi servi de guide pour explorer des motifs tels que la relation entre les études littéraires et la lecture de la Bible, la référence aux dépouilles des Égyptiens comme emblème de la christianisation des savoirs païens, ou encore la découverte que le talent créatif est un don de Dieu, qui ne trouve son plein exercice que si l'on s'interroge sur sa provenance, afin de faire servir à Dieu ses propres dons.

L'écriture du récit et l'interprétation des Écritures ont constitué un autre objet de notre recherche, à partir, notamment, des travaux d'Isabelle Bochet ou de Jamie Scott. Cela nous a amenée à creuser l'hypothèse suivant laquelle les *Confessions* seraient un sacrifice

¹⁴ « *Solus est Ille qui non nouit nisi dare* », AUGUSTIN D'HIPPONE, s. 13, 3, CC 41, p. 179.

¹⁵ « [...] nous aurons recours à la figure de pensée qui s'efforce le plus nettement, au moins d'intention, de transgresser la métaphysique ; en particulier, nous essaierons d'employer les concepts opératoires de la phénoménologie de la donation, pour mesurer s'ils ne permettraient pas une lecture plus appropriée, cohérente et correcte des textes augustiniens », J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF [Épiméthée], 2008, p. 28.

¹⁶ « C'est seulement là où l'on s'éprouve en responsabilité comme sujet libre devant Dieu que l'on comprend ce qu'autonomie veut dire : qu'elle croît dans une même proportion et qu'elle ne diminue pas avec le fait que l'on provient de Dieu », K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 1976¹, 2011, p. 96-97.

littéraire : elle permet, en effet, d'établir un lien entre le récit de soi et le commentaire scripturaire, à partir du couple formé par le don et l'offrande. Dans cette exploration, deux versets pauliniens, Rm 5, 5 – « L'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » – et 1 Co 4, 7 – « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi en tirer fierté comme si tu ne l'avais pas reçu ? » – se sont révélés être au cœur de notre problématique. Les études portant sur ces deux lieux scripturaire ont, à l'évidence, retenu toute notre attention, en particulier l'ouvrage de Pierre-Marie Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*.

La théologie trinitaire d'Augustin, enfin, a constitué un volet important de notre enquête. Depuis l'étude d'Olivier du Roy, nous avons été conduite aux travaux de Goulven Madec, Lewis Ayres et Michel Corbin¹⁷. Un ouvrage consacré aux sources du renouveau trinitaire au XX^e siècle nous a procuré un recul critique nécessaire pour affiner la réception du *De Trinitate*, à partir d'un paradoxe résumé par Luigi Gioia : « par bonheur, les mieux inspirés de ces commentateurs [Hans Urs von Balthasar, Rahner et Olivier du Roy] présentent parfois une version de ce qu'Augustin aurait dû faire, ayant l'avantage singulier et paradoxal de laisser entrevoir ce que l'auteur du célèbre *De Trinitate* a effectivement fait¹⁸ ». Et cet acte théologique consiste à introduire son lecteur au cœur du lien entre la connaissance et l'amour du Dieu Trinité : « ce que nous aimons dans la Trinité, c'est ce que Dieu est¹⁹ ».

Il nous est apparu très tôt que la formule « *Da quod offeram tibi* » offrait, ramassée en elle, la ligne générale et les étapes de notre enquête. Tel que nous le comprenons, cet appel se lit en trois temps. L'impératif « *Da* » donne son fil directeur à notre première partie, progressive prise de conscience que Dieu est « le seul qui ne sache que donner ». La proposition « *Quod offeram tibi* » invite, elle, à offrir ce qui est reçu, selon un geste que nous explorons dans notre troisième partie, à travers les médiations de l'Eucharistie et de l'Écriture. Entre ces deux étapes, un retour aux protagonistes divins du don s'impose. À qui offrirait-on, si l'on ne sait pas à qui l'on offre ? Le chemin que la thèse invite à parcourir s'enracine donc dans l'épiphanie du don [partie 1], avant de se tourner vers ses acteurs et l'attribution du don aux personnes divines [partie 2], et d'exposer l'épanouissement du don dans le sacrifice, sous les modalités inséparables de l'exégèse et de l'Eucharistie [partie 3].

¹⁷ Voir G. MADEC, « “*Inquisitione proficiente*” : pour une lecture “saine” du *De Trinitate* d'Augustin », dans BRACHTENDORF J. (éd.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schönningh, 2000, p. 53-78 ; L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Paris, Cerf (Théologies), 2016.

¹⁸ E. DURAND, V. HOLZER (éd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf [Cogitatio Fidei, 266], 2008.

¹⁹ « *Hoc ergo diligimus in Trinitate quod Deus est* », *trin.* VIII, 5, 8, 16, p. 46.

Au sein de la première partie, nous commencerons par inventorier les signes du don à travers son lexique, socle de notre recherche. La famille du verbe *dare* sera mise en valeur, ainsi que les termes appartenant à la constellation du don. Nous présenterons également les formules analogues à « *Da quod offeram tibi* ». Comment Augustin apprend-il à lire ces signes du don ? Selon quel itinéraire prend-il conscience de l'œuvre du don divin dans sa vie ? Clarifier l'énigme du don nous conduira à interroger les usages, détournés ou fructueux, du don. Une conversion au don s'avère nécessaire : elle consiste avant tout à rapporter à Dieu, l'auteur de tout bien, ce qui est reçu.

Selon un enseignement constant d'Augustin, l'Esprit Saint est, par excellence, le don de Dieu. L'exposé de cet enseignement, à partir du *De Trinitate* aussi bien que des *Confessions*, fera l'objet du chapitre 5, qui ouvre une partie consacrée aux acteurs divins du don et à la manière dont Augustin leur attribue le rôle de donateur et celui de don. Car, si l'Esprit Saint est, d'après Rm 5, 5, « donné par Dieu » aux hommes, il est aussi l'agent du don de l'amour de Dieu. Or deux dons sont à l'œuvre dans le verset paulinien : le don de l'Esprit Saint par le Père et le Fils ; le don, accordé par l'Esprit Saint, d'être aimé de Dieu et de l'aimer. On le voit, l'attribution du don aux personnes divines n'est pas si simple. Le chapitre 6 élargira la réflexion à la syntaxe du don au sein de la Trinité. C'est dans ce chapitre que nous évoquerons les sources de la réflexion trinitaire d'Augustin relative au don.

Nous l'avons dit, la possibilité pour l'homme de recevoir en plénitude les largesses divines est un aspect déterminant de la vision augustinienne du don. Nous montrerons que la libération de la volonté, condition de l'offrande du sacrifice, est une étape incontournable de l'appropriation par l'homme des dons divins. C'est à travers le sacrement de l'Eucharistie que nous verrons le plus clairement à l'œuvre l'union de l'homme avec Dieu. Source, modèle et sommet du don, chemin vers la *fruitio Dei*, l'Eucharistie est inséparable de la transmission des Écritures, elle-même étroitement dépendante de leur interprétation. Pour Augustin, l'intelligence des Écritures est à recevoir comme un don pour permettre l'offrande du commentaire scripturaire. L'exégèse est sacrifice : offrande agréable à Dieu et sacrifice de l'interprète lui-même, faisant de l'Écriture ses « chastes délices ».

PREMIÈRE PARTIE.

L'*f*PIPHANIE DU DON

Comment le don se manifeste-t-il dans les *Confessions* ? Quels en sont les signes et de quoi est-il le signe ? Ces questions guident la première partie de notre travail. La démarche tient d'une mission de fouilles, à la fois parce que les objets du don sont extrêmement variés et parce qu'ils sont recouverts d'une ambivalence qui en fait parfois des énigmes. L'évidence du don ne va pas sans ambiguïté.

L'étude du lexique et de la syntaxe du don est le premier outil susceptible de dégager l'objet « don » au sein du récit d'Augustin. Elle met en lumière une palette remarquable par sa cohérence ; on peut, grâce à elle, mieux évaluer la singularité de la langue d'Augustin et caractériser plus précisément le registre du don.

La nature de l'œuvre qui nous occupe commande le deuxième temps de cette partie. Si l'examen des signes du don fournit une photographie de notre objet d'étude, il ne saurait suffire à rendre compte de la dynamique de l'œuvre. Le déroulement du récit, guidé par l'itinéraire de conversion d'Augustin, offre une vision animée du motif du don. C'est l'émergence, plan après plan, d'une conscience du don, grâce à laquelle le sujet apprend à reconnaître dans sa vie l'œuvre du don et à exprimer au donateur divin sa reconnaissance.

Pour autant, reconnaître les signes du don ne signifie pas nécessairement en faire usage de manière fructueuse. Tout autant que le don de la conversion, les *Confessions* racontent une conversion au don. Loin d'un usage dévoyé ou détourné, il s'agit d'apprendre à rapporter le don à son auteur, en posant la question de son origine. D'où vient ce don qui apparaît dans la vie du sujet et à quoi doit-il être employé ? Répondre à cette question permettra de franchir une nouvelle étape en se tournant vers les acteurs divins du don, le Père, le Fils et l'Esprit Saint.

Chapitre 1.

Les signes du don

Ce chapitre initial vise à établir une vue d'ensemble de notre objet d'étude, le don, au sein de notre corpus principal, les *Confessions*. Selon la distinction du *De doctrina christiana* entre les *signa* et les *res*²⁰, nous présentons les signes qui nomment le don avant de nous pencher, dans les deux suivants, sur les objets et les usages du don. Il s'agit donc, pour commencer, d'établir le rôle déterminant du motif du don dans les *Confessions* à partir d'un relevé établi au fil d'une lecture attentive et orientée, vérifiée à l'aide du *Corpus Augustinianum Gissense*. Ce relevé est, tout à la fois, le socle de la recherche entreprise et le lieu de confirmation d'une intuition initiale. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous donnerons, pour les différents vocables, les éléments indispensables aux analyses des chapitres suivants, dans lesquels nous verrons que, loin de se présenter comme un donné, le don apparaît comme une énigme et le lieu d'un discernement. Parmi les résultats attendus de ce premier chapitre figurent la singularité des emplois du lexique du don par Augustin et sa prédilection pour des formules construites autour du verbe *dare* à l'impératif. Nous pourrions alors ouvrir une perspective touchant aux liens entre ces formules et deux prières liées au vœu romain, « *Do ut des* » et « *Da ut dem* ».

²⁰ « Tout enseignement concerne ou des choses ou des signes, mais les choses s'apprennent par le moyen des signes – *Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discutuntur* », *doctr. chr.* I, 2, 2, BA 11/2, p. 78. Précisons que le *De doctrina* aborde d'abord les *res*, puis les *signa*.

1. 1. Dare et sa famille

1. 1. 1. *Dare et donare : emplois et compléments*

1. 1. 1. 1. *Dare*

Le verbe *dare* représente soixante pour cent des occurrences du champ lexical du don dans les *Confessions* – quatre-vingts sur un total de cent-trente. Il est le mieux représenté, par ordre décroissant, dans les livres XIII (16), I (11), X (9) et IV (7). Verbe radical, *dare*, issu de la même racine que le grec *didômi*, est l'hypéronyme de l'ensemble du champ lexical²¹. À la forme *dare*, issue de la racine indo-européenne *dō-, se rattachent le substantif *donum*, au sens de « don concret », et le verbe *donare*, « faire don de », mais aussi « faire remise de », ou encore, « pardonner ». L'évolution de la langue montre que, si « *do* est ancien et usuel », il a, toutefois, « subi de bonne heure la concurrence du dénominatif, plus plein et plus régulier, d'aspect indéterminé, *donare*²² », qui comporte une nuance additionnelle de gratuité – celle d'un don offert en renonçant à toute restitution²³. Pour ce qui touche à l'indo-européen, Émile Benvéniste met en avant la polysémie du verbe « donner », qui devait perdurer en latin :

« Nous considérons que *dō- ne signifiait proprement ni “prendre” ni “donner”, mais l'un ou l'autre selon la construction [...]. Seule la syntaxe de l'énoncé le différenciait en “saisir pour garder” (= prendre) et “saisir pour offrir” (= donner). Chaque langue a fait prévaloir l'une de ces acceptions aux dépens de l'autre, pour constituer des expressions antithétiques et distinctes de “prendre” et de “donner”²⁴ ».

Dès lors, ajoute le linguiste, il semble bien que « le verbe le plus caractéristique pour “donner” ait été marqué d'une curieuse ambivalence sémantique, la même qui affectera des expressions plus techniques telles que “acheter” et “vendre” en germanique (all. *kaufen* : *verkaufen*²⁵) ». La polysémie décrite pour *dare* naît d'une grande plasticité, cette « ambivalence sémantique » relevée par le linguiste. Bien que, dans notre enquête, « donner » soit mis en relation avec « offrir » plutôt que « prendre », nous pouvons recueillir un enseignement des analyses de Benvéniste. Le don est susceptible d'usages antithétiques : un usage détourné lorsque le don n'est pas rapporté au donateur, source et fin du don ; un

²¹ Nous remercions le professeur Jean-François Thomas (Université Paul-Valéry – Montpellier 3), pour l'aide qu'il nous a apportée sur cette question lexicologique – dans un domaine qui nous est peu familier.

²² A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932¹, 2001, p. 179.

²³ H. MENGE, *Lateinische Synonymik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1977¹, 2007, p. 15. Voir également la notice « *Geschenk, Schenkung* », p. 90.

²⁴ É. BENVÉNISTE, « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année sociologique* 3, 1948, p. 7-20, ici p. 9.

²⁵ *ibid.*

usage fécond lorsqu'il s'inscrit dans un échange de biens reçus et offerts, tant au donateur qu'à d'autres destinataires. Ce dernier usage révèle un principe fondateur de la vision augustinienne du don : « Tout bien dont on ne se dépossède pas en le donnant n'est pas encore possédé comme il faudrait²⁶ ».

En vertu de cette remarquable polysémie²⁷, la signification du verbe *dare* est étroitement dépendante des compléments – substantifs ou propositions – qui lui sont adjoints²⁸. Leur examen dans les *Confessions* nous permettra de mieux dessiner le périmètre couvert par *dare*. Pour ce faire, nous avons choisi de nous concentrer sur la fin de l'ouvrage d'Augustin ; le livre XIII offre, en effet, non seulement la plus importante concentration d'emplois de ce verbe, mais aussi une très grande diversité d'objets en position de complément d'objet de *dare*, qu'il s'agisse de substantifs ou de propositions subordonnées.

Trois catégories de don peuvent y être distinguées. Le don de l'existence vient en premier ; mentionné dès le prologue du livre XIII, il est également présent à travers le motif de la bénédiction accordée par Dieu en Gn 1, 28 et commentée par Augustin en XIII, 24, 35. On trouve ensuite le don de l'intelligence des Écritures (XIII, 15, 17), motif capital dans les livres XII et XIII consacrés au commentaire scripturaire de Gn 1. La troisième catégorie, plus vaste, réunit les dons spirituels – ce qui consonne parfaitement avec la tonalité du livre XIII, au sein duquel l'Esprit Saint joue un rôle prépondérant²⁹. Parmi eux, cinq recourent les dons de l'Esprit mentionnés dans l'Écriture Sainte : la sagesse (XIII, 15, 17), la force (XIII, 18, 22) et le discernement (XIII, 31, 46) – en référence à Is 11, 1-2³⁰ –, d'un côté, et, de

²⁶ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.* I, 1, 1, BA 11/2, p. 76.

²⁷ Pour une étude historique des valeurs de ce verbe, voir P. PLANCHON, « Examen critique de quelques arguments avancés en faveur de l'hypothèse de la valeur première. L'exemple du verbe "donner" », *SHS Web of Conferences* 8, 2014, p. 3165-3181. Le linguiste insiste sur la nature « remarquable » de cette polysémie, en latin comme en ancien français ; on pourra notamment se reporter au tableau comparant les principales valeurs sémantiques associées à *dare* et *donare*, voir p. 3172, tableau n°3.

²⁸ C'est un verbe du quotidien, comme « faire », « mettre », « prendre » ou « avoir », dont la valeur sémantique varie fortement selon le complément qui le suit. Il suffit de comparer les deux propositions « Luc donne sa place » et « Luc donne un coup », exemple donné par Claire Martinot, dans son article « Développement de la construction argumentale de trois verbes essentiels : mettre, prendre, donner », *Langue française* 118, 1998, p. 61-83, ici p. 62-63.

²⁹ Ce point sera abordé dans notre chapitre 4.

³⁰ On se rappellera que le *De doctrina christiana* propose une échelle des degrés spirituels que l'interprète de l'Écriture doit gravir. En sept étapes, ce dernier est appelé à passer de la crainte à la sagesse, selon le verset « le commencement de la sagesse c'est la crainte du Seigneur », Ps 110, 10. Voici les sept degrés spirituels, que l'on peut rapprocher des sept dons cités en Is 11, 1-2 : crainte de Dieu ; piété ; science [intelligence, chez Isaïe] ; force ; conseil ; purification [connaissance, chez Isaïe] ; sagesse », voir *doctr. chr.* II, 7, 9, BA 11/2, p. 146-148. Dans son commentaire du Sermon sur la montagne, Augustin s'attache à comparer terme à terme les béatitudes avec les sept dons de l'Esprit Saint nommés en Is 11, 1-2. C'est l'occasion pour lui de préciser l'ordre selon lesquels ces dons doivent être cités, selon la progression que l'on souhaite mettre en valeur : « Il me semble que l'action septiforme de l'Esprit Saint dont parle Isaïe correspond à ces degrés et paroles. Mais l'ordre diffère. En effet, ici, l'énumération part des dons les plus excellents, là, des plus inférieurs ; car ici elle débute par la sagesse et s'achève par la crainte de Dieu ; pourtant, "la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse". C'est pourquoi, si nous les énumérons pour ainsi dire par ordre croissant, vient en premier la crainte de Dieu, en deuxième, la piété, en troisième, la science, en quatrième, la force, en cinquième, le conseil, en

l'autre, la joie (XIII, 18, 22) et la paix (XIII, 35, 50) qui renvoient à Ga 5, 22. On complètera cette troisième catégorie par le don qui consiste à porter du fruit – en un sens matériel pour la terre (XIII, 17, 21) et spirituel pour Paul et son bienfaiteur Onésiphore (XIII, 25, 38 – 26, 41), et enfin, celui des œuvres bonnes (XIII, 36, 51 ; 38, 53) qui prolonge le motif de la fécondité.

1. 1. 1. 2. *Donare*

Observons maintenant quelques emplois du mot *donare*, selon la construction qui prévaut en latin tardif, souvent alignée sur celle de *dare* – « *donare aliquid alicui* ». Ce verbe est réparti de manière assez égale au long des *Confessions*, à l'exception des livres III, IV, VI et VIII ; les livres X et XIII concentrent chacun trois occurrences – le livre XIII étant, nous l'avons dit, celui où le champ lexical du don est le plus présent. Sans exception, c'est Dieu qui est le sujet de ce verbe ; le destinataire est soit Augustin, dans près la moitié des cas, soit, dans la même proportion, les hommes, pris en général ou associés à Augustin par le pronom *nos*. Deux destinataires, enfin, sont nommés une seule fois : le Fils, à qui le Père donne « le nom au-dessus de tout nom » (VII, 9, 14), et Monique, à propos de laquelle *donare* est associé à *munus* pour désigner le « don magnifique » qu'elle a reçu – savoir s'offrir, en cas de discorde, en « ouvrière de paix³¹ ». Deux emplois, enfin, peuvent être mis à part : ceux où *donare* signifie « pardonner³² » (II, 7, 15 et V, 9, 16).

Parmi les dons qu'Augustin confesse avoir reçus, deux sont associés à la miséricorde divine (II, 7, 15 et X, 24, 35), et le troisième concerne la chasteté. *Donare* est également employé à propos des œuvres bonnes, ce motif émergeant de la contemplation du texte de Gn 1, 31. Au livre XII, une brève incise réunit trois dons divins, introduits par le verbe *donare* et reliés par le thème de l'intelligence des Écritures. C'est d'abord le don d'interpréter un passage scripturaire – ici, le premier verset du Livre de la Genèse. L'expression « *quantum donas* », indique à la fois l'humilité d'Augustin et sa foi dans la largesse divine. La formule « *quantum donas* » est également présente dans le *De Trinitate*³³. La même idée est exprimée, sans le verbe *donare*, dans la prière finale :

sixième, l'intelligence et en septième, la sagesse – *Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere. Sed interest ordinis : nam ibi enumeratio ab excellentioribus coepit, hic uero ab inferioribus ; ibi namque incipit a sapientia et desinit ad timorem Dei, sed initium sapientiae timor Dei est. Quapropter si gradatim tamquam ascendentes numeremus, primus ibi est timor Dei, secunda pietas, tertia scientia, quarta fortitudo, quintum consilium, sextus intellectus, septima sapientia », s. dom. m. I, 4, 11, CC 35, p. 9-10 (traduction personnelle). Sur cet itinéraire vers la sagesse par l'échelle des Béatitudes, voir A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 174], 2004, p. 542-547.*

³¹ Voir *conf.* IX, 9, 20.

³² A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 179.

³³ Voir « *si Deus donauerit et quantum donauerit* » (*trin.* II, 3, 5) ; « *quantum donat Deus* » (*trin.* IV, 3, 5) ; « *quantum [Deus] sinit et donat* » (*trin.* VIII, 2, 3).

« Dirigeant mes efforts d'après cette règle de foi, *autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir*, je t'ai cherché ; j'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais, j'ai beaucoup étudié et beaucoup peiné. Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi de peur que, par lassitude, je ne veuille plus te chercher, mais fais que toujours je "cherche ardemment ta face". Ô donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver et qui m'as donné l'espoir de te trouver de plus en plus³⁴ ».

Le début de ce passage montre la coopération entre la volonté d'Augustin et le don de Dieu : l'incise « autant que je l'ai pu » est ainsi immédiatement complétée par « autant que tu m'as donné de le pouvoir ». La traduction introduit le verbe « donner » qui est absent du texte latin. Littéralement, Dieu a fait qu'Augustin puisse chercher Dieu. On pourrait éclairer cet emploi à partir de la formule du prologue des Confessions : « tu nous as faits orientés vers toi³⁵ ».

Dieu est également celui qui « excite » le désir de chercher et, donc, de « frapper » à la porte des Écritures. Il est enfin celui qui donne d'y entrer, en les ouvrant à « l'explorateur des Écritures³⁶ » :

« Ceci considéré, *dans la mesure où tu le donnes*, mon Dieu, où tu m'excites à frapper, où tu m'ouvres quand je frappe, je trouve deux choses que tu as faites dépourvues de temps, bien que ni l'une ni l'autre ne te soit coéternelle [...]. Voici ce que je comprends pour l'instant, mon Dieu, lorsque j'entends dire à ton Écriture : "dans le principe Dieu fit le ciel et la terre ; or la terre était invisible et inorganisée, et les ténèbres étaient sur l'abîme", sans que l'Écriture indique quel jour tu fis cela³⁷ ».

1. 1. 2. *Datum et donum*

1. 1. 2. 1. *Datum*

Le substantif *datum* apparaît uniquement au livre XIII, dans une réflexion sur le don inspirée par un passage de l'Épître aux Philippiens. Augustin, qui emploie d'ordinaire le substantif *donum*, d'usage plus courant, trouve le mot *datum* dans le texte latin de l'Épître aux Philippiens, ainsi que dans l'Épître de saint Jacques³⁸. Ces pages sont très instructives,

³⁴ « *Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesiui te et desideravi intellectu uidere quod credidi et multum disputaui et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. Tu da quaerendi uires, qui inueniri te fecisti et magis magisque inueniendi te spem dedisti* », *trin.* XV, 28, 51, 16, p. 564 ; nous soulignons.

³⁵ « *Fecisti nos ad te* », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272.

³⁶ Cf. *doctr. chr.* II, 8, 12.

³⁷ « *Quibus consideratis, quantum donas, Deus meus, quantum me ad pulsandum excitas quantumque pulsanti aperis, duo reperio quae fecisti carentia temporibus cum tibi neutrum coaeternum sit [...]. Hoc interim sentio, Deus meus, cum audio loquentem Scripturam tuam : "in principio fecit Deus caelum et terram ; terra autem erat inuisibilis et incompressa et tenebrae erant super abyssum", neque commemorantem quoto die feceris haec* », *conf.* XII, 12, 15 – 13, 16, 14, p. 362-364 ; nous soulignons.

³⁸ « *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum apud quem non est transmutatio nec uicissitudinis obumbratio* », Jc 1, 17 (Vg). Les principales traductions en français s'efforcent de distinguer *datum* et *donum* en trouvant des synonymes de « don » – cadeau (TOB), donation (BJ), présent (AELF). C'est cette dernière version que nous retenons : « les présents les meilleurs, les dons

tant sur le fond de l'argumentation que sur la méthode d'Augustin : on y voit l'analyse lexicale nourrir l'enseignement théologique. Augustin commence par différencier le don du fruit : le couple *datum* et *fructus*, reçu de saint Paul, est, en effet, la colonne vertébrale de ce passage. Il précise que ce discernement lui vient d'un enseignement divin – « c'est de toi, mon Dieu, que j'ai appris à distinguer le don et le fruit³⁹ » – et propose une définition du *datum* en deux temps. Le don est, d'une part, « l'objet offert au nécessaire : argent, nourriture, boisson, vêtement, toit, secours⁴⁰ » et, de l'autre – cette fois en référence à Mt 10, 41 –, le fait d'« accueillir un prophète, un juste » ou de « tendre un verre d'eau à un disciple⁴¹ ». Augustin range ces modalités du don du côté des *necessaria*, biens indispensables à la vie quotidienne, voire à la vie organique – boisson et nourriture. Mais il les considère comme inférieurs au don spirituel, destiné à « l'homme intérieur », qu'il choisit ici de nommer « fruit » et qu'il définit comme « la volonté bonne et droite du donateur⁴² ». Ce terme, présent dans l'Épître aux Philippiens, est le point de départ d'une réflexion sur le don qui, comme nous le verrons plus loin, trouve son origine en Gn 1, 29⁴³.

1. 1. 2. 2. *Donum*

Cinq fois plus fréquent que *datum* sous la plume d'Augustin, le substantif *donum* est présent au singulier comme au pluriel, qui représente près d'un tiers des occurrences avec, notamment, par deux fois, l'expression « *spiritalia dona*⁴⁴ ». Lorsque *donum* est au pluriel, l'objet sur lequel porte le don est, environ une fois sur deux, indéterminé⁴⁵ : c'est le cas lorsqu'Augustin fait mémoire des dons accordés par Dieu à Monique (IX, 8, 17 ; IX, 11, 28). Quant aux objets précis que le don désigne ailleurs, ils recourent et complètent la série présentée plus haut à partir du relevé mené dans le livre XIII. Ainsi, le don de l'éloquence

parfaits, proviennent tous d'en haut, ils descendent d'auprès du Père des lumières, lui qui n'est pas, comme les astres, sujet au mouvement périodique ni aux éclipses ».

³⁹ « *Didici a te, Deus meus, inter datum et fructum discernere* », *conf.* XIII, 26, 41, *Œuvres I*, p. 1116.

⁴⁰ « *Datum est res ipsa quam dat qui inperitur haec necessaria, ueluti est nummus, cibus, potum, uestimentum, tectum, adiutorium* », *ibid.*

⁴¹ « *Datum est suscipere prophetam, suscipere iustum, porrigere calicem aquae frigidae discipulo* », *conf.* XIII, 26, 41, *Œuvres I*, p. 1116.

⁴² « *bona et recta uoluntas datoris* ». Revenant au texte de Gn 1, 22 et à la lecture allégorique des « poissons » et « monstres marins » pour désigner les « profanes » et les « infidèles », Augustin ajoute : « lorsqu'ils accueillent tes serviteurs pour leur donner réconfort physique ou aide dans quelque besoin de cette vie, ils ne connaissent ni la raison, ni la visée d'une telle action ; [ils] n'agissent pas *selon une volonté sainte et droite* – [...] *cum suscipiunt corporaliter reficiendos aut in aliquo usu praesentis uitae adiuuandos pueros tuos [non] illi haec sancta et recta uoluntate operantur [...]* », *conf.* XIII, 27, 42, *Œuvres I*, p. 1116-1117 ; nous soulignons.

⁴³ Voir notre chapitre 3.

⁴⁴ Voir XIII, 24, 37 ; XIII, 34, 49. C'est principalement au pluriel que ce vocable est étudié par Cornelius Mayer dans l'article qu'il lui consacre ; voir « *Donum* », *A/L 2*, col. 660-667.

⁴⁵ Nous entendons par « indéterminé » les cas où la nature du don n'est pas clairement identifiable, à moins d'élargir le périmètre de la lecture.

et du raisonnement – « *ars loquendi et disserendi* » (IV, 16, 30) – complète-t-il le don de l'intelligence des Écritures ; on retrouve également, exprimés par *donum* au lieu de *dare*, les dons inscrits dans le récit de Gn 1 – l'existence accordée à la créature bienheureuse et la bénédiction accordée à l'homme ; il en va de même pour le don de l'Esprit Saint, cité avec insistance au paragraphe 10 du livre XIII. Le motif des œuvres bonnes transparait grâce au parallèle – renforcé par la paronomase – entre les *dona Dei* et les *bona Dei* (X, 4, 5). Peu présent dans la première partie de l'ouvrage – une fois au livre IV et deux au livre IX – *donum* apparaît huit fois au livre XIII, ce qui équivaut à plus de la moitié des occurrences. Ce constat s'explique aisément par la présence affirmée dans ce même livre de la personne de l'Esprit Saint, lui qui est à la fois la personne divine la plus nettement identifiée au don et le donateur de nombreux biens.

Toutefois, la moitié des occurrences est précédée de l'adjectif possessif de la deuxième personne du singulier et renvoie au Père. La dimension trinitaire du don apparaît, en outre, discrètement mais clairement, au paragraphe 14 du livre XIII, où les trois personnes divines sont nommées successivement, le Père, l'Esprit et le Fils, selon l'enchaînement du don qu'ils dispensent : « Mais déjà, ce n'est plus sa voix, c'est la tienne : d'en haut, tu as envoyé ton Esprit, par celui qui, “monté vers les hauteurs”, ouvrit les “cataractes” de ses dons, pour qu’“un fleuve de joie se déverse sur” ta “cité” sainte⁴⁶ ». Le Père donne l'Esprit – don de Dieu par excellence – par le Fils qui, à son tour, répand en abondance ses dons.

Reste le don de la continence, de grande importance pour notre enquête, en particulier parce qu'il est l'occasion d'une prière présente à quatre reprises dans les *Confessions* : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux⁴⁷ ». Au livre X, Augustin identifie la continence à un don : le mot *donum* est appelé par une citation du livre de la Sagesse :

« Et je n'espère, d'une espérance totale, que dans la grandeur de ta miséricorde. Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux. Tu nous commandes la continence, mais, ainsi qu'il a été dit, “comme je sais que personne ne peut l'observer, si Dieu ne le donne, c'est déjà sagesse de savoir de qui vient ce don”. La continence nous rassemble et nous ramène à cette unité que nous avons perdue en glissant dans le multiple. C'est, en effet, t'aimer trop peu que d'aimer en même temps que toi quelque autre chose sans l'aimer à cause de toi. Ô amour, qui toujours brûles, qui n'es jamais éteint, Ô charité, mon Dieu, embrase-moi ! Tu me demandes la continence : donne ce que tu commandes, et commande ce que tu veux⁴⁸ ».

⁴⁶ « *Sed iam non in uoce sua : in tua enim, qui misisti Spiritum tuum de excelsis per eum, qui “ascendit in altum” et aperuit “cataractas” donorum suorum ut “fluminis impetus laetificarent ciuitatem” tuam* », conf. XIII, 13, 14, *Œuvres I*, p. 1096.

⁴⁷ « *Da quod iubes et iube quod uis* ». Voir X, 29, 40 (2) ; X, 31, 45 ; X, 37, 60.

⁴⁸ « *Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. Et cum scirem, ait quidam, “quia nemo potest esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum”*. Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. O amor, qui semper

Nous citons longuement ce passage pour respecter la structure voulue par Augustin – les deux mentions de la prière « *Da quod iubes et iube quod uis* » en inclusion – mais également pour montrer l’inscription du don, exprimé par le substantif *donum*, dans la mouvance de la continence, ici définie de manière très large par Augustin, et, enfin, pour faire percevoir l’insistance d’Augustin quant à la provenance divine du don. Cette question de l’origine du don est, en effet, centrale pour lui, en particulier dans les livres I, IV et V – nous aurons l’occasion d’y revenir ultérieurement plus en détail. Pour donner un seul exemple, Augustin explique, au livre V, l’égarement des savants et astrologues, pourtant si bien armés pour chercher la vérité, par leur désintérêt vis-à-vis de la provenance de l’intelligence qui leur permet de mener leurs recherches. Incapables de s’interroger sur la source de leur savoir, ces savants ignorent Dieu et se privent de le servir avec piété en s’offrant à lui⁴⁹.

Dans le passage du livre X que nous commentons, l’origine du don est divine : c’est le Dieu personnel, créateur et sauveur, qui est l’auteur du don. Et comment le don ne serait-il pas efficace, voire performatif⁵⁰, puisqu’il provient de celui qui « a fait le ciel et la terre » ? Augustin est donc assuré d’être exaucé et cette certitude imprègne la prière qui encadre ce passage : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux ».

En citant le dernier verset du chapitre 8 du Livre de la Sagesse, Augustin s’inscrit dans la lignée du roi Salomon priant Dieu de lui accorder la sagesse. Demander la sagesse ou la continence, c’est désirer un don capital – au sens où l’on parle de péchés capitaux – c’est-à-dire un don permettant d’en obtenir d’autres qui dépendent de lui. Le don capital rend possible l’accomplissement d’autres désirs, à commencer par celui d’une vie remise entre les mains de Dieu. Voilà pourquoi le don de la continence occupe une place centrale dans le livre central des *Confessions* : la continence s’étend bien au-delà du domaine de la sexualité. Le simple énoncé de la triple concupiscence montre que la chasteté se déploie au moins selon trois dimensions : la chair, la curiosité et l’ambition. De plus, nous l’avons dit, Augustin adopte une définition très large de cette vertu : elle est la force qui unifie l’homme tiraillé

ardes et numquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me ! Continentiam iubes : da quod iubes et iube quod uis », *conf. X*, 39, 40, *Œuvres I*, p. 1008 ; nous modifions la traduction. L’emploi de *donum* est induit par une référence scripturaire, ici Sg 8, 21 ; ce phénomène est fréquent dans les *Confessions*, voir « *Donum* », *A/L 2*, col. 660-667, ici col. 660.

⁴⁹ Voir *conf. V*, 3, 4-6.

⁵⁰ Cette performativité est décrite au début de la deuxième partie du livre X : « Tu me commandes, assurément, la continence devant “la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l’ambition du siècle” [...]. Et parce que tu l’as donné, cela s’est fait [...] – *Iubes certe ut contineam “concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi” [...]. Et quoniam dedisti, factum est [...]* », *conf. X*, 30, 41, 14, p. 212 ; nous soulignons et modifions la traduction.

par ses désirs et le reconduit à l'unité que Dieu est – « Ô Dieu, Trinité une et Unité trine⁵¹ » – et dont il est issu⁵².

Disons un mot, enfin, du paragraphe 59 du livre X qui compte quatre occurrences du mot *donum*, parmi lesquelles deux expressions parallèles « *donum Dei* » et « *donum hominis* ». Dans le droit fil des livres I et IV, dans lesquels Augustin met en regard un usage détourné de son talent littéraire – où il reconnaît un don de Dieu – et l'offrande à Dieu de ce même don, ce court passage du livre X met en lumière deux modalités de la gloire, celle reçue des hommes, qui nourrit l'orgueil, d'une part, et, de l'autre, l'hommage qu'il faut rendre à Dieu⁵³.

On compte ainsi, en quelques lignes, neuf occurrences du verbe *laudare*, au passif comme à l'actif, à quoi s'ajoutent deux emplois de *placere*, dont le sens est voisin :

« Mais Seigneur, nous voici, nous t'appartenons, nous, ton “petit troupeau”. À toi de nous posséder ! [...] À toi d'être notre gloire ! [...] Quelqu'un veut-il être loué par les hommes, alors que tu le blâmes ? Au jour du Jugement, les hommes ne le défendront pas, ni ne le sauveront de ta condamnation. Même sans être un “pécheur applaudi pour les passions de son âme, ou un artisan d'iniquités chargé de bénédictions”, quelqu'un est-il loué pour un don reçu de toi, s'il trouve plus de joie à recevoir la louange que le don lui-même qui la lui vaut, cette louange n'empêchera pas ton blâme. Dès lors, meilleur est celui qui prodigue la louange que celui qui la reçoit : à l'un, le don de Dieu en l'homme a plu, à l'autre, le don de l'homme a plu davantage que celui de Dieu⁵⁴ ».

Augustin formule le paradoxe suivant : mieux vaut, dans certaines situations, ne pas avoir reçu un don de Dieu que l'inverse – pourvu que l'on sache reconnaître chez autrui le don qu'il a reçu – « le don de Dieu en l'homme » – et louer Dieu qui en est l'origine. Faisant ainsi varier les situations de don, Augustin met en lumière le lien infrangible entre trois réalités : le don, la joie, et l'offrande à Dieu de la louange qui lui est dûe, en action de grâces pour ses dons. « Mieux vaut louer qu'être loué » – concise expression d'une conviction solidement ancrée chez Augustin et appuyée par deux versets pauliniens : « Qu'as-tu que tu

⁵¹ « *Deus, una Trinitas et trina Vnitas* », *conf.* XII, 7, 7, 14, p. 352.

⁵² « J'existais en effet dès ce temps-là, je vivais, je sentais, et mon entière sauvegarde, vestige de la très secrète unité d'où j'étais issu, faisait mon souci – *eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis ex qua eram* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 328.

⁵³ Voir *conf.* I, 17, 27 et *conf.* IV, 20, 31. Ces deux points de l'itinéraire de reconnaissance du don seront étudiés dans notre chapitre 3.

⁵⁴ « *Nos autem, Domine, “pusillus grex” tuus ecce sumus, tu nos posside ! [...]. Gloria nostra tu esto ! [...]. Qui laudari uult ab hominibus uituperante te, non defendetur ab hominibus iudicante te nec eripietur damnante te. Cum autem non “peccator laudatur in desideriis animae suae, nec qui iniqua gerit benedicetur”, sed laudatur homo propter aliquod donum quod dedisti ei, at ille plus gaudet sibi laudari se quam ipsum donum habere unde laudatur, etiam iste te uituperante laudatur, et melior iam ille qui laudauit, quam iste qui laudatus est. Illi enim placuit in homine donum Dei, huic amplius placuit donum hominis quam Dei* », *conf.* X, 36, 59, *Œuvres I*, p. 1020 ; nous modifions la traduction.

n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? » et « Celui donc qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur⁵⁵ ».

1. 2. Autres expressions du don

Nous présentons brièvement ci-dessous, selon leur fréquence, les principaux vocables désignant le don – hors *dare*, *donare* et leurs dérivés.

1. 2. 1. Emplois fréquents

1. 2. 1. 1. *Dispensare*

Formé sur le dénominateur *pensare*, lui-même issu de *pendere* – peser mentalement – le verbe *dispensare* est, avec le substantif *dispensator*, le plus fréquent des termes appartenant aux autres expressions du don – cinq et six occurrences respectivement.

Relativement spécialisé, ce vocable est associé soit au sacrement de l'Eucharistie – 3 emplois⁵⁶ – soit aux Écritures – 8 occurrences concentrées dans les livres XII et XIII⁵⁷. Un emploi mérite d'être distingué ; il se trouve dans le prologue du livre XI, à l'occasion d'une allusion d'Augustin à son ministère épiscopal.

« Mais quand suis-je capable d'énoncer, par le langage de ma plume, toutes les exhortations et toutes les terreurs venues de toi, les consolations et les directions par lesquelles tu m'as amené à *prêcher la parole et à dispenser ton sacrement à ton peuple* ? Et même si je suis capable d'énoncer cela point par point, les gouttes du temps valent cher pour moi. Il y a longtemps que je brûle de méditer sur ta loi et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qui me reste de ténèbres, jusqu'à ce que la force engloutisse la faiblesse. Je ne veux pas qu'à autre chose s'écoulent les heures où je me trouve libéré des nécessités qu'entraînent la réfection du corps et l'effort de l'esprit ainsi que le service que nous devons aux hommes, ou celui que nous ne devons pas et que nous rendons cependant⁵⁸ ».

⁵⁵ 1 Co 4, 7 ; 2 Co 10, 17 (traduction BJ). Ces deux versets sont le fil rouge de l'ouvrage de Pierre-Marie Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 148], 1996.

⁵⁶ *uictima sancta ; sacramentum tuum* (2).

⁵⁷ *uerba Libri tui ; litterae illae ; tua diuina Scriptura ; uerbum tuum ; narratio ; Scriptura ; mystica facta et dicta ; euangelium*.

⁵⁸ « *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi ualent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus*

Dans ce passage, le lemme « prêcher la parole et dispenser ton sacrement à ton peuple » nous semble désigner la célébration eucharistique en son unité, liturgie de la Parole et sacrifice eucharistique. La mention du peuple, en facteur commun des deux expressions, appuierait cette hypothèse. Il s'agit d'un emploi du verbe *ministrare* spécifique au sacrement de l'Eucharistie – alors que nous avons vu que la majorité des occurrences concernait les Écritures, ici désignées par l'expression « *praedicare uerbum* » qui est, elle aussi, spécifiquement liée à la liturgie de la Parole.

1. 2. 1. 2. *Praestare*

On relève le verbe *praestare* dans quatre livres : III (2), IX (3), X (2) et XIII (2). Il est lié à deux reprises à une même référence scripturaire (Mt 5, 7), en IX, 13, 35 et X, 6, 8. D'un point de vue thématique, l'objet du don n'est jamais matériel : *praestare* a pour compléments les termes *misericordia*, *uita*, *sapientia*, ainsi que trois propositions désignant la conversion d'Augustin – « *ut te etiam [...] seruum [Dei] uideam*⁵⁹ », « *quod a me illa poposcit*⁶⁰ » – ou le don de l'existence – « *ut essem*⁶¹ ».

Ces dons singuliers ont tous Dieu pour origine et ils trouvent leur achèvement en un don total : « Seigneur Dieu, donne-nous la paix – ne nous as-tu pas tout donné⁶² ? [...] ». Hormis la première occurrence de *praestare*, Dieu est le sujet de tous les emplois du verbe. Au livre III, en effet, la première apparition de *praestare* se caractérise par un sujet indéterminé. Bien que la miséricorde soit l'objet du don, il est révélateur, en ce point du récit – la rencontre d'Augustin avec les manichéens –, que le don soit l'occasion d'une « erreur sur le signe⁶³ », pour reprendre une formulation de Patrice Cambronne. De même que les manichéens servent à Augustin dans des plats richement ornés des nourritures insipides, de même Augustin se laissant prendre à leurs fables, renverse l'ordre de la Création qui place l'homme au-dessus des fruits de la terre et, dans son erreur, destine de manière préférentielle à ces fruits ce qui n'est plus qu'un simulacre de miséricorde : « et, pour mon malheur, je crus que la miséricorde devait être davantage accordée aux fruits de la terre qu'aux hommes, pour lesquels ils naissent⁶⁴ ». Le donateur, ici, se trompe de destinataire. Deux autres passages,

hominibus et quam non debemus et tamen reddimus », *conf.* XI, 2, 2, 14, p. 272 ; nous soulignons et modifions la traduction.

⁵⁹ « que je te vois être serviteur de [Dieu] », *conf.* IX, 10, 26, 14, p. 120.

⁶⁰ « ce qu'elle m'avait demandé », c'est-à-dire « faire mémoire d'elle à ton autel », *conf.* IX, 13, 37, 14, p. 138.

⁶¹ « que je sois », *conf.* XIII, 1, 1, 14, p. 124.

⁶² « *Domine Deus, da nobis pacem – omnia enim praestitisti nobis [...]* », *conf.* XIII, 35, 50, *Œuvres I*, p. 1122.

⁶³ Voir *Œuvres I*, p. 849.

⁶⁴ « *Et credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus propter quos nascerentur* », *conf.* III, 10, 18, 13, p. 378 (traduction personnelle).

enfin, mettent en relief le lien entre le don et la largesse : *praestare* est renforcé par les adverbes *cumulatius* (IX, 10, 26) et *uberius* (IX, 13, 37), de sens très proche.

1. 2. 1. 3. *Munus*

L'étude d'Émile Benvéniste sur les sources indo-européennes du lexique du don nous éclaire également sur le vocable *munus*. Certains enseignements peuvent éclairer les observations que nous avons faites dans le texte d'Augustin. En premier lieu, *munus* illustre « toute une phénoménologie indo-européenne de l'«échange»⁶⁵ ». Rappelant les différents sens de ce mot chez les auteurs latins – « fonction » ; « office » ; « obligation » ; « tâche » ; « faveur », ou encore, « représentation publique » et « jeu de gladiateurs » – Émile Benvéniste souligne que ces différentes acceptions « relèvent [toutes] du domaine social ». Il met en valeur le mécanisme de l'échange, selon lequel accepter un *munus* revient à contracter l'obligation de « s'acquitter à titre public » d'une prise de fonction ou d'une faveur reçue par « une distribution de faveurs, ou de privilèges, ou par des jeux offerts⁶⁶ ». Ainsi, le terme *munus* « enferme la double valeur de charge conférée comme une distinction et de donations imposées en retour⁶⁷ ». Dès lors, conclut le linguiste, « charges et privilèges sont les deux faces de la même chose, et cette alternance constitue la communauté⁶⁸ ». Plusieurs études ont mis en valeur l'évolution du terme *munus* depuis un sens juridique vers un sens proprement liturgique où il assume les valeurs portées par le vocable *charis* tout en suffisant parfois à désigner la célébration du culte en son ensemble⁶⁹.

Nous verrons dans la suite de cette étude que les emplois de *munus* sous la plume d'Augustin illustrent certaines valeurs de ce terme mises en lumière par Émile Benvéniste, par exemple la largesse et la munificence, tant du point de vue du donateur que de celui qui offre en retour. L'inscription du vocable *munus* dans un échange entre une faveur reçue et une offrande requise en retour se donne également à lire dans les *Confessions*. Une nuance importante doit néanmoins être apportée. Dans la perspective de foi qui est celle d'Augustin, Dieu est une figure paradoxale de débiteur, vis-à-vis duquel les termes de l'échange s'avèrent hors normes :

⁶⁵ « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », p. 15.

⁶⁶ *ibid.*

⁶⁷ *ibid.*

⁶⁸ *ibid.* L'adjectif *communis* étant lui-même formé sur *munus*.

⁶⁹ Sur l'évolution du terme *munus* en latin chrétien, on se référera à l'étude de Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, Edizioni di storia e letteratura [Storia e letteratura 65], 1961. Un ouvrage de Sr. Mary Ellebracht, consacré au lexique des oraisons du Missel Romain, prolonge ces conclusions et contient une étude, à partir de ces prières, de trois termes que nous abordons dans ce chapitre : *donum*, *munus* et *ministrare*. Voir « Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum », *Latinitas Christianorum Primaeva* 28, Dekker & Van de Vegt N.V. Nijmegen, 1963, respectivement p. 83-85 ; 163- 168 ; 104-105.

« Tu n'es jamais cupide, et réclames des intérêts ; on te donne en surplus, pour que tu sois en dette ; et qui possède rien qui ne t'appartienne ? Tu acquittes les dettes sans devoir à personne ; et tu remets les dettes, sans rien perdre du tout⁷⁰ ».

Parmi les huit emplois du terme *munus* dans les *Confessions*, quatre se trouvent dans les livres IX (2) et X (2). Mais la première occurrence, au livre I – « Laisse-moi, mon Dieu, dire aussi un mot de mon génie inventif, un don que tu m'as fait, et des extravagances où je le gaspillais⁷¹ », – revêt, à nos yeux, une importance particulière. Le don de l'*ingenium*, à la fois talent littéraire, génie créatif et intelligence est, en effet, l'un des motifs marquants de l'itinéraire de reconnaissance du don parcouru par Augustin au fil de son récit. L'idée qu'un don reçu de Dieu puisse être gaspillé et faire l'objet d'un usage détourné est tout à fait centrale pour approcher l'expérience du don qui est au cœur des *Confessions*. Nous y reviendrons en détail dans le chapitre suivant.

Employé au pluriel, enfin, *munus* voit sa portée s'élargir. Il en va ainsi lorsqu'Augustin adresse à Dieu cette *confessio fidei* : « Tu augmenteras, Seigneur, de plus en plus en moi tes dons, afin que mon âme me suive vers toi, dégagée de la glu de la concupiscence [...]»⁷². C'est la continence, dont on a vu qu'elle est demandée à plusieurs reprises, qui est ici désignée par le terme *munera tua*. *Munus* prend une ampleur comparable lorsqu'Augustin adresse à Dieu, par deux fois, cette confession de louange : « *Munera tibi confiteor*⁷³ ». C'est son fils qu'Augustin désigne⁷³ comme un don de Dieu et c'est à propos de lui que l'éloge monte vers Dieu, à travers l'invocation *Creator omnium*, premier vers de l'hymne d'Ambroise qui accompagne le deuil d'Augustin à la mort de sa mère⁷⁴. Le Créateur a fait une œuvre bonne en donnant la vie à Adeodatus, le bien-nommé, lui dont le « génie » et la précocité doivent tout à Dieu. En ce sens, Adéodat est l'incarnation du don gratuit, pure expression de la largesse divine. « *Munera tibi confiteor* » : n'est-ce pas, au fond, un épitomé des *Confessions*, dont chaque page, ou presque, confesse les dons de Dieu, sa miséricorde et sa justice envers les « bonnes et les mauvaises actions » d'Augustin ? Car cette confession elle-même est un don de Dieu, puisqu'elle naît de la foi et que la foi est un don de Dieu, comme l'affirme Augustin en ouverture des *Confessions* : « elle t'invoque, Seigneur, ma foi que tu m'as donnée⁷⁵ ». Confesser à Dieu ses dons, c'est le début, mais c'est également le

⁷⁰ « [...] *numquam avarus et usurus exigit. Supererogatur tibi ut debeas, et quis habet quicquam non tuum ? Reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens* », *conf.* I, 4, 4, *Œuvres I*, p. 784.

⁷¹ « *Sine me, Deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur* », *conf.* I, 17, 27, 13, p. 320.

⁷² « *Augebis, Domine, magisque in me munera tua ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae uisco expedita [...]* », *conf.* X, 30, 42, 14, p. 214. Voir aussi *conf.* X, 31, 43.

⁷³ « Je te confesse tes dons », IX, 6, 14, 14, p. 96.

⁷⁴ Voir IX, 12, 32.

⁷⁵ « *Inuocat te, Domine, fides mea quam dedisti mihi [...]* », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 274.

terme de l'itinéraire. « “Seigneur Dieu, donne-nous le repos” – “ne nous as-tu pas tout donné ?”⁷⁶ ».

1. 2. 1. 4. *Ministrare*

Avec le verbe *ministrare* (5) et le substantif *ministrator* (1), apparaît une autre valeur du don, celle du service. Issu du comparatif *minor* – qui a donné *minister*, en binôme avec *magister* – ce verbe signifie d'abord « servir », notamment à table, et, en particulier, servir le vin⁷⁷. Le *ministrator* est l'échanson : c'est le sens de ce mot en V, 6, 10, lorsqu'Augustin raconte l'arrivée à Carthage de l'évêque manichéen Faustus :

« [...] j'eus affaire à un homme agréable, charmant causeur, débitant leurs habituels propos, mais avec bien plus de suavité. Mais qu'importaient à ma soif l'échanson le plus stylé et ses coupes précieuses⁷⁸ ? ».

Cet emploi figuré de *ministrare* invite à mettre en regard les portraits de Faustus et d'Ambroise, qui constituent un diptyque au sein du livre V. La soif qui habite Augustin porte sur l'enseignement dispensé par ces deux personnages mais elle est, au préalable, attisée par le désir d'entendre et de jauger leur éloquence. La comparaison, d'abord défavorable à Ambroise, tourne finalement à son avantage et, c'est là où nous voulons en venir, ce retournement donne lieu à un jeu littéraire sur le mot *ministrare*. Alors que Faustus est présenté comme « l'échanson le plus stylé », son ministère de la parole est impuissant à étancher la soif de vérité d'Augustin : « Mais qu'importaient à ma soif l'échanson le plus stylé et ses coupes précieuses ? ». C'est tout le contraire d'Ambroise, dont les paroles éloquentes répandent, presque d'elles-mêmes, « la fleur [du] froment », « la joie de l'huile » de Dieu et « la sobre ivresse de [son] vin⁷⁹ », sans qu'il soit fait mention de coupes ni de ministre. Le travail stylistique d'Augustin inscrit, dans la lettre de son texte, son passage du manichéisme à sa pleine adhésion à la foi chrétienne.

L'examen des autres emplois du verbe *ministrare* renvoie, d'une part, à la possibilité d'un usage détourné du don, à travers la figure des Égyptiens qui font servir l'or reçu de Dieu au culte des idoles⁸⁰, et, de l'autre, à une association fréquente avec le motif de

⁷⁶ « *Domine Deus, “pacem da nobis” – “omnia enim praestitisti nobis” [...]* », *conf.* XIII, 35, 50, 14, p. 520.

⁷⁷ Voir *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 405.

⁷⁸ « [...] *expertus sum hominem gratum et iucundum uerbis et ea ipsa quae illi solent dicere, multo suauium garrientem. Sed quid ad meam sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrator ?* », *conf.* V, 6, 10, *Œuvres* I, p. 864.

⁷⁹ Voir V, 13, 23.

⁸⁰ « Et je n'ai pas prêté attention aux idoles égyptiennes que servaient avec ton or “ceux qui ont transformé la vérité de Dieu en mensonge, honoré et servi la créature plus que le Créateur” – *et non adtendi in idola Aegyptiorum quibus de auro tuo ministrabant, “qui transmutauerunt ueritatem Dei in mendacium et coluerunt et seruierunt creaturae potius quam Creatori”* », *conf.* VII, 9, 15, 13, p. 614. L'usage dévoyé du don manifesté dans ces pages de l'Exode est d'une grande importance pour notre enquête. Nous y reviendrons en détail, avec des compléments bibliographiques, dans notre chapitre 3.

l'Écriture⁸¹. Nous retiendrons pour ce dernier aspect un passage, situé à la fin du livre XIII, mettant en scène les interprètes de l'Écriture qui, « grâce à leur intelligence des mystères divins, dispensent un enseignement fondé en raison⁸²[...] » et à qui sont dûes les œuvres de miséricorde figurées en Gn 1, 29 par les fruits de la terre. L'intérêt de ce passage réside dans l'unité établie par Augustin entre le mystère révélé dans les Écritures, l'effort de l'intelligence pour rendre compte des contenus de la foi et l'horizon pastoral de l'interprétation scripturaire. C'est ce que souligne Patrice Cambronne :

« Ce texte est capital pour rappeler le lien étroit qu'Augustin a toujours cherché à établir, dans sa vie comme dans ses œuvres, entre exégèse (per *intellegentias* diuinorum *mysteriorum*) et théologie pastorale : l'exégèse n'est pas à la portée de tous, alors que tous doivent recevoir un enseignement accessible à la raison commune⁸³ ».

Cette approche met en lumière un aspect auquel nous reviendrons dans notre dernier chapitre : l'attention portée aux plus petits ou aux plus lents dans la transmission du texte scripturaire. Le don qu'Augustin souhaiterait avoir reçu de Dieu, s'il avait été chargé par lui de composer les récits qui forment le Pentateuque, consisterait justement à disposer d'une langue suffisamment souple pour être compris de tous, tout en offrant aux plus avancés la possibilité d'approfondir les mystères divins⁸⁴.

1. 2. 2. *Emplois plus rares*

1. 2. 2. 1. *Tribuere*

Le verbe *tribuere* (4 occurrences) a deux sens dans les *Confessions* : accorder un don ou un bienfait – c'est alors Dieu qui est en position de sujet – et attribuer un mérite à quelqu'un – le sujet est ici Augustin. Par ce verbe, Augustin désigne Dieu comme le donateur par excellence, origine de tous les biens, intérieurs et extérieurs : « je te dois un service et un culte, pour que de toi me vienne le bien de mon être, toi dont me vient d'être apte à recevoir le bien de mon être⁸⁵ ». Le Créateur accorde en particulier la chasteté et l'innocence, ou encore la continence – autant de biens que l'homme ne saurait se donner à lui-même, comme le rappelle Sg 8, 21, verset cité par Augustin en X, 29, 40. Reconnaître Dieu comme donateur à ses bienfaits – comme Paul invite les hommes à remonter des créatures au

⁸¹ Voir VI, 5, 7 ; XII, 27, 37 ; XIII, 35, 58.

⁸² « [...] qui ministrant doctrinam rationalem per intellegentias diuinorum mysteriorum [...] », *conf.* XIII, 25, 38, *Œuvres* I, p. 1114.

⁸³ *ibid.*, p. 1447, n. 1.

⁸⁴ Voir XII, 26, 36 ; nous commentons ce passage dans notre chapitre 9.

⁸⁵ « [...] ut seruiam tibi et colam te ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit », *conf.* XIII, 1, 1, 14, p. 426 ; nous modifions la traduction.

Créateur⁸⁶ – sans se les attribuer à soi-même : tel est l’itinéraire de conversion qu’Augustin dessine. Il suppose une connaissance, nécessairement rétrospective, des dons reçus de Dieu, comme le souligne Augustin dans le premier passage où apparaît le verbe *tribuere* :

« Car c’est de toi, mon Dieu, que viennent tous les biens, c’est de mon Dieu que me vient le salut en tout, *comme je l’ai reconnu plus tard* : tu me l’as proclamé par ces bienfaits mêmes que tu accordes au-dedans et au-dehors⁸⁷ ».

1. 2. 2. 2. *Beneficium, praebere, largiri*

D’autres termes relatifs au don n’apparaissent qu’une fois. Il en va ainsi du mot *beneficium*, que l’on ne rencontre qu’en IX, 4, 7. Cette rareté vient très probablement de ce que ce terme, qui fonctionne en couple avec *officium* et appartient au champ lexical de la vie sociale ou politique, est jugé trop profane. *Beneficium* désigne au livre IX ce qu’Augustin pense avoir reçu lors de son séjour à Cassiciacum. Au don de la conversion, libération d’une volonté impuissante à suivre l’appel de Dieu, répond, dans ces pages, l’arrachement effectif à un métier qui était devenu un frein dans la perspective du baptême :

« Et il arriva, ce jour où je pouvais aussi être effectivement libéré de ma profession de rhéteur dont, en pensée, j’étais déjà libéré. Voilà qui fut fait : tu arrachas ma langue à un métier d’où tu avais déjà arraché mon cœur, et je te bénissais, joyeux, en partant avec tous les miens pour la maison de campagne [...]. Quand trouverais-je assez de temps pour commémorer cette époque-là et tous tes immenses bienfaits à notre endroit⁸⁸ ? ».

Le verbe *praebere*, par ailleurs, n’est présent qu’une seule fois pour désigner le don de la vie que l’âme confère au corps⁸⁹. Quant à *largiri*, il s’applique à la bénédiction « Croissez et multipliez-vous » accordée par Dieu à l’homme – mais partagée avec les

⁸⁶ « En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l’injustice ; ce que l’on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste ; Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l’intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l’action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres », Rm 1, 18-21 (traduction TOB). Augustin adopte cette démarche régressive au livre X, au cours de son enquête sur l’essence de Dieu : « C’est cela que j’aime quand j’aime mon Dieu [...]. Et qu’est-ce que cela ? J’ai interrogé la terre et elle a dit “Ce n’est pas moi”. Et tout ce qui est en elle a fait le même aveu [...]. J’ai interrogé le ciel, le soleil, la lune, les étoiles : “Nous non plus, nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches”, disent-ils. Et j’ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : “Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous vous ne l’êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose”. Ils se sont écriés d’une voix puissante : “C’est lui-même qui nous a faites” – *Hoc est quod amo, cum Deum meum amo [...]. Et quid est hoc ? Interrogavi terram et dixit : “non sum” ; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt [...]. Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas : “neque nos sumus quem quaeris”, inquit. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae : “dicite mihi de Deo meo quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid”. Et exclamauerunt uoce magna : “Ipse fecit nos” », *conf. X*, 6, 9, 14, p. 154-156.*

⁸⁷ « [...] *ex te quippe bona omnia, Deus, et ex Deo meo salus mihi uniuersa. Quod anidmaueri postmodum clamante te mihi per haec ipsa quae tribuis intus et foris* », *conf. I*, 6, 8, *Œuvres I*, p. 786 ; nous soulignons.

⁸⁸ « *Et uenit dies quo etiam actu soluerer a professione rhetorica unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruiisti linguam meam, unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in uillam cum meis omnibus [...]. Et quando mihi sufficit tempus commemorandi omnia erga nos beneficia tua in illo tempore praesertim ad alia maiora properanti ?* », *conf. IX*, 4, 8, *Œuvres I*, p. 958.

⁸⁹ Voir *conf. X*, 6, 10.

poissons, les monstres marins et les oiseaux – ce qui pousse Augustin à affiner son interprétation du texte de Gn 1, 28, guidé par sa conviction que l'Écriture Sainte ne saurait être « creuse » ni « vaine ».

Mentionnons, pour finir, une difficulté dans l'établissement du champ lexical du don. Pour des raisons liées à la fois à la tradition biblique, en particulier paulinienne, qui associe le don et la grâce⁹⁰, à l'évolution du latin classique vers le latin chrétien, ainsi qu'à l'usage liturgique, certaines mentions du don nous ont semblé, dans les traductions que nous utilisons, être parfois indûment rattachées au domaine de la grâce. Citons, à l'appui de cette hypothèse, le constat formulé par Jacques Fontaine :

« [...] après 412, la lutte contre le naturalisme pélagien accapare le plus clair de son activité intellectuelle. À la faveur du jansénisme et de tous ses retentissements littéraires, *ce dernier Augustin a trop longtemps passé pour le seul vrai, et en quelque sorte le "définitif" : celui qui a mérité le beau nom, peut-être un peu trop exclusif, de "docteur de la grâce"*. Comme si l'Augustin de cette période avait renié sa longue méditation suivie sur la Genèse, qui fait en même temps de lui le "docteur de la nature" créée, blessée, mais recréée et rachetée dans le Christ ! La "dialectique de l'âme" augustinienne [...] reflétant dans l'homme "fait selon l'image" l'immanence et la transcendance de Dieu même, permet seule de saisir cette pensée en son ensemble, c'est-à-dire en ses accents successivement opposés. L'expression la moins infidèle s'en trouve dans les vers composés par Augustin à la louange du cierge pascal : "Ces choses sont à toi, elles sont bonnes parce que ta bonté les a créées ; il n'y est rien qui vienne de nous, hormis le péché, par lequel, au mépris de l'ordre, nous aimons ta créature au lieu de ta personne"⁹¹ ».

Nous avons donc choisi, dans nos propres traductions, d'atténuer certains rapprochements entre le don et la grâce que la lettre du texte n'indiquait pas – tant dans la *Bibliothèque Augustinienne* que dans l'édition de la Pléiade. Cette difficulté ne concerne que peu d'endroits des *Confessions*, mais, comme nous l'avons souligné en introduction, elle nous semble significative d'une tendance de la réception de cette œuvre à attirer le don du côté de la grâce, en masquant ce que cette notion a de spécifique pour Augustin⁹². Voici deux exemples de ces arbitrages, situés dans le livre XIII. Dans la prière « *Intellegam ea, Pater bone. Da mihi hoc subterposito [...]* », nous avons remplacé le terme « grâce » par le mot « don » : « accorde-moi ce don, moi qui suis soumis », au lieu de « accorde cette grâce à ma soumission⁹³ ». Plus loin dans le livre XIII, nous avons également choisi de traduire le terme *munus* sans faire référence à la grâce. Dans l'affirmation « *et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidem tuo, sed non sempiterna⁹⁴ [...]* », « *ex munere quidem tuo* », est

⁹⁰ Sur ce vaste sujet, nous renvoyons, en première intention, à l'article « *Gratia* », A/L 3, col. 182-242, ainsi qu'à J.-M. FEHRENBACH, « Le vocabulaire du don et de la gratuité dans la Bible », dans N. GENESTE, M.-C. MONNOYER-LONGÉ, *Culture du don. Utopie ou réalisme prophétique ?*, Toulouse, Presses universitaires / Institut catholique de Toulouse, 2014, p. 33-51.

⁹¹ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, Paris, PUF [Que sais-je ?], 1970, p. 97 ; nous soulignons.

⁹² Ce sujet est complexe ; il appellerait d'autres développements qui excèdent le cadre actuel de notre recherche.

⁹³ *conf.* XIII, 15, 17, *Œuvres* I, p. 1099.

⁹⁴ *conf.* XIII, 38, 53, 14, p. 522.

traduit dans la Bibliothèque Augustinienne comme dans la Pléiade par, respectivement, « par ta grâce, il est vrai » et « par un don de ta grâce, il est vrai ». Nous préférons « par un présent venu de toi », dans la mesure où *munus* signifie d’abord « don, faveur » avant de prendre le sens de « don gracieux » – ce qui est encore loin de « don de ta grâce⁹⁵ ».

1. 3. « Et donne-moi !... » : le signe pur du don

Le registre du don, nous l’avons vu, se caractérise par l’ampleur de son spectre. Les principaux verbes employés – *dare* et *donare* – sont très courants et se caractérisent par une grande polysémie : il n’est pas si facile, de prime abord, d’en tirer des conclusions quant à la vision augustinienne du don dans les *Confessions*. La plupart du temps, ce sont les compléments d’objet direct qui nous renseignent sur les variantes de ce motif.

Don de la vie et du lait maternel, don de l’être, don du talent littéraire et de la créativité, don d’une capacité à recevoir le don, don d’une volonté pleine, don de l’intelligence des Écritures : autant de bienfaits progressivement reconnus par Augustin et rapportés à leur auteur, Dieu Trinité. Cette exploration des objets du don culmine dans l’épiphanie d’une économie du don : non seulement Augustin reconnaît dans sa vie les dons reçus, mais il adresse à Dieu, avec insistance et confiance, des demandes qui scandent l’ensemble de l’ouvrage. Elles témoignent toutes de l’abandon auquel Augustin invite Proba dans la lettre 261 :

« Vous me dites que vous désirez de moi le trésor de la sagesse et que vous avez reçu de moi moins que vous le vouliez : or, je demande, moi, chaque jour une menue pièce tirée de ce trésor, dans une prière de mendiant, et je l’obtiens à peine⁹⁶ ! ».

Susciter la demande de don, c’est rendre l’homme participant du don, comme le développe la suite du texte :

« Pourquoi Dieu [nous commande-t-il de Le prier], Lui qui sait ce qui nous est nécessaire avant que nous ne lui demandions ? Pourrions-nous nous en inquiéter si nous ne comprenions pas que le Seigneur notre Dieu n’attend pas que nous lui apprenions ce que nous voulons, car Il ne l’ignore pas ; mais les prières excitent *le désir par lequel nous pouvons recevoir le don que Dieu prépare*, car ce qu’il nous réserve est grand, et nous sommes petits, étroits pour le recevoir : voilà pourquoi il nous a été dit : “Dilatez-vous ; ne vous mettez pas sous le même joug que les infidèles”. Cette grande chose, l’œil ne l’a pas

⁹⁵ Voir A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, §147, p. 272 ; p. 179 ; 413 ; C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, p. 452.

⁹⁶ « *Thesaurum enim sapientiae te desiderasse dixisti, sed minus accepisse quam uoluisti, cum ego ex illo thesauro mendicabunda prece quotidianam stipem rogem, uixque impetrem* », ep. 261, 1, CSEL 57, p. 618.

vue [...], mais *nous serons d'autant plus capables de la recevoir*, que notre foi s'y portera plus vivement, que nous l'espérons plus fortement, la désirerons plus ardemment⁹⁷ ».

Augustin ne dit pas autre chose dans les *Confessions* : « en réponse à nos prières, tu accordes beaucoup de dons ; et tout ce que nous recevons avant même de te prier, c'est de toi que nous le recevons ; et de le reconnaître après tout, c'est de toi que nous le recevons⁹⁸ ». C'est dire l'importance de la formule « Donne-moi ! », à la fois impératif et prière, à laquelle nous nous attachons ici. Comme telle, cette demande instante met Dieu en demeure de donner à nouveau ce qu'il a déjà donné. Ce faisant, Augustin ne commet aucun sacrilège. Mettant sa confiance en un Dieu « qui ne sait que donner⁹⁹ », il glorifie, tout au contraire, l'être même de Dieu, en lui rendant le seul hommage qui soit digne de lui.

Nous avons donc relevé dix formules débutant par le verbe *dare* à l'impératif, parmi lesquelles « *Da quod offeram tibi* » au livre XI ou « *Da quod iubes et iube quod uis* » – demande célèbre, présente à quatre reprises dans le livre X, ainsi que dans le *De peccatorum meritis*, le *De Spiritu et littera* et le *De Dono perseuerantiae* – ouvrage dans lequel Augustin se réfère aux *Confessions*¹⁰⁰. La deuxième partie de cette formule évoque une prière des

⁹⁷ « *Quod quare faciat, qui nouit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, mouere animum potest, nisi intellegamus quod Dominus et Deus noster non uoluntatem nostram sibi uelit innotescere, quam non potest ignorare ; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum quo possimus capere quod praeparat dare. Illud enim ualde magnum est, sed nos ad capiendum parui et angusti sumus. Ideo nobis dicitur : "Dilatamini : ne sitis iugum ducentes cum infidelibus". Tanto quippe illud quod ualde magnum est, quod nec oculus uidit, [sed] sumemus capacius, quanto id et fidelius credimus, et speramus firmitus, et desideramus ardentius », ep. 130, 8, 17, traduction de Michel Corbin, *La grâce de la liberté*, Paris, Cerf, 2012, p. 288 ; nous soulignons et modifions la traduction.*

⁹⁸ « *Multa nobis orantibus tribuis, et quidquid boni antequam oraremus accepimus, a te accepimus ; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus », conf. X, 31, 45, Œuvres I, p. 1011.*

⁹⁹ « *Solus est Ille qui non nouit nisi dare », s. 13, 3, CC 41, p. 179.*

¹⁰⁰ « Parmi mes ouvrages, en est-il un qui ait pu se faire connaître avec plus de diffusion et de manière plus appréciée que les livres de mes *Confessions* ? Or, dans ces livres que je publiai avant que ne parût l'hérésie pélagienne, j'ai dit à notre Dieu et fréquemment : "Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux". Pélagie ne put supporter ces paroles qui sont miennes, lorsqu'elles furent évoquées à Rome en sa présence, par un frère et collègue dans l'épiscopat. La vive émotion avec laquelle il les contesta fit qu'il manqua se quereller avec celui qui les avaient évoquées. Or quel est le premier et le plus grand commandement de Dieu, sinon de croire en lui ? C'est donc bien ce qu'il donne lui-même, si on lui dit "Donne ce que tu commandes" à bon escient – *Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri Confessionum mearum ? Cum et ipsos ediderim antequam pelagiana haeresis exstisset, in eis certe dixi Deo nostro, et saepe dixi : "Da quod iubes, et iube quod uis". Quae mea uerba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotus, pene cum eo qui illa commemorauerat litigauit. Quid uero primitus et maxime Deus iubet, nisi ut credamus in eum ? Et hoc ergo ipse dat, si bene illi dictum est : "Da quod iubes" », *perseu.* 20, 53, BA 24, p. 730 (traduction personnelle). Une riche bibliographie permet d'approfondir la portée de cette formule. Citons notamment l'article de Cornelius Mayer, *A/L* 2, col. 211-213, ainsi que celui de Dominique Doucet, « *Da quod iubes et iube quod uis : analyse et situation* », *BLE* 90/2, 1989, p. 101-112. On se reportera également à l'ouvrage d'I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 95], 1982, p. 296-299, ainsi qu'à l'article de N. POTTEAU, « Liberté et grâce. Les conflits entre Augustin et Pélagie », *Itinéraires Augustiniens*, 2013, n° 50, p. 5-16. Signalons, plus récemment, l'article de Bernard Bruning, « *Continentia in the Confessions 8, 26-27* », *Aug* 60/1, 2020, p. 71-104 et la contribution d'Eugene Teselle, « *Contenance or embrace ? Tracing an augustinian proof-text (Wisdom 8:21) through history and cultures* », *Augustinian Studies* 39, 2008, p. 253-264. Cette dernière référence se penche sur la source scripturaire sous-jacente à la demande de continence adressée à Dieu.*

Soliloques : « *Iube, quaeso, atque impera quidquid uis [...]*¹⁰¹ ». Si certaines demandes semblent indéterminées quant à leur objet, nous montrerons néanmoins, à la lumière du contexte dans lequel elles s'insèrent, qu'elles sont porteuses de la riche théologie du don, insuffisamment relevée jusqu'ici, à l'œuvre dans les *Confessions*¹⁰².

Une première façon d'ordonner ces demandes s'appuie tout simplement sur la syntaxe. Deux groupes se distinguent, en effet : d'un côté, les demandes où l'impératif *Da* est suivi d'un substantif en position de complément d'objet direct – sept sur dix – et, de l'autre, celles où le complément est une proposition relative, introduite par *quod*. Ce dernier groupe comprend les trois demandes principales : « *Da quod iubes et iube quod uis* » – cette dernière sera étudiée pour elle-même dans notre chapitre 7 ; « *Da quod amo ; amo enim et hoc tu dedisti* » ; « *Da quod offeram tibi* », enfin – où l'on peut relever l'emploi du subjonctif final, la demande pouvant se traduire par « Donne quelque chose que je puisse t'offrir », ou encore « Donne quelque chose à t'offrir ».

Si, par ailleurs, on s'attache au lexique, ces demandes s'ordonnent en fonction de leurs objets. Le premier, « comprendre », touche à la manière de s'adresser à Dieu – « *Da mihi scire et intellegere utrum sit prius inuocare aut laudare te*¹⁰³ » – ou bien à l'intelligence des Écritures, demandée à deux reprises : « *Da et mihi haec [uerba Scripturae] intellegere*¹⁰⁴ » ; « *Intellegam ea, Pater bone, da mihi hoc subterposito*¹⁰⁵ ». Deux autres objets relèvent, l'un, de la *confessio uitae* – « *Da mihi circuire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei* » – et l'autre, du sacrifice de louange – « *Da mihi immolare hostiam iubilationis* », ou encore le vœu précédant la demande « *Da quod offeram tibi* » : « *sacrificem tibi sacrificium laudis* ». Quant à la demande de continence au livre VIII – « *Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*¹⁰⁶ » – son statut est un peu particulier. En premier lieu, parce que le don attendu est à la fois désiré et redouté, la demande étant suivie d'un repentir – « mais pas tout de suite ». En second lieu, dans la mesure où cette première demande s'insère dans la série d'occurrences de « *Da quod iubes et iube quod uis* » qui portent toutes sur la continence. L'avant-dernière demande porte sur Dieu lui-même : « *Da mihi te, Deus meus, redde mihi te*¹⁰⁷ ». Nous aurons l'occasion d'approfondir cette prière dans le chapitre consacré aux acteurs du don, en l'éclairant, notamment, par l'exhortation

¹⁰¹ « Ordonne, je t'en prie, et commande tout ce que tu veux [...] », *sol.* I, 1, 5, *Œuvres I*, p. 193.

¹⁰² On trouvera un relevé de ces demandes à la fin de ce chapitre.

¹⁰³ « Donne-moi, Seigneur, de connaître et de comprendre si la première chose est de t'invoquer ou de te louer », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272.

¹⁰⁴ « À moi, donne aussi de les comprendre », *conf.* XI, 3, 5, 14, p. 280.

¹⁰⁵ « Puissé-je les comprendre, ô Père de bonté ! Accorde-le pour moi qui suis soumis », *conf.* XIII, 15, 17, 14, p. 456.

¹⁰⁶ « Donne-moi la chasteté et la continence ; mais pas tout de suite », *conf.* VIII, 7, 17, *Œuvres I*, p. 941.

¹⁰⁷ « Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi », *conf.* XIII, 8, 9, 14, p. 438.

formulée par Augustin dans le commentaire du psaume 39 : « Mais toi, demande ton Dieu à Dieu¹⁰⁸ ». On trouve, enfin, dans les dernières pages du livre XIII, en conclusion de l'ensemble de l'ouvrage, une demande portant sur la paix et le repos – « *Domine Deus, pacem da nobis [...], pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera*¹⁰⁹ » – qui consonne avec le prologue des *Confessions* : « car tu nous as fait orientés vers toi, et notre cœur est sans repos, tant qu'il ne commence à reposer en toi¹¹⁰ ».

1. 3. 1. « *Da quod offeram tibi* »

Point de départ de notre recherche, cette demande, située à la jointure des deux parties des *Confessions*, dans le prologue du livre XI, est emblématique de la thèse que nous entendons démontrer. La condition de l'offrande et du sacrifice, lieu essentiel de l'union avec Dieu¹¹¹, est, selon cette formule, un appel adressé à Dieu pour qu'il donne ce qui, précisément, doit être offert. L'antériorité absolue du don divin, assortie de la nécessité d'une mise en demeure, aboutit à une offrande qui est à la fois autonome, puisque c'est Augustin qui offre, et dépendante, puisque c'est Dieu qui donne. Telles sont les caractéristiques essentielles de cette syntaxe singulière du don.

En outre, comme nous le verrons dans le dernier chapitre de cette étude, la formule « *Da quod offeram tibi* » peut être interprétée en relation avec l'Écriture Sainte : Augustin demande à Dieu de lui donner l'intelligence des Écritures pour lui offrir son commentaire scripturaire. Deux autres formules, précédemment citées, appuient cette lecture : « à moi, donne aussi de les comprendre¹¹² » ; « Puissé-je les comprendre, ô Père de bonté ! Accorde-moi ce don, moi qui suis soumis¹¹³ ».

En réalité, si Augustin demande à Dieu le don qu'il veut offrir, c'est parce qu'il a besoin, pour son offrande, d'un don qui soit digne de son destinataire – à l'image d'Eschine, disciple de Socrate, qui veut honorer son maître par un don digne de lui, comme le raconte Sénèque dans le *De Beneficiis*. Dans ce passage, le *munus* de celui qui ne trouve rien de digne à offrir surpasse, paradoxalement, la *munificentia* des plus riches :

¹⁰⁸ « *sed tu ipsum Deum tuum pete* », en. ps. 39, 7, BA 59/A, p. 232.

¹⁰⁹ « Seigneur Dieu, “donne-nous la paix – puisque tu nous as tout donné” – la paix du repos, la paix du shabbat, la paix qui n'a point de soir », conf. XIII, 35, 50, 14, p. 520.

¹¹⁰ « [...] *quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* », conf. I, 1, 1, 13, p. 272 ; nous modifions la traduction.

¹¹¹ « Ainsi, le sacrifice véritable est toute œuvre qui nous unit à Dieu dans une communion sainte : toute œuvre, donc, accomplie en vue de ce bien ultime par quoi nous pouvons vraiment être heureux – *Proinde uerum sacrificium est omne opus quo agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus* », ciu., X, 6, Œuvres II, p. 378 ; nous modifions la traduction.

¹¹² « *Da et mihi haec intellegere* », conf. XI, 3, 5, 14, p. 280.

¹¹³ « *Intellegam ea, Pater bone, da mihi hoc subterposito* », conf. XIII, 15, 17, 14, p. 456.

« Comme Socrate recevait des offres de toutes sortes, chacun proportionnant la sienne à ses moyens, Eschine, un disciple pauvre, dit : “Je ne trouve rien à te donner qui soit digne de toi, et c’est par là seulement que je m’aperçois de ma pauvreté. Aussi, je te fais don de la seule chose que je possède, moi-même. Ce présent, je te demande, vaille que vaille, de l’agréer, en considérant que d’autres, s’ils t’ont donné beaucoup, se sont réservé encore davantage [...]. Ce don mit Eschine au-dessus d’Alcibiade, dont le cœur égalait la richesse, et de la jeunesse dorée avec tous ses présents [...]. Il me semble qu’Eschine a tenu ce langage : “Tu as perdu ta peine, Fortune, en voulant que je fusse pauvre ; je trouverai néanmoins le moyen de faire à un si grand homme un présent digne de lui, et puisque en prenant sur tes biens je ne le puis, je prendrai sur les miens pour lui donner”¹¹⁴ ».

Nous rencontrerons plusieurs expressions de ce don digne de Dieu : un don où l’homme, par la dépossession et l’offrande de lui-même, ne retient rien de ce qu’il est ; les « œuvres bonnes » que le Créateur donne d’accomplir¹¹⁵ ; jusqu’à Dieu lui-même – l’Esprit Saint qui est donné et le Fils offert en sacrifice pour le salut des hommes¹¹⁶.

1. 3. 2. « *Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti* »

Deux points sont à retenir pour cette deuxième formule. Présente en XI, 2, 3 et XI, 22, 28, elle encadre le livre XI ; la seconde mention compte trois occurrences de l’impératif « *Da* ». Le principe théologique sous-jacent à cette demande est exposé dans le *De Trinitate* : « l’homme, en effet, n’a pas en lui de quoi aimer Dieu, s’il ne le reçoit de Dieu. Aussi Jean dit-il peu après : “ Quant à nous, aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier”¹¹⁷ ». L’amour envers Dieu et le prochain naît de l’amour que Dieu porte à l’homme ; il ne peut venir que de Dieu, comme un don voué à être offert à son tour. Il faut le lui demander, comme le fait Augustin dans cette prière – « *Da quod amo* », c’est-à-dire « donne-moi ce que j’aime » – tout en reconnaissant l’antériorité du don divin qui prend ici la forme d’une capacité à aimer « en actes et en vérité¹¹⁸ ». Et Augustin conclut – nous inversons l’ordre du texte pour plus de clarté : « Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui

¹¹⁴ « *Socrati cum multa multi pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines pauper auditor : “nihil, inquit, dignum te quod dare tibi possim inuenio, et hoc uno modo pauperem me esse sentio. Itaque dono tibi quod unum habeo, me ipsum. Hoc munus rogo qualecunque est, boni consulas, cogitesque alios, cum multum tibi darent, plus sibi reliquisset [...]”*. *Vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem diuitiis animum, et omnem iuuenum opulentorum munificentiam [...]. Videtur mihi dixisse : “Nihil egisti, fortuna, quod me pauperem esse uoluisti ; expediam nihilominus dignum huic uiro munus et quia de tuo non possum, de meo dabo !* », SÈNÈQUE, *Des bienfaits* I, 8-9, t. I, Paris, Les Belles Lettres [CUF 36], 1926¹, 1972, p. 14-15.

¹¹⁵ « Et quelques-unes de nos œuvres sont bonnes, par un don de toi il est vrai, mais non pas éternelles – *et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidem tuo, sed non sempiterna [...]* », *conf.* XIII, 38, 53, 14, p. 522 ; nous modifions la traduction.

¹¹⁶ « [...] l’amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné », Rm 5, 5 (traduction TOB) ; Ce verset est cité à trois reprises dans les *Confessions* (IV, 4, 7 ; XIII, 7, 8 ; XIII, 31, 46).

¹¹⁷ Cf. 1 Jn 4, 19 ; « *Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo. Propter quo paulo post [Iohannus] dicit : “nos diligamus eum quia ipse prior dilexit nos”* », *trin.* XV, 17, 31, 16, p. 510 ; nous soulignons.

¹¹⁸ « À ceci nous avons connu l’Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. Si quelqu’un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l’amour de Dieu demeurerait-il en lui ? Petits enfants, n’aimons ni de mots ni de langue, mais en actes et en vérité », 1 Jn 3, 16-18 (traduction BJ).

procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour¹¹⁹ ».

1. 3. 3. « *Da mihi te, Deus meus, redde mihi te* »

Dans cette troisième formule, nous rencontrons le motif du don redoublé : « donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi ». Augustin adresse à Dieu une prière qui pourrait être la source de toutes les autres, surtout si on la rapproche de ce passage du commentaire sur le psaume 39 :

« Que le Seigneur ton Dieu soit ton espérance ; n'espère rien d'autre du Seigneur ton Dieu, mais que le Seigneur ton Dieu soit lui-même ton espérance. Car beaucoup espèrent de Dieu de l'argent, beaucoup espèrent de Dieu des honneurs précaires et périssables, ils espèrent de Dieu autre chose que Dieu lui-même ; *mais toi, demande ton Dieu lui-même*¹²⁰ ».

Au fond, « *Da mihi te* » constitue le déploiement de la prière « *Da quod amo* ». Si l'on se reporte, au livre X, à l'interrogation « Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? », point de départ d'une méditation spirituelle explorant l'amour d'Augustin envers Dieu selon les cinq sens, il apparaît, en effet, que l'objet de la demande « *Da quod amo* » est bien ce Dieu personnel à qui Augustin confesse son amour :

« Et pourtant, j'aime une certaine lumière, une certaine voix et un certain parfum, un certain aliment et une certaine étreinte lorsque j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui en moi est présent, où brille pour mon âme ce que le lieu n'enferme pas, où résonne pour elle ce que le temps ne vole pas, où s'exhale un parfum que le vent ne dissipe pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. Oui, voilà ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu¹²¹ ».

1. 3. 4. Proximité et écart entre la demande d'offrande et le vœu romain

Au terme de cette exploration des signes du don, nous aimerions ouvrir une piste de réflexion à partir des liens entre la formule classique de la religion romaine, « *Do ut des* », et celle des *Confessions*, « *Da quod offeram tibi* ». John Scheid a, en effet, montré que, si la prière d'offrande romaine relevait bien du principe « *Do ut des* », la prière de *nuncupatio*

¹¹⁹ *ibid.*

¹²⁰ « *Sit Dominus Deus tuus spes tua : non aliud aliquid a Domino Deo tuo speres, sed ipse Dominus tuus sit spes tua. Namque multi de Deo sperant pecuniam, multi de Deo sperant honores caducos et perituros, aliud quodlibet a Deo praeter ipsum Deum : sed tu ipsum Deum tuum pete* », en. ps. 39, 7, BA 59/A, p. 233 ; nous soulignons.

¹²¹ « *Et tamen amo quamdam lucem et quamdam uocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo* », conf. X, 6, 8, Œuvres I, p. 986-987 ; nous modifions la traduction.

d'un vœu ressortissait, elle, à une formule, « *Da ut dem*¹²² », non sans rapport avec celles que nous avons étudiées dans ce chapitre. Elle présente, en particulier, deux points de proximité grammaticale avec la formule « *Da quod offeram tibi* » : toutes deux comportent le verbe *dare* à l'impératif présent (deuxième personne du singulier), suivi d'une proposition subordonnée dont le verbe, *dare* ou *offerre*, est au subjonctif présent (première personne du singulier). Il serait donc tentant, en première intention, de considérer « *Da quod offeram tibi* » en lien avec le vœu romain – une des formes de la prière romaine qui a, avec le *carmen* et l'hymne, particulièrement intéressé la recherche récente¹²³. La présence d'un verbe exprimant la prière et le temps auquel il est conjugué sont, en effet, deux questions importantes dans l'étude du vœu, de l'hymne ou du *carmen*. Comme le souligne Charles Guittard, « la présence d'un verbe signifiant “prier” n'est pas indispensable » :

« [...] l'orant peut, en effet, formuler directement sa demande à l'impératif, à travers une sorte de sommation respectueuse, mais assez explicite, ce qui se conçoit aisément dans une communauté consentie entre les membres humains et les dieux du groupe social, la *fides* étant à l'origine la confiance dans un contrat, *foedus*, qui engage les dieux¹²⁴ ».

Pour autant, « à côté de l'impératif, que l'on rencontre dans la formule « *macte esto* », on trouve également des subjonctifs optatifs, qui constituent une demande plus nuancée et plus respectueuse¹²⁵ ». L'auteur illustre ces observations à l'aide d'un texte éclairant où, juste après l'invocation, sont juxtaposés la formule « *te obsecro* », en incise, et un impératif – « *pacem da* ». Ce type d'association « tempère ce que l'impératif *pacem da* pourrait avoir d'excessif, de brutal, elle accompagne ou souligne le geste rituel de l'orant¹²⁶ ». Même si les *Confessions* sont, elles aussi, jalonnées d'incises comparables – *quaeso, oro, rogo, exaudi me* – les trois formules principales que nous avons étudiées en sont dépourvues. Il nous semble qu'Augustin ne cherche pas à atténuer la brutalité de l'impératif, son caractère comminatoire : il veut, au contraire, mettre en avant l'audace de l'orant, favorisée par sa confiance en Dieu et sa certitude, d'être exaucé, mieux, d'*avoir déjà été exaucé*¹²⁷. Il est donc

¹²² Voir J. SCHEID, « *Hoc anno immolatum non est*. Les aléas de la *uoti sponsio* », *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia* 3-4, 1989-1990, p. 773-783. Référence indiquée par G. FREYBURGER, « Recherches récentes sur la prière romaine », dans *La prière en latin, de l'Antiquité au XVII^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Brepols [Collection d'études médiévales de Nice 6], 2006, p. 85-94, ici p. 89.

¹²³ Voir *Recherches récentes sur la prière romaine*, p. 88-90. Pour une réflexion plus large sur la prière dans l'Antiquité, voir E. VON SEVERUS, « *Gebet* », *RAC* VIII, 1972, col. 1134-1258.

¹²⁴ Ch. GUITTARD, « L'expression du verbe de la prière dans le *carmen* latin archaïque », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique* [Hautes études du monde gréco-romain 10], R. BLOCH (éd.), Genève-Paris, Droz-Champion, 1980, p. 395-403, ici p. 395.

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ *ibid.*, p. 398. L'auteur se réfère au début d'une prière à Néria, réputée être la femme de Mars : « *Neria Martis, te obsecro, pacem da, te uti liceat nuptiis propriis et prosperis uti* – Néria de Mars, je t'en supplie, donne la paix : qu'il nous soit permis de jouir de mariages durables et heureux » (traduction personnelle). Cette prière est rapportée par Aulu-Gelle. Voir AULUS GELLIUS, *Attic Nights* XIII, 28, Loeb Classical Library 200, p. 482-483.

¹²⁷ C'est l'appel à une prière hardie adressé par Jésus aux disciples en Mt 7, 7-8 : « Demandez, on vous donnera ; cherchez, vous trouverez ; frappez, on vous ouvrira. En effet, quiconque demande reçoit, qui cherche

nécessaire que ces impératifs puissent sembler abrupts, sans préliminaires, ou encore en décalage avec la majesté divine. Ce n'est qu'à cette condition que peut s'exprimer la dimension inconditionnelle de l'alliance personnelle entre Augustin et Dieu.

Pour autant, le rapprochement entre le vœu romain et la formule du livre XI ne saurait masquer la singularité de cette dernière. Car Augustin ne dit pas à Dieu « *Da ut offeram tibi* », mais bien « *Da quod offeram tibi* ». Le changement syntaxique – passage d'une subordonnée consécutive à une relative – a une valeur théologique. Au délai qui, dans une proposition de but, sépare l'intention de sa réalisation – s'oppose l'immédiateté ; au calcul – faire une chose en vue d'une autre – répond la gratuité. De plus, en vertu de l'inhabituelle relation d'antériorité qu'elle établit entre le don et l'offrande, la formule des *Confessions* révèle moins un contrat qu'une alliance personnelle entre le Créateur et une « parcelle quelconque de sa création¹²⁸ » – l'existence de la créature révélant cette alliance antérieure : « [...] avant même que je fusse, toi, déjà, tu étais ; je ne méritais pas que tu m'accordes l'être ; et voici que je suis¹²⁹ ». Dans la formule « *Da ut dem* », l'acquiescement du vœu est assujéti à la réception de la faveur demandée. On acquittera le vœu si le dieu remplit sa part du contrat en exauçant la prière. Dans la prière qui nous occupe, l'offrande est un acte de reconnaissance, non de conformité juridique ; le don divin est pure antériorité et gratuité, inassimilable à une transaction ; la confiance de l'orant se nourrit de la conscience de cette gratuité.

Prière, demande, formule : nous avons employé ces trois termes de façon presque indifférenciée tout au long de ce chapitre pour désigner les formules de prière relevées dans les *Confessions*. Sans doute y aurait-il lieu d'en distinguer les valeurs. Ainsi l'appellation « prière » rapprocherait ces expressions des rites romains liés au vœu. Avec le terme « demande », l'accent porterait davantage sur la dynamique de l'échange, fondée sur le binôme « demander » et « recevoir » qui jalonne les *Confessions*.

trouve, à qui frappe on ouvrira » (traduction TOB). Ces versets sont le socle scripturaire des dernières lignes des *Confessions*, ce qui leur confère la valeur d'une exhortation décisive : « Qu'on te demande à toi, que l'on recherche en toi, que l'on frappe chez toi. Ainsi, ainsi, l'on recevra, ainsi l'on trouvera, ainsi la porte s'ouvrira – *a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur : sic, sic accipietur, si inuenietur, sic aperietur* », *conf.* XIII, 38, 53, 14, p. 524. On remarquera qu'Augustin précise le destinataire de la demande, ce qui n'est pas le cas dans le texte évangélique. C'est à Dieu que l'on demande, en lui que l'on cherche et auprès de lui que l'on frappe. Cette identification de Dieu comme celui qui peut exaucer la demande et de qui l'on reçoit tout don est, à nos yeux, le fruit de l'itinéraire de reconnaissance du don parcouru par Augustin dans ses *Confessions*.

¹²⁸ « *aliqua portio creaturae tuae* », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272.

¹²⁹ « [...] *quia et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres* I, p. 1087.

Le terme « formule », enfin, que nous privilégions, manifesterait l'émergence d'une micro-structure littéraire, certainement liée à des formes poétiques ou religieuses existantes, grâce à laquelle Augustin élabore, avec une grande concision, les linéaments d'une théologie du don. On y lirait la formule littéraire de l'alchimie du don : l'audace d'une demande en forme d'impératif, l'hommage d'une offrande qui, pour en être digne, emprunte tout à son destinataire.

Reprise

Au terme de ce chapitre, nous espérons avoir mis en lumière les principales caractéristiques du lexique du don dans les *Confessions*. Les termes choisis par Augustin pour nommer cette expérience fondatrice, l'emploi qu'il fait, en particulier, du verbe *dare* et du substantif *donum*, leur confère peu à peu la valeur de signes. Affleurant à la surface du récit, ils révèlent l'émergence d'une conscience du don. Bien plus, ils sont l'instrument de cette reconnaissance progressive : désigner comme *donum*, *datum*, *munus*, ou encore *beneficium*, des réalités aussi diverses que la foi, le lait maternel, le talent créatif, ou encore l'existence, c'est les subsumer sous la catégorie du don. L'établissement des signes du don n'est pas sans parenté avec le mouvement qui rythme le récit de la Création dans le premier chapitre du Livre de la Genèse. De même que chaque être vivant est créé, selon son espèce, à l'intérieur d'un genre, de même, chaque bienfait, dès lors qu'il reçoit un nom, devient participant de la catégorie du don. Ces opérations, à la fois lexicales et logiques, sont la première étape d'un dispositif plus ample. À partir du moment, en effet, où apparaît la catégorie du don, plusieurs questions émergent. Dans certains cas, il sera nécessaire de requalifier un don en dommage ; dans d'autres, un don, en apparence superflu, fera la preuve de son utilité. Il s'agira alors de discerner les usages du don, selon qu'ils en détournent la finalité ou, au contraire, qu'ils lui font porter tout son fruit. Ce discernement fera l'objet des deux chapitres suivants.

Dix formules adressées à Dieu avec le verbe « donner » à l'impératif

Livres I – IX

1- « **Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te, et scire te prius sit an inuocare te** »

conf. I, 1, 1

2- « *Sine me, obsecro, et **da mihi circuire** praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et “immolare tibi hostiam iubilationis”* »

conf. IV, 1, 1

3- « *At ego adulescens miser ualde, miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram : “**da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo**”* »

conf. VIII, 7, 17

Livre X

4a- « *Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua. **Da quod iubes et iube quod uis. Imperas nobis continentiam. Et “cum scirem, ait quidam, quia nemo potest esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum”*** »

conf. X, 29, 40

4b- « *O Amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, Caritas, Deus meus, accende me ! Continentiam iubes : **da quod iubes et iube quod uis*** »

conf. X, 29, 40

4c- « *Nec ille in se potuit quia idem puluis fuit quem talia dicentem adflatu tuae inspirationis adamaui : “Omnia possum, inquit, in eo qui me confortat”. Conforta me ut possim, **da quod iubes et iube quod uis*** »

conf. X, 31, 45

4d- « *Imperas nobis et in hoc genere continentiam : **da quod iubes et iube quod uis*** »

conf. X, 37, 60

Livres XI – XIII

5- « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et **da quod offeram tibi**. “Inops” enim “et pauper sum”, tu “diues in omnes inuocantes te”, qui securus curam nostri geris. Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio, interiora et exteriora, labia mea »*

conf. XI, 2, 3

6a- « *O Domine, “perface me” et reuela mihi eas. Ecce uox tua gaudium meum, uox tua super affluentiam uoluptatum. **Da quod amo** : amo enim. Et hoc tu dedisti. Ne dona tua deseras nec herbam tuam spernas sitientem »*

conf. XI, 2, 3

7- « *Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus uera dixit, Veritas, rogo te, Deus meus, rogo, “parce peccatis meis”, et qui illi seruo tuo dedisti haec dicere, **da et mihi haec intellegere** »*

conf. XI, 3, 5

6b- « ***Da quod amo** : amo enim, et hoc tu dedisti. **Da**, Pater, qui uere nosti “data bona dare filiis tuis”, **da** quoniam suscepi cognoscere et “labor est ante me” donec aperias. Per Christum obsecro, in nomine eius sancti sanctorum nemo mihi obstrepat »*

conf. XI, 22, 28

8- « ***Da mihi te**, Deus meus, **redde mihi te** ; en amo et, si parum est, amem ualidius »*

conf. XIII, 8, 9

9- « *Non noui, Domine, non noui alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem et lenirent ceruicem meam iugo tuo et inuitarent colere te gratis. **Intellegam ea**, Pater bone, **da mihi hoc subterposito** quia subterpositis solidasti ea »*

conf. XIII, 15, 17

10- « *Domine Deus, “**pacem da nobis**” – “omnia enim praestitisti nobis” – **pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera** »*

conf. XIII, 35, 50

Chapitre 2.

La conscience du don

Jusqu'à présent, nous avons considéré le don comme une donnée évidente des *Confessions*. La limite d'un relevé lexical est qu'il peut induire un effet de trompe-l'œil, comme si le filon du don affleurait visiblement tout au long du récit d'Augustin. Or, notre propre lecture n'a pas eu d'emblée ce caractère d'évidence. Ce que nous voudrions donc montrer dans ce chapitre, c'est que la découverte de l'œuvre du don se fait de manière aussi progressive pour l'auteur des *Confessions* que pour le lecteur. Le point culminant de cette prise de conscience graduelle est la rencontre avec un Dieu qui « ne sait que donner¹³⁰ ». L'appel à convertir le don reçu en offrande, jusqu'à s'offrir soi-même, pour vivre pleinement du don trinitaire, est au cœur de l'expérience de conversion dont Augustin fait mémoire – grâce aux Écritures et par l'écriture – et qu'il veut faire vivre à ses lecteurs. La lecture ininterrompue des *Confessions* depuis le v^e siècle, le témoignage de lecteurs comme Luther, Thérèse d'Avila, Bernard de Clairvaux, Blaise Pascal ou Etty Hillesum, la multiplication des traductions, ainsi que la vitalité de la recherche témoignent de la véracité de cette expérience¹³¹.

¹³⁰ « Si tu considères ce qui est bon en toi, “qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?” *Il est le seul qui ne sache que donner*. Il n'a personne qui puisse être pour lui un donateur, celui qui n'a pas meilleur que lui – *Si bona tua cogitas, “quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?”*. Solus est ille qui non nouit nisi dare. *Non habet datorem, qui non habet meliorem* », s. 13, 3, CC 41, p. 179 (traduction personnelle).

¹³¹ « Les *Confessions* d'Augustin sont, sans aucun doute, l'œuvre de littérature chrétienne la plus célèbre qui soit. C'est même un classique de la littérature mondiale qui ne cesse de susciter des éditions, des traductions, des commentaires et des monographies », T. TOOM (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's Confessions*, New York, Cambridge University Press [*Cambridge Companions to religion*], 2020, p. 1 (traduction personnelle). L'enjeu sera donc « d'entrer plus avant dans cette œuvre aporétique dont l'étrangeté croît à mesure des efforts fait pour se l'approprier – soit qu'on la traduise sans cesse à nouveau ; soit qu'on en recouvre le noyau incandescent d'un sarcophage d'informations précises mais périphériques, afin de s'en protéger prudemment à distance », J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 10.

2. 1. L'énigme du don

Étant donné la centralité du don dans l'économie des *Confessions*, comment se fait-il qu'Augustin jalonne de demandes son itinéraire de conversion¹³² ? S'il est convaincu que Dieu, « le seul qui ne sache que donner », lui a « tout donné¹³³ », pourquoi lui demande-t-il de lui donner, successivement, la clef de l'énigme qu'il est devenu pour lui-même et l'intelligence du deuil, dans les livres IV, VI et IX¹³⁴, la solution à l'énigme du temps, au livre XI, ou encore la juste interprétation des Écritures aux livres XII et XIII¹³⁵ ? Tout n'est-il pas disponible ? Nous nous proposons d'exposer ce paradoxe et les réponses qu'Augustin lui apporte.

2. 1. 1. Chercher Dieu qui ne cesse de se donner ; recevoir sans cesser de demander

Selon Augustin, Dieu se laisse trouver par l'homme, afin d'être mieux cherché par lui : « car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur¹³⁶ ». De même le don divin est-il, à la fois, sans cesse donné et toujours à

¹³² Les plus caractéristiques sont formées sur le verbe *dare* à l'impératif. Les dix formules que nous avons relevées sont données à la fin du chapitre 1.

¹³³ Voir XIII, 35, 50.

¹³⁴ « J'étais devenu moi-même pour moi une immense question – *Factus eram ipse mihi magna quaestio* », *conf.* IV, 4, 9, 13, p. 422 ; « J'interrogeais mon âme : pourquoi était-elle triste et pourquoi me troublait elle si fort ? – *interrogabam animam mea, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde et nihil nouerat respondere mihi* », *ibid.* Comme l'expose Jérôme Lagouanère dans une contribution récente, les quatre récits de deuil rapportés dans les *Confessions* – celui de l'ami au livre IV, ceux de Monique et Adéodat au livre IX, celui, enfin, de la concubine au livre VI – « dessinent en fait une Pédagogie du Deuil » pédagogie différenciée, grâce au « départ entre un mauvais deuil, illustré par le deuil de l'ami et le deuil amoureux de la concubine, qui marque un enfermement du sujet Augustin sur lui-même, et un deuil positif, le deuil du fils Adéodat et le deuil de la mère Monique, qui, au contraire, permet au sujet Augustin de redécouvrir l'autre ». L'auteur conclut que « le deuil augustiniens, loin d'être une expérience solipsiste, permet au contraire au sujet de se déprendre de son chagrin individuel pour s'ouvrir au "souci du prochain" », « Le chagrin et le deuil dans les *Confessions* d'Augustin », dans *L'intime de l'Antiquité à nos jours. 3. L'intime à l'épreuve de la douleur*, G. PUCCINI (éd.), Presses Universitaires de Bordeaux, 2022, p. 104.

¹³⁵ « Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? – *Quid est enim tempus ? Quis hoc facile breuiterque explicauerit ?* », *conf.* XI, 14, 17, 14, p. 298. « Puissions-nous accéder ensemble aux paroles de ton livre, et y chercher ton intention à travers l'intention de ton serviteur, par la plume de qui tu as dispensé tes paroles ! – *accedamus simul ad uerba libri tui et quaeramus in eis uoluntatem tuam per uoluntatem famuli tui, cuius calamo dispensasti ea* », *conf.* XII, 23, 32, 14, p. 396. « Non, Seigneur, je ne connais pas, non, je ne connais pas d'autres oracles assez purs pour m'inciter ainsi à la confession [...]. Puissé-je les comprendre, ô Père de bonté ! Accorde-le à ma soumission puisque tu les as solidement établis pour quiconque se soumet – *Non noui, Domine, non noui alia tam "casta eloquia" quae sic mihi persuaderent confessionem [...]. Intellegam ea, Pater bone, da mihi hoc subterposito, quia subterpositis solidasti ea* », *conf.* XIII, 15, 17, *Œuvres* I, p. 1099 ; nous modifions la traduction.

¹³⁶ « *Nam et quaeritur ut inueniatur dulcius et inuenitur ut quaeratur auidius* », *trin.* XV, 2, 2, 16, p. 422. Voir aussi la prière finale du traité « Seigneur mon Dieu, mon seul espoir, exauce-moi, de peur que, par lassitude, je renonce à te chercher, et fais que je cherche toujours ta face avec ardeur. Toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as fait te trouver et m'as donné l'espoir de te trouver de plus en plus – *Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. Tu da*

demander – demandé pour être reçu avec plus de douceur, donné pour être demandé avec plus d'ardeur. Un passage du dernier livre du *De Trinitate* formule le doute et le paradoxe sous-jacents à cette quête : « Il semble donc, puisqu'on le cherche toujours, qu'on ne le trouve jamais ; « si l'on peut trouver Dieu en le cherchant, pourquoi dire : “Cherchez toujours sa face ?” ».

« Ce Dieu que nous cherchons nous viendra en aide, je l'espère, pour que notre effort ne soit pas stérile et que nous comprenions comment l'écrivain sacré a pu dire dans le psaume : “que se réjouisse le cœur de ceux qui [le] cherchent : cherchez le Seigneur et soyez forts ; cherchez toujours sa face”. *Il semble donc, puisqu'on le cherche toujours, qu'on ne le trouve jamais* : comment dès lors le cœur de ceux qui cherchent serait-il dans la joie et non pas plutôt dans la tristesse, s'ils ne peuvent trouver ce qu'ils cherchent ? [...] Et pourtant, Dieu, notre Seigneur, peut être trouvé quand on le cherche [...]. *Si l'on peut trouver Dieu en le cherchant, pourquoi dire : “Cherchez toujours sa face ?”*. Serait-ce que, une fois trouvé, il faille le chercher encore ? [...] Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur. C'est en ce sens qu'on peut entendre la parole que le livre de l'Écclésiastique prête à la Sagesse : “Ceux qui me mangent auront encore faim, ceux qui me boivent encore soif”. Ils mangent et boivent parce qu'ils trouvent ; mais parce qu'ils ont faim et soif, ils cherchent encore¹³⁷ ».

Tout en respectant la singularité de ce propos centré sur la quête de Dieu Trinité, nous pouvons en tirer quelques enseignements. Les questions que pose Augustin impliquent une définition de la vie chrétienne – se pourrait-il que l'homme restât toujours en chemin sans accéder à la patrie ? Elles touchent également à la possibilité de voir Dieu et de s'unir à lui. La postérité de ce paradoxe est longue, comme en témoigne, pour ne citer que ce seul exemple, le fragment de Pascal : « Console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », dont la couleur augustinienne est frappante¹³⁸.

quaerendi uires, qui inueniri te fecisti et magis magisque inueniendi te spem dedisti », trin. XV, 28, 51, Œuvres III, p. 727.

¹³⁷ « *Deus quippe ipse quem quaerimus adiuuabit, ut spero, ne sit infructuosus labor noster et intellegamus quemadmodum dictum sit in psalmo sancto : “Laetetur cor quaerentium Dominum. Quaerite Dominum et confirmamini ; quaerite faciem eius semper”*. Videtur enim quod semper quaeritur numquam inueniri, et quomodo iam laetabitur et non potius contristabitur cor quaerentium, si non potuerint inuenire quod quaerunt ? [...]. Et tamen Deum Dominum inueniri posse dum quaeritur [...]. Si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est : “Quaerite faciem eius semper ?” An et inuentus fortasse quaerendus est ? [...] Nam et quaeritur ut inueniatur dulcius et inuenitur ut quaeratur audius. *Secundum hoc accipi potest quod dictum est in libro Ecclesiastico dicere Sapientiam : “Qui me manducant adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sitiunt”*. Manducant enim et bibunt quia inueniunt ; et quia esuriunt ac sitiunt adhuc quaerunt », trin. XV, 2, 2, 16, p. 420-422 ; nous soulignons. Nous renvoyons également à l'analyse de ce rapport entre la quête et la découverte proposée par Jean-Luc Marion : « Dans ce cas, le chercheur vient après ce qu'il recherche, qui donc le précède : donc il ne peut que le trouver. Mais, comme le cherché précède infiniment le chercheur, celui-ci ne peut que le chercher toujours sans fin, d'autant plus qu'il ne cesse de trouver », *Au lieu de soi*, p. 420.

¹³⁸ B. PASCAL, *Pensées*, fr. 553 (Brunschwig). Le lien entre le motif de la recherche de Dieu et celui de la douceur, dont on trouve une illustration dans le texte cité du *De Trinitate*, mérite d'être signalée. C'est parce que Dieu est douceur toujours plus suave pour celui qui le trouve, qu'il est cherché avec plus d'ardeur. On signalera un texte de Jérôme Lagouanère qui éclaire le lien entre Pascal et Augustin à partir du motif de la douceur : « *Terrorem potius quam religionem*. Douceur, grâce et conversion : sur une citation augustinienne chez Pascal », dans *La douceur dans la pensée moderne. Esthétique et philosophie d'une notion*, L. BOULÈGUE, M. JONES-DAVIES et F. MALHOMME (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 223-247, en particulier p. 239-240.

Un autre aspect peut être mis en avant. Si l'homme est appelé à demander le don sans se lasser, pour le recevoir « avec plus de douceur » et le demander « avec plus d'ardeur », c'est aussi parce que le périmètre du don est particulièrement large. Dans leur diversité, les dons divins sont autant d'aiguillons à poursuivre la recherche du seul bien capable de combler l'homme. C'est ce qu'affirme Augustin dans la suite du passage cité plus haut :

« [...] on ne doit pas s'arrêter tant que la recherche elle-même approfondit davantage le domaine de l'incompréhensible et qu'elle rend de plus en plus parfait celui qui est en quête d'un si grand bien qu'on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher¹³⁹ ».

Voilà pourquoi persévérer dans la prière de demande, alors que le don a déjà été reçu, n'est pas autre chose, au fond, que de chercher Dieu sans répit, lui qui ne cesse de se laisser trouver. Le fruit de cette quête est la joie – « Heureux les cœurs qui cherchent Dieu¹⁴⁰ » – tout comme la demande de dons s'achève dans la joie de la *fruitio Dei*¹⁴¹.

Le finale du livre XIII est l'apogée de la découverte des dons accordés par Dieu : Augustin réinterprète, à la lumière de l'Écriture, des événements sur lesquels il n'avait initialement que des questions – l'énigme de la naissance, de l'origine, de la mort, notamment. À l'inverse de ce qui se produit dans l'épisode du vol des poires¹⁴² où Augustin requalifie son méfait en crime, certains faits de sa vie sont requalifiés en bienfaits de Dieu¹⁴³. L'épilogue du livre XIII enseigne que les actions bonnes des hommes leur sont données par Dieu¹⁴⁴. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une prise de conscience du don : le don était là, sans être reconnu comme présent¹⁴⁵. C'est le chemin de la foi : voir, non pas « en énigme », comme dans un miroir¹⁴⁶, mais « face à face » ; consentir à ce que toutes choses

¹³⁹ « [...] *quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum quod et inveniendum quaeritur et quaerendum inuenitur* », *trin.* XV, 2, 2, 16, p. 422.

¹⁴⁰ Ps 104, 3b (traduction AELF).

¹⁴¹ Nous développerons cet aspect à propos du don de l'Eucharistie dans notre chapitre 8.

¹⁴² Comme en témoigne l'alternance des termes *furtum* – vol – et *facinus* – crime ; voir *conf.* II, 6, 12.

¹⁴³ Si bien qu'Augustin peut dire, en substance : « ce qui m'advient, ce que j'ai obtenu, c'était un don, et je ne le savais pas ! » – reconnaissant a posteriori la présence de Dieu comme donateur.

¹⁴⁴ « Mais le septième jour ne comprend pas de soir et n'a pas de couchant puisque tu l'as sanctifié pour qu'il dure toujours ; et si toi, au terme de tes œuvres très bonnes que tu as faites pourtant dans le repos, tu t'es reposé le "septième jour", c'est pour nous dire d'avance, par la voix de ton Livre, qu'*au terme de nos œuvres, qui sont très bonnes du fait même que c'est toi qui nous les as données*, nous aussi, au shabbat de la vie éternelle, nous nous reposerions en toi – *Dies autem septimus sine uespera est nec habet occasum quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam ut id quod tu post opera tua bona ualde, quamuis ea quietus feceris, requieuisti "septimo die", hoc prae loquatur nobis uox Libri tui quod et nos post opera nostra ideo bona ualde quia tu nobis ea donasti, sabbato uitae aeternae requiescamus in te* », *conf.* XIII, 36, 51, 14, p. 520-522 ; nous soulignons.

¹⁴⁵ Voir J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF [Quadrige], 2013, p. 247-248.

¹⁴⁶ « À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face », 1 Co 13, 12a (traduction TOB). Les traductions modernes diffèrent du texte grec – « *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* [*blépomén gâr árti di esóptrou en ainígmáti tóte dè prósopon pròs prósopon*] » et de sa traduction latine – « *Videmus nunc per speculum in aenigmate* » – qu'Augustin suit.

proviennent de la largesse d'un Dieu créateur, qui n'abandonne pas ce qu'il a créé¹⁴⁷. Cette révolution du don, qui réoriente la créature vers celui dont elle s'est détournée, est à la fois la plus difficile à susciter en l'homme et, une fois accomplie, celle qui fait naître le plus fort sentiment d'évidence. Voilà aussi pourquoi Augustin s'attache à souligner, dans le dernier paragraphe du livre XIII, que Dieu, tout en se reposant au septième jour, ne cesse jamais de faire le bien, y compris en ses créatures :

« Et, pour nous, en un temps, nous avons été mus à faire bien, après que notre cœur l'eut conçu de ton Esprit, tandis qu'avant ce temps, c'est à mal faire que nous étions poussés, quand nous t'abandonnions. Mais toi, Dieu unique et bon, jamais tu n'as cessé de faire le bien. Quelques-unes de nos œuvres sont bonnes – par un don venu de toi, il est vrai – mais non pas éternelles [...]»¹⁴⁸.

Qui s'éloigne de Dieu s'éloigne de la source intarissable de l'action bonne ; qui s'attache à lui comme à son unique bien reçoit les œuvres bonnes qu'il fait en lui.

2. 1. 2. Si tout est donné, pourquoi Augustin persiste-t-il dans ses demandes ?

Si Augustin demande à Dieu de renouveler un don déjà advenu, c'est, également, parce qu'il n'est pas encore apte à le recevoir¹⁴⁹. Comme dans le combat de la volonté au livre VIII, où Augustin croit tenir sa décision, avant qu'elle ne lui échappe, le don n'est, semble-t-il, effleuré ou même saisi, que pour être lâché, gaspillé ou perdu¹⁵⁰. Cette épreuve

Ce verset est cité quatre fois dans les *Confessions* (VIII, 1, 1 ; X, 5, 7 ; XII, 13, 16 ; XIII, 15, 18) ; l'expression « *in aenigmate* » apparaît à deux reprises (VI, 3, 4 ; XIII, 5, 6) et « *per aenigma* » une fois (IX, 10, 25).

¹⁴⁷ « [...] car tu n'abandonnes rien de ce que tu as fait – *quia non deseris aliquid eorum quae fecisti* », *conf.* V, 2, 2, 13, p. 464 ; voir aussi « Tu n'es pas comme eux : ils ont abandonné leur Créateur, mais toi tu n'as pas ainsi abandonné ta créature – *quia non sicut ipsi deseruerunt Creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam* », *ibid.*

¹⁴⁸ « *Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum, posteaquam concepit de spiritu tuo cor nostrum ; priore autem tempore ad male faciendum mouebamur deserentes te : tu uero, Deus une bone, numquam cessasti bene facere. Et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidem tuo, sed non sempiterna [...]* », *conf.* XIII, 38, 53, 14, p. 522. Les traducteurs de la BA et Patrice Cambronne traduisent « *ex munere quidem tuo* », respectivement par « par ta grâce, il est vrai » et « par un don de ta grâce, il est vrai ». Nous préférons par « un présent [venu] de toi », dans la mesure où *munus* signifie d'abord « don, présent » avant de prendre le sens de don gracieux, ce qui est encore loin de « don de ta grâce ». Voir C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, p. 463.

¹⁴⁹ Patrice Cambronne met en lumière le lien intrinsèque entre le « temps opportun », marqué par l'emploi de l'adverbe *nondum*, et l'aptitude à recevoir le don divin : « ce temps est celui de l'attente du “moment opportun” : lors des extases de Milan, Augustin n'était pas encore (*nondum* – *conf.* VII, 10, 16) prêt à recevoir l'Être, pas encore (*nondum* – *conf.* VII, 17, 23) prêt à s'unir à lui ni à recevoir la nourriture des forts (*conf.* VII, 17, 23), signes caractéristiques de la *regio ubertatis* [...]. Dieu, suivant la Parole du Psalmiste, “donne la nourriture au temps opportun” (*in tempore opportuno* – *conf.* VI, 10, 17 = Ps 103, 27 : 144, 15, etc.) », « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », *BLE* 88/3-4, p. 206-228, ici p. 213. On pourrait prolonger cette analyse en rappelant l'importance de la notion de *καίρος* [*kairos*] dans la pensée antique. Voir, en particulier, M. TRÉDÉ-BOULMER, *Kairos : l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1992¹, les Belles Lettres, 2015.

¹⁵⁰ « J'allais le faire [rompre le lien de l'habitude des plaisirs de la chair] ! [...] Je m'efforçais encore, encore moins que rien, j'allais y arriver ! Encore moins que rien, et déjà, et déjà, oui, j'allais le toucher ! Oui, j'allais le tenir ! Non, je n'y étais pas, je ne le touchais pas, je ne le tenais pas – *Iam paene faciebam et non faciebam*

d'un don qui échappe à son destinataire se donne à lire dans la récurrence du champ lexical de la capacité ou de l'idonéité, avec les adjectifs *idoneus*, *indocilis*, ou encore, *talis*¹⁵¹. Les emplois de ce dernier terme sont les plus significatifs, en particulier les formules « *talis eram* » (V, 10, 20 ; IX, 12, 32) et « *talis non eram* » (III, 3, 6 ; III, 5, 9) qui, toutes deux, signalent une impuissance ou une incapacité, mais dont la valeur temporelle sur l'axe « *tunc – nondum* », mis en lumière par Patrice Cambronne diffère. Bien que les deux formules soient à l'imparfait, « *talis eram* – c'est ainsi que j'étais alors » appartient au registre du *tunc*, « temps de la faute », selon Patrice Cambronne, alors que « *talis non eram* » relève du *nondum*, « temps de l'attente » ou du retard. D'un côté, la *confessio uitae* – « c'est ainsi que j'étais alors » –, de l'autre, la *confessio laudis* – « je n'étais pas encore tel », regard rétrospectif porté à partir de la *uita noua*, dans la louange. La narration de cette épreuve s'appuie sur un travail littéraire et théologique sur les adverbes *tunc* et *nondum*. Ce travail littéraire et théologique sous-tend l'intention du narrateur : permettre au lecteur de suivre le « parcours sinueux de ses erreurs¹⁵² », et, par ce travail, de reconnaître son propre itinéraire d'égarement, afin de se convertir à son tour¹⁵³. Ce schéma narratif et théologique joue particulièrement au livre VIII¹⁵⁴. Il s'applique également à un autre type d'emboîtement : celui qui relie Augustin et ses lecteurs. L'auteur des *Confessions* est ce « déjà-converti » décrit par Patrice Cambronne qui est un « précurseur » pour un autre « pas-encore converti », le lecteur, lui-même voué à jouer un rôle identique vis-à-vis d'autres lecteurs.

En second lieu, c'est parce que le don divin se reçoit comme un présent – compris à la fois comme un don et une dimension du temps – qu'il faut le demander sans cesse¹⁵⁵. Comme la manne, don impossible à engranger, le don s'inscrit dans l'aujourd'hui¹⁵⁶. Il en va

[...]. *Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam ; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam* », *conf.* VIII, 11, 25, *Œuvres I*, p. 948.

¹⁵¹ On relève trois occurrences du mot *idoneus*, une de l'adjectif *indocilis*.

¹⁵² « *praeteritos circuitus erroris mei* », *conf.* IV, 1, 1, *Œuvres I*, p. 834.

¹⁵³ Toujours selon Patrice Cambronne, on peut observer dans les *Confessions* des « emboîtements de récits de conversion », auxquels correspondent des « chaînes temporelles » : « chaque “déjà-converti”, si l'on peut dire, est un précurseur pour un autre “pas-encore (*nondum*) – converti”, qui sert de modèle à son tour à un autre. Voir « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », p. 213.

¹⁵⁴ Comme l'a montré Isabelle Bochet dans « Le livre VIII des *Confessions* : récit de conversion et réflexion théologique », *NRT* 118/3, 1996, p. 363-384.

¹⁵⁵ Jean-Luc Marion joue de l'homonymie entre le présent compris comme un don et comme une dimension du temps. Cette particularité du don – « être (un) présent » – se lit particulièrement dans la demande du « Notre Père » : « la quotidienneté du pain donné à chaque instant, d'un don qui le rend (un) présent, culmine dans la demande du *Pater* : “Donne-nous aujourd'hui même notre pain quotidien” », *Dieu sans l'être*, p. 247-248. Nous y reviendrons dans notre chapitre 8. Précisons d'emblée que le sens du mot grec ἐπιούσιος [*epiúsios*] est disputé : il aurait pour équivalent latin soit *cotidianus*, soit *supersubstantialis*. Voir, entre autres, J. RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 107 et M. PHILONENKO, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001.

¹⁵⁶ Nous retrouvons cette comparaison sous la plume de Jean-Luc Marion : « Chaque instant du présent doit nous advenir comme un don : le jour, l'heure, l'instant se départissent par charité. Il en irait du temps présent (don donné) comme de la manne : il faut le recueillir chaque jour, sans jamais pouvoir en faire provision, ni

ainsi pour que l'homme ne soit pas tenté de s'accaparer un présent destiné, non seulement à satisfaire un besoin individuel, mais à être mis au service du prochain, dans un geste de dépossession qui est, pour Augustin, la condition d'une réception féconde du don : « Tout bien dont on ne se dépossède pas en le donnant n'est pas encore possédé comme il faudrait¹⁵⁷ ». Consentir à dépendre d'un don quotidien ou mettre son talent en dépôt auprès de Dieu¹⁵⁸, c'est également entrer dans une relation de confiance et d'abandon avec ce Père qui ne saurait donner que de bonnes choses à ses enfants¹⁵⁹. On comprend alors mieux la nature et la fonction de la prière de demande. Abordée dans l'*Ad Simplicianum* sous l'angle du rapport entre la liberté et la grâce¹⁶⁰, cette forme de prière, étroitement liée au registre du don, est éclairée par Augustin à travers un parallèle avec la fonction informative du récit. Sur le fond, suggère-t-il, la prière de demande et le récit de vie obéissent à un même schéma, caractérisé, à première vue, par son inutilité. Augustin confesse que son récit n'apprend rien à Dieu ; de même, ses prières ne lui révèlent pas des besoins qu'il ignorerait.

« Se peut-il aucunement, Seigneur, puisque l'éternité t'appartient, se peut-il que tu ignores ce que je dis, ou que tu voies selon le temps ce qui se passe dans le temps ? À quoi bon alors ces récits détaillés que je te fais de tant d'événements ? Ce n'est pas, bien sûr, pour que tu les apprennes de moi ; mais j'excite pour toi mon amour et celui de ceux qui me lisent, pour que nous disions tous : “Le Seigneur est grand, et tout à fait digne de louange”. Je l'ai dit et je le redirai : c'est par amour de ton amour que je fais ce récit. Car nous prions aussi, et pourtant la Vérité dit : “Votre Père sait de quoi vous avez besoin avant que vous ne lui fassiez votre demande”. Ce sont donc nos sentiments envers toi que nous dévoilons en te confessant nos misères et tes miséricordes sur nous, afin que tu achèves de nous délivrer, puisque tu as commencé [...]»¹⁶¹.

l'amasser jusqu'à se dispenser de le recevoir comme un don. La manne du temps aussi nous devient quotidienne », *Dieu sans l'être*, p. 247.

¹⁵⁷ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.*, I, 1, 1, BA 11/2, p. 76.

¹⁵⁸ « Mon Dieu, je te rends grâce pour tes dons. Mais c'est à toi de les garder pour moi, car ainsi tu me garderas et se développera et se parachèvera ce que tu m'as donné – [...] *Deus meus, gratias tibi de donis tuis ; sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me et augebuntur et perficiuntur quae dedisti mihi [...]* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 330 ; nous modifions la traduction. Voir aussi « et “je ne mettais pas ma force en dépôt auprès de toi” et je suis parti loin de toi », *conf.* IV, 16, 30, *Œuvres* I, p. 855 ; nous modifions la traduction.

¹⁵⁹ « Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le lui demandent », Mt 7, 11 (traduction TOB). Voir également : « Donne ce que j'aime : oui, j'aime, et cela c'est toi qui l'as donné. Donne, ô Père, toi qui vraiment sais “donner de bonnes choses à tes enfants” – *da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti. Da, Pater, qui uere nosti “data bona dare filiis tuis” [...]* », *conf.* XI, 22, 28, 14, p. 316 ; nous modifions la traduction.

¹⁶⁰ « Si donc la miséricorde de Dieu n'est pas antérieure du fait de l'appel, nul ne peut croire afin, par là, de commencer à être justifié, ni recevoir la faculté de bien agir. Donc, la grâce précède tout mérite. Et, en effet, “le Christ est mort pour des impies” – *Nisi ergo uocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest ut ex hoc incipiat iustificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia ; etenim “Christus pro impiis mortuus est”* », *Simpl.* I, 2, 7, BA 10, p. 458 ; nous modifions la traduction.

¹⁶¹ « *Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore ? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero ? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum qui haec legunt ut dicamus omnes : “Magnus Dominus et laudabilis ualde”. Iam dixi et dicam : amore amoris tui facio istuc. Nam et oramus, et tamen Veritas ait : “Nouit Pater uester quid uobis opus sit, priusquam petatis ab eo”. Affectum ergo nostrum patefacimus in te, confitendo tibi miseras nostras et misericordias tuas super nos ut liberes nos omnino quoniam coepisti [...]* », *conf.* XI, 1, 1, 14, p. 270.

Ce n'est pas le contenu du récit ou de la prière qui importe, mais la relation de confiance et d'abandon qu'ils tissent avec Dieu, sur le registre de la confession : « Ce sont donc nos sentiments envers toi que nous dévoilons en te confessant nos misères et tes miséricordes sur nous ». La prière et le récit ont une fonction moins informative que performative, qui consiste à tourner vers Dieu le cœur de l'homme. C'est, en outre, au contact des Écritures que la prière de demande se purifie et s'affine. L'enseignement d'Augustin à ce sujet est constant : la Lettre à Proba est exemplaire à cet égard¹⁶². L'omniscience divine, précisons-le, doit être comprise, dans ce contexte de la prière de demande, comme la confirmation de la présence constante de Dieu, même lorsque ce dernier semble absent, comme l'affirme Augustin : « Toi qui n'abandonnes jamais ce que tu as commencé, achève en moi ce qui est imparfait¹⁶³ ». Cet achèvement montre, *in fine*, que le redoublement du don – demander à nouveau le don – n'est pas une répétition, mais une confirmation :

« Le sérieux du don spirituel implique, du côté du donateur, une garde et une venue auprès de moi, en moi, et implique, du côté du donataire, que je puis espérer que le donateur parachèvera son don par un surcroît de don, de grâce, par sa miséricorde [...]. *L'ego* donné à soi-même peut demander la perfection du don, son accomplissement [...]. Ceci éclaire une étonnante prière d'Augustin : “Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi”. N'est pas demandée une répétition du don mais sa confirmation et sa surabondance¹⁶⁴ ».

C'est le sens de la demande qu'Augustin adresse à Dieu : « Tu multiplieras tes dons, Seigneur, afin que mon âme me suive, tendue vers toi, libérée de la glu de la concupiscence¹⁶⁵ ».

2. 1. 3. Oubli et mémoire du don

2. 1. 3. 1. L'oubli du don

Percevoir le don comme une énigme, c'est, au sens le plus obvie, s'interroger sur sa nature – qu'est-ce qui est donné ? – sur son registre – est-ce la récompense d'un mérite ou un bienfait gratuit ? – ou encore sur son origine. Mais c'est aussi le voir « en énigme¹⁶⁶ », c'est-à-dire de façon floue, trouble, ou partielle. Ainsi les hommes sont-ils oublieux du don

¹⁶² « *Nobis ergo uerba necessaria sunt, quibus commoneamur et inspiciamus quid petamus, non quibus Dominum seu docendum seu flectendum esse credamus* – C'est donc à nous que les paroles sont nécessaires, afin de nous rappeler et de nous faire voir ce que nous demandons. Ne croyons pas que ce soit afin de renseigner le Seigneur ou de le fléchir », *ep.* 130, 21, *CSEL* 44, p. 63.

¹⁶³ « [...] *nequaquam deserens coepta tua consumma imperfecta mea* », *conf.* X, 4, 5, 14, p. 148.

¹⁶⁴ P. SOUAL, « Le don de l'*ego* chez Augustin », dans *Le Don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie* [Actes du colloque interdisciplinaire sur le don, Lyon, 24-25 novembre 2001], J.-N. DUMONT (éd.), Lyon, Ed. de l'Emmanuel / Le Collège Supérieur, 2001, p. 129-142, ici p. 141.

¹⁶⁵ « *Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae uisco expedita* », *conf.* X, 30, 42, *Œuvres* I, p. 1009.

¹⁶⁶ Selon la traduction de 1 Co 13, 12a dans la Vulgate : « *Videmus nunc per speculum in aenigmate* ».

de la Création qui leur a été fait : ils ne considèrent plus les créatures comme des dons, ni le Créateur comme le donateur :

« En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice ; car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres. Se prétendant sages, ils sont devenus fous ; ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés, par les convoitises de leurs cœurs, à l'impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps. Ils ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature au lieu du Créateur qui est béni éternellement¹⁶⁷ ».

Parmi les onze références à l'un des versets de ce passage de l'Épître aux Romains, deux nourrissent notre analyse. La première intervient à propos de Patricius, tout heureux d'apercevoir aux bains la « virilité naissante » de son fils :

« Dès que mon père m'aperçut aux bains dans ma virilité naissante et dans mon vêtement d'inquiète adolescence, comme si déjà la perspective d'avoir [des petits-enfants] le transportait, tout joyeux, il l'annonça à ma mère : *il était joyeux de cette ivresse dans laquelle le monde t'a oublié, toi, son Créateur, pour aimer ta créature au lieu de toi* ; il était ivre du vin invisible de sa volonté perverse, porté aux choses d'en bas¹⁶⁸ ».

Dans ce texte, comme dans l'épisode du mendiant joyeux au livre VI, le motif de la joie est associé à l'ivresse, une association traditionnelle dans la Bible et que l'on rencontre également dans le psaume 80 à l'aide duquel Augustin caractérise l'éloquence d'Ambroise¹⁶⁹. Or la joie est un signe du don véritable¹⁷⁰. Lorsque l'usage du don est dévoyé ou que l'on veut jouir d'un bien dont il faudrait user, la joie se transforme en simulacre. C'est ainsi que le père d'Augustin, dans cette scène du livre II, est « ivre du vin invisible de sa volonté perverse, portée aux choses d'en bas », préférant la créature au Créateur.

La deuxième référence à Rm 11, 21-25 se trouve au livre V. Elle nous permet de comprendre une modalité de l'oubli du don qui intéresse particulièrement Augustin, l'oubli du donateur.

¹⁶⁷ Rm 1, 18-25 (traduction TOB).

¹⁶⁸ « *Quin immo ubi me ille pater in balneis uidit pubescentem et inquieta indutum adolescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicauit, gaudens uinulentia in qua te iste mundus oblitus est et creaturam tuam pro te amauit, de uino inuisibili peruersae et inclinatae in ima uoluntatis suae* », conf. II, 3, 6, 13, p. 340 ; nous soulignons.

¹⁶⁹ « Et j'arrivai à Milan, chez l'évêque Ambroise, universellement reconnu comme un homme d'élite et ton pieux adorateur ; son éloquence active distribuait alors "la fleur de ton froment, la joie de ton huile et la sobre ivresse de ton vin" à ton peuple » – *et ueni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant "adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem" populo* », conf. V, 13, 23, Œuvres I, p. 875.

¹⁷⁰ Voir notre chapitre 8.

« De fait, c'est grâce à l'intelligence et au génie que tu leur donnas qu'ils mènent ces recherches ; ils ont fait bien des découvertes [...]. Et s'ils découvrent que c'est toi qui les as faits, ils ne s'offrent pas d'eux-mêmes à toi, pour que tu les conserves comme tu les as faits [...]. Et ils disent des choses vraies sur la création, mais la Vérité, ouvrière de la création, ils ne la recherchent pas dans la piété. C'est pourquoi ils ne la trouvent pas ; ou alors, s'ils la trouvent, tout en connaissant Dieu, ils ne lui rendent pas "comme à un Dieu, honneur et action de grâces" [...] et convertissent ta vérité en mensonge et servent la créature plutôt que le Créateur"¹⁷¹ ».

C'est ainsi que les savants, auxquels cette page est consacrée, ne cherchent pas d'où viennent les réalités créées sur lesquelles ils disent des choses vraies. Or, ne pas se soucier de l'origine des objets sur lesquels ils mènent leurs recherches les prive de recevoir la Création comme un don du Créateur et de parvenir à l'esprit de piété, qui est la condition du culte véritable¹⁷².

2. 1. 3. 2. L'oubli de l'oubli

L'exploration des « vastes palais de la mémoire », au livre X des *Confessions*, creuse encore la question de l'oubli du don : Augustin s'y penche sur une figure plus complexe, l'oubli de l'oubli. Une chose, en effet, est d'oublier le don, une autre d'oublier jusqu'à son souvenir. Voici comment Augustin expose cette figure d'un oubli redoublé, « tombeau de nos souvenirs¹⁷³ » :

« Mais quand je me souviens de l'oubli, sont présents à la fois la mémoire – par laquelle je me souviens – et l'oubli – dont je me souviens. Mais qu'est-ce que l'oubli, sinon une privation de mémoire ? *Comment donc l'oubli est-il présent (pour que je puisse me souvenir de lui), alors que sa présence m'empêche précisément de me souvenir ? [...]. Qui donc enfin enquêtera sur ce mystère pour savoir ce qu'il en est*¹⁷⁴ ? ».

Un texte de Martin Heidegger, consacré à l'exploration de la notion d'*alētheia* à partir de quelques fragments d'Héraclite, peut nous aider à déployer cette figure étrange : « Dans l'oubli, il n'y a pas seulement quelque chose qui nous échappe. L'oubli lui-même tombe en occultation, de telle sorte que nous-mêmes, aussi bien que notre relation à la chose

¹⁷¹ « *Mente sua enim quaerunt ista et ingenio quod tu dedisti eis, et multa inuenerunt et praenuntiauerunt ante multos annos, defectus luminarium solis et lunae, quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fefellit numerus [...] et inuenientes quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi se ut serues quod fecisti, et quales se ipsi fecerant occidunt se tibi [...]. Et multa uera de creatura dicunt et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inueniunt, aut, si inueniunt, "cognoscentes Deum" non "sicut Deum" honorant aut "gratias agunt" [...] et conuertunt ueritatem tuam in mendacium et colunt et seruiunt "creaturae potius quam Creatori" », conf. V, 3, 4-5, *Œuvres I*, p. 859-861.*

¹⁷² Nous reviendrons à ce texte dans la deuxième partie de ce chapitre.

¹⁷³ « [...] *etiam ipsam obliuionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur* », conf. X, 16, 25, *Œuvres I*, p. 998.

¹⁷⁴ « *Ergo cum memoriam meminere, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria ; cum uero meminere obliuionem, et memoria praesto est et obliuio, memoria, qua meminere, obliuio, quam meminere. Sed quid est obliuio nisi priuatio memoriae ? Quomodo ergo adest ut eam meminere, quando cum adest meminisse non possum ? Et hoc quis tandem indagabit ? Quis comprehendet quomodo sit ?* », conf. X, 16, 24, *Œuvres I*, p. 997 ; nous soulignons.

oubliée, passons dans l'état de chose cachée¹⁷⁵ ». Nous rejoignons le constat troublant du livre IV des *Confessions* : « j'étais devenu pour moi-même une immense question¹⁷⁶ ». Cette énigme du moi est particulièrement aiguë dans l'expérience de la mémoire : cette dernière, écrit Augustin, est à la fois le lieu où « je me rencontre moi-même » et celui où « je ne puis saisir tout ce que je suis¹⁷⁷ ». La difficulté de l'exercice auquel il se livre se complique ainsi de l'épreuve d'un éloignement de soi à soi : « En tout cas, Seigneur, je peine sur le sujet, et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi terre de complexité et d'accablantes sueurs¹⁷⁸ ». C'est, à nos yeux, ce qui explique la constance avec laquelle Augustin insiste sur le fait qu'il a été donné à lui-même par Dieu¹⁷⁹. Seul Dieu possède la clef de l'énigme du moi et cette clef est en forme de don :

« [...] Mon Dieu, grâces te soient rendues pour tous les dons reçus ! Garde-les moi pour toi, et tu me garderas ; ils iront grandissant et se parachevant, les dons que tu m'as faits. [Et] avec toi je serai, parce que si je suis, c'est toi qui m'en fis don¹⁸⁰ ».

Le travail de la mémoire est donc double : d'abord se souvenir de l'oubli ; ensuite, réveiller la mémoire du don. Le recours à l'*exercitatio animi* se prolonge dans l'écriture pour entreprendre ce travail de la mémoire. Faire mémoire du don, en ce sens, c'est écrire un récit eucharistique, mémorial et action de grâce pour la Pâque vécue par Augustin¹⁸¹.

¹⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Gallimard [Tel], Paris, 1966¹, 1990, p. 320. Heidegger connaissait l'œuvre d'Augustin ; il consacra, notamment, un séminaire à « Augustin et le néo-platonisme », en 1921. Voir l'ouvrage collectif consacré au « jeune Heidegger », S.-J. ARRIEN, S. CAMILLERI (éd.), *Le jeune Heidegger, 1909-1926. Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011. Deux contributions sont à signaler : celle de Robert Vigliotti, « L'influence de la tradition augustiniennne sur le jeune Heidegger », p. 29-50, et celle de Ryan Coyne, « Herméneutique et confession : ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin », p. 185-211.

¹⁷⁶ « Devenu pour moi-même une immense énigme, j'interrogeai mon âme [...] – *factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam [...]* », *conf.* IV, 4, 9, *Œuvres I*, p. 840.

¹⁷⁷ « *Ibi mihi et ipse occurro meque recolo [...]* nec ego ipse capio totum quod sum », *conf.* X, 8, 14-15, *Œuvres I*, p. 991.

¹⁷⁸ « *Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso : factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* », *conf.* X, 16, 25, *Œuvres I*, p. 997 ; nous modifions la traduction.

¹⁷⁹ Nous ne faisons qu'effleurer un sujet auquel nous consacrerons un développement dans notre chapitre 3.

¹⁸⁰ « *Deus meus, gratias tibi de donis tuis : sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi et ero ipse tecum quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, *Œuvres I*, p. 803.

¹⁸¹ La figure de l'*exercitatio animi* est souvent convoquée à propos de l'énigme du temps au livre XI, par exemple chez Philippe Hoffmann, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », *REAug* 63/1, 2017, p. 31-79. Elle est prise dans un sens plus large par Goulven Madec : « [...] dans le *De Trinitate*, comme ailleurs, Augustin met en œuvre la méthode de l'*exercitatio animi*, de l'entraînement spirituel, mise en vedette par H.-I. Marrou. Elle consiste à réfléchir longuement sur les réalités qui nous sont familières ou nous paraissent telles à première vue, pour nous purifier et nous préparer à comprendre, autant qu'il se peut dans notre condition présente les réalités intelligibles. C'est le rythme dans le *De musica*, le langage dans le *De magistro*, la mémoire dans le livre X, et le temps dans le livre XI des *Confessions*. C'est la vie de l'esprit dans la seconde partie du *De Trinitate* », *Lectures augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 168], 2001, p. 213-214.

2. 2. La reconnaissance du don

La reconnaissance du don par Augustin n'est pas linéaire. Chaque livre, ou presque, a sa couleur propre, mais nous distinguerons quatre ensembles, en isolant le livre X. Les livres I à IV, centrés sur la période allant de l'*infantia* à l'âge adulte, lient étroitement le motif du don et la quête de l'origine, dont l'aboutissement est la découverte du don de l'existence. À l'autre extrémité de l'ouvrage, les livres XI à XIII déploient une demande portant sur l'intelligence des Écritures et du temps – cette dernière naissant de la méditation de l'ouverture du livre de la Genèse, « au commencement ». Dans l'intervalle, les livres V à VI préparent Augustin à recevoir le don de l'intelligence des Écritures : ils mettent en scène l'apprentissage, auprès d'Ambroise, d'une lecture spirituelle de la lettre scripturaire, préalable indispensable pour la commenter. Au cœur des *Confessions*, les livres VII à IX déploient le don qui est au principe de leur écriture, celui de la conversion et du baptême, don de l'adoption filiale et de la vie nouvelle dans le Christ.

Le livre X, qui, selon les *Révisions*, ouvre la deuxième partie des *Confessions*, occupe une place à part¹⁸². On y recense ainsi le plus grand nombre d'occurrences d'une prière de demande : « *Da quod iubes et iube quod uis*¹⁸³ ». Cette insistance, l'unicité de l'objet demandé – la continence – éveille l'intérêt. Pourquoi cette persistance d'Augustin à demander la continence ? Qu'est-ce que la formule apporte de spécifique à cette demande ? Pourquoi passe-t-elle par le registre du commandement – *iubes, iube* –, faisant de Dieu le sujet de toutes les actions, là où les autres formules de même nature mettent Augustin en position de sujet ? On pourrait fort bien imaginer une variante de cette formule où Augustin dirait à Dieu : « Donne ce que tu commandes et j'obéirai ». C'est enfin dans le livre X que la séquence complète – prière pour obtenir la continence et don de cet objet ardemment désiré – se donne à lire¹⁸⁴.

Parmi ces ensembles, certains feront l'objet d'une présentation plus détaillée : les livres I à IV, V et VI, ainsi que le livre IX et le livre X. L'approche du don dans les livres VII et VIII,

¹⁸² Souvent étudié pour lui-même, son intégration à la partie consacrée au commentaire scripturaire est parfois discutée ; il n'est pas rare, enfin, qu'on le considère en regard du livre XI, l'un étant centré sur l'exploration du temps, l'autre sur celle de la mémoire.

¹⁸³ La bibliographie relative à cette formule est considérable. Parmi les très nombreuses études, nous renvoyons notamment à Dominique Doucet, « *Da quod iubes et iube quod uis* : analyse et situation », *BLE* 90/2, 1989, p. 101-112 et à Cornelius Mayer, « *Da quod iubes et iube quod uis* », *A/L* 2, col. 211-213.

¹⁸⁴ « Ce que tu me commandes, assurément, c'est la continence devant "la triple concupiscence, celle de la chair, celle des yeux, et l'ambition du siècle". Tu m'as ordonné la continence vis-à-vis du concubinage ; quant au mariage même, tout en le tolérant, tu m'as montré qu'il existait un état supérieur. Et, parce que tu l'as donné, je l'ai embrassé, avant même de devenir le dispensateur de ton sacrement – *iubes, certe, ut contineam "a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi"*. *Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid quam concessisti, monuisti. Et quoniam dedisti, factum est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem* », *conf. X*, 30, 41, *Œuvres I*, p. 1008 ; nous modifions la traduction.

d'une part, et XI à XIII, d'autre part, sera approfondie ultérieurement. C'est, en effet, avant tout la dynamique de l'ouvrage, porté par l'enquête sur le don, qui nous intéresse ici.

2. 2. 1. Le « parcours sinueux des erreurs » : livres I à IV

Le prologue du livre IV nous donne une formule qui peut résumer l'évolution d'Augustin dans les premiers livres des *Confessions*. Ceux-ci donnent à lire l'itinéraire de l'égaré¹⁸⁵ qu'Augustin décrit en ces termes :

« Ah ! Qu'ils se rient de moi, les esprits arrogants que tu n'as pas encore, ô mon Dieu, jetés bas, broyés pour leur salut. Mais que moi-même, au moins, je confesse mes hontes, "tout en te louant, toi". Permets-moi, je t'en prie, donne-moi le pouvoir de parcourir, dans la mémoire d'aujourd'hui, les parcours sinueux de mes erreurs passées, t'offrant une "victime de jubilation" !¹⁸⁶ ».

On le voit, Augustin ne se contente pas de décrire un égaré : il demande à Dieu de lui permettre d'en parcourir les détours sinueux. Ce choix littéraire est révélateur de la vision augustinienne de la mémoire, mais aussi de la nécessité du don quant à la possibilité même de l'explorer. Le parcours des erreurs doit se faire sous la conduite de Dieu – « que suis-je, en effet, moi, pour moi-même sans toi, sinon un guide vers l'abîme ? » ; « je l'ai pu parce que tu t'es "fait mon soutien"¹⁸⁷ ». S'aventurer à parcourir rétrospectivement l'itinéraire de l'égaré sans être conduit par Dieu ferait courir le risque du désespoir ; cela exposerait à oublier que la miséricorde divine précède toujours le pécheur. Confesser les erreurs et l'errance, sans errer soi-même dans la « région de la dissemblance », suppose de recevoir de Dieu cette confession comme un don.

Les livres I et IV sont, en effet, le lieu où Augustin pose les prémisses de sa réflexion sur le don et en orchestre les métamorphoses ; il y interroge les motifs de l'origine et de la naissance, la question de l'*ego* ; il s'y livre également à un examen critique de l'éducation qu'il a reçue. L'épilogue du livre IV est exemplaire à cet égard. D'une part, Augustin dit avoir faim d'un don – la joie d'entendre « la voix de l'époux » – que Dieu ne comble pas.

« [...] mon désir, c'était d'être là, debout, de "t'écouter et jouir de joie de la voix de l'époux", et je ne le pouvais pas : les voix de mon erreur me tiraient au-dehors, et le poids de

¹⁸⁵ Nous empruntons le titre d'un ouvrage d'Olivier Rey, *Itinéraire de l'égaré. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Paris, Seuil, 2003.

¹⁸⁶ « *Inrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, Deus meus, ego tamen confitear tibi dedecora mea "in laude tua". Sine me, obsecro, et da mihi circumire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi "hostiam iubilationis"* », *conf. IV, 1, 1, Œuvres I*, p. 834-835.

¹⁸⁷ « *quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceptis ?* », *conf. IV, 1, 1, Œuvres I*, p. 835 ; « [...] *potui quoniam "factus es adiutor meus"* », *conf. VII, 10, 16, 13, p. 614*.

ma superbe me faisait choir dans l'abîme. Tu ne donnais pas "à mon ouïe la joie et l'allégresse, et mes os n'exultaient pas", parce qu'ils n'avaient pas été "humiliés"¹⁸⁸ ».

D'autre part, Augustin semble tenir pour rien les dons substantiels que Dieu lui a déjà faits :

« À quoi me servait-il, vers l'âge de vingt ans environ, d'avoir eu entre mes mains un certain ouvrage d'Aristote qu'on appelle les *Dix Catégories* ? [...] À quoi me servait-il de les avoir lues seul et comprises ? [...] À quoi cela me servait-il, alors même que cela me desservait ? [...]. Et à quoi me servait-il que, tous ces livres de sciences dites libérales, moi qui étais alors l'esclave pervers de mes convoitises mauvaises, je les eusse lus et compris par moi-même, autant que j'en ai pu lire ? Je trouvai de la joie dans ces lectures et je ne savais pas d'où venait tout ce qu'il y avait là de vrai et de certain [...]. À quoi donc alors me servait-il que l'esprit pénétrât ces doctrines avec agilité et que, sans l'aide d'aucun magistère humain, tant d'ouvrages fort embrouillés fussent débrouillés, puisque par une honteuse et sacrilège infamie j'errais dans la doctrine de la piété¹⁸⁹ ? ».

Le tableau se présente ainsi : d'un côté, un don reçu mais non voulu – le talent et l'intelligence – de l'autre, un don voulu qui n'est pas reçu – la joie d'entendre « la voix de l'époux ». Or cette joie qu'Augustin désire, mais ne goûte pas, est meilleure que la joie trompeuse de posséder une science certes acquise « sans l'aide d'aucun maître », mais sans réflexion sur son origine – « je trouvai de la joie dans ces lectures et je ne savais pas d'où venait tout ce qu'il y avait là de vrai et de certain ». La synthèse de cette petite dialectique montrerait que c'est, paradoxalement, un don reçu non voulu qui permet d'obtenir le don non reçu, mais désiré : la joie qu'Augustin recevra, au terme d'un itinéraire d'égarement, lorsque l'Esprit Saint lui aura accordé le don d'appliquer au bon objet – les Écritures – ce talent, dont il ne voyait pas, alors, à quoi il pouvait lui servir. Au fond, il se sera agi pour Augustin de transformer la question « à quoi me servait ? » en « à qui pouvais-je faire servir ce don ? ».

2. 2. 2. Les signes du don : livres V et VI

2. 2. 2. 1. Le signe de l'*ingenium*

Le livre V permet de mieux comprendre la place de l'*ingenium* dans la réflexion d'Augustin sur le don. Les premiers éléments en sont donnés au paragraphe 27 du

¹⁸⁸ « [...] stare cupiens et "audire te et gaudio gaudere propter uocem sponsi", et non poteram quia uocibus erroris mei rapiabar foras et pondere superbiae meae in ima decidebam. Non enim dabas "auditui meo gaudium et laetitiam, aut exultabant ossa", quae "humiliata" non erant », conf. IV, 15, 27, Œuvres I, p. 853.

¹⁸⁹ « Et quid mihi proderat quod annos natus ferme uiginti cum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant Decem categorias [...] legi eas solus et intellexi ? [...] Quid hoc mihi proderat, quando et oberat ? [...] Et quid mihi proderat quod omnes libros artium, quas liberales uocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum seruus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui ? Et gaudebam in eis et nesciebam unde esset quidquid ibi uerum et certum esset [...]. Quid ergo tunc mihi proderat ingenium per illas doctrinas agile et nullo adminiculo humani magisterii tot nodosissimi libri enodati, cum deformiter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem ? », conf. IV, 16, 28-31, p. 454-460.

livre I : l'*ingenium* est un des lieux où Augustin réfléchit au don dans son lien avec la Création. En ne cherchant pas d'où leur vient cette intelligence, les savants dont Augustin dresse le portrait¹⁹⁰ se privent de comprendre le lien entre l'inné et le don. Ils sont impuissants à découvrir que ce qui leur est le plus propre, le plus personnel leur vient d'un autre :

« Dans l'impiété de leur superbe, ils s'éloignent et ils s'éclipsent de ta lumière et, longtemps à l'avance, ils prévoient l'éclipse du soleil, sans voir, dans le présent, la leur propre. En effet, ils ne cherchent pas, dans la piété, d'où ils tiennent le génie qui les fait chercher¹⁹¹ ».

Ces savants font usage d'un don qu'ils ne reconnaissent pas comme tel, c'est-à-dire en tant qu'il advient d'un autre, et qu'il est pour le sujet, à la fois ce qui lui est le plus propre et ce qui lui est d'abord le plus étranger, dont il est dépositaire et redevable. Finalement, il n'y a don, souligne Augustin, que dans ce fragile équilibre de l'échange entre celui qui donne et celui qui reçoit – la dépossession et la largesse du côté du donateur, l'humilité et la reconnaissance du côté du donataire.

Augustin en déduit à quel point il importe qu'un don reçu coïncide avec un don offert. On pourrait ainsi résumer les paragraphes 3 à 6 du livre V à l'aide des affirmations suivantes : « De fait, c'est grâce à l'intelligence et au génie que tu leur donnas qu'ils mènent ces recherches » et « ils ne s'offrent pas d'eux-mêmes à toi¹⁹² ». Le don reçu ne suscite pas l'offrande de soi en réponse. On peut être un expert, avoir trouvé bien des choses en bien des domaines de la science et ne pas avoir pour autant trouvé Dieu. Car « la science enfle » – alors que « la charité édifie¹⁹³ ». Qu'est-ce qui serait alors capable de creuser l'humilité, de faire contrepoids à la science qui remplit d'orgueil ? Le verset de saint Paul n'établit pas, en effet, de parallèle strict : si la « charité » répond à la « science », « édifier » ne correspond pas exactement à « enfler ». Ce qui conduit à l'humilité, nous semble-t-il, ce n'est pas l'absence de science, mais plutôt la science accompagnée de piété. S'élevant jusqu'à la science, les *philosophi* dont Augustin a lu les ouvrages n'ancrent pas leur recherche dans la crainte de Dieu ; ils n'empruntent pas non plus le « degré » de piété pour aller à la science et ils passent ainsi à côté de Dieu. Augustin complète ce constat sur la prééminence de la charité sur la science mal comprise dans le *De Doctrina* : « Quiconque s'imagine qu'il a compris les divines Écritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par

¹⁹⁰ Il n'est pas si simple de caractériser ces savants, astrologues ou astronomes. Augustin les décrit comme les auteurs des « nombreux ouvrages de philosophie » qu'il a en mémoire et dont il compare les idées aux « interminables fictions des manichéens », trouvant « plus de probabilité » à leurs dires. Voir *conf. V, 3, 3, Œuvres I*, p. 859.

¹⁹¹ « [...] *per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident – non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt [...]* », *conf. V, 3, 4, Œuvres I*, p. 860.

¹⁹² « *Mente sua enim quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis* » ; « *non ipsi se dant tibi* », *conf. V, 3, 4-5, Œuvres I*, p. 859-860.

¹⁹³ Voir 1 Co 8, 1.

l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises¹⁹⁴ ». De même, il réfléchit au rapport entre les sciences profanes et la vérité qui en est la source, en des termes qui éclairent singulièrement les pages que nous examinons.

« Quiconque pourtant aime toutes ces sciences¹⁹⁵ avec l'intention de se faire valoir parmi les ignorants au lieu de chercher *d'où vient* la vérité des idées dont il a seulement perçu qu'elles étaient vraies et *d'où vient* que certaines, dont il a compris qu'elles sont immuables, sont non seulement vraies mais immuables [...], s'il refuse de faire tourner toute chose à la louange et à l'amour de Dieu unique, *de qui il sait que tout vient*, peut passer pour savant, mais, sage, il ne peut l'être en aucune façon¹⁹⁶ ».

On voit que, pour Augustin, la sagesse consiste à remonter à la source même de la vérité¹⁹⁷. Augustin veut faire comprendre que la science, pour s'épanouir en sagesse, doit, un jour, convertir sa recherche de l'origine en recherche du Créateur. C'est ce qu'Augustin vise lorsqu'il exhorte son lecteur, pour autant qu'il aspire à être sage davantage que savant, à « faire tourner toute chose à la louange et à l'amour du Dieu unique d'où il sait que tout vient¹⁹⁸ ». L'esprit humain est bien l'un des lieux où Augustin explore la vérité de la formule paulinienne sur la dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur – « Qu'as-tu que tu n'aies reçu¹⁹⁹ ? ».

2. 2. 2. 2. *Le signe des Écritures*

Le livre V est construit comme un diptyque, qui met en regard les figures de Faustus et d'Ambroise. La perspective d'une rencontre avec ces deux évêques, l'un, catholique, l'autre, manichéen, suscite chez Augustin un désir de même intensité. Or ce désir tourne autour de la figure du don, suivant deux scénarios opposés. Le premier fait apparaître un don

¹⁹⁴ « *Quisquis igitur Scripturas divinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit* », *doctr. chr.* I, 36, 40, BA 11/2, p. 128. Cette maxime consonne avec un verset de l'Épître aux Corinthiens : « Si quelqu'un s'imagine connaître quelque chose, il ne connaît pas encore comme il faudrait connaître », 1 Co 8, 2 (traduction TOB).

¹⁹⁵ C'est-à-dire, comme le précise Augustin, les sciences naturelles, la science des nombres, la musique ; l'histoire ; les sciences corporelles (géographie, botanique, astronomie, arts mécaniques) ; enfin les sciences de l'âme (dialectique, éloquence, mathématiques) ; voir *doctr. chr.* II, 16, 24-57.

¹⁹⁶ « *Quae tamen omnia quisquis ita dilexerit ut iactare se inter imperitos uelit, et non potius quaerere unde sint uera quae tantummodo uera esse persenserit, et unde quaedam non solum uera, sed etiam incommutabilia, quae incommutabilia esse comprehenderit, ac sic a specie corporum usque ad humanam mentem perueniens, cum et ipsam mutabilem inuenerit quod nunc docta, nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem supra se ueritatem, et mutabilia infra se cetera, ad unius Dei laudem atque dilectionem cuncta conuertere a quo cuncta esse cognoscit, doctus uideri potest, esse autem sapiens nullo modo* », *doctr. chr.* II, 38, 57, BA 11/2, p. 222 ; nous soulignons. Les sciences évoquées par Augustin sont les suivantes : les sciences naturelles, la science des nombres, la musique ; l'histoire ; les sciences corporelles (géographie, botanique, astronomie, arts mécaniques) ; enfin, les sciences de l'âme (dialectique, éloquence, mathématiques).

¹⁹⁷ C'est le sens de la répétition de la préposition *unde* qui marque la provenance, relayée, à la fin de cette phrase, par la locution prépositionnelle *a quo* qui indique, elle aussi, la provenance, mais, cette fois, non à partir de quelque chose d'indéterminé – premier principe, premier moteur, ou idée – mais bien depuis quelqu'un, qui est la Vérité en personne.

¹⁹⁸ *doctr. chr.* II, 38, 57, BA 11/2, p. 222.

¹⁹⁹ 1 Co 4, 7.

espéré, mais non reçu : Augustin ne reçoit pas de Faustus la science qu'il espérait trouver en lui²⁰⁰ ; il ne trouve pas auprès d'Ambroise l'éloquence qu'il désirait entendre dans son discours. Un deuxième scénario vient compléter le dispositif. De Faustus comme d'Ambroise, Augustin reçoit un don que, cette fois, il n'espérait, ni ne désirait : chez l'évêque de Milan, il découvre la « doctrine du salut » et, auprès de Faustus, une éloquence séduisante.

Nous retenons ce motif du don reçu non voulu et du don voulu non reçu : on peut fort bien se tromper de don, ou encore s'illusionner sur son désir, et, en se trompant sur les signes, le porter sur des objets dont il faudrait user sans chercher à en jouir. La distinction augustinienne entre les *res* et les *signa* sous-tend, en effet, cette présentation en diptyque : la science chez Faustus, la « doctrine du salut » chez Ambroise sont des *res*, tandis que leur éloquence est le *signum* par lequel ces *res* sont connues. Le don promis à Augustin dans ces pages du livre V prend la forme de signes, capables d'orienter leur destinataire vers les réalités qui seules valent qu'on désire en jouir, c'est-à-dire, avant tout, Dieu Trinité²⁰¹.

La confrontation littéraire entre Ambroise et Faustus est extrêmement efficace pour illustrer, sans démonstration mais par la vertu de l'exemple, la conversion qu'Augustin doit accomplir vis-à-vis du don de l'*ingenium* reçu de Dieu. Le renversement se fait en trois temps. D'abord, orienter la science – bonne en elle-même et désirable, comme toute réalité créée par Dieu – vers la doctrine du salut. Ensuite, ordonner l'éloquence, considérée selon ses trois fonctions – instruire, plaire, émouvoir – vers les réalités dignes que l'on cherche, non à en user, mais à en jouir pour elles-mêmes. Privilégier, enfin la quête de la nourriture incorruptible en négligeant les plats qui la contiennent, aussi précieux soient-ils. Le lexique liturgique sous-jacent met, en effet, en valeur le contraste entre les coupes à la beauté trompeuse de Faustus – la séduction et le charme de son langage – et la nourriture substantielle donnée par Ambroise, « “fleur de ton froment, joie de ton huile, sobre ivresse de ton vin²⁰²” ». Les mots clefs de ce diptyque du livre V – *suaviloquentia, scientia, peritissimus, eruditus*, chez Faustus ; *pius, facundia, doctus adsertor*, du côté d'Ambroise – s'ordonnent peu à peu. La science se situe en miroir de la sagesse. La piété, qui fait défaut à

²⁰⁰ « De fait, dès que l'incompétence de Faustus, dans ces disciplines où je l'avais cru excellent, m'apparut manifeste, je me pris à désespérer de pouvoir, grâce à lui, trouver, pour ces problèmes qui me tracassaient, éclaircissement et solution – *Nam posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaueram, satis apparuit, desperare coepi posse mihi eum illa, quae me mouebant, aperire atque dissolvere* », *conf. V, 7, 12, Œuvres I*, p. 865.

²⁰¹ « Les réalités dont nous devons jouir, c'est le Père, le Fils, l'Esprit Saint, qui est aussi la Trinité, seule réalité suprême et commune à tous ceux qui jouissent d'elle – *Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruuntibus ea* », *doctr. chr. I, 5, 5, BA 11/2*, p. 82.

²⁰² « [...] *cuius tunc eloquia strenue ministrabant “adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem” populo* », *conf. V, 13, 23, Œuvres I*, p. 875.

Faustus – « il aurait pu posséder la vérité au sujet de la piété, mais à condition de n’être pas manichéen²⁰³ » – apparaît comme la disposition décisive pour s’approcher de l’Écriture et de l’Eucharistie. Soutenue par l’éloquence, elle permet aux hommes de se mettre en quête de cette sagesse qui n’est autre que le Verbe de Dieu.

Bien loin que les dons de Dieu constituent une largesse écrasante, dont l’abondance viendrait gommer ce qui fait la singularité d’Augustin, ce sont eux qui le constituent dans cette singularité même. Être soi, pour Augustin, c’est se recevoir entièrement d’un autre. Ce n’est donc qu’à la condition de se poser la question de l’origine et de s’efforcer d’y répondre, soit par le travail de la mémoire et de l’écriture, soit dans la prière, avec le secours, notamment, des psaumes, soit dans la lecture et le commentaire du Livre de la Genèse – dont les premiers mots, « au commencement », interprétés par Augustin au livre XI comme « dans le Principe », le placent au cœur de la quête de l’origine – que l’homme, « infime parcelle de [la] création²⁰⁴ », peut se découvrir comme étant *cette* créature singulière, aimée de Dieu dès avant sa naissance, et, dans cette lumière de vérité, se connaître comme il est connu – selon la promesse de saint Paul et la prière des *Soliloques* : « que je te connaisse, que je me connaisse²⁰⁵ ». *A contrario*, c’est en ne cherchant pas avec piété d’où leur vient l’intelligence, grâce à laquelle ils font leurs calculs et obtiennent des prédictions justes, que les savants se coupent de la source de la vérité, se privent de s’élever, depuis les beautés de la création, jusqu’au Créateur et, surtout, de s’offrir à Dieu en réponse aux dons reçus.

2. 2. 3. La reconnaissance pour le don de la vie divine : livres VII à IX

Les livres VII à IX conduisent Augustin du désir de s’adonner la sagesse à sa réalisation : la conversion de l’intelligence (livre VII) prépare celle de la volonté (livre VIII), dont le fruit est le baptême, lui-même porte d’entrée dans l’adoption filiale. La langue des Psaumes (livre IX) vient enfin donner au néophyte qu’est Augustin la voix de la louange par laquelle il peut s’adresser à Dieu avec les mots de Dieu. En associant ces trois livres, nous voulons mettre en valeur un ensemble qui revêt, fort discrètement, les caractères d’une catéchèse baptismale, attentive à présenter l’initiation chrétienne dans sa cohérence, du baptême à l’eucharistie²⁰⁶. Si le livre VIII est marqué par la décision d’Augustin, suivi par

²⁰³ « [...] posset ueritatem tenere pietatis, sed si manichaeus non esset », *conf.* V, 7, 12, p. 482.

²⁰⁴ Voir *conf.* I, 1, 1.

²⁰⁵ « À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face », 1 Co 13, 12 (traduction TOB) ; « nouerim me, nouerim te », *sol.* II, 1, *Œuvres* I, p. 217.

²⁰⁶ Par exemple : « il fallait purifier mon cœur du vieux levain – *et mundandum erat cor a fermento ueteri* », *conf.* VIII, 1, 1, *Œuvres* I, p. 929 ; « Beaucoup, n’est-ce pas, reviennent d’un enfer d’aveuglement encore plus profond que celui de Victorinus, pour revenir vers toi, s’approcher et être illuminés en recevant la lumière ; et ceux qui la reçoivent reçoivent de toi le pouvoir de devenir tes fils – *Nonne multi ex profundiore tartaro*

Alypius, de demander à recevoir le sacrement, sa célébration proprement dite n'intervient qu'au livre IX : « Et nous reçûmes le baptême²⁰⁷ ». Il ne faut pas se laisser tromper par l'aspect lapidaire de cette narration : certains éléments constitutifs du baptême peuvent être décelés au long de ces trois livres²⁰⁸. La continuité entre les livres VIII et IX, par ailleurs, est marquée par la proximité de leurs prologues ainsi que par la reprise en IX, 1, 1, de la citation du psaume 115, 16, présent en ouverture du livre VIII.

2. 2. 3. 1. « J'entrai dans l'intime de mon être sous ta conduite » : le livre VII

C'est dans la deuxième partie du livre VII que se manifeste une nouvelle figure du don : la rencontre avec les livres néo-platoniciens permet à Augustin de vivre pleinement ce qui lui avait été donné comme une promesse : découvrir que Dieu est « plus intérieur que le plus intime » en lui et « plus haut que le plus haut de [lui]-même²⁰⁹ ». L'avertissement donné par ces livres ouvre à Augustin la voie de l'intériorité. Il est conduit du constat d'une extériorité à lui-même – « j'étais au-dehors²¹⁰ » à la découverte qu'il « a un intérieur²¹¹ » : « C'est ainsi que je retirai de ces livres un avertissement à revenir à moi-même. J'entrai dans

caecitatis quam Victorinus redeunt ad te et accedunt et inluminantur recipientes lumen quod si qui recipiunt, accipiunt a te potestatem ut filii tui fiant ? », conf. VIII, 4, 9, *Œuvres I*, p. 934-935.

²⁰⁷ « *Et baptizati sumus* », conf. IX, 6, 14, 14, p. 96. L'épilogue du livre VIII ne comporte aucune mention explicite du baptême. Cette ellipse passe par deux compte-rendus plus qu'allusifs, celui d'Augustin à son ami : « je mis Alypius au courant – *indicaui Alypio* » et celui des deux convertis à Monique : « De là, nous allons chez ma mère, nous entrons, nous l'informons, elle est en joie – *inde ad matrem ingredimur, indicamus, gaudet* », conf. VIII, 12, 29-30, 14, p. 66-68. La forme paratactique de ce dernier récit, qui, comme le premier, comporte le verbe *indicare* employé sans complément, n'est pas sans rappeler le moment de la confirmation, par l'Écriture, de la conversion opérée en Augustin : « Je le saisis, l'ouvris et lus en silence – *arripui, aperui et legi in silentio* ». La conversion, comme son récit, se disent, ici, en peu de mots.

²⁰⁸ « Par une lettre à ton évêque, le saint homme Ambroise, je confiai et mes errances passées et ma résolution actuelle : que devais-je, à son avis lire de préférence dans tes Livres pour me préparer et me disposer au mieux à recevoir une si grande grâce ? – *Et insinuai per litteras antistiti tuo, uiro sancto Ambrosio, pristinos errores meos et praesens uotum meum ut moneret quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset, quo percipiendae tantae gratiae paratior aptiorque fierem. At ille iussit Isaiam prophetam, credo quod prae ceteris Euangelii uocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verumtamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitior in dominico eloquio* », conf. IX, 5, 13, *Œuvres I*, p. 963 ; « Ensuite, quand vint le moment il fallait donner mon nom – *Inde ubi tempus aduenit, quo me nomen dare oportet [...]* », conf. IX, 6, 14, 14, p. 94. On peut ajouter à ces références celles qui concernent Victorinus, l'inscription du nom sur la liste des *electi* (*nomen dare*) et la *redditio symboli* : « Et, une fois pénétré des premiers mystères de l'initiation, sans tarder, Victorinus donna aussi son nom en vue de la régénération baptismale, à l'étonnement de Rome, à la joie de l'Église [...]. Enfin, arriva le moment de la profession de foi, qui est une formule précise, apprise par coeur et récitée de mémoire, d'un endroit élevé, en présence du peuple fidèle, d'après la coutume romaine imposée à ceux qui veulent accéder à la grâce – *Vbi autem imbutus est primis instructionis sacramentis, non multo post etiam nomen dedit ut per baptismum regeneraretur mirante Roma, gaudente Ecclesia [...]. Denique ut uentum est ad horam profitendae fidei, quae uerbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad gratiam tuam [...]* », conf. VIII, 2, 4-5, 14, p. 18. Voir également, à propos de la théologie de la vie baptismale à la croisée du Livre de la Genèse et des Épîtres pauliniennes, « *Le firmament de l'Écriture* », p. 230-237.

²⁰⁹ « *Interior intimo meo et superior summo meo* », conf. III, 6, 11, *Œuvres I*, p. 825.

²¹⁰ « *[...] ego autem foris* », conf. VII, 7, 11, 13, p. 604.

²¹¹ Cf. R. M. RILKE : « J'apprends à voir. Je ne sais pas à quoi cela tient, mais tout pénètre plus profondément en moi, sans s'arrêter à l'endroit où d'ordinaire tout s'achevait. J'ai un intérieur, que j'ignorais », *Les Carnets de Malte Laurids Brigge* (C. David éd. ; trad.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p. 436.

l'intime de mon être ; c'était sous ta conduite, et je l'ai pu parce que tu t'étais "fait mon soutien"²¹² ». Ce don trouve son prolongement dans la lecture des textes johanniques et pauliniens. Le verset « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » est entendu par Augustin avec une acuité nouvelle et renforce sa conviction d'avoir tout reçu de Dieu, y compris la conversion de son intelligence. Ce sont les Écritures, ici encore, qui s'ouvrent à Augustin, avec, en leur centre, la figure du Christ médiateur.

2. 2. 3. 2. « Tu as rompu mes liens ; je t'offrirai en sacrifice un sacrifice de louange » : le livre VIII

Comment Augustin prend-il conscience du don divin au livre VIII ? La lecture du prologue laisse entendre que le récit est un élément essentiel de cette découverte, ce dont témoigne, selon nous, l'enchaînement de deux propositions, la première, posant le constat d'une libération – « tu as rompu mes liens » – la seconde, annonçant le projet d'en raconter les modalités – comment tu les rompis, je veux le raconter ». L'adverbe de manière *quomodo* est le pivot de cet enchaînement. Il signale, en effet, la nécessité de rendre le mouvement de la conversion aussi lisible que possible, et ce, pour deux raisons. D'une part, retracer les méandres de la conversion pour permettre l'imitation. Ainsi, la chorégraphie de la conversion d'Antoine, telle qu'elle a été racontée à Augustin, le guide, presque pas à pas, durant la scène du jardin de Milan²¹³. C'est parce qu'il a mémorisé, grâce à un récit, le geste d'Antoine entendant dans l'Écriture l'appel à se convertir, qu'il peut le reproduire et en obtenir le même effet de conversion²¹⁴. D'autre part, le récit de sa libération permet à Augustin d'en faire revivre les étapes et les protagonistes. Ce travail du récit réveille la mémoire du don – nous le verrons à la fin de ce chapitre – et nourrit l'action de grâces envers celui qui agit « *miris modis*²¹⁵ », mais laisse contempler, dans ce récit rétrospectif, les vestiges de son œuvre de salut.

²¹² « *Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intraui in intima mea duce te et potui quoniam "factus es adiutor meus" »*, conf. VII, 10, 16, *Œuvres I*, p. 917.

²¹³ Pour une étude récente du récit de conversion, voir l'ouvrage dirigé par Fabio Gasti, *Storie di conversione, Confessioni, Libro VIII*, Venise, Marsilio, 2012.

²¹⁴ « Antoine – je venais de l'apprendre –, survenant au hasard lors d'une lecture de l'Évangile, en avait retiré un avertissement, comme si c'était pour lui qu'était énoncé ce verset "Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis-moi" ; un tel oracle l'avait aussitôt converti à toi – *Audieram enim de Antonio quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur, quod legebatur : "Vade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis ; et ueni, sequere me"*, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum », conf. VIII, 12, 29, *Œuvres I*, p. 951. Le rôle des *exempla* dans le cours du livre VIII a été mis en lumière par Isabelle Bochet dans « Le livre VIII des *Confessions* », p. 376.

²¹⁵ On rencontre cette expression au livre IV, à propos de la mort de l'ami d'Augustin : « Et voici que toi, prêt à fondre sur le dos de tes esclaves fugitifs, "Dieu des vengeances" et en même temps fontaine de miséricordes, toi qui nous retournes vers toi *par des voies admirables*, voici que tu l'as ôté de cette vie [...] – *Et ecce tu imminens dorso fugitiuorum tuorum, "Deus ultionum" et fons misericordiarum simul, qui conuertis nos ad te miris modis, ecce abstulisti hominem de hac uita [...]* », *Œuvres I*, p. 839 ; nous soulignons. Voir aussi en V, 6, 10 : « Mais moi, mon Dieu m'avait déjà instruit d'une manière admirable et secrète – *me autem iam docuerat Deus meus miris et occultis modis* » ; VI, 12, 22 : « Tels étions-nous, jusqu'à tant que toi, "ô Très-

2. 2. 3. 3. « Je lisais et je brûlais » : le livre IX

Le livre IX est le laboratoire où s'élabore la langue de la louange, si nécessaire pour rendre grâce à Dieu pour ses dons. On sait la place occupée par le livre des Psaumes dans les *Confessions*, notamment dans le livre IX²¹⁶. Le récit de la retraite à Cassiciacum est ainsi centré sur ce moment de l'appropriation de la parole du psalmiste et de l'embrasement d'Augustin à son contact. Or cet apprentissage est une des conséquences de la pleine adhésion d'Augustin à l'Église et de sa participation à la liturgie. Avec la vie divine reçue dans la plénitude de l'initiation chrétienne – baptême, chrismation, Eucharistie – la parole des Psaumes donne à Augustin l'aliment et l'armure nécessaires à sa vie de baptisé. Cela dépasserait le cadre de notre étude, mais il vaudrait la peine d'examiner le rôle des Psaumes dans la prise de conscience du don. Sans doute pourrait-on partir du motif de la louange, registre par excellence des Psaumes, aussi bien pour l'action de grâces que pour la confession des fautes ou du désespoir – comme si les psaumes, outre leur apport sapientiel, donnaient à Augustin une grammaire et un lexique pour s'adresser à Dieu. Par eux, il reçoit une langue susceptible de s'allier à celle dont il a appris à manier les subtilités par son éducation et sa formation de rhéteur – cette alliance lui permettant de faire servir à Dieu les dons de Dieu. Nous pensons que la rencontre avec les psaumes et leur patiente rumination²¹⁷ a pu jouer un rôle de médiation entre la langue reçue des études libérales et la louange adressée à Dieu dans le commentaire scripturaire du livre de la Genèse. Voilà pourquoi nous voyons dans la langue du psalmiste la grammaire et le lexique de la louange.

2. 3. Le discernement du don

Il est probable que tout lecteur des *Confessions*, même peu averti des recherches sur la structure de l'œuvre, perçoive un changement de climat au tournant du livre X. Si les accents du prologue ne diffèrent pas fondamentalement de celui du livre VIII, l'emploi

Haut», qui n'abandonnes pas le limon dont nous sommes faits, tu sois, dans ta miséricorde, accouru au secours de notre misère, par des voies admirables et cachées – *Sic eramus, donec tu, Altissime, non deserens humum nostram miseratus miseris subuenires miris et occultis modis* » ; VII, 21, 27 : « Ces choses me pénétraient jusqu'aux entrailles d'une manière surprenante, pendant que je lisais le moindre de tes apôtres ; et j'avais considéré tes œuvres, et j'étais dans la stupéfaction – *haec mihi inuiscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem, et consideraueram opera tua et expaueram* ».

²¹⁶ Voir G. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

²¹⁷ Rien de péjoratif dans ce terme, que Jean-Louis Chrétien retient parmi les actes de parole chez Augustin : « La rumination, à laquelle le langage courant prête souvent le sens péjoratif de ressassement ou de ressentiment, a pour lui une dimension positive », *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF [Épiméthée], 2002, p. 51. L'auteur ajoute : « la rumination de la parole est donc l'avenir de l'écoute : elle ne forme pas une simple conservation ou fixation, elle permet à ce que nous avons entendu de devenir nôtre, de ne cesser de devenir nôtre », *ibid.*, p. 52.

presque continu du présent, tant dans l'exploration des « vastes palais de la mémoire », que dans l'exposition de la triple concupiscence, est un indice littéraire de ce changement. Le livre X est, pour une part, orienté vers l'espérance d'un achèvement de l'œuvre de salut en Augustin²¹⁸ ; cette caractéristique le rapproche du livre XI dont la méditation sur le temps et sa mesure s'achève par un appel à se tourner vers les réalités qui sont « en avant²¹⁹ ».

Selon nous, la division, reçue d'Augustin, entre la partie « *De me* » (livres I à X) et la partie « *De scripturis* » ou bien celle qui isole le livre X comme charnière entre récit de vie et commentaire scripturaire, ne se superposent pas exactement à la dynamique du don au fil des treize livres des *Confessions*²²⁰. La prise de conscience progressive du don se fait selon deux paliers. Le premier consiste à admettre le don comme don : ce qui était considéré comme acquis – la vie, le langage, le talent, l'amitié – est peu à peu reçu comme un don. C'est la reconnaissance du don, au double sens d'une découverte de ce qui était méconnu et d'une action de grâces pour le don retrouvé. L'exercice d'un discernement sur le don est le deuxième palier. Une fois le don reconnu et retrouvé dans l'action de grâces, la disposition à demander grandit et s'affine à la fois. « Demandez et l'on vous donnera », lit-on en Mt 7, 7, verset repris dans l'épilogue du livre XIII²²¹ ; « recevez et vous demanderez », telle est l'expérience d'Augustin. Or, le livre X et les livres XI à XIII, portent, en leur cœur, une demande de syntaxe identique : « *Da quod iubes et iube quod uis* », au livre X, « *Da quod offeram tibi* » et « *Da quod amo* » au livre XI. La prière qu'Augustin adresse à Dieu y est de même nature. Il demande à Dieu un don voué à être offert en retour ; il prie Dieu de lui donner la condition de possibilité de son offrande ; il sait qu'elle est agréable à Dieu et répond à son commandement. Qui plus est, la demande « *Da mihi continentiam* », est étroitement liée à celle du livre XI par laquelle Augustin demande à Dieu cette même chasteté, mais, cette fois, vis-à-vis des Écritures : « Coupe toute témérité, tout mensonge, au dedans et au dehors, autour de mes lèvres. Que je fasse mes chastes délices, de tes Écritures, sans me tromper en elles et sans tromper par elles²²² ! ». Voilà pourquoi nous estimons que le motif littéraire et théologique du don permet de reprendre la question de l'unité des *Confessions* selon un autre dessin. Le livre X est le point de départ d'une quête dont le

²¹⁸ « Je l'ai dit à la bienveillance de mon Seigneur ; "j'exulte dans la crainte" pour les bienfaits que tu m'as accordés, et je pleure pour ce qui reste inachevé en moi – *dixi bono Domino meo "exultans cum tremore" in eo quod donasti mihi, et lugens in eo quod inconsummatus sum* », X, 30, 42, *Œuvres I*, p. 1009.

²¹⁹ « Ainsi, "oubliant le passé", tourné non pas vers les choses futures et transitoires, mais vers celles qui sont "en avant" et vers lesquelles je suis non pas distendu mais "tendu" [...] – *praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed "in ea quae ante sunt", non distentus, sed "extentus"* », *conf. XI*, 29, 39, 14, p. 338.

²²⁰ On trouvera de nombreux éléments sur la question disputée de l'unité des *Confessions* dans Au lieu de soi, p. 64-70.

²²¹ « Qu'on te demande à toi [...] Ainsi, ainsi, l'on recevra – *A te petatur [...] sic sic accipietur* », *conf. XIII*, 38, 53.

²²² « *Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis* », *conf. XI*, 2, 3, 14, p. 274.

mouvement sous-jacent est celui de la demande ; faisant suite à l'enquête menée dans les livres I à IX, l'impulsion donnée par Augustin actualise la conscience du don en tournant le sujet vers les dons qui, « en avant », demandent à être reçus.

2. 3. 1. *Le don de la continence pour se donner à Dieu : le livre X*

« Pourtant je savais que je n'obtiendrais pas la sagesse autrement que par un don de Dieu – et reconnaître de qui dépend un bienfait, c'était encore une preuve de discernement – je me tournai donc vers le Seigneur et le priai [...] de tout mon cœur²²³ [...] ».

« Sot que j'étais, j'ignorais que, selon le mot de l'Écriture, nul ne peut être continent "si tu ne lui accordes ce don". Ah ! Ce don, tu pouvais me l'accorder, si seulement [...] avec une foi à toute épreuve, je jetais en toi-même mon souci²²⁴ ! ».

Deux choses sont à relever. On remarque d'abord que, dans la référence à Sg 8, 21, Augustin remplace l'objet du don, c'est-à-dire la sagesse, par la continence, demandée en VI, 11, 20. Il établit, par là, un lien entre sagesse et continence, qui pourrait être approfondi²²⁵. Il serait bon, en particulier, de se pencher sur les résonances entre sagesse, continence et tempérance en repartant de la vertu de *sophrosynè*, que ce soit dans l'œuvre d'Aristote, ou chez Sénèque²²⁶.

Augustin indique, en outre une clef de lecture du don, en faisant de la reconnaissance du donateur une « preuve de discernement ». Une conversion au don se dessine alors. Elle consiste à reconnaître la continence comme un don, et non comme un résultat de ses efforts – « je croyais que la continence relevait de mes propres forces, forces que, du reste, je ne ressentais pas du tout en moi ». Cette dernière affirmation est partiellement pélagienne, si l'on peut dire. En ce point du récit, Augustin est persuadé, *en son intelligence*, qu'il peut faire son propre salut, et qu'atteindre la continence relève de ses seules forces. Pourtant, il éprouve, *en ses affects*, qu'il ne dispose pas cette capacité : ce qu'il veut, il ne le peut pas, alors même qu'il « croit » en être capable. C'est qu'il n'a pas encore reçu la sagesse qui lui permettrait de reconnaître que Dieu seul peut lui donner la continence – « *Da quod iubes...* » – afin de mettre en œuvre la deuxième partie de la formule – « ... *Et iube quod uis* » – c'est-à-dire embrasser le célibat et s'adonne à l'étude de la Sagesse²²⁷.

²²³ Sg 8, 21 (traduction TOB).

²²⁴ « [...] *tam stultus essem ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis* », *conf. VI, 11, 20, Œuvres I*, p. 896.

²²⁵ Voir E. TESELLE, « *Continence or Embrace ? Tracing an augustinian proof-text (Wisdom 8:21) through history and cultures* », *Augustinian Studies*, 2008, 39, p. 253-264.

²²⁶ Voir, en particulier, l'*Éthique à Nicomaque* (II, 7 et III 13-15). Voir également la notice de la *Lateinische Synonymik*, p. 183, § 323.

²²⁷ « Beaucoup de grands hommes, tout à fait dignes d'être imités, se sont adonnés à l'étude de la Sagesse, tout en étant mariés – *Multi magni uiri et imitatione dignissimi sapientiae studio cum coniugibus dediti fuerunt* »,

Après les développements des livres VIII – allégorie de la continence – et X – demande à Dieu du don de la continence – l’appel d’Augustin, dans le prologue du livre XI, à faire de l’Écriture ses « chastes délices » suggèrera, nous le verrons, une réorientation du désir, puisqu’une même chasteté sera convoitée, dans le domaine du corps comme dans celui de l’interprétation de l’Écriture. C’est que la continence au sens large consiste, selon Augustin, à aimer quelque chose à cause de Dieu²²⁸ :

« La continence nous ramasse, nous ramène à l’unité que nous avons perdue en glissant dans le multiple. C’est en effet t’aimer trop peu que d’aimer en même temps que toi quelque autre chose sans l’aimer à cause de toi. Ô Amour, qui toujours brûles, qui n’es jamais éteint, Ô Charité, mon Dieu, Embrase-moi ! Tu me demandes la continence : Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux !²²⁹ ».

2. 3. 2. Le don de l’interprétation des Écritures : livres XI à XIII

Pour Augustin, la continence consiste à s’abstenir de mettre la main sur l’objet du désir, qu’il soit un corps ou un texte. Voilà pourquoi il prie Dieu de lui accorder la chasteté de ses épousailles avec les Écritures : « que je fasse mes chastes délices de tes Écritures ». Tel est le lien organique et puissant entre les livres X et XI, du point de vue du discernement du don.

Dans ce développement, nous commençons par nous intéresser au livre XI des *Confessions* – en grande partie consacré à comprendre le temps et sa mesure – uniquement dans la mesure où il introduit le lecteur dans la reconnaissance pour le don du commentaire scripturaire. Comme tel, il tient une place notable dans la construction des trois derniers livres des *Confessions*, en lien avec la fin du chapitre X :

« Voilà, Seigneur, je jette en toi mon souci, afin d’avoir la vie ! “Et je considérerai les merveilles de ta loi”. Toi, tu connais mon ignorance et ma faiblesse : instruis-moi et guéris moi ! Lui, ton Fils unique, “en qui se trouvent cachés tous les trésors de sagesse et de science, m’a racheté de son sang”²³⁰ ».

Ce passage indique l’objet des pages à venir : considérer « les merveilles » de l’Écriture. La présence du champ lexical de la connaissance – les mots *imperia*, *docere*,

conf. VI, 11, 20, *Œuvres I*, p. 896. On notera la présence du lexique du don avec le verbe *dare*, traduit par « s’adonner ».

²²⁸ Voir J. OLLIER, « Firmamentum narrat ». *La théorie augustinienne des Confessions*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 65.

²²⁹ « Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. O Amor, qui semper ardes et numquam exstingueris, Caritas, Deus meus, accende me ! Continentiam iubet : da quod iubet et iube quod uis », conf. X, 29, 40, *Œuvres I*, p. 1008.

²³⁰ « Ecce, Domine, iacto in te curam meam ut uiuam, et “considerabo mirabilia de lege tua”. Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam : “doce me et sana me”. Ille tuus Vnicus, “in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi” redemit me sanguino suo », conf. X, 42, 70, 14, p. 266-268.

sapientia et *scientia* – confirme cette nouvelle direction du récit, annoncée dans l'épilogue du livre X, amorcée au livre XI, et accomplie dans les livres XII à XIII²³¹.

« Il y a longtemps que je brûle de méditer sur ta loi et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qui me reste de ténèbres, jusqu'à ce que la force engloutisse la faiblesse. Je ne veux pas qu'à autre chose s'écoulent les heures où je me trouve libéré des nécessités qu'entraînent la réfection du corps et l'effort de l'esprit et le service que nous devons aux hommes, ou celui que nous ne devons pas et que nous rendons cependant²³² ».

Les premières pages du livre visent à éclaircir le lien intrinsèque entre les Écritures et le temps. Il faut du temps pour lire et commenter la Parole de Dieu. Voilà pourquoi Augustin demande à Dieu de lui accorder ce don : « Accorde-nous de larges espaces de ce temps, pour méditer sur les mystères de ta Loi²³³ ». Ces pages introductives mettent également en perspective le travail du récit et celui du commentaire : elles s'emploient à éclairer l'écriture par les Écritures et réciproquement. Elles formulent, enfin, ce qui constitue le cœur de notre enquête : l'appel à convertir la demande de dons en une offrande ordonnée au sacrifice. C'est pourquoi nous avons souhaité donner à notre étude le mouvement sous-jacent à la formule « Donne-moi de quoi te faire offrande²³⁴ ». L'itinéraire théologique qui se déploie, depuis la reconnaissance des dons reçus, jusqu'à l'offrande du sacrifice, celui de l'Eucharistie, d'une part, et, de l'autre, celui requis pour interpréter et transmettre les Écritures.

Nous nous attarderons davantage sur les livres XII et XIII dans notre dernier chapitre ; quelques indications suffiront ici à préciser les modalités selon lesquelles un discernement sur le don s'exerce dans ces deux livres. Nous pensons que la prise de conscience du don qui se manifeste dans les livres I à IX des *Confessions* trouve là un prolongement naturel – dans une enquête de nature différente. Il s'agit moins pour Augustin de reconnaître le don à l'œuvre dans sa vie et d'adresser à Dieu sa reconnaissance, que de s'interroger sur le bon usage du don reçu²³⁵. Persuadé que Dieu « ne sait que donner », lucide quant à la munificence de ses dons, Augustin est en mesure de porter un regard plus critique sur ses propres aspirations. Dès le livre XI intervient une purification et une réorientation du désir. Dans le droit fil des développements du livre X sur la triple concupiscence, le prologue s'achève sur une prière demandant à Dieu cette conversion particulière :

²³¹ Sur l'articulation entre les quatre derniers livres des *Confessions*, nous renvoyons à l'ouvrage de Jacques Ollier, « *Firmamentum narrat* », p. 172-180.

²³² « *Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoetur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus* », *conf.* XI, 2, 2, 14, p. 272.

²³³ « *Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae [...]* », *conf.* XI, 2, 4, *Œuvres I*, p. 1031.

²³⁴ « *Da quod offeram tibi* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272.

²³⁵ Voir notre chapitre 3.

« “Prends pitié de moi, Seigneur, exauce mon désir”, qui ne veut, à mes yeux, ni la terre, ni l’or, ni l’argent, ni les pierres [précieuses], ni habits de prestige, ni honneurs, ni pouvoir, ni voluptés de la chair, ni ce que veut le corps dans notre vie d’ici, vie de pèlerinage : biens “donnés par surcroît, à qui recherche ton “royaume” et ta “justice. Vois quel est l’objet de mon désir”²³⁶ ».

Les livres XII et XIII donnent ainsi à lire que le discernement du don consiste à diriger son désir vers un don substantiel et digne d’être offert à Dieu. Ce discernement s’éclaire également en observant les désignations de l’Écriture et le mode d’accès qui en découle²³⁷. L’insistance d’Augustin sur le mystère, la profondeur et le secret, d’une part, la récurrence du motif « frapper et entrer²³⁸ », récurrent dans les livres XI à XIII, de l’autre, manifestent l’exercice d’un discernement sur la nature de l’objet à demander. Demander à recevoir l’intelligence des Écritures, c’est avoir compris que ce don suppose une mystagogie rendue possible par le don de l’Esprit. De ce fait, les premières tentatives d’Augustin pour s’approcher de l’Écriture ne sont pas toujours concluantes : si l’on met à part la rencontre avec les écrits de saint Paul et l’Évangile selon saint Jean dans la deuxième partie du livre VII, la première découverte de la Bible au livre III pâtit de la comparaison avec l’éloquence cicéronienne, tandis que le livre IX continue de faire mention des résistances du texte d’Isaïe aux efforts d’Augustin pour s’y plonger selon les indications données par Ambroise²³⁹.

Le discernement du don suppose aussi de comprendre qu’il ne saurait être gardé pour soi – c’est particulièrement vrai de l’interprétation des Écritures²⁴⁰ – et qu’il n’est reçu en plénitude que lorsqu’on s’en dépossède dans la communion d’une assemblée. Discerner la nature du don des Écritures, c’est enfin postuler qu’elles ne sont pas vaines et qu’elles peuvent être lues dans l’Esprit qui a inspiré leurs auteurs²⁴¹. C’est ainsi qu’Augustin tient

²³⁶ « *“Domine, miserere mei et exaudi desiderium meum”*. *Puto enim quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus aut decoris uestibus aut honoribus et potestatibus aut uoluptatibus carnis, neque de necessariis corpori et huic uitae peregrinationis nostrae, quae omnia nobis apponuntur quaerentibus “regnum et iustitiam” tuam. Vide, Deus meus, unde sit desiderium meum* », *conf.* XI, 2, 4, *Œuvres I*, p. 1031.

²³⁷ Ici encore, nous donnons seulement quelques éléments qui seront développés dans notre chapitre 9.

²³⁸ « Que je trouve grâce “devant tes yeux”, afin que s’ouvre la porte du sanctuaire de tes paroles, à laquelle je viens frapper – *placeat “in conspectu” misericordiae tuae inuenire me gratiam ante te ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum* », *conf.* XI, 2, 4, *Œuvres I*, p. 1032.

²³⁹ « Il me conseilla le prophète Isaïe, sans doute, je suppose, à cause de l’annonce qui y est faite – plus clairement qu’ailleurs – de l’Évangile et de la vocation des gentils. Mais moi, au seuil de la lecture, je n’y compris rien, et, pensant que le reste de l’ouvrage était identique, j’attendis, pour le reprendre, de me familiariser davantage avec le langage du Seigneur – *At ille iussit Isaiam prophetam, credo quod prae ceteris Euangelii uocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verumtamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitior in Dominico eloquio* ». La traduction « au seuil de la lecture », bien qu’elle sollicite un peu le texte – « *prima lectio* » – nous semble heureuse, en raison du parallèle qu’elle établit avec la rencontre décevante avec l’Écriture racontée au livre III : « Et voici ce que je vois : une réalité qui ne se révèle pas aux superbes, qui ne se découvre pas aux enfants, *humble à l’entrée, et, après l’entrée, sublime et voilée de mystère* – *Et ecce uideo rem non compertam superbis nec nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et uelatum mysteriis* », *conf.* III, 5, 9, *Œuvres I*, p. 822-823 ; nous soulignons.

²⁴⁰ Nous y reviendrons dans le chapitre 9.

²⁴¹ « Car ce n’est pas pour rien que tu laissas écrire tant de pages secrètes et mystérieuses [...] – *neque enim frustra scribi uoluisti tot paginarum opaca secreta [...]* », *conf.* XI, 2, 3, *Œuvres I*, p. 1031 ; « Alors que dire,

pour assuré que Dieu a accordé à Moïse un don d'interprète de même nature que celui qu'il désire :

« [...] je ne puis, s'agissant de ton fidèle serviteur Moïse, croire que tu l'aies gratifié d'un don moindre que je n'eusse souhaité et désiré pour moi-même, si j'étais né à son époque, et que tu m'aies choisi à sa place pour dispenser, par le service de mon cœur et de ma langue ces Écritures²⁴² ».

2. 3. 3. Le travail du récit : le don au présent

Nous avons vu le rôle joué par la mémoire pour sortir de l'oubli du don et échapper à l'oubli de l'oubli. Nous avons, en outre, découvert la nécessité d'inscrire le motif du don dans la catégorie du temps, ce qui a fait émerger le lien intrinsèque entre l'énigme du don et la conscience de soi comme être de don²⁴³. Tirant parti, à la suite de Jean-Luc Marion, de l'homonymie du terme « présent », nous voudrions suggérer, au terme de ce chapitre, l'importance, pour atteindre une pleine conscience du don reçu, de l'envisager au présent et, selon la ligne directrice des *Confessions*, de rendre grâce, non seulement pour les dons passés, mais pour le don actuel. Cela ne peut se faire qu'avec l'Esprit Saint et par les Écritures :

« Car Isaïe l'a dit : “nous avons conçu et nous avons enfanté un esprit de salut”. Donc cela est prêt à l'arrière-plan, ce n'est pas donné pour le moment, mais ce sera donné. Que de choses nous ont été données, mes frères ! Qui peut les dénombrer en suivant les Écritures²⁴⁴ ? ».

Le dénombrement des « choses [qui] ont été données » invite le lecteur à prendre en compte la catégorie du temps. De même que la sagesse de Dieu est « innombrable²⁴⁵ », ce qui a été donné aux hommes semble échapper à toute comptabilité – « qui peut les dénombrer ? ».

ô ma lumière, ô ma Vérité ? Que c'est là une parole creuse et vaine ? Certes non, ô Père de toute piété ! Loin de moi que le serviteur de ta parole puisse ainsi parler – *Quid igitur dicam, lumen meum, Veritas ? Quia uacat hoc, quia inaniter ita dictum est ? Nequaquam, Pater pietatis, absit, ut hoc dicat seruus uerbi tui* », *conf.* XIII, 24, 36, *Œuvres I*, p. 1132.

²⁴² « *Non possum minus credere de Moyse fidelissimo famulo tuo quam mihi optarem ac desiderarem abs te dari muneris, si tempore illo natus essem quo ille eoque loci me constituisses ut per seruitutem cordis ac linguae meae litterae illae dispensarentur* », *Œuvres I*, p. 1080.

²⁴³ « Parce que, si je suis, c'est toi qui m'en fis don – *quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, *Œuvres I*, p. 803 ; « je dois te servir, je dois te rendre un culte, pour que de toi me vienne tout le bien de mon être, de toi dont me vient d'être à recevoir le bien – *ut seruiam tibi et colam te ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1088.

²⁴⁴ « *Sic enim per Isaiam dicitur : “Concepimus et parturiuimus spiritum salutis”. Ergo retro est, et non datur modo, sed dabitur. Quanta data sunt, fratres mei, quis illa numerat secundum Scripturas ?* », *en. ps.* 39, 28, *BA 59/A*, p. 291. On relèvera que le verset Is 26, 18 – « *concepimus et quasi parturiuimus et peperimus spiritum salutis non fecimus in terra* » – est pris à contre-sens du texte hébreu. Voir *Vetus Latina 12 – Esaias*, R. Gryson (éd.), Fribourg, Herder Verlag, 1987, p. 553-554. La TOB donne : « Nous avons conçu, nous avons été dans les douleurs, mais c'est comme si nous avions enfanté du vent : nous n'apportons pas le salut à la terre ». En hébreu, pas de doute possible : puisque la césure médiane est sur le mot רוּחַ (esprit, souffle), le mot salut est à comprendre en lien avec la deuxième partie du verset.

²⁴⁵ « [...] *sapientiae tuae non est numerus* », *conf.* I, 1, 13, p. 272.

L'interprétation qu'Augustin donne du verset d'Isaïe – cela est prêt à l'arrière-plan » – laisse également entendre que le don, comme le temps, se déploie selon une triple extase, dans le passé, vers l'avenir, au présent. Le don qui est « prêt à l'arrière-plan » est à la fois présent, puisque « c'est prêt », et à venir, parce que « ce sera donné ». Cela implique un discernement des signes du don dans la vie de chacun ; c'est aussi le socle de la confiance en un Dieu « qui ne sait que donner » – à commencer par le fait d'être sujet apte à recevoir le don – rappelons-nous la distinction établie par Augustin entre, d'un côté, le fait de recevoir et, de l'autre, celui d'être un sujet à même de recevoir²⁴⁶. On peut ainsi vérifier le lien entre la catégorie du temps, le motif du don et le travail du récit :

« [Chez Augustin], la temporalité est constitutive de son expérience à la fois spirituelle et charnelle. Par conséquent, seuls une narration de sa vie passée et un discernement de sa disposition intérieure actuelle quand il écrit ses *Confessions* – c'est la recherche du livre X – peuvent correspondre à son objet. Don donné à lui-même, obscur à lui-même, le moi n'a pas d'autre voie pour se connaître que l'expérience spirituelle passée et présente, et que la narration de ce qui est nécessairement historicité, l'histoire d'une âme. C'est le drame de sa liberté détournée du donateur, mais appelée par lui pour être restaurée en revenant vers lui dans son temps propre. Le temps du don, qui est aussi don du temps, exige à la fois le récit et la mémoire du don²⁴⁷ ».

²⁴⁶ « [...] afin que celui qui voit “ne se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu” comme un don non seulement l'objet, mais encore le moyen de la vision – “Qu'a-t-il en effet qu'il n'ait reçu ?” – *ut qui uidet “non sic gloriatur quasi non acceperit” non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat – “quid enim habet quod non accepit ?”* », *conf.* VII, 21, 27, *Œuvres* I, p. 926.

²⁴⁷ P. SOUAL, « Le don de l'ego chez Augustin », p. 131. Voir aussi cette analyse de la « fonction médiatrice » assignée par Augustin au récit : « C'est par le récit de sa vie qu'il fait concrètement l'unité entre son expérience et la doctrine qui lui vient de la lecture croyante de l'Écriture. C'est également par ce récit qu'il fait sous le regard de Dieu qu'Augustin s'interroge sur la signification des événements vécus, sur leur enchaînement, et qu'il cherche, autant que faire se peut, à saisir l'unité de sa vie devant Dieu. La subjectivité moderne trouve ici l'un de ses lieux de naissance. Mais la conception augustinienne du sujet, telle qu'elle se dégage des *Confessions*, est bien différente de toutes les formes du subjectivisme moderne : car ce “je” qui s'interroge sur le sens de son existence sous le regard de Dieu est fondamentalement un sujet qui se reçoit de Dieu », « *Le firmament de l'Écriture* », p. 265.

Reprise

Grâce à ce parcours, nous mesurons mieux la complexité du chemin qui conduit graduellement Augustin à la conscience du don reçu. Cette dernière suppose, au préalable, d'affronter ce que nous avons appelé l'énigme du don. Afin d'y parvenir, Augustin approfondit le lien entre la demande et le don et découvre que le don est un présent à vivre au présent. C'est dans le temps de l'écriture qu'émerge la reconnaissance du don et pour le don ; c'est par le récit, inscrit dans le présent du don, que s'affine son discernement. Comme le découvre Augustin, l'une des clefs de la vie chrétienne est non seulement d'oser demander sans cesse, mais aussi de savoir quoi demander :

« Que dit, en effet, l'apôtre Paul [...] ? Quand donc il disait : “Je poursuis ma course pour recevoir le prix attaché à l'appel d'en-haut”, il marchait déjà dans le bon chemin, parce que ses pas avaient été dirigés sur le roc ; *il avait de quoi rendre grâce, il savait que demander, rendant grâce pour ce qu'il avait reçu, demandant ce qui était dû*. Qu'avait-il reçu ? Le pardon des péchés, l'illumination de la foi, la force de l'espérance, le feu de la charité. Mais en quoi considérait-il que le Seigneur était encore en dette à son égard ? “Pour le reste, la couronne de justice m'attend”. *Il y a donc encore quelque chose qui m'est dû*. Qu'est-ce qui m'est dû ? La couronne de justice que me donnera ce jour-là le Seigneur, le juste juge²⁴⁸ [...] ».

Rendre grâce pour les dons reçus et demander ce qui est dû : telle est la dynamique du don progressivement mise en lumière par Augustin au fil du récit.

²⁴⁸ « *Quid enim ait ? [...] Quando ergo dicebat : “Sequor ad palmam supernae uocationis” quia iam pedes eius in petra directi erant, iam uiam bonam ambulabat : habeat unde gratias ageret, habebat quod peteret, gratias agens de acceptis, petens debita. De quibus acceptis ? De indulgentia peccatorum, de illuminatione fidei, de robore spei, de flamma caritatis. Vnde autem adhuc Dominum debitorem tenebat ? “De caetero, inquit, superest mihi corona iustitiae”. Adhuc ergo mihi aliquid debetur. Quid debetur ? Corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex* », en. ps. 39, 3, BA 59/A, p. 220-222 ; nous soulignons.

Chapitre 3.

Les usages du don

L'argument de ce chapitre est le suivant : Dieu donne à la fois le don *et* la liberté d'en user – condition décisive pour faire vivre en l'homme la promesse d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais la liberté d'user du don ouvre deux voies : celle conduisant au bonheur du don et celle menant au risque du don. C'est cet embranchement de la liberté humaine consécutif au don divin que nous allons maintenant explorer.

Au seuil de ce développement, il nous faut fixer son cadre herméneutique et, pour cela, revenir à distinction capitale entre les *res* et les *signa* formulée par Augustin dans le *De doctrina christiana*²⁴⁹. Une *res*, selon la première définition donnée par Augustin, est « ce qui n'est pas employé pour être le signe de quelque chose²⁵⁰ ». Parmi les *res*, poursuit-il, certaines sont « objets de jouissance », d'autres « objet d'usage ». On voit aisément l'importance de ce cadre herméneutique pour notre recherche. La question qui s'offre à nous est celle de la nature du don : est-il une *res* ou un *signum* et, s'il est une *res*, fait-il partie de celles dont on doit user ou dont il faut jouir ?

Si l'on suit le raisonnement d'Augustin, il semble possible de considérer le don comme une de ces *res* « faites pour la jouissance, qui nous rendent heureux », à distinguer de celles, faites « pour l'usage », qui « nous aident dans notre marche vers le bonheur » – semblables à des « échelons qui nous permettent de parvenir jusqu'à celles qui nous rendent heureux et de nous y fixer²⁵¹ ». Du fait de l'étroite proximité entre les *dona Dei* et les *bona Dei*²⁵², le don présente une similitude avec les *res* : on pourrait ainsi affirmer que si le don n'est pas bon, ce n'est pas un don. De plus, le don porte des fruits, en particulier un fruit de joie : il évolue donc dans le champ de la *fruitio*²⁵³. Mais l'on doit également convenir que le

²⁴⁹ Pour ce qui touche à l'herméneutique augustiniennne, nous renvoyons, en premier lieu, à I. BOCHET, NC 4 « *Frui – Vti* », *doctr. chr.*, BA 11/2, p. 449-463. Du même auteur, l'ouvrage, *Le firmament de l'Écriture*, est une référence majeure sur ces questions. Voir « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustiniennne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 172], 2004. On trouvera enfin une bibliographie substantielle dans l'article d'Henri Chadwick, « *Vti – Frui* », *A/L* 3, col. 70-75.

²⁵⁰ « [...] *quae non ad significandum aliquid adhibentur* », *doctr. chr.* I, 2, 2, p. 78.

²⁵¹ « *Illae quibus fruendum est, tendentes ad beatitudinem adiuuamur et quasi adminiculamur ut ad illas quae nos beatos faciunt peruenire atque his inhaerere possimus* », *ibid.*

²⁵² Voir C. MAYER, « *Donum* », *A/L* 2, col. 660-667.

²⁵³ Voir la notice « *fruo* », A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4^e édition, Paris, Klincksieck, 1931¹, 2001, p. 256.

don peut faire l'objet d'un usage bon ou mauvais et que, parmi les dons de Dieu, certains s'apparentent à ces « échelons » vers le don par excellence – Dieu lui-même – et permettent de s'y fixer.

Nous nous laisserons donc guider par l'affirmation d'Augustin : « jouir, c'est, en effet, être lié par l'amour à une *res* pour elle-même, tandis qu'user, c'est rapporter ce dont on fait usage à la *res* que l'on aime, si toutefois celle-ci vaut d'être aimée. Un usage illicite, en effet, doit plutôt s'appeler abus ou perversion²⁵⁴ ». Nous proposons de transposer cette phrase pour faire apparaître le rapport entre jouissance et usage au sein duquel le don évolue : « jouir, c'est, en effet, être relié par l'amour *au don qu'est Dieu* pour lui-même, tandis qu'user, c'est rapporter un *don* à la possession de Dieu ». Ce qui rejoint la principale mise en garde faite par Augustin – ne pas chercher à jouir des *res* dont il faudrait user :

« Quant à nous qui jouissons et qui faisons usage, nous nous trouvons placés entre les unes et les autres, et si nous voulons jouir [des *res*] qui sont faites pour l'usage, voilà notre course gênée, et parfois même déviée, si bien que nous sommes ou bien retardés dans l'accès à la possession des *res* faites pour la jouissance, ou bien même ramenés en arrière, entravés que nous sommes par l'amour de biens inférieurs²⁵⁵ ».

3. 1. Rapporter le don à Dieu

Effet de la prise de conscience du don et de sa provenance divine, la conviction qu'un don ne saurait être que bon se traduit dans le lexique augustinien par une quasi synonymie entre les *dona* et les *bona Dei*²⁵⁶. Elle commande aussi la réflexion qui va nous occuper dans

²⁵⁴ « *Fruī est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Vti autem, quod in usum uenerit, ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius uel abusio nominandum est* », *doctr. chr.* I, 4, 4, BA 11/2, p. 80.

²⁵⁵ « *Nos uero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui uoluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis uel retardemur uel etiam reuocemur inferiorum amore praepediti* », *doctr. chr.* I, 3, 3, BA 11/2, p. 78-80 ; nous modifions la traduction.

²⁵⁶ « Si [les pélagiens] entendaient nos mérites en les reconnaissant comme des dons de Dieu, leur thèse ne serait pas condamnable. Mais, parce qu'ils prônent les mérites humains en disant que l'homme les acquiert par lui-même, l'Apôtre leur répond très justement : "Qu'est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ?". À de telles idées, on répond en toute vérité : ce sont ses dons que Dieu couronne, non tes mérites, si tes mérites viennent de toi, non de lui. S'ils viennent de toi, ils sont mauvais, et Dieu ne les couronne pas. *S'ils sont bons, ils sont des dons de Dieu* [...]. Alors, si tes mérites sont des dons de Dieu, Dieu ne couronne pas tes mérites comme tes mérites, mais comme ses propres dons – *Si enim merita nostra sic intellegent ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia ; quoniam uero merita humana sic praedicant ut ea ex semetipso habere hominem dicant, prorsus rectissime respondet Apostolus : "Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?". Prorsus talia cogitanti uerissime dicitur : dona sua coronat Deus, non merita tua, si tibi a te ipso, non ab illo sunt merita tua. Haec enim si talia sunt, mala sunt ; quae non coronat Deus. Si autem bona sunt, Dei dona sunt [...]. Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua* », *gr. et lib. arb.* VI, 15, *Œuvres* III, p. 896 ; nous soulignons. Pour une approche lexicale et liturgique, nous renvoyons à A. BLAISE,

ce troisième chapitre. Si le postulat de la bonté du don se confirme – premier temps de ce chapitre – et que, en deuxième lieu, celui d’un don oublié ou gaspillé semble tout autant assuré, c’est que la manière d’en user est le lieu anthropologique et théologique d’un éventuel détournement du don. L’appel d’Augustin à une conversion de l’usage du don, fondé sur le retour à son origine divine, invite à rectifier, comme nous le verrons en troisième lieu, cette trajectoire déviée. Pour présenter les principaux traits de l’usage du don rapporté à Dieu, nous avons choisi de porter notre attention sur trois versets pauliniens qui sous-tendent la réflexion d’Augustin.

3. 1. 1. « Tout don vient du Père » – 1 Co 4, 7

Sans doute n’est-il pas inutile de préciser en commençant que la portée attribuée dans les *Confessions* au verset – “Qu’as-tu que tu n’aies reçu ?” – déborde le sens qu’Augustin lui donne couramment, depuis le *Traité à Simplicien* jusqu’aux écrits plus tardifs²⁵⁷. Dans ces œuvres, la phrase de saint Paul est appliquée presque exclusivement à la foi – et, ponctuellement, à la charité, à la persévérance finale et à la continence²⁵⁸. Elle ne désigne donc pas les dons que nous avons mis en lumière dans les chapitres précédents : don de l’être, de l’*ingenium* ou de la piété, notamment. Précisons que ces textes, souvent polémiques, sont délicats à interpréter et, surtout, qu’il est malaisé de déterminer dans quelle mesure ils reflètent les préoccupations d’Augustin à l’époque où il écrit les *Confessions*²⁵⁹.

Le vocabulaire latin, §147, p. 272. L’auteur cite notamment Jc 1, 17 à l’appui du lien étroit entre les motifs du don et de la bonté : « tout don excellent, toute donation parfaite vient d’en haut et descend du Père des lumières » (traduction BJ). Dans cet exemple, c’est l’adjectif *optimum* qui désigne la bonté comme « l’excellence de Dieu », d’où proviennent tous biens.

²⁵⁷ Le verset 1 Co 4, 7 est relativement peu cité jusqu’au *De Trinitate* : on le rencontre davantage dans le *De correptione* (trois occurrences) et, surtout, le *De praedestinatione sanctorum* (treize références)

²⁵⁸ Voir, par exemple, ces deux passages du *De dono perseuerantiae* : « [...] de même, il nous faut reprendre ceux qui ne croient pas, et ceux qui ne demeurent pas dans leur foi, et nous ne rendons pas inutiles ces reproches en enseignant la vraie doctrine de la grâce, celle d’où il ressort que la foi elle-même et la persévérance dans la foi sont des dons de Dieu – [...] *ita corripendi sunt infideles, uel in fide non permanentes, non impediende istam correptionem praedicatione gratiae Dei, quae fidem quoque ipsam et in ea permansionem dona Dei esse commendat* », *perseu.* 17, 44, *BA* 24, p. 710 ; « [...] nous défendons au nom de l’Écriture – et nous en avons cité déjà de nombreux témoignages – la double vérité suivante : commencer à croire et persévérer dans la foi jusqu’à la fin sont des dons de Dieu – [...] *et initium fidei, et in ea usque in finem perseverantiam secundum Scripturas, unde iam multa diximus, dona Dei esse defendimus* », *perseu.* 21, 54, *BA* 24, p. 732.

²⁵⁹ Pour éclairer, autant que faire se peut, cette question délicate, nous renvoyons à la courte prise de position de Patrice Cambronne, *Œuvres* I, p. 1169 : « on pourrait presque aller jusqu’à dire que les *Confessions* représentent le premier traité d’Augustin sur la grâce et la prédestination ; avant l’élaboration des traités théoriques que l’on connaît, il en avait fait l’expérience dans le tissu de sa vie, reconstitué par la mémoire ». Pierre-Marie Hombert, lui, formule une feuille de route pour l’interprétation de ces textes : « Il est probable qu’Augustin restera un “signe de contradiction”. C’est le revers d’une œuvre gigantesque où l’on trouve toujours un texte que l’on peut opposer à un autre texte ; le résultat aussi de la contrainte où Augustin s’est trouvé de devoir expliquer, souvent contre son gré, les questions les plus difficiles [...]. C’est pourquoi il faut [...] chercher le centre de gravité qui ordonne toute la pensée d’Augustin. Soit encore, scruter ce que nous avons appelé l’intention profonde qui préside à ses écrits [...] », p. 8-9. L’auteur souligne enfin la nécessité de « privilégier la compréhension des textes *in situ*, [de rappeler] le caractère circonstancié des ouvrages, la part

Pour autant, il faut garder en mémoire ce qu'Augustin affirme au sujet de sa théologie du don divin : elle était déjà fixée dès l'époque du *Traité à Simplicien*, proche, chronologiquement, des *Confessions* :

« Je suis fort étonné de ce langage : ils ne prêtent pas attention, pour ne parler ici que de mon œuvre, aux livres que j'ai composés et publiés avant même l'apparition du pélagianisme, et ils ne voient pas en combien d'endroits de ces livres j'exécutais sans la connaître la future hérésie pélagienne, en enseignant que la grâce par laquelle Dieu nous délivre de nos errements et de nos fautes, ne rencontre en nous aucun mérite antécédent et est un don gratuit de sa miséricorde. Je commençai à avoir une pleine intelligence de cette vérité au moment où j'écrivais – c'était au début de mon épiscopat – le traité adressé à l'évêque de Milan Simplicien, de bienheureuse mémoire : c'est alors que je compris et affirmai que même le commencement de la foi est un don de Dieu²⁶⁰ ».

Les chapitres un à quatre de la première Épître aux Corinthiens mettent en avant des nœuds théologiques particulièrement importants aux yeux d'Augustin : les dons de Dieu et la personne de l'Esprit Saint qui les fait connaître ; le commencement de la foi ; le motif du discernement et du jugement ; la dénonciation de l'auto-glorification. En résumant à l'extrême, nous dirions volontiers qu'Augustin retient de sa lecture une proposition à deux niveaux : tout est reçu – le « tout est à vous » paulinien – et, second niveau, Dieu discernera l'usage qui sera fait de ses dons. D'un côté, donc, la largesse divine qui ne retient pas ses dons, de l'autre, la responsabilité humaine qui consiste à ne s'en arroger aucun. En outre, la question de l'*initium fidei* occupe une place déterminante dans l'économie des *Confessions*. Elle intervient dès le prologue, par le biais d'une question empruntée au psaume 21 : « Mais “comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils si personne ne prêche”²⁶¹ ? » qui se prolonge par une affirmation en deux temps : « tu nous as été prêché », puis, « elle t'invoque, Seigneur, ma foi, que tu m'as donnée, que tu m'as inspirée par l'humanité de ton Fils, par le ministère de ton Prédicateur²⁶² ».

de polémique qu'ils contiennent » et de tenir compte de « l'enracinement de la doctrine d'Augustin dans l'expérience personnelle de celui-ci, dans son anthropologie existentielle [...] », *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, p. 8.

²⁶⁰ « [...] multum miror eos dicere ; nec attendere ut de aliis hic taceam, ipsos libros nostros et antequam pelagiani apparere coepissent, conscriptos et editos, et uidere quam multis eorum locis futuram nescientes pelagianam haeresim caedebamus, praedicando gratiam, qua nos Deus liberat a malis erroribus et moribus nostris, non praecedentibus bonis meritis nostris, faciens hoc secundum gratuitam misericordiam suam. Quod plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis ecclesiae, in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognoui, et asserui », *perseu.* 20, 52, *BA* 24, p. 728-730. Voir également *praed. sanct.* 4, 8, *BA* 24, p. 484.

²⁶¹ « “quomodo” autem “inuocabunt in quem non crediderunt ?” Aut “quomodo credunt sine praedicante ?” », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272-274.

²⁶² « Praedicatus enim est nobis. Inuocat, te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui », *ibid.* Voir aussi : « Personne, en effet, ne croit sans être appelé. Or, c'est en sa miséricorde que Dieu appelle, accordant ce don sans aucun mérite de la foi, puisque les mérites de la foi suivent l'appel plutôt qu'ils ne le précèdent. “Comment, en effet, croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment entendraient-ils si personne ne prêche ?” – *Nemo enim credit qui non uocatur. Misericors autem Deus uocat nullis hoc uel fidei meritis largiens quia merita fidei sequuntur uocationem potius quam praecedunt. “Quomodo enim credent quem non audierunt ? Et quomodo audient sine praedicante ?”* », *Simpl.* I, 2, 7, *BA* 10, p. 458 ; nous modifions la traduction.

La foi est un don de Dieu, insufflé par le Christ, premier prédicateur – selon l’intuition de saint Paul dans la première Épître aux Corinthiens : « de fondement, en effet, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, c'est-à-dire Jésus-Christ²⁶³ ». La foi a été prêchée, ou encore annoncée : elle est un signe de la coopération entre les hommes et Dieu dans l'économie du salut. En elle, tout est de l'homme et tout est de Dieu. Augustin écrit ainsi dans les *Révisions* :

« J'ai dit : “Croire et vouloir sont notre œuvre. Celle de Dieu est de donner à ceux qui croient et qui veulent, le pouvoir de faire le bien par l'Esprit Saint, par qui “la charité est répandue dans nos cœurs”. Cela est assurément vrai ; mais, en vertu de la même règle, *l'un et l'autre vient de Dieu*, parce qu'il prépare lui-même la volonté, et *l'un et l'autre vient de nous*, parce que rien ne se fait sans que nous ne voulions²⁶⁴ ».

Des deux emplois du verset 1 Co 4, 7 dans les *Confessions*, c'est le premier qui nous intéresse²⁶⁵. Au livre VII, Augustin loue l'ampleur du don divin et découvre, simultanément, que Dieu lui donne d'être tel qu'il puisse recevoir tous ces dons. L'argument paulinien, dans l'interprétation qu'il en donne, est au centre de cette découverte :

« C'est ainsi que je me saisis, avec la plus grande avidité, des écrits vénérables inspirés par ton Esprit, et, en priorité, ceux de l'apôtre Paul. Et tout ce que j'avais lu là-bas – chez les platoniciens –, j'ai commencé à découvrir que c'était énoncé ici avec la caution de ta grâce, afin que celui qui voit ne “se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu comme un don”, non seulement l'objet, mais encore le moyen de la vision – “Qu'a-t-il en effet qu'il n'ait reçu ?” –, et afin qu'un avertissement lui soit donné non seulement de te voir, toi qui restes toujours identique à toi-même, mais aussi de guérir pour te posséder [...]”²⁶⁶ ».

Augustin prend le verset paulinien en un sens large. Le propos de saint Paul vise en effet, dans ce passage, à dénoncer les divisions de la communauté, l'orgueil, la quête des honneurs et des richesses. Or Augustin élargit la question de saint Paul à une dimension existentielle,

²⁶³ 1 Co 3, 11 (trad. BJ).

²⁶⁴ « *Et quod Paulo post dixi : nostrum est enim credere et uelle, illius autem dare credentibus et uolentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum, per quem “caritas diffunditur in cordibus nostris”, uerum est quidem ; sed eadem regula et utrumque ipsius est quia ipse praeparat uoluntatem, et utrumque nostrum quia non fit nisi uolentibus nobis* », retr. I, 23, 3, BA 12, p. 415 ; nous soulignons. Simon Icard, en citant ce texte, met en avant l'alliance entre volonté divine et volonté humaine : « lorsque Dieu agit au-dedans de nous, il agit avec nous. Discerner ce qui vient de Dieu ne consiste donc pas à faire le départ de l'humain et du divin, mais à reconnaître la liberté de Dieu à l'œuvre dans la liberté de l'homme. [Cette conception du salut se trouve] explicitement chez saint Augustin », voir *Le mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme dans l'oeuvre du salut*, Paris, Honoré Champion [Champion Essais 29], 2014, p. 37. Nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre 7.

²⁶⁵ La deuxième référence à 1 Co 4, 7 se trouve en XIII, 4, 5. Revenant à Dieu comme au seul juge des cœurs, qui distingue, en les séparant, entre les ténèbres et la lumière, Augustin lui adresse deux questions inspirées par la première Épître aux Corinthiens : « “Qui donc” nous “distingue”, si ce n'est toi ? Mais qu'avons-nous que nous n'ayons reçu de toi [...], pris “à la même masse” et faits vases “d'honneur” quand d'autres y sont faits vases “d'ignominie” ? – *quis enim nos discernit nisi tu ? quid autem habemus quod non accepimus a te, “ex eadem massa” uasa “in honorem”, ex qua sunt alia facta “in contumeliam” ?* », *Œuvres* I, p. 1098.

²⁶⁶ « *Itaque auidissime arripui uenerabilem stilum Spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum [...]. Et coepi et inueni quidquid illac uerum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici ut qui uidet “non sic gloriatur, quasi non acceperit”, non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat (“quid enim habet quod non accepit ?”) et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut uideat, sed etiam sanetur ut teneat* », conf. VII, 21, 27, *Œuvres* I, p. 926 ; nous modifions la traduction.

selon laquelle l'aptitude de l'homme à recevoir est un don de Dieu. Le point important à saisir est la bascule qui s'opère, dans notre texte, de l'objet au sujet du don. Il ne s'agit pas pour Augustin – comme en d'autres endroits de son œuvre²⁶⁷ – d'attirer l'attention sur le fait que le commencement de la foi, l'adoption filiale, ou la persévérance finale ont Dieu pour donateur ; il veut affirmer que la condition de réception de ces dons, située en amont, est-elle-même un don de Dieu. Comme souvent, Augustin s'approprie le verset scripturaire et en use pour les besoins de sa démonstration²⁶⁸. Le verset paulinien se compose de trois questions : « qui te distingue en effet ? » ; « qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » ; « si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? ». Dans notre texte, Augustin conserve les deux dernières questions et les reprend dans l'ordre inverse : d'abord la dernière, dont le verbe passe à la troisième personne du singulier « [pour que celui qui voit] ne se glorifie pas comme s'il n'avait pas reçu », puis la deuxième, en incise, « qu'a-t-il en effet qu'il n'ait reçu ? », également transcrite à la troisième personne. Surtout, il intercale entre ces deux questions une amplification capitale – « non seulement ce qu'il voit, mais encore de voir » – qui transfère la question du don sur un autre plan, non plus celui de l'avoir, mais celui de l'être – non seulement celui qui *a* reçu, mais celui qui *est* apte à recevoir. *In fine*, il s'agit d'*être* pour le don tout autant que d'avoir conscience du don. Avant la réception de tout don, l'homme a reçu le pouvoir de recevoir²⁶⁹. Telle est la radicalité de l'approche augustinienne : l'homme est créé capable de bénéficier de la totalité des dons divins, bien plus, de recevoir Dieu lui-même qui se donne à lui.

3. 1. 2. *L'Esprit du don – Ph 4, 10-17*

Dans les dernières pages du livre XIII, Augustin – parvenu à l'examen de Gn 1, 29, consacré à la nourriture donnée par Dieu à l'homme, aux oiseaux du ciel, et bêtes de la terre – s'appuie sur un passage de Ph 4 dont il propose une interprétation originale, elle-même

²⁶⁷ Voir, par exemple, ce commentaire du verset 1 Co 4, 7 : « “Dieu te demande la louange. Dieu te demande la confession. Mais donneras-tu quelque chose qui vienne de ton champ ? C'est lui qui fait pleuvoir pour que tu aies. Lui donneras-tu quelque chose de tes richesses ? C'est lui qui t'a accordé ce que tu donneras. Que donneras-tu que tu n'aies reçu de lui ? “Qu'as-tu en effet que tu n'aies reçu ?”. Donneras-tu quelque chose qui vienne de ton cœur ? Mais c'est lui-même qui t'a donné la foi, l'espérance et la charité. C'est là ce que tu présenteras. C'est là ce que tu offriras en sacrifice – *laudem a te quaerit Deus, confessionem tuam quaerit Deus. Sed de agro tuo aliquid daturus es ? Ipse pluit ut haberes. De arca daturus es aliquid ? Ipse instituit quod daturus es. Quid daturus es quod ab illo non accepisti ? “Quid enim habes quod non accepisti ?” De corde dabis ? Ipse dedit fidem, spem et caritatem : hoc prolaturus, hoc sacrificaturus es », en. ps. 55, 19, CSEL 39, p. 692 ; texte cité par P.-M. Hombert, *Gloria gratiae*, p. 206.*

²⁶⁸ Pour d'autres exemples, voir l'étude de N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*.

²⁶⁹ « [Qu'a fait Augustin] depuis le début de sa confession, sinon énumérer les dons de Dieu à son égard [...]. Pour lui, comme pour tout homme, l'existence même, avec les facultés naturelles qui la déterminent, appelle déjà une confession des dons de Dieu », *Gloria gratiae*, p. 118-119.

source d'un enseignement inédit sur le don²⁷⁰. Il s'agit à la fois d'un renversement de perspective – le fruit du don ne se trouve pas tant chez le destinataire que chez le donateur – et d'un élargissement de la notion – puisqu'elle recouvre non seulement l'objet du don, mais son fruit, ainsi que l'intention du donateur.

« Aussi, pour Paul, “serviteur de Dieu, non de son ventre”, je vois bien d'où vient sa joie [...] : il venait de recevoir, par l'intermédiaire d'Épaphrodite, les dons des Philippiens. Mais, en fait, je vois bien d'où vient sa joie : c'est du motif même de sa joie qu'il se nourrit, car il dit, en toute vérité : “Je me suis grandement réjoui dans le Seigneur de vous voir enfin resurgir en nouvelles pousses de sympathie pour moi [...]” ; l'objet de sa joie, c'est donc bien eux, qu'il voit surgir en de nouvelles pousses, et non pas lui, qu'ils ont secouru dans le besoin [...]. Et même, songe-t-il vraiment à son intérêt lorsqu'il dit : “vous m'avez envoyé de quoi subsister” ? Est-ce là le motif de sa joie ? Nullement. Et d'où le savons-nous ? De ce qu'il dit ensuite : “ce n'est pas le don que je recherche, mais le fruit”²⁷¹ ».

Quelle leçon pouvons-nous en retirer quant aux usages du don ? C'est, tout d'abord, la seule fois, dans les *Confessions*, où Augustin propose une approche du don non seulement biblique, mais lexicologique, puisqu'il s'applique à distinguer le don, le fruit, le donateur, le destinataire²⁷².

« C'est de toi, mon Dieu, que j'ai appris à distinguer le don et le fruit. Le don, c'est l'objet offert au nécessiteux ; argent, nourriture, boisson, vêtement, toit, secours. Le fruit, c'est la volonté bonne et droite du donateur [...]. “Accueillir un prophète, un juste, tendre un verre d'eau à un disciple”, voilà le don. Agir en ayant à leur égard à leur qualité de prophète, de juste, de disciple, voilà le fruit. Élie nourri par cette veuve qui savait qu'elle nourrissait un homme de Dieu, et le faisait pour cette raison, voilà le fruit ; Élie nourri par un corbeau, voilà le don, nourriture non pas de l'homme intérieur, mais du corps extérieur qui aurait pu périr, faute d'une telle nourriture²⁷³ ».

²⁷⁰ Augustin interprète cette péricope en relation avec le « fruit » mentionné en Gn 1, 29 et avec l'interprétation qu'il en a lui-même donnée un peu plus haut, selon laquelle les fruits représentent les œuvres de miséricorde. Il convoque six versets de l'Épître aux Philippiens en commençant par le chapitre 3 et en se concentrant ensuite sur le chapitre 4 qu'il cite en suivant l'ordre des versets (10, 11, 14, 14-16, 17). Du livre de la Genèse, Augustin reçoit les mots « donner » et « fruit ». Chez saint Paul, il trouve le basculement d'accent du don vers le fruit. Mais c'est lui qui place le fruit du côté du donateur, à l'encontre de l'expérience commune – le fruit revient à celui qui reçoit, non à celui qui donne.

²⁷¹ « *Itaque ille qui “Deo serviebat, non suo uentri”, uideo plane, unde gaudeat [...]. Acceperat enim a Philippensibus quae per Epaphroditum miserant ; sed tamen, unde gaudeat, uideo. Vnde autem gaudet, inde pascitur quia in ueritate loquens : “Gauisus sum, inquit, magnifice in Domino quia tandem aliquando repullulastis sapere pro me, in quo sapiebatis [...]” et gaudet eis quia repullularunt, non sibi quia eius indigentiae subuenerunt [...]. Numquid propter usus suos quia dixit : “Vsibus meis misistis” numquid propterea gaudet ? Non propterea. Et hoc unde scimus ? Quoniam ipse sequitur dicens : “Non quia quaero datum, sed requiro fructum” » , conf. XIII, 26, 39-41, Œuvres I, p. 1115-1116.*

²⁷² Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, le mot *datum* n'est employé comme substantif que dans le paragraphe 40 du livre XIII – les trois autres emplois étant des participes passé (III, 12, 21 ; XI, 15, 19 ; XII, 28, 38). Augustin emploie d'ordinaire le substantif *donum*, d'usage plus courant pour signifier le don – quinze occurrences dans les *Confessions*, dont huit pour le seul livre XIII.

²⁷³ « *Didici a te, Deus meus, inter datum et fructum discernere. Datum est res ipsa quam dat qui impertitur haec necessaria, ueluti est nummus, cibus, potus, uestimentum, tectum, adiutorium. Fructus autem bona et recta uoluntas datoris est [...]. Datum est “suscipere prophetam, suscipere iustum, porrigere calicem aquae frigidae discipulo” ; fructus autem in nomine prophetae, in nomine iusti, in nomine discipuli hoc facere. Fructu pascitur Elias a uidua sciente quod hominem Dei pasceret et propter hoc pasceret ; per coruum autem dato pascebatur. Nec interior Elias, sed exterior pascebatur, qui posset etiam talis cibi egestate corrumpi » , conf. XIII, 16, 41, Œuvres I, p. 1116.*

Augustin distingue entre un don matériel, nécessaire pour subsister – les dons reçus par Paul de la part de « frères de Macédoine », la nourriture déposée auprès d'Élie –, nullement dévalorisé puisqu'il est vital, et un fruit spirituel accordé au donateur – ici la veuve de Sarepta, là Onésiphore. Si cette division peut paraître évidente, sa conséquence ne l'est pas, d'autant plus que l'idée d'un bénéfice retiré par le donateur semble aller à l'encontre du caractère gratuit du don. L'idée que le don porte un fruit à la fois chez celui qui le reçoit et chez celui qui l'offre signale, à nos yeux, l'inscription du motif du don dans celui de la circulation des dons spirituels, sous la motion de l'Esprit Saint :

« Pour ce qui est des dons spirituels, frères, je ne veux pas vous voir dans l'ignorance. Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun²⁷⁴ ».

Ainsi, le don circule et se diffuse au sein d'une communauté : sa vitalité et la diversité de ses manifestations est le signe du caractère surabondant du don divin.

3. 1. 3. Le don à l'image de la dépossession du Fils : Ph 2, 6-11

Augustin fait deux fois allusion à « l'éloge du Christ » en Ph 2, 6-11 dans les *Confessions*²⁷⁵. La première occurrence (VII, 9, 14) cite la péricope en entier ; la seconde (X, 43, 69) ne retient que les versets 6a et 8, réunis en une seule phrase, et mis en regard d'un verset de l'Évangile selon saint Jean : « il avait “le pouvoir de déposer sa vie”, il avait le pouvoir de la reprendre²⁷⁶ ». Si Augustin ne rattache pas explicitement ce texte à son enquête sur le don, la référence paulinienne lui permet néanmoins de préciser l'extension de cette notion²⁷⁷. Le premier enseignement touche à l'Incarnation, comprise comme « plus grand don » de Dieu²⁷⁸. Le second consiste à regarder le Christ comme l'archétype de la

²⁷⁴ 1 Co 12, 1 ; 4-7 (traduction BJ).

²⁷⁵ Selon le terme choisi par l'exégète Camille Focant : « Il me semble, avec d'autres, qu'il s'agit d'un ἐγκώμιον [egkômion, éloge] exprimé en langage poétique et qui fonctionne comme un exemple (παράδειγμα [parádeigma]) : Paul invite à partager les dispositions (la φρόνησις [phrónēsis]) du Christ au v. 5, puis il développe son éloge dans une narration d'une extraordinaire sobriété. Voir « La portée de la formule τὸ εἶναι ἴσα θεῷ [tò einai ísa theōi – l'être à l'égal de Dieu] en Ph 2, 6 », *New Testament Studies* 62/2, 2016, p. 278- 288, ici p. 279.

²⁷⁶ « [...] c'est pour nous que “ lui, qui sans usurpation se tenait pour ton égal, est devenu soumis jusqu'à mourir en croix”, lui, le seul qui fût libre entre les morts ! Il avait “le pouvoir de déposer sa vie”, il avait “le pouvoir de la reprendre” [...] », *conf.* X, 43, 69, 14, p. 264-266 ; cf. Jn 10, 17-18.

²⁷⁷ Pour une étude de fond sur l'exégèse augustiniennne de Ph 2, 6-11, voir A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippéens*, Beauchesne [Théologie historique 72], 1985¹, 2016.

²⁷⁸ « De si grands dons de Dieu et d'autres encore, s'il en est, dont il serait trop long à cette occasion et de nous enquérir et de discourir maintenant, n'existeraient pas si le Verbe ne s'était fait chair – haec tanta Dei dona, et si qua alia sunt, quae de hac re nobis et quaerere nunc et disserere longum est, nisi Verbum caro fieret, nulla essent », *trin.* XIII, 18, 23, 15, p. 332.

disposition requise, à la fois, pour recevoir le don – sans le retenir pour soi – et pour l’offrir – par humilité, dans l’obéissance, jusqu’à la mort.

Nous donnons ci-dessous les deux passages en question avant de les commenter :

« Certes, en parcourant ces écrits, j’ai découvert, sous des expressions diverses et des formes multiples, que le Fils, “étant dans la condition du Père, n’a pas tenu pour une usurpation d’être l’égal de Dieu”, puisque, par nature, il est cela même. Mais, qu’il “s’est anéanti lui-même en prenant la condition d’esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu pour un homme à sa manière d’être ; qu’il s’est humilié, devenu obéissant jusqu’à la mort, mais à la mort de la croix, et que, pour cela, Dieu l’a exalté” d’entre les morts et “lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu’au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le Père” : non, ces livres ne le contiennent pas²⁷⁹ ».

« Comme tu nous as aimés, ô Père de bonté, toi qui n’as pas “épargné ton fils unique mais l’as livré aux impies que nous étions” ! Comme tu nous as aimés ! Car c’est pour nous que lui, qui “sans usurpation se tenait pour ton égal, est devenu soumis jusqu’à mourir en croix”, lui, le seul qui fût libre entre les morts ! Il avait “le pouvoir de déposer sa vie”, il avait “le pouvoir de la reprendre” ; il est pour nous devant toi victorieux et victime, et victorieux parce que victime ; il est pour nous devant toi prêtre et sacrifice, et prêtre parce que sacrifice ; pour toi, de serviteurs il fait de nous des fils, en naissant de toi, en nous servant, nous²⁸⁰ ».

La méditation des versets 6 à 11 du chapitre 2 de l’Épître aux Éphésiens permet, au livre VII comme au livre X des *Confessions*, de lire le don à la lumière du mystère de l’Incarnation : « mais ce que renfermait de mystère “le Verbe fait chair”, je ne pouvais même pas le soupçonner²⁸¹ ». C’est ici que se joue, en effet, le cycle complet du don et de l’offrande. Don du Père au Fils de tout ce qu’il est et de tout ce qu’il donne – tout particulièrement l’Esprit Saint que le Père donne au Fils en l’engendrant²⁸² – remise de soi du Fils au Père,

²⁷⁹ « *Indagavi quippe in illis litteris uarie dictum et multis modis quod sit Filius “in forma Patris non rapinam arbitratus esse aequalis Deo” quia naturaliter id ipsum est, sed quia “semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis ; propter quod Deus eum exaltauit” a mortuis “et donauit ei nomen quod est super omne nomen ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris”, non habent illi libri* », conf. VII, 9, 14, 13, p. 610 ; nous modifions la traduction.

²⁸⁰ « *Quomodo nos amasti, Pater bone, qui “Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum” ! Quomodo nos amasti, pro quibus “ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis”, unus ille in mortuis liber, “potestatem habens ponendi animam suam” et “potestatem habens iterum sumendi eam”, pro nobis tibi uictor et uictima, et ideo uictor quia uictima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de seruis filios, de te nascendo, nobis seruiendo !* », conf. X, 43, 69, 14, p. 264-266.

²⁸¹ « *Quid autem sacramenti haberet “Verbum caro factum”, ne suspicari quidem poteram* », conf. VII, 19, 25, 13, p. 632.

²⁸² « [...] Et cependant ce n’est pas sans raison que dans cette Trinité on appelle Verbe de Dieu, le Fils seul, Don de Dieu, le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père, celui-là de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe, l’Esprit Saint. Je dis “comme de son premier principe”, car il est prouvé que l’Esprit Saint procède aussi du Fils. Mais cela, *c’est encore le Père qui le donne au Fils* : non que le Fils ait jamais existé sans l’avoir, mais *tout ce que le Père a donné à son Verbe unique, il le lui a donné en l’engendrant. Il l’a donc engendré de telle façon que leur don commun procédât aussi du Fils* et que l’Esprit Saint soit esprit des deux – *Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit*

don du Fils aux hommes. La disposition du Fils – ne considérant pas qu’être à l’égal de Dieu soit quelque chose à utiliser pour son propre avantage²⁸³ – est l’archétype de la disposition du donateur – ne rien retenir de ce que l’on a, ou de ce que l’on est – comme du donataire – recevoir comme si l’on n’avait pas reçu, se dessaisir du don.

Car, pour Augustin, il s’agit avant tout d’apprendre à se dessaisir du don reçu pour le posséder véritablement. Il pose ce principe théologique et herméneutique au début du *De doctrina* : « Toute *res*, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en la donnant, tant qu’on la possède sans le donner, n’est pas encore possédée comme elle doit l’être²⁸⁴ ». Le paradoxe apparent – on ne possède que ce dont on se prive – recouvre une vérité essentielle : seul ce qui est donné est possédé de manière juste, dans le mouvement même de cette transmission. Voyons dans le détail comment Augustin construit cette réflexion. Il commence par présenter l’objet de son traité : « il y a deux éléments sur lesquels repose toute étude des Écritures : la manière de découvrir ce qui y est à comprendre et la manière d’exprimer ce qui a été compris. Je traiterai de la découverte d’abord, de l’expression ensuite²⁸⁵ ». Il précise, ensuite, que cette œuvre pourrait sembler « téméraire à entreprendre », s’il ne mettait sa confiance en celui « de qui [il tient] déjà beaucoup d’idées sur le sujet [...]»²⁸⁶ ». Pourquoi cet ajout ? Parce que, comme le souligne Augustin, « il n’est pas à craindre qu’il cesse de [lui] en donner d’autres au moment où [il] commence à faire largesse de celles qui [lui] ont été données²⁸⁷ ». L’argument scripturaire est emprunté au chapitre 13 de l’Évangile selon saint Matthieu : « le Seigneur a dit : “On donnera à celui qui a”. Il donnera donc à ceux qui ont, c’est-à-dire que pour ceux qui font un généreux usage de ce qu’ils ont reçu, il accroîtra et multipliera ses dons [...]»²⁸⁸ ». Nous retenons l’équivalence posée par Augustin entre

(*non iam existenti et nondum habenti*), sed quidquid unigenito Verbo dedit gignendo dedit. Sic ergo cum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum », *trin.* XV, 17, 29, 16, p. 504 ; nous soulignons.

²⁸³ C’est un sens possible du syntagme οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο [*oukh harpagmòn hēgēsato*]. « Pris comme une expression idiomatique, ce syntagme signifie que le Christ n’a pas considéré l’être à égalité avec Dieu comme quelque chose dont il pourrait tirer avantage ou mieux “comme quelque chose à utiliser pour son propre avantage” », *New Testament Studies* 62/2, 2016, p. 278-288, ici p. 285.

²⁸⁴ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77 ; nous modifions la traduction. Jean-Louis Chrétien souligne, à propos de cette affirmation qu’elle est exemplaire d’une dynamique commune au don et à l’enseignement : « On a d’autant plus qu’on donne. On a plus à enseigner à mesure qu’on enseigne. Ce miracle-là est de toute parole humaine d’enseignement, c’est un miracle quotidien », J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 110.

²⁸⁵ « *Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inueniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77.

²⁸⁶ « *Vereor ne ad suscipiendum temerarium* » ; « *Nunc uero cum in illo sit spes peragendi huius operis a quo nobis in cogitatione multa de hac re iam tradita tenemus* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77.

²⁸⁷ « [...] *non est metuendum ne dare desinat cetera, cum ea quae data sunt coeperimus impendere* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77.

²⁸⁸ « *Ille enim ait : “Qui habet, dabitur ei”. Dabit ergo habentibus, id est, cum benignitate utentibus eo quod acceperunt, adimplebit atque cumulabit quod dedit* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77.

« avoir » et « faire un généreux usage du don reçu reçu ». Trois moments se succèdent donc dans cette chorégraphie du don. La reconnaissance de l'avoir comme un don, d'abord, la transmission du don, ensuite, la réitération du don, enfin, par laquelle la largesse du destinataire du don s'accorde à la surabondance du don divin. Comme le pain rompu, le don se multiplie à mesure qu'il est distribué. Nulle indigence à redouter, puisqu'à l'appauvrissement de soi répond la munificence du donateur :

« De même, donc, que le pain, au fur et à mesure qu'on le rompait, se multipliait, de même, les pensées que le Seigneur m'a déjà fournies pour entreprendre cette œuvre, se multiplieront dès que j'aurai commencé à les distribuer, sous son inspiration, en sorte que, dans ma tâche présente, non seulement je ne souffrirai d'aucune pénurie, mais encore je me réjouirai d'une merveilleuse abondance²⁸⁹ ».

Certes, la distance est grande entre le sacrifice du Christ, qui ne considère pas comme une prise le fait d'être à l'égal de Dieu, et la volonté de ne pas mettre la main sur le don de l'intelligence des Écritures. Il n'en demeure pas moins que le geste de l'interprète des Écritures est à l'image de celui du Christ se dépossédant de ce qu'il a reçu. C'est la notion de *traditio*, entendue, soit comme une transmission, soit comme le fait d'être livré ou de se livrer, qui fait le lien entre ces deux dispositions. À l'image du Christ, celui qui interprète les Écritures ne peut le faire sans se déposséder de sa propre exégèse, reçue comme un don, pour la livrer à une communauté de lecteurs.

3. 2. Détourner le don

Nous avons vu que, selon la terminologie du *De doctrina*, le don pouvait être considéré comme une *res*. Comme tel, il se prête soit à un usage, soit à une jouissance. Chacun peut ainsi faire un usage dévoyé d'une réalité bonne, ou encore, chercher à jouir d'une réalité dont il faudrait simplement user. Le détournement du don – analogue à ce que l'on nomme « détournement de biens » – est, en somme, un usage abusif du don de Dieu. Dans ce deuxième développement, nous souhaitons mettre en valeur ce qui constitue l'archétype d'un détournement du don : le fait de blesser la ressemblance avec le Créateur. Nous nous attachons désormais non plus à l'usage détourné d'un don particulier, mais au don originaire, la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu : « tu nous a faits tournés vers toi, et notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il commence à reposer en

²⁸⁹ « *Sicut ergo ille panis dum frangeretur accreuit, sic ea quae ad hoc opus aggrediendum iam Dominus praebuit, cum dispensari coeperint, eo ipso suggerente multiplicabuntur ut in ipso hoc nostro ministerio, non solum nullam patiamur inopiam, sed de mirabili abundantia gaudeamus* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77 ; nous modifions la traduction.

toi²⁹⁰ ». Créé pour être uni à Dieu, « orienté » vers lui, l'homme a reçu le don d'être à son image. La blessure du péché – inscrite par Augustin dans la toute petite enfance²⁹¹ – consiste justement à se détourner du Créateur. Au don de l'être à l'image et à la ressemblance, qui unifie l'homme et l'unit à Dieu – par la médiation du Christ – correspond, en négatif, le refus du don qui désunit l'homme et le sépare de Dieu.

3. 2. 1. Premier détournement : la dissemblance

Pour comprendre comment l'homme s'éloigne de la ressemblance avec le Créateur, il nous faut d'abord revenir à la notion de Création et considérer, comme le fait Augustin dans le livre XIII des *Confessions*, cette créature particulière qu'est l'homme. En montrant que la Création est pensée par Augustin comme un don, nous verrons plus clairement la nature de ce premier détournement.

3. 2. 1. 1. Création, image et ressemblance

L'exégèse du premier chapitre du livre de la Genèse est, dans les *Confessions*, le principal lieu où Augustin affirme que la Création est un don, comme le souligne Jean-Luc Marion : « l'exégèse de la *Genèse* aboutit en fait à une herméneutique, par la communauté des croyants, du ciel et de la terre comme des dons donnés par Dieu²⁹² ». Au sein de la Création, l'homme occupe une place particulière. Elle lui vient – selon l'interprétation par Augustin de la bénédiction reçue en commun par les animaux et par l'homme²⁹³ – du fait de recevoir cette fécondité « alors même qu'il n'a pas reçu de genre ou d'espèce [à la différence des animaux] grâce à quoi il aurait pu naturellement se reproduire – *se reproduire à partir de lui-même*²⁹⁴ ». Au genre et à l'espèce vient se substituer, poursuit Jean-Luc Marion, « l'*ad imaginem et similitudinem nostram* [être à notre image et à ressemblance] pour tenir lieu de l'espèce absente ». Ces distinctions aboutissent à une conclusion de première importance pour notre enquête :

²⁹⁰ « [...] *fecisti nos ad te et inquietum cor nostrum donec requiescat in te* », *conf.* I, 1, 1, *Œuvres* I, p. 781. Les emplois du terme *similitudo* les plus significatifs pour notre propos se trouvent en VII, 10, 16 ; XII, 28, 38 ; XIII, 34, 49.

²⁹¹ Voir *conf.* I, 7, 11.

²⁹² J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 323.

²⁹³ « Je dirais que toi, ô notre Dieu, qui nous as créés à ton image, *je dirais que tu as voulu accorder en propre à l'homme ce don de la bénédiction*, si de la même manière tu n'avais béni les poissons et les monstres marins, pour qu'ils croissent et se multiplient et remplissent les eaux de la mer, et les oiseaux pour qu'ils se multiplient au-dessus de la terre – *Dicerem te, Deus noster, qui nos ad imaginem tuam creasti, dicerem te hoc donum benedictionis homini proprie uoluisse largiri, nisi hoc modo benedixisses pisces et coetus ut crescerent et multiplicarentur et implerent aquas maris, et uolatilia multiplicarentur super terram* », *conf.* XIII, 24, 35, 14, p. 490 ; nous soulignons.

²⁹⁴ J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 344 ; les italiques sont de l'auteur.

« L'homme ne croît pas selon son genre, son espèce et son essence, c'est-à-dire selon lui-même, mais par la bénédiction venue d'ailleurs – c'est-à-dire, un don, ajouterions-nous volontiers – et qui l'institue d'emblée à l'image et à la ressemblance d'un autre que soi, Dieu²⁹⁵ ».

Précisons que l'image est comprise ici comme une tension vers la ressemblance. Elle est donnée, non comme un état, mais comme une *intentio ad*, ce que l'affirmation du prologue du livre I, « *fecisti nos ad te* », dit très clairement.

« L'image ne se compare pas à un modèle, comme la reproduction visible d'un autre visible, par ailleurs accessible [...]. L'image ne consiste que dans la tension de se rapporter à ce à quoi elle entend ressembler. Elle n'apparaît que comme ce mouvement *vers*, et seule cette *intentio ad* lui garde une ressemblance. L'homme porte l'image de Dieu en lieu et place de genre, espèce ou essence, pour autant qu'il lui ressemble²⁹⁶ ».

Qu'en est-il, maintenant, de l'usage du don, dans cette théologie de l'*ad imaginem* ? User d'un don, c'est à la fois exercer une liberté, celle de tendre vers le don qui est bon – ici, la ressemblance – et s'exposer à un risque, s'en détourner. La prière liminaire du livre XIII des *Confessions* met en tension cette alternative, telle qu'Augustin reconnaît l'avoir vécue :

« Je t'appelle, ô mon Dieu, ô ma miséricorde », car c'est toi qui m'as fait. Tu ne m'oubliais pas, quand bien même je t'oubliais [...]. Ne m'abandonne pas, toi qui as devancé mon appel et m'a pressé, par forces appels de tout mode, de t'entendre de loin, de revenir vers toi et de t'appeler, toi qui m'appelais ! Seigneur, tu as effacé tout le mal, mes démérites, pour ne pas payer de retour l'œuvre de mes mains qui m'ont fait m'éloigner de toi. Et tu as devancé tout le bien, mes mérites, pour rétribuer l'œuvre de tes mains qui m'ont fait : avant même que je fusse, toi déjà, tu étais ; je ne méritais pas que tu m'accordes l'être ; et voici que je suis : ta bonté devança tout ce que tu m'as fait, tout ce dont tu m'as fait. [...] je dois te servir, je dois te rendre culte, pour que de toi me vienne tout le bien de mon être, de toi dont me vient d'être capable de recevoir le bien²⁹⁷ ».

Dans cette page construite sur des oppositions terme à terme, l'antithèse la plus remarquable est celle par laquelle Augustin dit avoir défait ce que Dieu avait fait en lui²⁹⁸. C'est la formulation la plus synthétique qui soit du détournement du don de l'*ad imaginem*. Quel plus grand don, en effet, que de recevoir l'être ? Même si le risque existe que l'homme use mal du don, il nous semble que, pour Augustin, ce risque est enveloppé dans la miséricorde

²⁹⁵ J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 344.

²⁹⁶ J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 246.

²⁹⁷ « *Inuoco te, Deus meus, misericordia mea, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. [...] nunc inuocantem te ne deseras, qui priusquam inuocarem praeuenisti et institisti crebrescens multimodis uocibus ut audirem de longinquo et conuerterer et uocantem me inuocarem te. Tu enim, Domine, deleuisti omnia mala merita mea ne retribueres manibus meis, in quibus a te defeci, et praeuenisti omnia bona merita mea ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti quia et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeueniente totum hoc quod me fecisti et unde me fecisti [...] seruiam tibi et colam te ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit* », conf. XIII, 1, 1, *Œuvres I*, 1087-1088 ; nous modifions la traduction.

²⁹⁸ La phrase « pour ne pas payer de retour l'œuvre de mes mains qui m'ont fait m'éloigner de toi – *ne retribueres manibus meis, in quibus a te defeci* » est l'antithèse exacte de celle-ci « pour rétribuer l'œuvre de tes mains qui m'ont fait – *ut retribueres manibus tuis, quibus me fecisti* ». Pour approfondir l'analyse, voir *BA 14*, p. 424, n. 2.

divine qui précède sa liberté de s'orienter vers le mal et le bien, en un mot, qui devance tout son être²⁹⁹.

3. 2. 1. 2. « La région où rien ne te ressemble³⁰⁰ »

On sait que l'expression *regio dissimilitudinis* est issue de textes néo-platoniciens³⁰¹. Sa portée et sa postérité sont larges ; l'étude précise de cette figure n'entre pas dans le cadre de ce développement. Nous avons choisi de nous appuyer sur l'analyse de Patrice Cambronne qui, en distinguant quatre registres de la *dissimilitudo*, propose des clefs de lecture fort utiles pour comprendre ce qu'Augustin en retient spécifiquement dans *Confessions* :

« [...] “la région lointaine où rien ne te ressemble”, [doit être entendue] sur quatre registres : le registre éthique – c'est le lieu de la “passion ténébreuse” ; le registre ontologique – c'est le lieu du Non-Être, de l'Être qui n'est pas encore “converti par Dieu” ; le registre théologique – c'est le lieu où se perçoit le fossé qui sépare radicalement la créature du Créateur ; et le registre mystique – c'est le lieu de l'homme, pécheur par nature, éloigné de la sainteté de Dieu³⁰² ».

Sous la plume d'Augustin, la *regio dissimilitudinis* associe les motifs de la dissemblance et de l'éloignement – c'est le registre théologique mis en lumière par Patrice Cambronne. Elle lui permet aussi de mettre au jour les modalités de la rupture de ressemblance qui éloigne l'homme du Créateur. Si, pour creuser cet aspect, nous nous

²⁹⁹ Les trois occurrences du verbe *praeuenire* témoignent de l'importance, pour Augustin, du motif de la prévenance divine, étroitement liée au thème de la Création. Devancer, c'est à la fois préparer le chemin, prévoir ou corriger les accidents de parcours, et précéder, comme le Créateur précède de toute éternité sa Création. C'est pourquoi rien n'irrite plus Augustin que d'entendre ses contradicteurs lui demander ce que faisait Dieu avant de créer le monde. « Alors, stable et solide en toi, tout reformé en ta Vérité, je n'aurai plus à subir les questions de gens condamnés à une soif morbide qui dépasse leur réceptivité, et qui disent : “Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ?” ou encore : “Quelle idée lui a pris de se mettre à faire quelque chose, alors qu'auparavant il ne faisait rien ?” Donne-leur, Seigneur, de bien réfléchir à ce qu'ils disent [...] – *Et stabo atque solidabor in te in forma mea, Veritate tua, nec patiar quaestiones hominum qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt, et dicunt : “Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram ?”, aut : “Quid ei uenit in mentem ut aliquid faceret cum antea numquam aliquid fecerit ?”. Da illis, Domine, bene cogitare quid dicant* », *conf.* XI, 30, 40, *Œuvres I*, p. 1055.

³⁰⁰ La formule est empruntée à Patrice Cambronne, *Œuvres I*, p. 1491.

³⁰¹ Cette expression, présente en *conf.* VII, 10, 16 (« Et je me découvris dans la région lointaine où rien ne te ressemble – *et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis* ») remonte à Platon (*Politique* 273d) et Plotin. Elle est souvent rapprochée par les auteurs chrétiens du pays lointain – *regio longinqua* – de la parabole de l'enfant prodigue en Lc 15 ; sur ce point précis, voir P. COURCELLE, « Témoins nouveaux de la “région de dissemblance”, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1960, 118, p. 23. L'auteur signale ainsi que, comme pour Aereld de Rielvaux, on rencontre au XII^e s. chez Wibalt de Stavelot « le τόπος ἀνομοιότητος [*tópos anomoiotétos*] de Platon [Pl. *Prm.* 159e, *Plt.* 273d] identifié à la *regio longinqua* de la parabole de l'enfant prodigue, au point de former une seule expression : “*regio longinqua dissimilitudinis*”, plus explicite encore que le “*longe me esse a te in regio dissimilitudinis*” du livre VII des *Confessions* », *ibid.*, p. 23. Pour évaluer la part des influences néo-platoniciennes dans l'emploi par Augustin de l'expression *regio dissimilitudinis*, nous renvoyons également à Pierre Courcelle, « Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la “région de dissemblance” », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 1957/24, p. 5-33 et, du même auteur, « Treize textes nouveaux sur la “région de dissemblance” », *RÉAP* 16/3-4, 1970, p. 271-281. Pour une bibliographie récente, voir C. LEFORT, « *Similitudo – dissimilitudo* », *A/L* 5, 3/4 col. 450-459.

³⁰² Voir la notice « *Regio dissimilitudinis* », *Œuvres I*, p. 1491.

reportons au livre XII du *De Trinitate*, nous constatons le lien étroit établi par Augustin entre les motifs de l'éloignement et de la perte de la ressemblance – avec, en arrière-plan, le récit de la tentation et de la chute en Gn 3 :

« De même que le serpent n'avance pas franchement, à pas visibles, mais rampe par l'insensible mouvement de ses écailles ; de même le mouvement glissant de la chute entraîne peu à peu ceux qui sont négligents : commençant par un désir désordonné de ressembler à Dieu, ils en viennent à ressembler aux bêtes [...]. D'où il suit qu'on est d'autant plus uni à Dieu qu'on aime moins ce qu'on a en propre. Mais le désir de faire l'essai de son propre pouvoir fait retomber, en quelque sorte volontairement, l'homme sur lui-même comme sur un degré intermédiaire [...]. Voilà comment, alors que son honneur est d'être image de Dieu, son déshonneur est d'être image de la bête [...]. Ainsi, l'âme succombant comme sous propre poids est exilée de la béatitude³⁰³ ».

Le degré intermédiaire décrit par Augustin dans le *De Trinitate* est également présent au livre XI des *Confessions* sous le registre de la dissemblance et de ressemblance :

« Qu'est-ce donc qui luit devant mes yeux par intermittence et vient frapper mon cœur sans le blesser ? J'en suis tout plein de frisson et d'ardeur : de frisson dans la mesure où je ne lui ressemble pas, d'ardeur dans la mesure où je lui ressemble. Oui, c'est la Sagesse, cette Sagesse même, qui luit devant mes yeux par intermittence, déchirant le voile qui m'embrume, et vient à nouveau m'envelopper, défailant loin d'elle sous l'amas ténébreux de mon châtement³⁰⁴ ».

3. 2. 2. Deuxième détournement : l'éloignement

Être loin de Dieu, dans les *Confessions*, désigne, d'une part, la conscience qui habite Augustin de s'être éloigné dans la *regio egestatis*³⁰⁵ et, de l'autre, l'épreuve de croire à une absence de Dieu. Nous ne relèverons pas ici toutes les mentions de cet éloignement. Il suffit pour notre propos d'observer la symétrie entre les deux constats. Un premier texte à

³⁰³ « *Quomodo enim coluber non apertis passibus sed squamarum minutissimis nisibus repit, sic lubricus deficiendi motus neglegentes minutatim occupat, et incipiens a peruerso appetitu similitudinis Dei peruenit ad similitudinem pecorum [...]. Tanto magis itaque inhaeretur Deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate uero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. [...] ita cum sit honor eius similitudo Dei, dedecus autem eius similitudo pecoris. [...] ita praegravatus animus quasi pondere suo a beatitudine expellitur et per illud suae medietatis experimentum poena sua discit quid intersit inter bonum desertum malumque commissum, nec redire potest effusis ac perditis uiribus, nisi gratia conditoris sui ad poenitentiam uocantis et peccata donantis »*, trin. XII, 11, 16, 16, p. 240 ; nous modifions la traduction.

³⁰⁴ « *Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione ? Et inhorresco et inardesco : inhorresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum. Sapientia, sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea caligine atque aggere poenarum mearum [...]* », conf. XI, 9, 11, 14, p. 288-290. On pourra se référer au *Phèdre* de Platon, qui déploie le même mouvement de révérence et de désir dans la rencontre avec le beau : « [...] s'il voit un visage d'aspect divin [...] ou un corps qui offre quelque trait de la beauté idéale, d'abord il frissonne [...] si bien que l'âme, de toute part aiguillonnée, est transportée de douleur ; mais, d'un autre côté, le souvenir de la beauté l'emplit de joie », *Phèdre*, 251 a ; 251d, Paris, Les Belles Lettres [CUF 302], 1995, p. 44-45.

³⁰⁵ Le motif de l'éloignement entremêle, nous l'avons vu à propos de la *regio dissimilitudinis*, le motif néo-platonicien de la prise de distance et du retour vers le Père et la figure du fils prodigue de la parabole de Lc 15. L'étude de ce rapprochement n'entre pas dans notre propos, centré, rappelons-le, sur le détournement du don. Nous renvoyons, en première intention, à la NC 7, « L'éloignement de Dieu », BA 13, p. 662-663, qui détaille les parallèles plotiniens.

considérer se trouve à la fin du livre I. Retenons que le lien logique entre le motif du don et celui de l'éloignement apparaît avec grande clarté dans la parabole du fils prodigue, dont on sait le rôle qu'elle joue pour Augustin dans la relecture de son itinéraire d'égarement et de conversion.

« Car être loin de ta face, c'est être dans la passion ténébreuse. Ce n'est point, en effet, avec les pieds ou dans l'espace, que l'on s'en va loin de toi, ou que l'on revient à toi ; ou, à coup sûr, celui qui était ton fils cadet n'a cherché ni chevaux, ni chars, ni navires, n'a ni volé d'une aile visible ni remué le jarret sur le chemin pour aller vivre dans un pays lointain et y dissiper en prodigue ce que tu lui avais donné, te montrant à son départ un père tendre par ce don et plus tendre encore à son retour dans le dénuement. Il vivait donc dans une passion luxurieuse : telle est en effet la passion ténébreuse, et c'est cela être loin de ta face³⁰⁶ ».

Que nous apprend ce passage ? Du père – le personnage de la parabole renvoyant à Dieu le Père – vient tout don³⁰⁷. De son vivant, il accepte de donner à son fils cadet la part d'héritage qui lui revient, consentant à se dépouiller de son bien. Il est aussi celui qui réitère le don au retour de celui qui s'était éloigné, avec une munificence si éloquente qu'elle suscite la jalousie du frère aîné. S'éloigner du don, selon la source évangélique interprétée par Augustin, c'est, somme toute, adopter vis-à-vis de l'auteur du don une position de défiance et lancer à sa générosité un défi – jusqu'où ira sa bonté ? C'est également une manière de détourner le don en le faisant servir à un usage qui le dénature – ici, le bien reçu en héritage et dilapidé avec des prostituées, motif qu'Augustin s'applique à lui-même :

« Aussi bien ce pouvoir [la vivacité de l'intelligence], au lieu de m'être utile, m'était-il plutôt pernicieux, car je m'évertuais à tenir en mon pouvoir une si excellente part de mon bien, et “je ne mettais pas ma force en dépôt auprès de toi” ; et je suis parti loin de toi, dans la “région lointaine” pour dissiper cette part pour des courtisanes, mes convoitises³⁰⁸ ».

Prendre de la distance vis-vis du don reçu, c'est enfin déconnecter le don de celui qui en est l'origine : le dispositif qui relie le donateur et le destinataire autour du don est alors rompu. Le passage par le texte évangélique rend ainsi plus manifeste la nature du détournement auquel Augustin soumet le don divin en s'éloignant de son auteur.

³⁰⁶ « [...] *nam longe a uultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit, aut auolauit pinna uisibili, aut moto poplite iter egit ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater quia dederas et egeno redeunti dulcior ; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo* », *conf.* I, 18, 28, 13, p. 322-324 ; nous modifions la traduction.

³⁰⁷ L'identification du père de la parabole et du Père est confirmée dans une autre référence au récit de Lc 15 par l'emploi du pronom de la deuxième personne du singulier à propos du fils : « Et ce sont des larmes de bonheur que fait jaillir des yeux la fête solennelle de ta maison, quand on y lit, au sujet de ton plus jeune fils : “Il était mort, et il est revenu à la vie ; il était perdu, et il a été retrouvé” – [...] *lacrimas excutit gaudium sollemnitatis domus tuae cum legitur in domo tua de minore filio tuo quoniam “mortuus erat et uixit, perierat et inuentus est”* », *conf.* VIII, 3, 6, *Œuvres* I, p. 933.

³⁰⁸ « *Itaque mihi non ad usum, sed ad perniciem magis ualebat quia tam bonam partem substantiae meae satagi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam, sed profectus sum abs te in longinquam regionem ut eam dissiparem in meretrices cupiditates* », *conf.* IV, 16, 30, *Œuvres* I, p. 855 ; nous soulignons.

En outre, à l'éloignement d'Augustin semble répondre l'évanouissement de Dieu, perçu comme une privation, voire un rejet. Deux questions se répondent ainsi du livre II au livre III « *Où étais-je ? Que j'étais loin, dans mon exil, des délices de ta maison, en cette seizième année, de ma chair, lorsque, me faisant tomber sous son empire, la folie du plaisir me prit tout entier*³⁰⁹ ! » et « *Où donc étais-tu alors pour moi ? Bien loin ! Et bien loin, j'errais en terre étrangère, séparé de toi, pas même admis à partager les gousses dont je nourrissais les porcs*³¹⁰ ».

L'enjeu, pour Augustin, est donc de prendre conscience de la présence permanente de Dieu auprès de lui et de comprendre, par là, que la distance perçue n'était causée que par son propre éloignement. Au livre XI, la figure de la Création *in principio* qu'Augustin interprète comme une Création « dans le Principe », c'est-à-dire dans le Verbe, est l'occasion de le démontrer³¹¹. C'est parce que le Verbe est le Principe, origine et fin de l'homme, qu'il est possible de revenir à lui :

« Oui, même lorsque c'est par une créature changeante que nous recevons un avertissement, c'est à la vérité immuable que nous sommes conduits ; et là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles, nous l'écoutons, et que nous exultons de joie à cause de la voix de l'Époux, et que nous nous rendons à celui dont nous tenons l'être. *Voilà pourquoi il est le Principe ; car, s'il ne demeurait pas tandis que nous errons, il n'y aurait pas pour nous de lieu où revenir*. Mais, quand nous revenons de notre erreur, c'est bien par la connaissance que nous revenons. Or, pour que nous ayons la connaissance, il nous instruit, puisqu'il est le Principe et qu'il nous parle³¹² ».

Faisant varier les sens du mot *principium*, Augustin complète la dimension temporelle d'une valeur ontologique qui donne à l'appellation « le Principe » un sens de stabilité. Le Verbe est le Principe, dit-il, parce qu'il demeure, alors que l'homme se perd, comme le lieu stable vers où revenir. Ce Principe est donc un centre de gravité qui attire l'homme s'il se laisse entraîner vers lui, comme l'écrit Augustin au livre VIII : « Allons, Seigneur, agis, réveille-nous, rappelle-nous ! Enflamme-nous ! Saisis-toi de nous ! Sois feu et douceur ! Et nous,

³⁰⁹ « *Vbi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae, cum accepit in me sceptrum et totas manus ei dedi uesania libidinis [...]* », *conf.* II, 2, 4, *Œuvres I*, p. 806 ; nous soulignons.

³¹⁰ « *Vbi ergo mihi tunc eras et quam longe ? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum quos de siliquis pascebam* », *conf.* III, 6, 11, 13, p. 382 ; nous soulignons.

³¹¹ Augustin joue de la polysémie de l'expression « *in principio* » qui peut signifier aussi bien « au commencement » que « dans le Principe », le terme *principium* étant alors considéré comme un des noms du Verbe – lui qui est « premier-né d'entre les morts », « prince – *princeps* – de la paix ». *Primus, princeps* et *principium* appartiennent au même champ lexical.

³¹² « *Quia et per creaturam mutabilem ducimur ubi uere discimus cum stamus et audimus eum et "gaudio gaudemus"*. Et ideo Principium quia, nisi maneret cum erraremus, non esset quo rediremus. *Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus ; ut autem cognoscamus docet nos – quia "Principium est" et loquitur nobis* », *conf.* XI, 8, 10, 14, p. 286-288 ; nous soulignons. Voir également « [...] et nous ne craignons pas qu'il n'y ait pas pour nous de lieu où revenir, puisque nous en sommes tombés ; mais, en notre absence, elle ne tombe pas, notre demeure, ton éternité – [...] et non timemus ne non sit quo redeamus quia nos inde ruimus ; nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua », *conf.* IV, 16, 31, 13, p. 560 ; nous modifions la traduction.

aimons ! Accourons³¹³ ! ». Ou encore, s'il se laisse conduire en son lieu propre qui est l'amour : « Un corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre [...]. S'il n'est pas à sa place, un être est sans repos ; qu'on le mette à sa place et il est en repos. Mon poids, c'est mon amour : c'est lui qui m'emporte partout où il m'emporte³¹⁴ ». S'il est un don, dans ce parcours d'exil, d'errance et de dispersion, c'est donc bien celui d'être emporté vers Dieu et, comme sa condition, celui de la permanence du Principe.

3. 2. 3. Troisième détournement : la servitude au lieu du culte

Nous abordons ici un thème biblique traditionnel, celui de la conversion de la servitude en service, ou encore de l'offrande à Dieu, par le culte, de la liberté reçue en don. Augustin joue volontiers avec ce couple de la servitude et de la liberté, en particulier lorsqu'il met en scène le combat de la volonté divisée, dans les pages qui précèdent le récit de la conversion au livre VIII³¹⁵. Dans les premiers livres des *Confessions*, ce passage de la servitude au culte suppose pour Augustin de mettre au service de Dieu ce qu'il a appris enfant et jeune homme. C'est ainsi qu'il entend faire servir à Dieu ses propres dons :

« Voici que toi, Seigneur, tu es “mon Roi et mon Dieu”. *Que se mette à ton service tout ce que j'ai appris d'utile dans mon enfance*, à ton service ma faculté de parler, d'écrire, de lire, de compter, puisque, lors même que j'apprenais des vanités, c'est toi qui me donnais une discipline et que, lors même que je péchais en m'y complaisant, tu m'as pardonné³¹⁶ ».

3. 2. 3. 1. Gaspiller le don : l'ingenium au service de la vaine gloire

Une première illustration de ce gaspillage du don se trouve dans le finale du premier livre des *Confessions*, où Augustin désigne, d'un même élan, le don venu de Dieu et le peu de fruit qu'il lui fait porter :

« Laisse-moi, mon Dieu, dire aussi quelque chose de mon génie inventif, un don que tu m'as fait, et des extravagances où je le gaspillais. On me proposait en effet une entreprise qui ne pouvait guère laisser mon âme en repos, car il y avait des louanges à gagner et le déshonneur ou les coups à craindre. C'était de prononcer le discours de Junon irritée et dépitée de ne pouvoir “écarter de l'Italie le roi des Troyens”, discours que Junon n'avait jamais prononcé, je le savais. Mais on nous contraignait à suivre dans l'erreur les traces des fictions poétiques, et à dire en prose à peu près ce que le poète avait dit en vers ; et on louait davantage le discours de celui qui, tenant compte de la dignité du personnage représenté, faisait éclater avec le plus de vraisemblance les sentiments d'irritation et de dépit, et habillait

³¹³ « *Age, Domine, fac excita et reuoca nos, accende et rape, flagra, dulcesce : amemus, curramus !* », conf. VIII, 4, 9, *Œuvres I*, p. 934 ; nous modifions la traduction.

³¹⁴ « *Corpus pondere suo nititur ad locum suum [...]. Minus ordinata inquieta sunt : ordinantur et quiescunt. Ponderus meum amor meus ; eo feror quocumque feror* », conf. XIII, 9, 10, 14, p. 440.

³¹⁵ Nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre 7.

³¹⁶ « *Ecce enim tu, Domine, rex meus et Deus meus, tibi seruiat quidquid utile puer didici, tibi seruiat quod loquor et scribo et lego et numero quoniam cum uana discerem, tu disciplinam dabas mihi et in eis vanis peccata delectationum mearum dimisisti mihi* », conf. I, 15, 24, *Œuvres I*, p. 798 ; nous soulignons.

les pensées de termes appropriés [...]. Quoi d'étonnant si j'étais ainsi emporté dans les vanités et si je m'éloignais de toi, mon Dieu, pour m'en aller au dehors, quand on sait les hommes que l'on me proposait d'imiter ? Avaient-ils fait quelque chose de bien, s'ils employaient un barbarisme ou un solécisme en l'exposant, le blâme reçu les couvrait de confusion ; mais s'agissait-il de leurs dévergondages, s'ils se servaient de termes parfaitement corrects et bien agencés pour les raconter avec abondance, avec élégance, la louange décernée les gonflait de gloriole³¹⁷ ».

L'exemple donné – réécrire en prose et réciter les vers prononcés par Junon dans *L'Énéide* – vise à montrer combien cet exercice de paraphrase, parce qu'il repose sur un petit arrangement avec la réalité³¹⁸, lui fait gaspiller son inventivité, un don reçu de Dieu. Et pourtant, Augustin a reçu des louanges pour cette performance. Qu'est-ce à dire ? Ce talent est-il à mépriser – puisqu'il sert le mensonge et nourrit le goût de la vaine gloire – ou bien à louer, puisqu'elle suscite des éloges ? Mais quel sens y aurait-il à déprécier une faculté reçue de Dieu ? Essayons de comprendre pourquoi Augustin qualifie ces exercices littéraires de « fumée et vent ». Serait-ce un rejet de la pédagogie de l'époque, qui fait cultiver l'imitation ? Ce serait étonnant de la part d'Augustin³¹⁹. Nous pensons, en réalité, qu'Augustin critique cette affabulation – anodine, à première vue – à l'aune de son identité profonde, qu'il définit comme un amour de la vérité, jusque dans les petites choses, et qu'il salue comme un don de Dieu : « J'existais, en effet, dès ce temps-là, je vivais, je sentais, et mon entière sauvegarde [...] faisait mon souci ; [...] et jusque dans mes petites pensées sur de petits objets, je prenais plaisir à la vérité³²⁰ ». Gaspiller son talent et affabuler, c'est donc user du don de Dieu à mauvais escient, sans lui faire porter de fruit. Car le plus sûr moyen de ne pas gaspiller son talent est de le sauvegarder en de Dieu.

³¹⁷ « *Sine me, Deus meus, dicere aliquid et de ingenio meo, munere tuo, in quibus a me deliramentis atterebatur. Proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dedecoris uel plagarum metu ut dicerem uerba Iunonis irascentis et dolentis quod non posset Italia Teucrorum auertere regem, quae numquam Iunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis uerbis, quale poeta dixisset uersibus ; et ille dicebat laudabilis, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat uerbis sententias congruenter uestientibus. [...] Quid autem mirum quod in uanitates ita ferebar et a te, Deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala si cum barbarismo aut soloecismo enuntiarent, reprehensi confundebantur, si autem libidines suas integris et rite consequentibus uerbis copiose ornateque narrant, laudati gloriabantur ? » , conf. I, 17, 27 – 18, 28, 13, p. 320-322.*

³¹⁸ « [...] tale aliquid dicere solutis uerbis, quale poeta dixisset uersibus », conf. I, 17, 27, 13, p. 320. L'exercice de paraphrase proposé à Augustin s'applique à un texte qui comporte une part sinon de fiction, du moins de construction littéraire, puisqu'il s'agit d'une éthopée, c'est-à-dire d'un discours prêté à un personnage. À propos de cette forme littéraire, voir E. AMATO, J. SCHAMP, *ἨΘΙΟΠΟΙΙΑ [Ethopoiia]. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Helios, Salerne, 2005. Voir en particulier l'annexe n°2, « l'éthopée dans la pratique scolaire et littéraire », p. 213-231.

³¹⁹ Pour nourrir ce dossier, un passage de la *Retractatio* de Henri-Irénée Marrou peut nous éclairer : Dans *La Cité de Dieu*, écrit-il, « c'est non seulement la poésie divine de la Bible, mais la poésie profane elle-même, oui, ce Virgile que l'homme d'Église se sent pourtant tenu de mépriser, qui devient susceptible de recevoir un sens accommodatic : l'*Imperium sine fine dabit* de l'*Énéide*, 1, 279, sera transposé hardiment de Jupiter au vrai Dieu, de l'éternité terrestre de Rome à la véritable vie éternelle », *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Éd. E. de Boccard, Paris, 1958.

³²⁰ « *Eram etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem [...] curae habebam [...] inque ipsis paruis paruorumque rerum cogitationibus ueritate delectabar* », conf. I, 20, 31, 13, p. 328.

3. 2. 3. 2. *Amputer le don : l'ingenium dépourvu de piété*

La caractérisation du talent littéraire comme un don s'inscrit, plus largement, dans une réflexion d'Augustin sur l'origine de l'*ingenium*. Nous entendons par là l'incitation à chercher, parallèlement à l'exercice du talent ou de l'intelligence, d'où proviennent ces facultés – afin d'éviter d'amputer le don, en s'abstenant de remonter au donateur. On gagnera, pour bien le saisir, à relire un passage du livre V des *Confessions* que nous avons évoqué plus haut³²¹.

« C'est en effet par leur intelligence propre que [les savants] font ces recherches, et par le génie que tu leur as donné. Ils ont réalisé beaucoup de découvertes et annoncé bien des années à l'avance les éclipses des luminaires que sont le soleil et la lune, ainsi que le jour, l'heure et le degré de ces éclipses futures ; et le calcul ne les a pas trompés : cela s'est passé comme ils l'avaient annoncé [...]. Eux qui, dans l'impiété de leur superbe, s'éloignent et s'éclipsent de ta lumière, ils prévoient bien longtemps à l'avance l'éclipse future du soleil, et dans le présent ne voient pas la leur ; car ils ne recherchent pas avec piété d'où leur vient le génie qui leur permet ces recherches. Et s'ils découvrent que c'est toi qui les as faits, ils ne se donnent pas à toi pour que tu les conserves ce que tu les as faits ; ils ne s'immolent pas à toi selon ce qu'ils ont fait d'eux-mêmes [...]»³²².

Augustin distingue ici la *mens* – c'est-à-dire l'esprit ou l'intelligence – de l'*ingenium*, qui est un don accordé par Dieu pour faire porter tout son fruit à la quête entreprise par la *mens*. Avec subtilité, il met en regard la faculté attribuée aux savants – « par leur intelligence » – et la force venue de Dieu qui en démultiplie la puissance – « par le génie que tu leur as donné ». Pour autant, il déplore que les travaux des savants ne les mènent pas à rechercher ce qui – et, peut-être, celui qui – permet cette entreprise. Ainsi, chercher avec piété, *religiose*, c'est relier son *ingenium* à celui qui le donne et, dans ce geste, se rendre disponible à l'appel de faire l'offrande de sa personne, qui est comme l'accomplissement du don.

Nous pouvons maintenant revenir à un passage du livre IV, où Augustin compare, cette fois, deux manières de considérer l'*ingenium*.

« À quoi donc, alors, me servait-il que l'esprit pénétrât ces doctrines avec agilité et que, sans l'aide d'aucun magistère humain, tant d'ouvrages fort embrouillés fussent débrouillés, puisque par une honteuse et sacrilège infamie j'errais dans la doctrine de la piété ? Ou bien, en quoi étaient-ils tellement desservis, tes petits enfants, dont l'esprit était plus lent, et de loin, puisque loin de toi ils ne s'en allaient pas, afin de laisser au nid de ton Église leurs plumes pousser en sécurité et les ailes de la charité se nourrir de l'aliment d'une foi saine³²³ ? ».

³²¹ Voir notre chapitre 2.

³²² « *Mente sua enim quaerunt ista et ingenio quod tu dedisti eis et multa inuenerunt et praenuntiauerunt ante multos annos defectus luminarium solis et lunae ; quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fefellit numerus. [...] et, per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo, tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non uident – non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium quo ista quaerunt – et inuenientes quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi se ut serues quod fecisti [...] » , conf. V, 3, 4, 13, p. 468 ; nous soulignons et modifions.*

³²³ « *Quid ergo tunc mihi proderat ingenium per illas doctrinas agile et nullo adminiculo humani magisterii tot nodosissimi libri enodati, cum deformiter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem ? Aut quid*

La première manière considère l'*ingenium* comme quelque chose d'inutile – « à quoi me servait-il que l'esprit pénétrât ces doctrines avec agilité ? » ; la deuxième suggère que même un *ingenium* faible constitue une force – « en quoi étaient-ils tellement desservis, les petits-enfants, dont l'esprit était plus lent³²⁴ ? ». Il s'agit donc de discerner entre un usage juste et un usage détourné du génie inventif³²⁵. Dans l'épilogue du livre IV des *Confessions*, structuré par l'anaphore « à quoi me servait³²⁶ ? », Augustin pose un regard critique sur son agilité intellectuelle et sa facilité à apprendre, qu'il s'agisse de lire les *Catégories* d'Aristote ou de se familiariser avec l'ensemble des arts libéraux³²⁷. Il met en évidence que l'*ingenium* et l'aisance dans les études sont un don, qui devrait être offert à Dieu en sacrifice de louange comme au début du livre XI : « Laisse-moi t'offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue, et donne-moi de quoi te faire offrande : oui, je suis pauvre et indigent et tu es riche pour tous ceux qui t'invoquent, toi qui, sans souci, prends souci de nous³²⁸ ».

Deux occurrences du « *quid mihi proderat* » méritent, dans ces pages, de retenir notre attention : « à quoi cela me servait-il, alors même que cela me desservait ? » et « à quoi me servait une chose bonne, dont je n'usais pas bien³²⁹ ? ». Augustin formule un paradoxe, celui d'un avantage inutile, d'un bien qui n'est pas bon pour lui. Il met ainsi en lumière le décalage entre la joie à laquelle il aspire et le constat que, pour l'heure, elle ne lui est pas donnée³³⁰. Dès lors, l'énumération des causes potentielles de joie – les dons reçus, l'intelligence,

tantum oberat paruulis tuis longe tardius ingenium, cum a te longe non recederent ut in nido Ecclesiae tuae tui plumescerent et alas caritatis alimento sanae fidei nutrent ? », *conf.* IV, 16, 31, 13, p. 460.

³²⁴ On retrouve dans ce passage les accents de la deuxième Épître aux Corinthiens : « Et parce que ces révélations étaient extraordinaires, pour m'éviter tout orgueil, il a été mis une écharde dans ma chair, un ange de Satan chargé de me frapper, pour m'éviter tout orgueil. À ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi. Mais il m'a déclaré : "ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse". Aussi mettrai-je ma fierté bien plutôt dans mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. Donc je me complais dans les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions, et les angoisses pour le Christ ! Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort », 2 Co 12, 8-10 (traduction TOB).

³²⁵ Nous avons abordé ce point dans notre chapitre 2.

³²⁶ « *Quid mihi proderat* ». Six occurrences entre *conf.* IV, 16, 28 et IV, 16, 31.

³²⁷ Les *Catégories* d'Aristote étaient considérées dans l'Antiquité comme l'ouvrage de référence en matière de logique et d'ontologie. Un témoignage récent est rendu par les organisateurs d'un colloque consacré à leur réception : « Le livre d'Aristote intitulé *Catégories* a été pendant plusieurs siècles le premier texte lu par ceux qui étudiaient la philosophie, ainsi que le texte de base pour la logique et la métaphysique occidentales. Aucun autre ouvrage n'a eu une influence comparable sur l'histoire de la philosophie. Plotin, Porphyre, les commentateurs grecs d'Aristote, Boèce, les Pères de l'Église, les logiciens byzantins, arabes, latins – tous ont commenté la théorie des catégories et nous ont légué une riche documentation », O. BRUUN, L. CORTI (éd.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 14. Augustin y est décrit comme « le plus célèbre lecteur des *Catégories* parmi les Pères latins », p. 124.

³²⁸ « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. "Inops enim et pauper sum", tu "diues in omnes inuocantes te qui securus nostri geris" »*, *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 274.

³²⁹ « *Quid hoc mihi proderat, quando et oberat [...] ? »*, *conf.* IV, 16, 29, 13, p. 456 ; « *Quid mihi proderat bona res non utenti bene ? »*, *conf.* IV, 16, 30, 13, p. 458.

³³⁰ « [...] *et stare cupiens et audire te et gaudio gaudere propter uocem sponsi* – [...] je désirais me tenir debout et "t'écouter et jouir dans ma joie de la voix de l'Époux" », *conf.* IV, 15, 27 ; Jn 3, 29. Cette phrase est l'occasion d'un tissage de versets scripturaires mis en valeur par G. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, p. 96, n. 2 : « Le Ps 50, 10, étroitement lié à Jn 3, 29, clôturait les souvenirs d'Augustin concernant son œuvre de jeunesse *De pulchro et apto* » (traduction personnelle).

l'agilité intellectuelle – sonne comme un démenti des promesses. Si Augustin ne peut pas se réjouir de la joie véritable, à quoi bon ses dons et les tâches intellectuelles auxquelles il les applique ? Il constate amèrement n'avoir pas reçu le don désiré. Or, c'est peut-être justement grâce au don déjà reçu et considéré comme inutile, le don de *ingenium*, qu'il pourra recevoir la joie – ce don désiré non reçu. Mais cela supposerait que le don reçu de Dieu lui soit offert à Dieu en sacrifice de louange³³¹.

3. 3. Se convertir au don

Ce troisième et dernier développement a pour ligne directrice le passage d'un usage détourné du don à un usage vertueux, conforme à sa finalité, et susceptible de lui faire porter son fruit. Il s'agit de mettre en lumière les ressources qu'Augustin a découvertes au long de son itinéraire d'égarement pour diriger son désir et sa volonté sur les biens et les dons véritables. Deux ressorts se manifestent au sein des *Confessions* : la transformation du don reçu en un don offert, et le discernement du don à l'aune de l'amour de Dieu et du prochain.

3. 3. 1. Convertir le don

3. 3. 1. 1. Changer la fausse monnaie des vanités

L'épilogue du livre IV – « à quoi me servait une chose bonne si je n'en usais pas bien ? » fait écho, nous venons de le voir, à la question posée à la fin du livre I : « Tout cela n'était-il pas fumée et vent ? N'y avait-il donc pas [autre chose] pour exercer mon talent et ma langue³³² ? ». Augustin ne condamne pas « la vivacité de l'intelligence et l'acuité du discernement » : il signale un détournement d'intelligence, parallèle à un détournement de vie. En retour, il invite à une conversion de cette faculté qui est bonne – puisqu'elle est un don de Dieu³³³. Le point de vue adopté par Augustin dans sa relecture des événements de

³³¹ Ce que souligne Augustin au livre VIII : « Oui, car c'est dans le cœur que je m'étais mis en colère contre moi, dans cette chambre intime de mon être que j'avais senti l'aiguillon du repentir ; c'est là que j'avais immolé en sacrifice “ le vieil homme en moi ” et, en mettant mon espérance en toi, commencé à préparer ma rénovation ; c'est là que tu commençais à me faire sentir ta douceur, et à “ donner l'allégresse à mon cœur ” [...] – « *Ibi enim, ubi mihi iratus eram, intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaueram mactans uetustatem meam et inchoata meditatione renouationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coepas et dederas laetitiam in corde meo* », *conf.* IX, 4, 10 ; *Œuvres* I, p. 962.

³³² « *Nam quid mihi proderat bona res non utenti bene ?* », *conf.* IV, 16, 30, 13, p. 458 ; « *Nonne ecce illa omnius fumus et uentus ? Itane aliud non erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea ?* », *conf.* I, 17, 27, 13, p. 322 ; nous modifions la traduction.

³³³ « Pour Augustin, en effet, les *disciplinae* sont en elles-mêmes une *bona res*, comme il le note en *conf.* IV, 16, 30. L'anaphore *quid mihi proderat* qui structure les quatre derniers paragraphes du livre IV des *Confessions*

sa vie – même anodins – lui fait observer, toujours dans le cadre de ses études, la transformation d'un méfait en bienfait, la conversion de pratiques vaines en œuvres justes :

« Cependant, durant cette enfance même [...], je n'aimais pas l'étude des lettres, et d'y être contraint m'était odieux. On m'y contraignait pourtant, et c'était bien fait pour moi. C'est moi qui ne faisais pas bien, moi qui n'aurais pas appris sans y être obligé [...] et ceux-là qui me contraignaient ne faisaient pas bien non plus. Mais *c'était pour moi un bienfait de ta part, mon Dieu*. C'est que, eux, ils voyaient comme unique but (où appliquer ce à quoi j'étais contraint) la satiété des insatiables appétits d'une opulente indigence et d'une honteuse gloire. Toi, au contraire, pour qui "tous nos cheveux sont comptés", utilisant l'erreur de tous ceux qui me pressaient d'apprendre, *tu la faisais servir à mon profit* ; quant à mon erreur, à moi qui refusais d'apprendre, *tu la faisais servir à mon châtement* [...]. Ainsi, de ceux qui ne faisaient pas bien, *tu tirais un bienfait pour moi*, et de mon propre péché, tu tirais une juste rétribution³³⁴ ».

Augustin décrit, dans ces lignes, le degré zéro de la disposition littéraire, par quoi nous entendons la faculté brute, en cours d'acquisition, qui n'est encore orientée ni vers le bien ni vers le mal³³⁵. Cette puissance, les maîtres d'Augustin ont, eux, choisi de l'exercer à mauvais escient, pour obtenir « la satiété des insatiables appétits d'une opulente indigence et d'une honteuse gloire ». Augustin devait connaître à l'âge adulte semblable tentation des honneurs et de l'assouvissement d'appétits insatiables, en particulier durant le temps où il fut auditeur dans l'Église manichéenne. C'est le deuxième degré : user mal d'une faculté qui est bonne, puisqu'elle est un don de Dieu. Le troisième degré est celui de la conversion du don littéraire, à commencer par la simple faculté de lire et d'écrire, acquise durant ces années de jeunesse. La fausse monnaie des honneurs et de la richesse est échangée pour les biens qui ne se corrompent pas et l'éloquence du rhéteur est mise au service de l'orateur chrétien. Aussi suivons-nous la proposition de Jérôme Lagouanère de lire dans cette appréciation des arts libéraux par Augustin une « rédemption de la culture classique », plutôt qu'une « christianisation de la culture païenne ». La conversion du don littéraire reçoit alors une portée théologique plus marquée : « Aussi, dans le même temps où Augustin condamne l'usage pervers qu'il faisait, en tant que manichéen, de ces *disciplinae*, leur offre-t-il également en creux une possibilité de rédemption en devenant des outils de compréhension

n'a donc pas pour dessein de critiquer l'apprentissage en soi des arts libéraux, mais plutôt le mauvais usage qu'il en faisait alors [...] », J. LAGOUANÈRE, « "Et quid mihi proderat..." Augustin et le bon usage des arts libéraux en *conf. I à IV* », *Vita Latina* 201, 2021, p. 23-42, ici p. 39.

³³⁴ « *In ipsa tamen pueritia [...] non amabam litteras et me in eas urgeri oderam ; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene ; non enim discerem, nisi cogerer [...]. Nec qui me urgebant, bene faciebant, sed bene mihi fiebat abs te, Deus meus. Illi enim non intuebantur quo referrem quod me discere cogeant praeterquam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae. Tu uero, cui numerati sunt capilli nostri, errore omnium, qui mihi instabant ut discerem, utebaris ad utilitatem meam, meo autem qui discere nolebam, utebaris ad poenam meam [...]. Ita non de bene facientibus tu bene faciebas mihi et de peccante me ipso iuste retribuere mihi* », *conf. I*, 12, 19, *Œuvres I*, p. 794-795 ; nous soulignons.

³³⁵ Cette faculté consiste avant tout à savoir lire, écrire et compter ; c'est, comme le souligne Jérôme Lagouanère, « la seule *disciplina* qui reçoit la pleine approbation d'Augustin tant au livre II du *De doctrina christiana* que dans les *Confessions* », « "Et quid mihi proderat..." », p. 33-34.

au service de la connaissance du vrai Dieu, comme l'avait esquissé le livre II du *De doctrina christiana*³³⁶ ».

3. 3. 1. 2. Transformer en un don meilleur les « dépouilles des Égyptiens »

Un épisode du livre de l'Exode, consacré aux « dépouilles des Égyptiens », a retenu l'attention d'Augustin qui lui consacre deux développements parallèles dans les *Confessions* et le *De doctrina*³³⁷. Voici le texte biblique :

« Aussi j'étendrai la main et je frapperai l'Égypte par les merveilles de toutes sortes que j'accomplirai au milieu d'elle ; après quoi, [Pharaon] vous laissera partir. Je ferai gagner à ce peuple la faveur des Égyptiens, et, quand vous partirez, vous ne partirez pas les mains vides. La femme demandera à sa voisine et à celle qui séjourne dans sa maison des objets d'argent, des objets d'or et des vêtements. Vous les ferez porter à vos fils et à vos filles et vous en dépouillerez les Égyptiens³³⁸ ».

L'interprétation que propose Augustin de ce passage nous semble exemplaire de la conversion du don³³⁹. Tournons-nous d'abord vers les pages du *De doctrina*, où l'analyse d'Augustin est la plus développée. Au sens littéral, Dieu ordonne un pillage³⁴⁰ : comment interpréter un tel ordre ? Pour Augustin, les objets d'or et d'argent des Égyptiens figurent « les arts libéraux » et des « préceptes moraux très utiles », ainsi que « quelques vérités [...] touchant le culte du Dieu unique³⁴¹ ». Si le pillage des Égyptiens peut être considéré comme bon, c'est parce qu'un même don – l'or et l'argent, en Ex 3, 22, d'un côté, les vérités sur le Dieu unique chez les néo-platoniciens, de l'autre – donne lieu, chez les uns, à un usage

³³⁶ J. LAGOUANÈRE, « *Et quid mihi proderat ?* » », p. 39.

³³⁷ Jérôme Lagouanère précise que « l'emploi de l'image, en soi, n'est pas original » et qu'on « la retrouve chez d'autres écrivains chrétiens, notamment chez Jérôme », « *Et quid mihi proderat ?* » », p. 33.

³³⁸ Ex 3, 20-22 (traduction BJ). Durant la nuit de la Pâque, au moment où les hébreux quittent l'Égypte, le commandement divin s'accomplit : « Les Israélites firent ce qu'avait dit Moïse et demandèrent aux Égyptiens des objets d'argent, des objets d'or et des vêtements. Le Seigneur fit que le peuple trouvât grâce aux yeux des Égyptiens qui les leur prêtèrent. Ils dépouillèrent ainsi les Égyptiens », Ex 12, 35-36.

³³⁹ On trouvera une analyse des deux passages consacrés aux dépouilles des Égyptiens (*doctr.* II, 40, 60-62 et *conf.* VII, 9, 14-15) dans l'article d'Isabelle Bochet, « Interprétation scripturaire et compréhension de soi : du *De Doctrina* aux *Confessions* », *Comprendre et Interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne [Philosophie 15], 1993, p. 21-50, ici p. 23-28. Voir également les analyses d'Alban Massie dans un développement consacré au « mystère d'Israël dans les *Confessions* ». Selon l'auteur, « le peuple juif est omniprésent dans les *Confessions* » et « Augustin lui-même récapitule l'histoire du salut en sa propre vie ». De fait, « l'abondant usage des psaumes est une référence continue à l'histoire du peuple d'Israël qu'Augustin assume en son parcours personnel de conversion », *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 191], 2011, p. 290-293.

³⁴⁰ C'est le sens de la racine נצל au piel : voler, arracher, piller, particulièrement en temps de guerre. Comme souvent en hébreu, une même racine peut avoir deux sens opposés : ainsi, au niph'al, le verbe signifie « être délivré, se délivrer ». Il est tentant de suggérer, au risque de forcer un peu la grammaire, que les hébreux se libèrent de la servitude en pillant les Égyptiens.

³⁴¹ « *Liberales disciplinas* », « *quaedam morum praecepta utilissima* », « *deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos* », *doctr. chr.* II, 40, 60, BA 11/2, p. 226. Pour un commentaire de ce passage, voir G. Folliet, « Les dépouilles des Égyptiens », NC 46, BA 11, p. 582-584. On se reportera également à un article du même auteur consacré à ce thème dans la littérature patristique, « *La Spoliatio Aegyptiorum* (Exode 3:21-23 ; 11:2-3 ; 12:35-36). Les interprétations de cette image chez les Pères et autres écrivains ecclésiastiques », *Traditio* 57, 2002, p. 1-48.

injuste ou imparfait, et, chez les chrétiens, à un usage meilleur ou plus juste³⁴². Tout le commentaire d'Augustin dans ce passage du *De doctrina* tourne, en effet, autour des notions d'*usus* – *iustus* ou *melior* – et d'*abusus*.

« Voyez les Égyptiens : non seulement ils possédaient des idoles et imposaient de lourdes charges que le peuple d'Israël ne pouvait pas ne pas détester et chercher à fuir, mais ils avaient aussi des vases et des bijoux d'or et d'argent ainsi que des vêtements : or ce peuple, à sa sortie d'Égypte, s'appropriä en cachette ces richesses, dans l'intention d'en faire un meilleur usage, et cela non pas de sa propre autorité, mais sur l'ordre de Dieu, les Égyptiens eux-mêmes leur ayant confié par inadvertance ces biens dont ils faisaient un mauvais usage. Il en va de même de tous les enseignements des païens [...]»³⁴³.

L'or et l'argent sont bel un bien un don pour les Égyptiens – un gisement fourni par la Providence : « c'est là comme leur or et leur argent, qu'ils n'ont pas créé eux-mêmes, mais qu'ils ont extraits comme de certains gisements fournis par la divine Providence qui est partout répandue³⁴⁴ ». Mais, une fois emportés par les Hébreux, ce don est converti, utilisé à meilleur escient pour le culte du Dieu unique, et, en figure, pour « le service du Christ³⁴⁵ » : « quand il se sépare spirituellement de leur déplorable société, un chrétien doit leur enlever ces biens, pour en faire le juste usage qu'est la prédication de l'Évangile³⁴⁶ ». Ce que les Hébreux ont fait des trésors des Égyptiens, les chrétiens sont invités à le faire pour les richesses des sciences libérales.

C'est ainsi que, dans les *Confessions* comme dans le *De doctrina*, la référence aux philosophes néo-platoniciens commande la référence au livre de l'Exode³⁴⁷. Au livre VII,

³⁴² Comme le souligne Jérôme Lagouanère : « En *doctr. chr.* II, 40, 60, Augustin utilise l'image des dépouilles des Égyptiens non seulement pour opérer une “christianisation” de la culture païenne, mais aussi et surtout pour distinguer deux types d'usage de la culture : un usage païen, qui peut conduire à l'erreur à cause de la superstition, et un usage chrétien, qui est un usage meilleur, car il permet d'atteindre le vrai Dieu », « *Et quid mihi proderat ?* » », p. 29. Selon la perspective qui est la nôtre, nous lisons dans ce passage d'un « usage païen » à un « usage meilleur » un cas exemplaire de conversion du don.

³⁴³ « *Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera grauia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et de argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur ; sic doctrinae omnes Gentilium [...]* », *doctr. chr.* II, 40, 60, BA 11/2, p. 226.

³⁴⁴ « [*de que ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur] apud eos quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est* », *doctr. chr.* II, 40, 60, BA 11/2, p. 226.

³⁴⁵ « À tous ces hommes [Cyprien, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire] les païens [...] n'auraient jamais fait part des sciences utiles qu'ils possédaient, s'ils avaient soupçonné qu'elles seraient tournées vers le culte du Dieu unique, pour détruire le culte vain des idoles. Mais ils ont donné leur or, leur argent, leurs vêtements, au peuple de Dieu parce qu'ils ignoraient de quelle manière ce qu'ils donnaient allait “être consacré au service du Christ” – *Quibus omnibus uiris superstitiosa gentium consuetudo, et maxime illis temporibus cum Christi recutiens iugum Christianos persequeretur, disciplinas quas utiles habebat numquam commodaret si eas in usum colendi unius Dei, quo uanus idolorum cultus excinderetur, conuersum iri suspicarentur. Sed dederunt aurum et argentum et uestem suam exeunti de Aegypto populo Dei, nescientes quemadmodum illa quae dabant, in Christi obsequium redderentur* », *doctr. chr.* II, 40, 61, BA 11/2, p. 228 ; nous soulignons.

³⁴⁶ « [...] *cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi euangelii* », *ibid.*, p. 226.

³⁴⁷ Elle est amenée par l'image de la nourriture trompeuse dans certains textes néo-platoniciens, qu'Augustin compare au plat de lentilles pour lequel Esaü renonça à son droit d'aînesse, amenant, par la notion de « premier-né », celle du peuple hébreu esclave en Égypte : « Et voilà pourquoi j'y lisais aussi “la gloire de ton

Augustin salue ainsi la présence, dans leurs ouvrages, d'un filon de vérité – souligné par l'anaphore « *ibi legi [...] non ibi legi* ». On trouve chez les néo-platoniciens, selon la formulation du *De doctrina*, « quelques vérités [...] touchant le culte du Dieu unique », comparables aux richesses naturelles données par la Providence divine aux Égyptiens, qui en ont extrait l'or et l'argent pour leurs objets précieux ; mais elles doivent être interprétées à la lumière du mystère chrétien. C'est pour cette raison qu'Augustin prolonge le récit de l'Exode et en livre une interprétation christologique.

« Mais que, ainsi formé, celui qui étudie les divines Écritures, une fois qu'il se sera mis à les aborder pour les examiner en profondeur, ne cesse de réfléchir à cette parole de l'Apôtre : “La science enfle, la charité édifie”. Car il comprendra par là que, *quelque riche qu'il soit au sortir d'Égypte, il ne peut pourtant être sauvé sans célébrer la Pâque*. “Or notre Pâque, c'est le Christ immolé³⁴⁸” ».

Nous aurons l'occasion d'étudier les liens qu'Augustin établit entre l'exode intérieur, le sacrifice des dons reçus et la Pâque du Christ dans le chapitre que nous consacrerons au don des Écritures. Retenons pour l'instant qu'il ne souligne pas seulement la nécessité de s'approprier chez les païens les trésors dont le chrétien, « venu de la gentilité », peut faire le juste usage que le service du Christ requiert. Car tout cela demeure encore extérieur. Tant qu'il s'agit d'amasser la « surcharge d'or, d'argent et de vêtements » avec laquelle Cyprien « est sorti d'Égypte³⁴⁹ », la personne de « celui qui étudie les divines Écritures » n'est, en effet, pas convertie en profondeur. La proposition est plus radicale : il faut célébrer la Pâque au sortir de l'Égypte, c'est-à-dire passer « les dépouilles des Égyptiens » au creuset du dépouillement du Christ serviteur, mort et ressuscité.

Il est notable, enfin, que dans le passage du livre VII cité précédemment, Augustin se transporte au temps de l'Exode et se place lui-même au cœur de la situation qu'il commente :

« Et moi, j'étais venu à toi de la gentilité, et j'ai fixé mon attention sur l'or que tu as voulu faire emporter d'Égypte par ton peuple, parce que cet or était à toi, où qu'il fût. Tu as dit aux Athéniens, par ton Apôtre, qu'en toi “nous avons la vie, le mouvement et l'être”,

incorruption”, travestie en idoles et simulacres divers [...]. On peut voir là ce plat d'Égypte, qui fit perdre à Ésaü ses droits de premier-né, puisque c'est une tête de quadrupède au lieu de toi qu'honora ton peuple premier-né, “le cœur tourné vers l'Égypte”, et, courbant ton image, son âme, devant l'image d'un “veau qui mange du foin”. Dans ces livres j'ai trouvé ce plat et n'en ai pas mangé. Car il t'a plu, Seigneur, d'enlever à Jacob l'opprobre de sa situation amoindrie, afin que “le plus âgé servît le moins âgé” ; et tu as appelé les gentils à ton héritage – *Et ideo legebam ibi etiam “immutatam gloriam incorruptionis tuae” in idola et varia simulacra [...], uidelicet Aegyptium cibum, quo Esau perdidit primogenita sua quoniam caput quadrupedis pro te honoravit populus primogenitus, “conuersus corde in Aegyptum”, et curuans imaginem tuam animam suam, ante imaginem “uituli manducantis faenum”. Inueni haec ibi et non manducaui. Placuit enim tibi, Domine, auferre opprobrium diminutionis ab Iacob “ut maior seruiret minori”, et uocasti gentes in hereditatem tuam* », conf. VII, 9, 15, 13, p. 612-614.

³⁴⁸ « *Sed hoc modo instructus diuinarum scripturarum studiosus, cum ad eas perscrutandas accedere coeperit, illis apostolicum cogitare non cesset : “Scientia inflat, caritas aedificat”. Ita enim sentit, quamuis de Aegypto diues exeat, tamen, nisi Pascha egerit, saluum se esse non posse. “Pascha autem nostrum immolatus est Christus” [...]* », *doctr. chr.* II, 41, 62, 15, BA 11/2, p. 228 ; nous soulignons.

³⁴⁹ Voir *doctr. chr.* II, 41, 62.

comme certains des leurs l'ont dit aussi ; et de fait, c'est de là que venaient ces livres [des néo-platoniciens]. Et je n'ai pas prêté attention aux idoles égyptiennes, que servaient avec ton or ceux qui ont transformé la vérité de Dieu en mensonge, "honoré et servi la créature plutôt que le Créateur"³⁵⁰ ».

Ce propos d'Augustin n'est pas destiné aux chrétiens en général, comme dans le *De doctrina* ; il vise davantage à relire son itinéraire d'égarement en l'insérant dans l'histoire sainte. Nous retrouvons un argument présenté précédemment : le travail de la mémoire soutient et rend possible le récit de vie³⁵¹. Cette fois, la matière à laquelle la mémoire se consacre n'est plus celle du sujet en propre, mais bien celle du sujet collectif qu'est le peuple de Dieu – « peuple prophétique et nation témoin³⁵² » dans l'ancienne Alliance, peuple des baptisés dans la nouvelle. Lisant sa vie dans les *res gestae* de l'Écriture, Augustin s'inscrit dans la dynamique de l'élection. Au fond, l'Exode n'est-il pas l'archétype de l'exode intérieur auquel est appelé tout destinataire d'un don : recevoir comme s'il n'avait pas reçu, selon la proposition du *De doctrina* qui nous sert de guide ? « Tout bien, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu'on le possède sans le donner, n'est pas encore possédé comme il doit être possédé³⁵³ ».

3. 3. 2. *Se convertir au don*

3. 3. 2. 1. *Se découvrir comme un être de don...*

Passer du don compris comme un dû au don reçu comme un devoir, celui de se donner à Dieu et au prochain : voilà ce que signifie, pour Augustin, se convertir au don. Le défi consiste à transformer un receveur universel en donneur universel. Plus Augustin se reçoit comme donné à lui-même par Dieu, plus il voit, dans sa vie et celle d'autrui, les vestiges du don de Dieu – plus il peut faire de sa vie un don, en particulier dans l'exercice de son ministère épiscopal. Être vraiment soi en se recevant d'un autre, telle est la découverte fondamentale du récit de l'enfance, source d'un émerveillement sans pareil :

« J'existais en effet dès ce temps-là, je vivais, je sentais et mon entière sauvegarde, vestige de la très secrète unité d'où j'étais issu, faisait mon souci ; j'avais un sens intérieur qui me faisait garder l'intégrité de mes sens et, jusque dans mes petites pensées sur de petits

³⁵⁰ « *Et ego ad te ueneram ex gentibus et intendi in aurum quod ab Aegypto uoluisti ut auferret populus tuus quoniam tuum erat, ubicumque erat. Et dixisti Atheniensibus per apostolum tuum quod "in te uiuimus et mouemur et sumus", sicut et quidam secundum eos dixerunt, et utique inde erant illi libri. Et non attendi in idola Aegyptiorum, quibus de auro tuo ministrabant qui transmutauerunt ueritatem Dei in mendacium et "coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori" »*, conf. VII, 9, 15, 13, p. 614.

³⁵¹ Voir notre chapitre 2.

³⁵² Selon le titre de l'ouvrage d'Alban Massie, *Peuple prophétique et nation témoin : Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 191], 2011.

³⁵³ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.*, I, I, 1, BA 11/2, p. 77.

objets, je prenais plaisir à la vérité. De la duperie je me méfiais ; ma mémoire se fortifiait ; le langage me fournissait ses armes ; l'amitié avait pour moi des charmes ; je fuyais la douleur, l'abjection, l'ignorance. Qu'y avait-il dans un tel vivant qui ne méritât l'admiration et la louange ? Mais toutes ces choses sont des dons de mon Dieu. Ce n'est pas moi qui me les suis données ; elles sont bonnes, et toutes ces choses, c'est moi ! [...] Je te rends grâce, ô ma douceur et mon honneur et ma confiance ; mon Dieu, je te rends grâce pour tes dons. Mais c'est à toi de me les garder car ainsi tu me garderas, et se développera et se parachèvera ce que tu m'as donné. Et je serai avec toi parce que, si je suis, cela aussi c'est toi qui me l'as donné³⁵⁴ ».

Comprendre que ce qui vous est le plus propre vient en réalité d'un autre invite à un décentrement du sujet vers Dieu, source de son être, ainsi qu'en direction du prochain. Car la conversion ne fait retour vers l'intériorité que pour conduire à Dieu et au prochain.

« Si je suis, c'est en vertu d'une donation originale [...]. Que je sois, voilà l'étonnant, et que je sois un moi, en tant que don [...]. Je ne suis pas l'auteur de moi-même et, par la pensée de moi-même, je découvre ces traits admirables qui indiquent que, par création, moi, je suis ordonné à la vérité et à mon auteur. Parce qu'il y a don, il n'y a pas d'auto-donation. Et je suis, comme celui qui a soin de sa sauvegarde parce qu'il est confié, remis à lui-même [...]. Augustin voit dans ce *souci du don* le vestige ou plutôt l'empreinte, la marque de la Trinité dans le moi [...]. Ici on notera que le moi, en tant qu'il est un don spirituel confié à soi-même, est la marque de l'unité trine de Dieu, lequel est don, don donné et confié en chacun des trois³⁵⁵ ».

L'ouverture trinitaire suggérée par Philippe Soual à partir de l'épilogue du livre I est capitale pour notre propos, alors que nous nous pencherons bientôt sur les protagonistes du don. L'expérience rapportée par Augustin d'avoir perçu, dès l'enfance, le vestige en lui de la « très secrète unité » dont il tenait son être, la certitude, non seulement d'avoir reçu de nombreux dons, mais d'être lui-même un don, donné à lui-même comme un être libre, capable de vouloir et d'aimer – tout cela l'oriente vers une quête de son origine, dont il découvre, par l'Écriture et dans la prière, qu'elle vient du don. La Trinité comme don, voilà ce vers quoi cette expérience décisive de donation entraîne Augustin et son lecteur.

³⁵⁴ « *Eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis paruis paruarumque rerum cogitationibus ueritate delectabar. Falli nolebam, memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animante non mirabile atque laudabile ? At ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec : et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exsulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram. [...] Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea ; Deus meus, gratias tibi de donis tuis. Sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum quia et ut sim tu dedisti mihi », conf. I, 20, 31, 13, p. 328-330. Voir aussi ce constat du *De Trinitate* : « Aussi est-ce une grande misère pour l'homme de n'être pas avec celui sans lequel il ne peut être – *Magna itaque hominis misera est cum illo non esse, sine quo non potest esse* », trin. XIV, 12, 16, 16, p. 388.*

³⁵⁵ P. SOUAL, « Le don de l'ego chez Augustin », J.-N. DUMONT (éd.), *Le Don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, 2001, p. 133-134.

... 3. 3. 2. 2. *Selon le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain*

« Dès maintenant, oracle du Seigneur, revenez à moi de tout votre cœur avec des jeûnes, des pleurs, des lamentations³⁵⁶ ». Dans l'histoire du peuple hébreu, la conversion est vécue comme un retour au Dieu unique qui s'est révélé aux patriarches et a donné, par l'intermédiaire de Moïse, les commandements. Cette révélation se prolonge et s'accomplit dans le Christ, qui unit en un seul les deux commandements fondamentaux de l'Alliance : la première des dix Paroles, « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit³⁵⁷ », et le précepte du Lévitique, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même³⁵⁸ ». L'équivalence posée par Jésus entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain est un principe directeur de la vie chrétienne, selon l'enseignement de la première Épître de saint Jean : « Si quelqu'un dit : "j'aime Dieu", et qu'il hait son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu, qu'il ne voit pas³⁵⁹ ». Comment, donc, la *dilectio Dei et proximi* permet-elle la conversion au don ? Tout d'abord, le fait de saisir l'unité du double commandement de l'amour conduit au centre du mystère de l'Incarnation du Verbe, vrai Dieu et vrai homme. Comme l'écrit Augustin, non sans un certain aplomb, l'amour de Dieu et du prochain est une « idée simple³⁶⁰ ». L'expression « idée simple » est amenée par le verbe *enuntiare*. Augustin écrit « *simplex dilectio Dei et proximi* », c'est-à-dire, « l'amour de Dieu et du prochain est simple », par quoi il faut entendre, non pas qu'il est facile d'aimer, mais que l'amour adressé à Dieu ou au prochain ne font qu'un. Au sein d'un développement touchant à la multiplicité des interprétations, Augustin distingue deux cas : une idée simple aux réalisations multiples ou l'inverse. Et voici que la *dilectio Dei et proximi* s'offre à lui comme un paradigme. Quoi de plus simple, en effet, qu'une identité de nature ? L'amour de Dieu et du prochain, c'est tout un. Et pourtant, cette unité donne naissance à une multiplicité : l'infinie variété des manières d'aimer le prochain et Dieu, dès lors que la charité se fait inventive.

Comme telle, cette « idée simple » est un principe herméneutique. C'est le rôle qu'Augustin lui fait jouer dans le *De doctrina* :

³⁵⁶ Jl 2, 12 (traduction TOB).

³⁵⁷ Un consensus semble s'être établi pour reconnaître dans les allusions à ce verset une référence à Mt 22, 37-39 de préférence à Mc 12, 33.

³⁵⁸ Lv 19, 18 (traduction BJ).

³⁵⁹ 1 Jn 4, 10 (traduction TOB).

³⁶⁰ « Voici l'idée simple d'amour de Dieu et du prochain : que de multiples allégories et d'innombrables langues, et, dans chaque langue, d'innombrables modes d'expression, pour l'énoncer par le corps ! – *Ecce simplex dilectio Dei et proximi, quam multiplicibus sacramentis et innumerabilibus linguis et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis corporaliter enuntiat* ! », *conf.* XIII, 24, 36, 14, p. 492.

« De tout ce qui a été dit depuis que nous traitons des *res*, l'essentiel est de comprendre que la plénitude et la fin de la Loi et de toutes les divines Écritures, c'est l'amour, pour la *res* dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous³⁶¹ ».

On comprend dès lors que « quiconque s'imagine qu'il a compris les divines Écritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises³⁶² ». Tel est l'effort de l'interprète des Écritures :

« [...] n'y rien découvrir d'autre que l'obligation d'aimer Dieu pour Dieu et le prochain pour Dieu : aimer Dieu en vérité, “de tout son cœur de toute son âme, de tout son esprit et le prochain comme soi-même”, c'est-à-dire de manière à rapporter tout l'amour que nous avons, aussi bien pour le prochain que pour nous-mêmes, à Dieu³⁶³ ».

La lecture et l'interprétation des Écritures est donc pour Augustin le creuset où se purifie le don reçu : elles convertissent le cœur, l'âme et l'esprit pour permettre à ceux qui les explorent d'apprendre à recevoir et offrir le don divin.

Si l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont inséparables l'un de l'autre, c'est également parce que le premier est la condition du second, comme ne cesse de le dire Augustin dans le *De Trinitate*, en particulier lorsqu'il s'attache à préciser en quoi le Saint-Esprit est par excellence le don de Dieu :

« Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour. “L'homme en effet n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit de Dieu”. Aussi Jean dit-il peu après : “ Quant à nous, aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier³⁶⁴” ».

S'appuyant sur une page de Simone Weil, Emmanuel Gabellieri met bien en lumière l'ouverture à la vie trinitaire – comprise comme échange de dons entre les personnes divines – que favorise la *dilectio Dei et proximi* : « [le fait qu'en se donnant on ne donne pas que soi-même], Simone Weil l'a remarquablement vu lorsqu'elle médite le don du Christ, lequel en donnant sa vie, ouvre non à ce qui serait *son* être seul, mais à la vie du Père et à la vie trinitaire³⁶⁵ ». La philosophe écrit en effet :

« [Ceux qui, comme le bon Samaritain] donnent de soi à leur prochain, ne donnent pas un “moi” qui serait l'origine absolue de leur bonté, mais donnent en fait, paradoxalement,

³⁶¹ « *Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est ut intellegatur Legis et omnium diuinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest [...]* », *doctr. chr.* I, 35, 39, BA 11/2, p. 126.

³⁶² « *Quisquis igitur Scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit* », *doctr. chr.* I, 26, 40, BA 11/2, p. 128.

³⁶³ « *In eo se exercet omnis diuinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inuenturus quam diligendum esse Deum et proximum propter Deum, et illum quidem “ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum uero tamquam se ipsum”, id est ut tota proximi, sicut etiam nostri dilectio referatur in Deum* », *doctr. chr.* II, 7, 9, BA 11/2, p. 146.

³⁶⁴ *trin.* XV, 17, 31, 16, p. 510.

³⁶⁵ E. GABELLIERI, « Interrogations sur le don des philosophes, le don des sociologues et le don de soi », dans *Culture du don. Utopie ou réalisme prophétique ?*, N. GENESTE (éd.), Toulouse, Lethielleux, p. 159. Les italiques sont de l'auteur.

plus que ce qu'ils *ont* et que ce qu'ils *sont*. Transmettant un amour qui les traverse, ils donnent à l'autre "non pas réellement leur être propre, car ils n'en ont plus, mais le Christ lui-même", et c'est pourquoi celui-ci leur dit "ce que vous avez fait au plus petit [...] c'est à moi que vous l'avez fait"³⁶⁶ ».

Emmanuel Gabellieri conclut son raisonnement en ces termes :

« C'est pourquoi *le don de soi authentique ne peut rien avoir d'écrasant, il ne peut être au contraire qu'un effacement de soi pour laisser passer le don et la vie à travers soi* [...]. Pour que tout risque de domination encore possible et subtil du moi sur l'autre soit conjuré, sans doute faut-il que chacun, dans le don, se sente "donné" à l'autre, et non "donateur" originel. Le don est alors en lui-même le signe de la bonté de l'être, et non seulement le signe de la bonté de celui qui donne"³⁶⁷ ».

Reprise

Rapporter le don à Dieu : telle est la finalité de l'effort entrepris pour relier le don à son origine. Inscrit dans la chaîne causale qui unit le donateur au destinataire, le don lève le voile sur l'identité du donateur et s'enrichit de ce qui fait sa singularité. Trois lectures des Épîtres pauliniennes font entrevoir à Augustin le style de don propre à chacune des personnes de la Trinité. À partir de ce fondement trinitaire, le détournement du don, qui blesse en l'homme l'image de Dieu, qui se traduit par un éloignement dans la *regio dissimilitudinis* et qui rend l'homme esclave de la vaine gloire ou de l'impiété, peut, s'il consent à imiter le dépouillement du Christ serviteur, conduire à se convertir au don. Pareil conversion passe par deux moments : la découverte, par le sujet, qu'il est un être de don, recevant d'un autre ce qui lui est le plus propre, et la prise de conscience qu'il est un être pour le don, en qui se réalise l'« idée simple » de l'amour de Dieu et du prochain.

L'insistance avec laquelle Augustin fait du double commandement de l'amour une clef herméneutique, non seulement du don de l'interprétation des Écritures, mais de tout don, élargit la perspective pour le lecteur. Loin d'être un exercice, fût-ce spirituel, cette transformation du sujet en un être de don oblige à chercher d'où vient ce don, en revenant, par la foi et par l'amour, à celui qui en est l'origine – mais c'est pour découvrir que cette origine du don est, en elle-même, échange de dons, elle qui est Trinité une et unité Trine³⁶⁸.

³⁶⁶ S. WEIL, « L'amour de Dieu et le malheur », *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 119 ; 121. Texte cité par E. GABALLIERI, *Être et don. S. Weil et la philosophie*, Peeters [Bibliothèque philosophique de Louvain 57], Louvain, 2003, p. 513-515. Les italiques sont de l'auteur.

³⁶⁷ E. GABALLIERI, « Interrogations sur le don des philosophes, le don des sociologues et le don de soi », p. 159- 160 ; nous soulignons.

³⁶⁸ Voir *conf.* XII, 7, 7, 14, p. 352.

Nous avons voulu, dans la première étape de cette enquête, établir le rôle déterminant du don dans l'économie des *Confessions*. Tout à la fois motif, registre, principe herméneutique, le don est d'abord un fait, observable, mesurable, descriptible. Comme tel, il se prête aisément à une forme de taxinomie à laquelle nous avons consacré de premières analyses, avant tout fondées sur la dimension lexicale. Nommer la chose, c'est approcher sa nature. Nous avons alors mieux compris que le fait du don se caractérise comme une expérience. C'est aussi ce qui rend son étude délicate : les outils propres à l'analyse de notions ou de concepts sont impropres à saisir le don en son émergence. L'épiphanie du don requiert un regard de botaniste ou d'entomologue, capable d'observer et de décrire avant de disséquer.

Pour le dire de la façon la plus neutre possible, il y a du don, dans les *Confessions*, davantage que ce que l'on imagine, et son spectre est large. Mais ce don est plus intérieur qu'on ne le pense. Recevoir et demander – l'ordre de cette séquence est important, puisque c'est l'expérience même d'Augustin que de reconnaître l'antériorité radicale du don – sont des actes existentiels. Le don n'est pas de l'ordre de l'avoir mais de l'être. Ce fait contre- \int intuitif – qu'est-ce que le don, sinon ce que l'on a, une fois reçu ? – implique que le sujet se vit sur fond de don – qu'a-t-il qu'il n'ait reçu, qu'est-il, sinon capable de recevoir ? Pourquoi cette radicalité ? Parce qu'il y a un don au commencement. L'archéologie du don exhume un don à l'*archè*, celui de la Création – don que le Père accorde au Fils de créer en lui, *in Principio*, et d'engendrer avec lui l'Esprit Saint, « de qui seul on a dit qu'il est le don [de Dieu]³⁶⁹ ».

Comment distinguer la manière dont le Père, le Fils et l'Esprit Saint transmettent le don, selon quel angle est-il juste d'affirmer et du Fils et de l'Esprit Saint qu'ils sont un don de Dieu ? De quelle manière le don, expérience fondatrice du sujet augustinien, trouve-t-il en Dieu Trinité son origine et sa force de création et de conversion ? Telles seront les questions qui orienteront la deuxième partie de cette étude.

³⁶⁹ « [...]de quo solo dictum est, quod sit donum tuum », *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 438.

DEUXIÉME PARTIE.

LES PROTAGONISTES DU DON

Dans la première partie de cette étude, après avoir exploré le lexique du don, nous avons montré l'émergence d'une conscience du don, progressive découverte par Augustin de l'œuvre du don dans son existence. Nous l'avons vu reconnaître les dons reçus de ses parents, de ses maîtres, et de Dieu lui-même. Nous avons donc envisagé les dons dans leur multiplicité avant d'en arriver au don singulier, explicitement rattaché à Dieu comme donateur. L'*ingenium*, talent inventif, créativité, mais également faculté d'apprendre – rappelons-nous l'épilogue du livre IV où Augustin raconte avoir lu et compris tout seul les *Catégories* d'Aristote – est un des dons que nous avons particulièrement mis en valeur. Nous avons également montré qu'Augustin prend conscience que le fait d'être est lui-même un don et qu'il est vraiment lui-même en se recevant d'un autre : « Mais toutes ces choses sont des dons de mon Dieu. Ce n'est pas moi qui me les suis données : elles sont bonnes, et toutes ces choses, c'est moi³⁷⁰ ». C'est une des intuitions les plus profondes d'Augustin, dont nous n'avons pas fini d'explorer les implications.

La question s'est ensuite posée de l'usage de ces dons. Augustin a bien conscience que chaque don, par exemple l'*ingenium*, peut faire l'objet d'un usage tantôt bon, tantôt dévoyé, ou encore, selon la distinction entre *uti* et *frui*³⁷¹, que l'on peut vouloir jouir d'un don, là où il serait préférable d'en user³⁷². La question de l'usage du don a été abordée en relation avec la recherche d'un bien supérieur, qui peut, dans une certaine mesure, être rapproché de la vie heureuse.

³⁷⁰ « *At ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec : et bona sunt et haec omnia ego* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 328.

³⁷¹ « Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même, tandis qu'user c'est rapporter ce dont on fait usage à la possession de l'objet qu'on aime, si toutefois celui-ci vaut d'être aimé. Un usage illicite, en effet, doit plutôt s'appeler abus ou perversion – *Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum uenerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius uel abusio nominandus est* », *doctr. chr.* I, 4, 4, BA 11/2, p. 80.

³⁷² Dans cette recherche, un premier principe, inspiré de Cicéron, est cité par Augustin dans un de ses premiers dialogues : « [...] il y a des gens moins philosophes assurément que disputeurs qui déclarent qu'il suffit pour être heureux de vivre à sa guise. C'est assurément faux : vouloir ce qui ne convient pas, c'est le plus grand malheur. Car c'est un moins grand malheur de ne pas obtenir ce que l'on veut que de vouloir obtenir ce qui ne convient pas », *beata u.* 10, *Œuvres* I, p. 93. Sur cette œuvre, voir J. DOIGNON, « *Beata Vita (De)* », A/L 1, col. N. Voir également, dans les *Confessions* : « La vie heureuse, n'est-ce pas cela même que tous désirent, et que personne au monde ne se refuse à désirer ? [...] Elle est connue de tous, et tous n'auraient qu'une voix, supposé qu'on pût leur demander s'ils désirent être heureux, pour répondre sans hésitation qu'ils le désirent », *conf.* X, 20, 29, 14, p. 194-196. Pour une analyse des enjeux liés à la quête de la « vie heureuse », voir J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 132-139.

Nous voulons maintenant remonter aux protagonistes du don, les trois personnes de la Trinité, Père, Fils et Esprit Saint. Car l'usage du don ne peut trouver sa juste orientation que si le donateur premier est reconnu comme tel. D'une part, l'économie du don implique un donataire et un donateur. L'exploration de la conscience et des usages du don concernant avant tout le donataire, il convient ensuite de se tourner vers la figure de ce dernier. D'autre part, dans les deux traités étudiés dans cette partie, les *Confessions* et le *De Trinitate*, Augustin distingue le don du Père, celui du Fils et celui de l'Esprit Saint : nous nous proposons donc d'étudier la manière dont Augustin attribue le don aux personnes de la Trinité. Comment donc Augustin rend-il compte de son expérience de la Trinité au fil du récit ? Comment l'interprète-t-il à la lumière des Écritures, selon l'exhortation qu'il adresse, en 407, aux auditeurs de son commentaire du *Ps* 39 :

« Car Isaïe l'a dit : "Nous avons conçu et nous avons enfanté un esprit de salut". Donc cela est prêt à l'arrière-plan, ce n'est pas donné pour le moment, mais ce sera donné. Que de choses nous ont été données, mes frères ! Qui peut les dénombrer en suivant les Écritures³⁷³ ? ».

Une autre question préliminaire pourrait se formuler ainsi : peut-on dire identiquement des trois personnes divines qu'elles sont à la fois donateur et don ? Nous aurons à vérifier l'hypothèse selon laquelle le Père est, des Trois, celui dont on peut dire qu'il est donateur seul, alors que le Fils et l'Esprit doivent être envisagés à la fois comme donateur et comme don. De là surgit une nouvelle interrogation : si le Fils et l'Esprit Saint peuvent être dits de manière équivalente donateur et don, comment distinguer leurs rôles respectifs en tant que donateurs et la nature du don que l'un et l'autre font, ou même, sont ? Comment Augustin soulève-t-il ces questions et y répond-il ? C'est tout l'enjeu de cette deuxième partie de notre travail.

³⁷³ « Sic enim per Isaiam dicitur : "Concepimus et parturiuimus spiritum salutis". Ergo retro est, et non datur modo, sed dabitur. Quanta data sunt, fratres mei, quis illa numerat secundum Scripturas ? », en. ps. 39, 28, BA 59/A, p. 290.

Chapitre 4.

L'Esprit Saint ç de qui seul on a dit qu'il est le don È

La troisième personne de la Trinité est la première vers laquelle nous nous tournons pour rendre compte de l'appropriation du don aux personnes divines dans les *Confessions* et le *De Trinitate*. La question du *proprium* de l'Esprit Saint n'a cessé d'occuper Augustin ; le *De fide et symbolo* témoigne, dès 393, de cet intérêt :

« Au sujet du Père et du Fils, il est vrai, des hommes instruits et spirituels ont exposé leurs vues dans de nombreux livres : [...] ils ont tenté de suggérer quel est le propre du Père et quel est celui du Fils. Mais pour ce qui est de l'Esprit Saint, ces commentateurs, illustres connaisseurs des divines Écritures, n'en ont pas encore débattu de façon suffisamment fournie et détaillée pour que l'on puisse comprendre aisément ce qui lui est propre [...] ³⁷⁴ ».

Dans ce chapitre initial, nous nous attachons aux principaux lieux des *Confessions* où cette appropriation du don à l'Esprit Saint se donne à lire. En adjoignant le traité sur la Trinité à notre corpus principal, nous nous concentrons uniquement sur les pages dans lesquels l'objet de notre enquête est le plus manifeste. Nous avons conscience d'aborder cette œuvre magistrale selon un angle bien déterminé et de façon partielle. Le cadre de cette étude ne nous permet pas des développements plus amples, mais nous avons la certitude que, même ainsi, il peut être fécond d'éclairer les développements trinitaires des *Confessions* par ceux du *De Trinitate*.

³⁷⁴ « *Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritalis uiri [...] ; et quid proprie Pater esset, et quid Filius insinuare conati sunt [...]. De Spiritu Sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis diuinarum Scripturarum tractatoribus ut intellegi facile possit et eius proprium [...]* », *f. et symb.* 9, 18-19, CSEL 41, p. 20-23 ; traduction personnelle.

4. 1. L'Esprit Saint comme don dans les *Confessions*

L'attribution du don à l'Esprit Saint apparaît avec une grande netteté dans les *Confessions* : elle sera donc notre point de départ :

« Est-ce que le Père, ou le Fils, n'était pas porté au-dessus des eaux ? Si on l'entend comme d'un corps dans un espace, même l'Esprit Saint ne l'était pas. Mais s'il s'agit de l'éminence de l'immuable divinité au-dessus de tout être muable, le Père, aussi bien que le Fils et l'Esprit Saint, "était porté" au-dessus des eaux. Pourquoi donc a-t-on dit cela seulement de ton Esprit ? Pourquoi l'a-t-on dit de lui seulement, comme s'il s'agissait d'un lieu où il eût été et qui n'est pas un lieu, *lui de qui seul on a dit qu'il est le "don" de toi* ? Dans le don que tu nous as fait, nous nous reposons ; c'est là que nous jouissons de toi³⁷⁵ ».

4. 1. 1. Présence de l'Esprit Saint comme don

4. 1. 1. 1. Les titres de l'Esprit Saint

Une étape préliminaire de l'enquête sur l'attribution privilégiée du don à la troisième personne de la Trinité consiste à recenser, parmi les mentions de *spiritus* dans les *Confessions*, celles qui s'apparentent, plus ou moins explicitement, à un titre. Nous rassemblons ci-dessous ces différentes manières de nommer l'Esprit Saint, telles qu'elles apparaissent dans la succession des livres.

- *Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti* (III, 6, 10)
- *Spiritus Sanctus, qui "datus est nobis"* (IV, 4, 7)
- *Spiritus Sanctus, consolator et dicator fidelium tuorum* (V, 5, 8)
- *Vnius uerus et ueracissimus Dei spiritus* (VI, 5, 7)
- "*Spiritus tuus bonus*" (IX, 4, 9 ; XII, 32, 43 ; XIII, 4, 5 ; XIII, 9, 10)
- "*Promissio sua, Paracletus, "Spiritus ueritatis"* (IX, 4, 9)
- *Spiritus, doctor famuli tui [Moysis]* (XII, 9, 9)
- *Spiritus ueritatis* (XII, 20, 29)
- *Spiritus tuus bonus, "qui deducet me in terram rectam"* (XII, 32, 43)
- *de quo solo dictum est, quod sit donum tuum* (XIII, 9, 10)
- *Spiritus Sanctus (passim)*
- *Spiritus Dei (passim)*

³⁷⁵ « Numquid aut Pater aut Filius non superferebatur super aquas ? Si tamquam loco sicut corpus, nec Spiritus Sanctus ; si autem incommutabilis diuinitatis eminentia super omne mutabile, et Pater et Filius et Spiritus Sanctus "superferebatur" super aquas. Cur ergo tantum de Spiritu tuo dictum est hoc ? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est quod sit "donum" tuum ? In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur », conf. XIII, 9, 10, 14, p. 438.

Deux titres accolent à *Spiritus* la désignation scripturaire de *Paracletus*, complétée, dans un cas, de l'épithète *consolator* – également présente ailleurs en apposition à *Spiritus Sanctus* – et, dans l'autre, de l'apposition *promissio sua*. Deux autres associent explicitement le don à l'Esprit Saint – “*qui datus est nobis*” et “*donum tuum*”. Deux désignent l'Esprit comme bon – *Spiritus tuus bonus*. Trois titres associent l'Esprit à la vérité – *Spiritus ueritatis* – ici encore une appellation biblique. Une dernière expression caractérise l'Esprit Saint comme *doctor famuli tui*. C'est la dimension de révélation et d'autorité dans l'interprétation des Écritures par Moïse qui est mise en valeur par cette formule. L'Esprit est enfin dit être « de Dieu » – *Spiritus Dei* – ou « Saint » – *Spiritus Sanctus* – à de très nombreuses reprises.

4. 1. 1. 2. L'association entre le terme *spiritus* et le champ lexical du don

Nous nous proposons, par l'étude du relevé des emplois de *spiritus* dans les *Confessions*, de confirmer que, parmi les personnes divines, Augustin attribue en priorité le don à l'Esprit Saint. Sur le fondement de cette analyse sémantique, il nous faut déployer les contours de cette attribution à la personne de l'Esprit Saint à la fois de l'être-don et du faire-don. Nous avons observé que l'attribution du don à l'Esprit dessine un périmètre et des modalités d'action allant de l'amour à la vérité en passant par le don et le feu. Ainsi, l'analyse du relevé des emplois de *spiritus* dans les *Confessions* nous permet, d'ores et déjà, de percevoir un ordre de prévalence des associations les plus fréquentes entre *spiritus* et un champ lexical donné³⁷⁶. À égalité, avec dix occurrences, les champs sémantiques du don – *dare, donum, donare* – et de l'amour – *amor, caritas* – viennent en première position, suivis, avec huit occurrences, du champ sémantique du feu – *ignis, accendere, inardescere* – puis de celui de la vérité – *ueritas* – avec six occurrences. Les autres regroupements de termes sont ceux de la révélation – *reuelare, intellegere, inspirare* – et de la parole qui enseigne – *doctor, eloquia, enuntiare, oracula* – ou encore du repos – *requies, requiescere*. Les champs suivants, avec deux occurrences chacun, sont relatifs à l'usurpation de la Trinité par les manichéens, à la *fruitio* et à l'*admonitio*, à la capacité de l'Esprit Saint à susciter la communion – *agglutinare* – enfin au *bonum* qui sert à caractériser l'Esprit Saint.

Le mot *spiritus* est réparti très inégalement dans les treize livres des *Confessions*. Sauf erreur ou omission, il est absent des livres I, II, VIII, X et XI, présent à deux reprises dans chacun des livres III à VII et à trois reprises dans le livre IX. C'est dans les deux derniers livres que *spiritus* apparaît avec la plus grande fréquence : dix fois dans le livre XII et dix-huit dans le livre XIII. Ce dernier livre regroupe la majorité des associations entre

³⁷⁶ D'un point de vue méthodologique, nous avons mené ces observations dans la limite d'un paragraphe, non dans la stricte contiguïté entre deux termes.

spiritus et le champ lexical du don – représenté dans ce livre par les verbes *dare* et *donare*, ainsi que le substantif *donum* – soit sept occurrences. L’association entre l’Esprit Saint et le don s’appuie sur une citation scripturaire dans près de la moitié des cas ; c’est la référence à Rm 5, 5 qui domine – avec trois citations sur cinq. Les autres versets scripturaire cités sont Jn 7, 39 (IX, 4, 11) et 1 Co 2, 12 (XIII, 31, 46). Nous y reviendrons dans le troisième point de ce chapitre.

4. 1. 2. Comment l’Esprit est-il don ?

4. 1. 2. 1. L’Esprit Saint, ciment de la véritable amitié dans la charité

« Mais il n’était pas encore l’ami – d’ailleurs pas même plus tard il ne fut l’ami – tel que le veut la véritable amitié, si toi tu ne la cimentes entre des êtres qui sont unis entre eux grâce à la charité répandue “dans nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné”. Mais pourtant, elle était douce à l’extrême, cette amitié mûrie dans la ferveur de goûts identiques³⁷⁷ ».

Dans ce bref passage situé au cœur d’une méditation sur l’amitié – dans le droit fil de Sénèque ou de Cicéron³⁷⁸ – Augustin met en avant le lien entre le don et l’amour, surtout pour ce qui touche à cette union si étroite de l’amour – désignée par le verbe *agglutinare* – qu’elle est nécessairement l’œuvre de la Personne qui est, au sein de la Trinité, le lien d’amour entre le Père et le Fils. Car cet amour unitif, dont Augustin regrette qu’il ait été absent de cette amitié de jeunesse³⁷⁹, doit venir d’un autre, ce qui est, pour le dire d’un mot, l’essence du don.

4. 1. 2. 2. L’Esprit, don du Christ glorifié

« Je me mis à frissonner de crainte, et au même moment à bouillonner d’espérance et d’exultation “vers ta miséricorde, ô Père”. Et tout cela s’échappait par mes yeux et par ma voix, quand, tourné vers nous, ton Esprit de bonté nous disait : “Fils des hommes, jusques à quand aurez-vous un poids sur le cœur ? Pourquoi donc êtes-vous épris de la vanité et recherchez-vous le mensonge ?” Oui, je m’étais épris de vanité et j’avais recherché le mensonge. Et toi, Seigneur, tu avais déjà “magnifié” ton saint, le réveillant d’entre les morts et l’installant à ta “droite”, d’où il enverrait d’en haut sa promesse, “le Paraclet, Esprit de

³⁷⁷ « *Sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est uera amicitia quia non est uera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa “in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis”, sed tamen dulcis erat nimis, cocta feruore parilium studiorum* », *conf.* IV, 4, 7, 13, p. 418.

³⁷⁸ Voir SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, vol. I, H. Noblot (trad.), Paris, Les Belles Lettres [CUF 112], 1945¹, 2017 ; CICÉRON, *Laelius de Amicitia*, Paris, Les Belles Lettres [CUF 44], 1928¹, 1975. Pour une étude des liens entre l’amitié selon Augustin et la source cicéronienne, voir V. ZARINI, « Amitié antique, amitié chrétienne à Rome : de Cicéron à saint Augustin », *La Lettre de l’A.L.P.L.A.*, sept. 2001, Suppl., p. 29-38 ; J.-F. PETIT, « Sur le “Phénomène Amical”. L’expérience de l’amitié chez saint Augustin », *Transversalités*, 113/1, 2010, p. 47-63. Voir également, à propos du lien entre vie heureuse et amitié, A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « *Happiness and Friendship* », *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*, T. Toom (éd.), Cambridge, Cambridge University Press [Cambridge Companions to Religion], 2020, p. 138-153.

³⁷⁹ L’issue de cette amitié fut la cause d’une tristesse si grande qu’Augustin en devint pour lui-même une « immense énigme » : « *Et factus mihi sum magna quaestio* », *conf.* IV, 4, 9, *Œuvres* I, p. 840.

vérité”. Il l’avait envoyé déjà, mais moi je ne le savais pas. Il l’avait envoyé parce que déjà il avait été magnifié, en se levant d’entre les morts et en montant au ciel. Mais auparavant, “l’Esprit n’avait pas encore été donné, parce que Jésus n’avait pas encore été glorifié”. Et le prophète crie : “Jusques à quand aurez-vous un poids sur le cœur ? Pourquoi donc êtes-vous épris de la vanité et recherchez-vous le mensonge ? Et sachez que le Seigneur a magnifié son saint”³⁸⁰ ».

Ce passage nous intéresse en raison de sa dimension trinitaire. En effet, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont nommés successivement avec leurs principaux attributs : le Père en sa miséricorde, devant qui Augustin se tient avec crainte et espérance³⁸¹, l’Esprit de Bonté, non seulement l’inspirateur des paroles du Psaume, mais ici la voix même qui les prononce, le Fils, enfin, sous l’appellation, « ton Saint », reprise du Psaume 4 qu’Augustin lit et médite dans ce passage, et, de nouveau, l’Esprit, sous la titulature d’Esprit de Vérité et Paraclet – complétée par la mention de son « envoi d’en haut », comme réalisation de la promesse du « Saint de Dieu ».

4. 1. 2. 3. « Et voici que l’Esprit “était porté sur les eaux”

« Voici que m’apparaît “en figure” la Trinité que tu es, ô mon Dieu, puisque toi, le Père, c’est dans le Principe de notre sagesse, principe qui est ta Sagesse, née de toi, égale à toi et coéternelle, c’est-à-dire dans ton Fils, que tu as fait “le ciel et la terre”. Et nous avons dit bien des choses sur le ciel du ciel, sur la terre invisible et inorganisée et sur l’abîme ténébreux, concernant la créature spirituelle qui serait dans l’informativité d’une fluidité vagabonde, si elle ne se tournait vers celui par qui elle était une vie quelconque, et par son illumination ne devenait une vie de belle apparence, et n’était pas le ciel de ce ciel qui par la suite fut fait entre l’eau et l’eau. Je tenais déjà, dans le nom même de Dieu, le Père qui a fait ces choses, et dans le nom de principe, le Fils dans lequel il a fait ces choses, et, croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles, et voici que “ton Esprit était porté sur les eaux”. Voilà la Trinité, mon Dieu, Père, Fils et Esprit Saint, Créateur de toute créature³⁸² ».

³⁸⁰ « *Inhorruī timēdo ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia, Pater. Et haec omnia exhibant per oculos et uocem meam, cum conuersus ad nos “Spiritus tuus bonus” ait nobis : “Filiū hominum, quousque graues corde ? Vt quid diligitis uanitatē et quaeritis mendacium ?” Dilixeram enim uanitatē et quaesieram mendacium. Et tu, Domine, iam “magnificaueras Sanctum tuum”, “suscitans eum a mortuis et collocans ad dexteram tuam”, unde mitteret ex alto promissionem suam, “Paracletum”, “Spiritus ueritatis”. Et miserat eum iam, sed ego nesciebam. Miserat eum quia iam magnificatus erat resurgens a mortuis et ascendens in caelum. Ante autem “Spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus”. Et clamat prophetia : “Quousque graues corde ? Vt quid diligitis uanitatē et quaeritis mendacium ? Et scitote quoniam Dominus magnificauit Sanctum suum” » , conf. IX, 4, 9, 14, p. 86 ; nous modifions la traduction de la BA.*

³⁸¹ Rappelons ici les sept degrés de l’itinéraire spirituel décrits dans le *De doctrina christiana* : crainte de Dieu, humilité, science, force, miséricorde, purification et sagesse, cf. *doctr. chr.* II, 7, 9-11, BA 11/2, p. 146-150.

³⁸² « *Ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas, quod es, Deus meus quoniam tu, Pater, in principio Sapientiae nostrae, quod est tua Sapientia de te nata, aequalis tibi et coaeterna, id est in Filio tuo, fecisti caelum et terram. Et multa diximus de caelo caeli, et de terra inuisibili et incomposita, et de abyssu tenebrosa secundum spiritualis informativitatis uagabunda deliquia, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et illuminatione fieret speciosa uita et esset caelum caeli eius, quod inter aquam et aquam postea factum est. Et tenebam iam Patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et Filium in principii nomine, in quo fecit haec, et Trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce spiritus tuus superferebatur super aquas. Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, Creator uniuersae creaturae » , conf. XIII, 5, 6, 14, p. 432-434.*

Nous rendrons d'abord compte de la discrète différence de traitement qu'Augustin réserve dans ce texte à la manifestation de l'Esprit Saint dans le premier chapitre du Livre de la Genèse. Autant, en effet, la Trinité est dite « apparaître » en une manifestation immédiate – introduite par le présentatif *ecce* – de même que le Père et l'Esprit sont dits être « tenus » fermement – autant la personne de l'Esprit Saint se révèle-t-elle comme « en énigme » et à travers la médiation scripturaire. Dans sa lecture du premier verset de Gn 1, Augustin lit spirituellement le Père dans la mention du Dieu créateur – « *in principio creavit Dominus caelum et terra* » – et le Fils dans celle du principe, mais il lit littéralement l'Esprit dans la phrase « l'esprit était porté sur les eaux », ce qui constitue une légère rupture de symétrie³⁸³.

Soyons attentifs également l'affirmation : « dans ma foi en mon Dieu, conforme à mon acte de foi, je cherchais la Trinité à travers ses paroles³⁸⁴ ». Chercher la Trinité à travers les paroles de Dieu révélées dans l'Écriture Sainte, c'est le programme qu'Augustin déploie dans la première partie du *De Trinitate*. Au livre XIII des Confessions, Écriture lui dévoile, dans notre texte, l'identité du Père, Créateur de toutes choses, du Fils, principe en qui le Père crée, de l'Esprit, porté au-dessus des eaux. Convenons toutefois que cette dernière mention demande à être interprétée ; nous y reviendrons ultérieurement. Augustin insiste, en outre, sur le fait que l'Esprit Saint est donné aux hommes – « *qui datus est nobis* » – et qu'il est placé en surplomb. Cette position désignerait-elle celle d'où l'Esprit serait répandu sur les hommes dans un mouvement de haut en bas ? Il nous faut rendre compte de l'insistance d'Augustin sur la préposition *super*, qu'elle soit, ou non, en position de préfixe.

On pourrait objecter que, dans ce texte, il n'est pas fait explicitement mention du don en lien avec l'Esprit Saint ou la Trinité. S'il y a don, c'est peut-être, de façon moins immédiate, dans le fait qu'Augustin, lisant les versets de Gn 1, reçoit, au fil du texte, presque mot à mot, l'intelligence des Écritures qu'il a demandé à Dieu de lui donner au début du livre XI, afin de pouvoir lui en faire l'offrande. Ici, Augustin reçoit spécifiquement le don, alors qu'il cherche la Trinité et qu'il « tient » déjà, par son exégèse précédente, le Père et le Fils, d'apparier « l'esprit qui était porté sur les eaux » à la Personne de l'Esprit Saint. Dans l'anaphore du *ecce*, ne pourrait-on voir la reconnaissance, par Augustin, de la gratuité de cette apparition de la Trinité sous son regard dans les premiers versets du Livre de la

³⁸³ La rupture de symétrie consiste, après avoir désigné, en un parallèle strict, le Père et le Fils par l'attribution d'un titre ou d'un rôle dans la Création *in principio*, à différer la nomination du Saint-Esprit jusqu'au moment où Augustin le rencontre dans le demi-verset « l'Esprit était porté sur les eaux ».

³⁸⁴ *conf.* XIII, 5, 6. Nous suivons ici la traduction de Patrice Cambronne, *Œuvres* I, p. 1090-1091.

Genèse³⁸⁵ ? Voilà ! « Que de choses nous ont été données, mes frères ! Qui peut les dénombrer en suivant les Écritures³⁸⁶ ? ».

Augustin souligne, en outre, l'absence de mérite de la créature corporelle, de la créature spirituelle et, plus largement, de tout ce qui est créé. Ce n'est pas parce qu'aucune de ces créatures aurait manqué à Dieu qu'il les a créées, mais en vertu de « la plénitude de sa bonté ». Cette « plénitude de bonté » aurait à voir avec le don rapporté à Dieu. Ce qui nous invite à explorer cette piste, c'est la mention suivante : « ton Esprit qui est bon était porté sur les eaux ». La relative placée en épithète – « qui est bon » – est un ajout scripturaire au verset de Gn 1³⁸⁷. Cette plénitude de bonté d'où procède toute la Création est attribuée en propre à l'Esprit, selon une proximité entre *donum* et *bonum* à laquelle il nous sera donné de réfléchir ultérieurement.

4. 1. 2. 4. *Le don de l'Esprit et "la voie suréminente de la charité"*

« Qu'à présent comprenne qui pourra ton Apôtre, lorsqu'il dit que ta "charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint, qui nous a été donné" ; lorsqu'il nous instruit sur "les réalités spirituelles" ; qu'il nous découvre "la voie suréminente" de la charité, que pour nous il fléchit le genou devant toi, pour nous faire connaître "la science suréminente de la charité du Christ". Voilà donc pourquoi, "suréminent" dès le commencement, il était porté "au-dessus" des eaux³⁸⁸ ».

Dans cet extrait, le recours aux écrits de saint Paul vise à répondre à la question récurrente d'Augustin : Pourquoi l'Esprit, et lui seul, était-il porté sur les eaux ? Comme souvent, Augustin combine plusieurs citations bibliques – Rm 5, 5 ; 1 Co 12, 31 et Ep 3, 19 – qui, toutes, mentionnent la charité. La réponse lui vient de l'adjectif *supereminens*, qualifiant la voie et la science de la charité : il lui permet d'expliquer l'insistance de l'auteur biblique à associer le verbe *superferre* à l'Esprit³⁸⁹.

Si l'Esprit est porté au dessus des eaux, c'est qu'il est « suréminent depuis le commencement », en vertu de son lien étroit avec la charité, dont Paul précise qu'elle est suréminente. Pourtant, un point suscite notre curiosité. Pourquoi Augustin introduit-il ce paragraphe par la formule : « à présent, comprenne qui pourra ton Apôtre³⁹⁰ » ? Serait-ce que

³⁸⁵ L'anaphore de l'interjection *ecce* place ainsi en parallèle l'apparition de la Trinité – « *ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas, quod es, Deus meus* » – et la découverte de l'Esprit de Dieu dans le verset scripturaire – « *ecce spiritus tuus superferebatur super aquas* ».

³⁸⁶ « *Quanta data sunt, fratres mei, quis illa numerat secundum Scripturas ?* », en. ps. 39, 28, BA 59/A, p. 290.

³⁸⁷ Ps 142, 10.

³⁸⁸ « *Iam hinc sequatur qui potest intellectu Apostolum tuum dicentem quia "caritas" tua "diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis", et "de spiritalibus" docentem et demonstrantem "supereminentem uiam" caritatis et flectentem genua pro nobis ad te ut cognoscamus "supereminentem scientiam caritatis Christi". Ideoque ab initio supereminens "superferebatur super aquas" », conf. XIII, 7, 8, Œuvres I, p. 1091.*

³⁸⁹ On compte seulement cinq emplois de *supereminens* dans les *Confessions*, le premier appliqué au Verbe (VII, 18, 24) et les quatre autres dans le paragraphe qui nous occupe.

³⁹⁰ « *Iam hinc sequatur qui potest intellectu Apostolum tuum [...]* », conf. XIII, 7, 8, 14, Œuvres I, p. 1091.

les exhortations pauliniennes résistent à la compréhension ou qu'elles sont difficiles à mettre en pratique ? La charité est-elle une énigme pour l'intelligence, sachant que, selon la Première Épître aux Corinthiens, la prophétie et la connaissance disparaîtront, mais pas la charité³⁹¹ ? Peut-être pourrions-nous suggérer l'interprétation suivante : c'est justement parce que la charité est un mystère, résistant à la compréhension, qu'elle doit être donnée d'en haut, comme il en va pour l'Esprit, répandu « *ex alto* » par le Christ, ressuscité d'entre les morts. Ainsi la nécessité du don dans la vie du chrétien apparaît-elle mieux : c'est le rôle de l'Esprit Saint de donner aux hommes l'amour qui vient de Dieu, afin de leur permettre à leur tour de diffuser cet amour envers Dieu et le prochain. Comme le suggère enfin l'allusion à Ep 3, 14, l'amour de Dieu ne peut être compris qu'en fléchissant le genou devant l'humilité du Christ.

4. 1. 2. 5. *L'Esprit, don de Dieu, « nous embrase et nous partons »*

« Est-ce que le Père, ou le Fils, n'était pas porté au-dessus des eaux ? [...] Pourquoi donc a-t-on dit cela seulement de ton Esprit ? Pourquoi l'a-t-on dit de lui seulement, comme s'il s'agissait d'un lieu où il eût été et qui n'est pas un lieu, lui de qui seul on a dit qu'il est le "don" de toi ? Or c'est dans le don que tu nous fais que nous trouvons le repos et la jouissance de toi ; et notre repos, voilà notre lieu. L'amour nous y élève, et "ton Esprit qui est bon exalte notre bassesse en la retirant des portes de la mort" [...]. Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut ; il nous embrase et nous partons. Nous montons "les montées qui sont dans notre cœur" et nous chantons "le cantique des degrés". Ton feu, ton bon feu nous embrase et nous partons, puisque nous partons en haut "vers la paix de Jérusalem", puisque "j'ai trouvé ma joie dans ceux qui m'ont dit : nous partirons pour la maison du Seigneur". Là nous placera la bonne volonté, de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu'y demeurer "éternellement"³⁹² ».

La question qui trouble Augustin en ce début de livre XIII est la suivante : « pourquoi donc est-il dit seulement de ton esprit » qu'il était porté sur les eaux ? Comment comprendre que l'affirmation « *superferebatur super aquas* » soit réservée par l'auteur biblique à la personne de l'Esprit, alors qu'elle pourrait être relative aussi bien au Père et au Fils qu'à l'Esprit³⁹³ ? En réalité, Augustin a déjà formulé une réponse, grâce à sa lecture des Épîtres

³⁹¹ « La charité ne passe jamais. Les prophéties ? Elles disparaîtront. Les langues ? Elles se tairont. La science ? Elle disparaîtra. Car partielle est notre science, partielle aussi notre prophétie. Mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra », 1 Co 13, 8-10 (traduction BJ).

³⁹² « *Numquid aut Pater aut Filius non superferebatur super aquas ? [...] Cur ergo tantum de Spiritu tuo dictum est hoc ? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est quod sit donum tuum ? In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis [...]. Pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur ; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi : "In domum Domini ibimus". Ibi nos collocabit uoluntas bona ut nihil uelimus aliud quam permanere illic in aeternum », conf. XIII, 9, 10, 14, p. 438-440 ; nous modifions la traduction.*

³⁹³ « Est-ce que le Père, ou le Fils n'était pas porté au-dessus des eaux ? – *Numquid aut Pater aut Filius non superferebatur super aquas ?* », conf. XIII, 9, 10, 14, p. 438. Voir aussi « Mais s'il s'agit de l'éminence de

de saint Paul qui lui offre la notion de suréminence pour caractériser cette position de l'Esprit en surplomb au-dessus des eaux. Un point semble particulièrement intéresser notre auteur : ce qui est dit de l'Esprit en propre, comme en témoigne l'emploi, par deux fois, de l'adverbe *tantum*, ainsi que de l'adjectif *solus*. Que pouvons-nous, en outre, déduire du parallèle entre ces deux questions : « pourquoi a-t-on dit seulement de ton Esprit » qu'il « était porté au-dessus des eaux ? » ; « pourquoi l'a-t-on dit de lui seulement [...] lui de qui seul on a dit qu'il est le don de toi³⁹⁴ ? ». L'énigme consisterait-elle à situer l'Esprit dans ce qui est à la fois « comme un lieu » – cette position d'éminence – et un non lieu ? Peut-être l'intention d'Augustin est-elle autre. Quand Augustin accole à la personne de l'Esprit la proposition « de qui seul on a dit qu'il est le don de toi », il ne fait au fond rien d'autre que nommer l'Esprit selon son titre de don de Dieu. Mais nous aimerions rendre compte de cette association entre un lieu décrit comme absence de lieu et la caractéristique du don.

Le sens entrevu par Augustin est que ce lieu n'est pas à comprendre au sens propre, mais en lien avec l'identité de l'Esprit comme don, et avec le fait que l'Esprit est donné d'« en haut »³⁹⁵. Si l'Esprit est porté au-dessus, alors il peut être donné d'en haut. Cette lecture serait confortée par la présence, dans notre texte, du champ lexical de la verticalité, avec, d'un côté, le centre de gravité de l'amour – « *pondus meum, amor meus* » – et, de l'autre, cet élan du feu qui « emporte » vers la Jérusalem céleste ceux qui se laissent « incendier » par l'Esprit³⁹⁶. De même que l'amour est une force qui entraîne celui qui l'éprouve vers son lieu propre, de même, pourrait-on dire, l'Esprit est entraîné d'en haut, depuis le lieu d'où il est décrit « porté au-dessus des eaux », vers les hommes à qui il est donné.

l'immuable divinité au-dessus de tout être muable, le Père, aussi bien que le Fils et l'Esprit Saint, était porté au-dessus des eaux – *Si autem inconmutabilis diuinitatis eminentia super omne mutabile, et Pater et Filius et Spiritus Sanctus “superferebatur super aquas”* », *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 438.

³⁹⁴ « *Cur ergo tantum de spiritu tuo dictum [quod superferebatur super aquas] ? ; « Cur de illo tantum dictum est [...] de quo solo dictum est quod sit donum tuum ? »*, *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 438.

³⁹⁵ « *Et tu, Domine, iam “magnificaueras Sanctum tuum”, “suscitans eum a mortuis et collocans ad dexteram tuam”, unde mitteret ex alto promissionem suam, “Paracletum, Spiritum ueritatis”* », *conf.* IX, 4, 9, 14, p. 86.

³⁹⁶ La dimension communautaire et ecclésiale, de cet embrasement narré à la première personne du pluriel, est soulignée par François Cassingena-Trévedy : « La formule *inardescimus et imus* est véritablement emblématique. Le couple des deux verbes repose en réalité sur une trinité conceptuelle, expérimentale, spirituelle, sur le tressage ultime de l'embrasement, du mouvement et de l'être-ensemble. Non plus seulement *exarsi* [...], mais *inardescimus*, au pluriel : c'est dans ce pluriel, dans cette première personne du pluriel que réside la “révolution” ultime des *Confessions*, la conversion de la conversion, s'il se peut dire, et la plénitude de son épanouissement », « *Inardescimus et imus* (*conf.* XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti », *RechAug* 36, 2011, p. 139-194, ici p. 187.

4. 1. 2. 6. « Les cataractes des dons » venus d'en haut

« Mais déjà ce n'est plus sa voix, c'est la tienne : d'en haut, tu as envoyé ton Esprit, par celui qui, "monté vers les hauteurs", ouvrit les "cataractes" de ses dons, pour qu'un "fleuve de joie se déverse sur" ta "cité"³⁹⁷ ».

Ce passage se situe dans le fil d'une des méditations les plus explicites sur la Trinité dans les *Confessions*, qui s'achève par une série de quatre interrogations :

« Ces trois propriétés impliquent-elles qu'il y ait, là aussi, trinité ? Ou existent-elles dans chacune en particulier, en sorte qu'elles se retrouvent toutes trois dans chacune ? Ou bien encore, cette double combinaison se réalise-t-elle merveilleusement, lorsqu'en une simplicité qui est en même temps multiplicité, l'Infini trouve sa fin en lui-même, grâce à quoi l'Être même est, se connaît, se suffit à lui-même immuablement dans une opulente grandeur d'unité ? Qui pourrait le concevoir facilement ? Qui trouverait un moyen de le dire ? Qui se prononcerait là-dessus à la légère ?³⁹⁸ ».

L'aspect le plus marquant de ce texte, à nos yeux, est que la présence simultanée des vocables *spiritus* et *donum* ne tient à pas à une attribution du don à l'Esprit Saint, mais à la mention simultanée de l'Esprit Saint, envoyé d'en haut par le Fils, et des « cataractes de dons » attribuées cette fois au Fils, « monté vers les hauteurs ».

4. 1. 2. 7. Les dons de l'Esprit, comme des luminaires dans le ciel

« Oui vraiment, "à l'un est donnée par l'Esprit la parole de sagesse", qui est comme "le luminaire majeur", en faveur de ceux qui se complaisent dans la lumière de la transparente vérité, comme dans le principe du jour ; "à un autre est donnée la parole de science par le même Esprit, et elle est comme "le luminaire mineur" ; "à un autre la foi, à un autre le don des guérisons, à un autre la puissance d'opérer des miracles, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un dernier la diversité des langues" ; et tous ces dons sont comme les étoiles. "Tous ces dons, en effet, sont l'œuvre du seul et même Esprit, qui les distribue à chacun de façon appropriée, comme il le veut", et qui fait apparaître les astres en les "manifestant pour le bien de tous"³⁹⁹ ».

Ce passage est l'un des textes du livre XIII où Augustin emploie le mot don au pluriel. Cette particularité – dont l'ancrage est biblique⁴⁰⁰ – trouve sa source dans l'exégèse des versets de Gn 1 qui nomment successivement le soleil, la lune et les étoiles. Augustin attribue à chacune de ces créatures un don de l'Esprit Saint, en insistant, comme le fait saint Paul, sur l'unicité du donateur, mise en regard de la multiplicité des dons.

³⁹⁷ « *Sed iam non in uoce sua ; in tua enim, qui misisti Spiritum tuum de excelsis per eum, qui ascendit in altum et aperuit cataractas donorum suorum ut fluminis impetus laetificarent ciuitatem tuam* », *conf.* XIII, 13, 14, *Œuvres I*, p. 1096.

³⁹⁸ *conf.* XIII, 13, 14, 14, *Œuvres I*, p. 1095.

³⁹⁹ « *Quoniam "quidem alii datur per Spiritum sermo sapientiae" tamquam "luminare maius" propter eos, qui perspicuae ueritatis luce delectantur tamquam in principio diei, "alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum" tamquam "luminare minus", "alii fides, alii donatio curationum, alii operationes uirtutum, alii prophetia, alii diiudicatio spirituum, alteri genera linguarum", et haec omnia tamquam stellae. "Omnia enim haec operatur unus atque idem Spiritus, diuidens propria unicuique prout uult" et faciens apparere sidera "in manifestatione ad utilitatem" »*, *conf.* XIII, 18, 23, 14, p. 464-466 ; nous modifions la traduction.

⁴⁰⁰ Il suffit de se référer, dans le corpus paulinien, à l'alternance de développements sur le don de Dieu pris au singulier et sur les dons de Dieu, en lien avec les charismes.

4. 1. 2. 8. Connaître les dons de Dieu par son Esprit

« Quant à ceux qui voient [tes œuvres] par ton Esprit, c'est toi qui vois en eux. Donc, lorsqu'ils voient qu'elles sont bonnes, c'est toi qui vois qu'elles sont bonnes ; et dans tout ce qui plaît à cause de toi, c'est toi qui plais en cela, et tout ce qui nous plaît par ton Esprit, c'est à toi que cela plaît en nous. “Qui, en effet, parmi les hommes connaît ce qui est de l'homme, hormis l'esprit de l'homme qui est en lui” ? De même aussi, ce qui est de Dieu, personne ne le connaît, hormis l'esprit de Dieu. “Or, nous, dit l'Apôtre, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits”. Je suis ainsi engagé à dire : Assurément, “personne ne connaît ce qui est de Dieu, hormis l'Esprit de Dieu”. Comment donc connaissons-nous, nous aussi, “les dons que Dieu nous a faits” ? Je reçois cette réponse : quand nous connaissons les choses par son Esprit, même alors, “personne ne les connaît, hormis l'Esprit de Dieu” [...]. Autre est donc le fait que quelqu'un tienne pour mauvais ce qui est bon : tels, ceux dont j'ai parlé plus haut. Autre le fait que, ce qui est bon, l'homme voie que c'est bon : il en va ainsi de bien des gens à qui ta Création plaît parce qu'elle est bonne, et pourtant ce n'est pas toi qui leur plais en elle, aussi veulent-ils jouir plutôt d'elle que de toi. Mais tout autre le fait que, quand un homme voit qu'une chose est bonne, ce soit Dieu qui voit en lui qu'elle est bonne ; alors, c'est Dieu évidemment qui est aimé dans ce qu'il a fait, lui qui ne saurait être aimé sinon par l'Esprit qu'il a donné ; “car l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné”, et par cet Esprit nous voyons que toute chose, qui est d'une façon quelconque, est bonne, puisqu'elle est par celui qui n'est pas d'une façon quelconque, mais qui est celui qui est⁴⁰¹ ».

Arrivé presque au terme de son ouvrage, Augustin place toutes choses sous le regard du Créateur, dont il a contemplé les œuvres au fil des livres XII et XIII, et récapitule sa vision extensive du don de Dieu, inséparable de sa bonté et de son amour. C'est par l'Esprit Saint que la Création est vue comme bonne et est reçue comme un don – non pas d'une façon extérieure, à la manière dont, souligne Augustin, certains considèrent les œuvres de Dieu comme désirables parce que bonnes et pour en jouir, mais de manière tout intérieure, puisque voir la bonté des œuvres de Dieu et les reconnaître comme ses dons est une conséquence de l'inhabitation de l'Esprit Saint dans l'homme. C'est par l'Esprit de Dieu que l'homme voit que « toute chose [...] est bonne, puisqu'elle est par celui [...] qui est celui qui est ».

⁴⁰¹ « *Qui autem per Spiritum tuum uident ea, tu uides in eis. Ergo cum uident quia bona sunt, tu uides quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per Spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis. “Quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? . Sic et quae Dei sunt nemo scit nisi Spiritus Dei”. Nos autem, inquit, “non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis”. Et admoneor ut dicam : certe “nemo scit, quae Dei sunt, nisi Spiritus Dei”. Quomodo ergo scimus et nos, “quae a Deo donata sunt nobis” ? Respondetur mihi quoniam quae per eius Spiritum scimus etiam sic “nemo scit nisi Spiritus Dei” [...]. Aliud ergo est ut putet quisque malum esse quod bonum est, quales supra dicti sunt ; aliud ut quod bonum est uideat homo quia bonum est, sicut multis tua creatura placet quia bona est, quibus tamen non tu places in ea, unde frui magis ipsa quam te uolunt ; aliud autem ut, cum aliquid uidet homo quia bonum est, Deus in illo uideat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis”, per quem uidemus quia bonum est quidquid aliquo modo est : ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed quod est est », conf. XIII, 31, 46, 14, p. 510-512.*

4. 1. 3. Le livre XIII des *Confessions*, livre du don, livre de l'Esprit Saint ?

Au vu des textes que nous avons parcouru afin de mieux comprendre la nature et la portée du don de Dieu, et qui sont tous situés, sauf deux, au livre XIII, une question se pose assez naturellement : peut-on caractériser le dernier livre des *Confessions* comme étant le livre du don, ou encore de l'Esprit Saint ?

4. 1. 3. 1. Emplois de *dare* dans le livre XIII des *Confessions*

Comme nous l'avons indiqué plus haut, sur quarante-six emplois de *spiritus* renvoyant à l'Esprit Saint dans les *Confessions*, plus de la moitié – vingt-quatre – sont concentrés dans le livre XIII. On y trouve aussi la plus forte proportion de termes relevant du champ lexical du don – trente-cinq emplois sur cent vingt-neuf – ce qui apporte une première attestation, sur un plan statistique, de l'association privilégiée de la personne de l'Esprit Saint avec la réalité du don. En cela, Augustin s'inscrit à l'évidence dans une tradition bien établie, comme nous le verrons un peu plus loin en regroupant l'examen des sources bibliques et patristiques de cette association dans le *De Trinitate* et les *Confessions*. Nous relevons d'abord les différents emplois de *dare* et ses synonymes dans le livre XIII :

1. le don de l'être : « *nec eram ut praestares ut essem* » (XIII, 1, 1)
2. le don de l'Esprit Saint : « *qui datus est nobis* » (XIII, 7, 8)
3. le don amoureux de Dieu à Augustin : « *da mihi te, deus meus, redde mihi te* » (XIII, 8, 9)
4. l'Esprit, don de Dieu, en qui Augustin trouve son repos : « *de quo solum dictum est, quod sit donum tuum ?* » (XIII, 9, 10)
5. l'Esprit, don de Dieu par qui Augustin s'embrase et s'élève (XIII, 9, 10)
6. le don de Dieu à la créature spirituelle (XIII, 10, 11)
7. le Christ ouvre « les cataractes de ses dons » (XIII, 13, 14)
8. la sagesse donnée aux tout-petits (XIII, 15, 17)
9. le don de la compréhension des Écritures accordé par Dieu à Augustin (XIII, 15, 17)
10. la terre donne son fruit (XIII, 17, 21)
11. Dieu donne joie et force (XIII, 18, 22)
12. l'Esprit donne la parole de science, la foi, le don des guérisons, des miracles et prophéties, le discernement des esprits, la diversité des langues (XIII, 18, 23)
13. le jeune homme riche invité à donner aux pauvres ce que l'il possède (XIII, 19, 24)
14. Dieu donne la grâce aux spirituels (XIII, 23, 33)
15. Dieu donne une bénédiction en propre à l'homme créé à son image (XIII, 24, 35)

16. les dons spirituels octroyés par Dieu (XIII, 24, 37)
17. le fruit du don est chez le donateur (XIII, 25, 38 – 26, 41)
18. l'Esprit donné par Dieu permet de discerner les dons de Dieu (XIII, 31, 46)
19. Dieu donne la paix du repos, la paix du shabbat (XIII, 35, 50)
20. Selon l'Écriture, Dieu donne aux hommes de faire des œuvres bonnes (XIII, 36, 51)
21. Les œuvres bonnes sont un don de Dieu (XIII, 38, 53)

4. 1. 3. 2. *Justification du rôle éminent de l'Esprit Saint dans le livre XIII des Confessions*

Certaines études mettent en avant le fait que le terme *donum* – nous nous concentrons ici sur le principal représentant du champ sémantique du don tel que nous l'avons recensé dans la première partie de notre travail⁴⁰² – apparaît le plus fréquemment à travers un texte scripturaire, et en référence à l'Esprit Saint. Si Augustin parle davantage du don dans le livre XIII, c'est parce qu'il y fait davantage mention de l'Esprit Saint. Il s'agit aussi de corrélérer la place éminente de l'Esprit Saint dans le livre XIII et le commentaire scripturaire de Gn 1 qui occupe les trois derniers livres des *Confessions*. Mais on pourrait fort bien renverser l'affirmation : si Augustin met ainsi en avant la personne de l'Esprit dans le dernier livre des *Confessions*, c'est parce qu'il y accorde aussi une place éminente au don. Loin de nous la tentation de nous enfermer dans un cercle qui ne cesserait de remonter de l'Esprit Saint au don et du don à l'Esprit Saint : ce qui nous importe, c'est de rendre compte, aussi objectivement que possible, de ce qui est moteur, pour Augustin, dans les positions réciproques du don et de l'Esprit Saint. Nous faisons l'hypothèse que c'est l'Esprit Saint qui mène au don, davantage que le don à l'Esprit Saint. En cela, nous suivons la logique propre à la compréhension du don par Augustin. Si Dieu est le seul qui ne sache que donner, et que tous les dons proviennent de lui, alors, c'est dans sa révélation par l'Écriture qu'est d'abord donnée la conscience du don. Dès lors, c'est le don de l'Esprit Saint reçu dans les Écritures et dans les sacrements qui fait l'objet d'une progressive prise de conscience, elle-même préalable à l'offrande adressée à celui qui est la source de tout don.

Pour prendre la mesure de la place éminente consacrée à l'Esprit Saint par Augustin dans le dernier livre de ses *Confessions*, il est profitable d'examiner de près l'enchaînement des livres XII et XIII. On observe ainsi que c'est la caractérisation de l'Esprit comme Esprit de vérité qui domine l'épilogue du livre XII. Avant d'aborder l'ultime volet de son commentaire scripturaire, Augustin s'adresse à Dieu pour lui demander d'avoir part à cet Esprit dont le Christ annonce la venue à ses disciples au chapitre 16 de L'Évangile selon saint Jean. Un infléchissement de la demande d'Augustin doit être souligné.

⁴⁰² Voir C. MAYER, « *Donum* », *A/L* 2, col. 660-667.

Alors qu'il demande d'abord à Dieu la révélation par l'Esprit de bonté d'un sens véridique parmi la multitude des sens vrais possibles, il précise, ensuite, son désir, en tenant compte du réalisme temporel auquel sa confession doit se plier. Il ne s'agit plus pour lui de recevoir une interprétation de l'Écriture parmi la multiplicité des sens véridiques, mais, cette fois, de choisir une signification unique.

« Enfin, Seigneur, toi qui es Dieu et non chair et sang, même si un homme ne voit pas tout, est-il possible qu'à ton Esprit de bonté, qui "doit me conduire dans la terre de la droiture" quelque vérité ait pu échapper de ce que tu devais toi-même par ces paroles révéler aux lecteurs à venir ? Et cela quand bien même ton interprète ne les aurait peut-être entendues que dans l'un de leurs multiples sens véridiques ? Si c'est le cas, que le sens qu'il a eu en vue ait la précellence sur les autres. Mais à nous, Seigneur, montre-nous ce sens, ou un autre, véridique ! Qu'en nous dévoilant le même sens qu'à ton serviteur, ou tel autre – toujours à propos des mêmes paroles – tu nous rassasies, oui, toi, et que nous ne soyons pas le jouet d'une illusion ! Vois, Seigneur ! Que de choses j'ai écrites sur quelques mots ! Que de choses ! À ce compte, quelles forces, quel temps me seront-ils suffisants pour tous tes livres ? Permits-moi de condenser ma confession à ce sujet, et de choisir une signification unique que tu m'aurais révélée véridique, sûre et bonne ! Et cela quand bien même beaucoup d'autres se présenteraient, là où c'est possible. Que ma confession soit assez fidèle, pour que, si ma parole rencontre la pensée de ton serviteur, je sache la rendre exactement et parfaitement – c'est là que doit tendre mon effort ; et si je n'y réussis pas, que du moins je sache dire ce que ta Vérité a voulu me dire par les mots de Moïse, puisque aussi bien, à lui aussi, elle a dit ce qu'elle a voulu⁴⁰³ ».

4. 2. L'Esprit Saint dans le *De Trinitate* : du don à l'amour

Il nous a semblé qu'Augustin approfondissait moins, dans les *Confessions*, l'attribution du don à l'Esprit Saint qu'il ne le faisait pour le Père ou pour le Fils. En raison de cette différence de traitement, nous nous tournons vers le *De Trinitate* pour nourrir notre analyse du rôle de l'Esprit Saint pour ce qui touche au don. Nous y trouverons notamment des éléments associant le don et l'amour, qui se révéleront utiles lorsqu'il s'agira de comprendre comment s'articulent, selon Augustin, la liberté, l'amour et le don, afin

⁴⁰³ « Postremo, Domine, qui Deus es et non "caro et sanguis", si quid homo minus uidit, numquid et Spiritum tuum bonum, qui "deducet me in terram rectam", latere potuit, quidquid eras in eis uerbis tu ipse reuelaturus legentibus posteris, etiamsi ille, per quem dicta sunt, unam fortassis ex multis ueris sententiam cogitauit ? Quod si ita est, sit igitur illa quam cogitauit ceteris excelsior. Nobis autem, Domine, aut ipsam demonstras aut quam placet alteram ueram ut, siue nobis hoc quod etiam illi homini tuo siue aliud ex eorumdem uerborum occasione patefacias, tu tamen pascas, non error illudat. Ecce, Domine Deus meus, quam multa de paucis uerbis, quam multa, oro te, scripsimus ! Quae nostrae uires, quae tempora omnibus Libris tuis ad istum modum sufficient ? Sine me itaque breuius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid quod tu inspiraueris uerum, certum et bonum, etiamsi multa occurrerint, ubi multa occurrere poterunt, ea fide confessionis meae ut, si hoc dixero quod sensit minister tuus, recte atque optime (id enim conari me oportet) quod si assecutus non fuero, id tamen dicam quod mihi per eius uerba tua ueritas dicere uoluerit, quae illi quoque dixit quod uoluit », conf. XII, 32, 43, P. Cambronne, *Œuvres* I, p. 1086.

d'éclairer par quelle voie Augustin suggère de penser l'appropriation par l'homme du don divin⁴⁰⁴.

4. 2. 1. L'Esprit, « amour même » du Père et du Fils

« Le Saint-Esprit est donc quelque chose de commun au Père et au Fils, quoi que ce soit d'ailleurs. Mais cette communauté est consubstantielle et coéternelle (si le nom d'"amitié" lui va bien, qu'on l'appelle ainsi, mais il est plus exact de l'appeler "charité"). Or cette charité aussi est une substance, car Dieu est substance et "Dieu est charité" d'après l'Écriture. D'autre part, de même que la charité est substance en même temps que le Père et le Fils, en même temps aussi est-elle grande, bonne, sainte et toute qualification absolue car, pour Dieu, être et être grand ou bon, etc., est la même chose comme nous l'avons montré plus haut. Si la charité ici est moins grande que la sagesse, la sagesse est moins aimée qu'elle n'a d'être. Elle est donc égale ; alors la sagesse est aimée autant qu'elle a d'être. Mais la sagesse est égale au Père, comme nous l'avons déjà étudié plus haut. Donc le Saint-Esprit est égal au Père ; et s'il lui est égal, il l'est en tout à raison de la souveraine simplicité de cette substance. Par conséquent, ils ne sont donc pas plus de trois : l'un aimant celui qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même. Et si cet amour n'est Dieu, comment "Dieu est-il charité" ? S'il n'est pas substance, comment Dieu est-il substance⁴⁰⁵ ? ».

« Par conséquent, ils ne sont pas plus de trois : l'un aimant celui qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même ». Formule maîtresse de la théologie trinitaire d'Augustin, qui fait reposer sur l'amour les relations trinitaires, tout en distinguant, d'un côté, les personnes, du Père et du Fils, à la fois sujets et objets d'un amour et, de l'autre, cet amour, qui est leur relation mutuelle. Ce texte peut, en outre, éclairer le rapport entre don et amour au sein de la Trinité⁴⁰⁶. Comme l'amour, le don est le principe de la relation qui unit celui qui donne et celui qui reçoit ; de même que l'Esprit Saint est « l'amour même », de même est-il le don même.

⁴⁰⁴ Nous renvoyons à notre chapitre 7.

⁴⁰⁵ « *Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna ; quae si amicitia conuenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas ; et haec quoque substantia quia Deus substantia et "Deus caritas", sicut scriptum est. Sicut autem simul substantia cum Patre et Filio, ita simul magna et simul bona et simul sancta et quidquid aliud ad se dicitur quoniam non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse uel bonum, et cetera sicut supra ostendimus. Si enim minus magna est ibi caritas quam sapientia, minus quam est diligitur sapientia ; aequalis est igitur ut, quanta est sapientia, tantum diligitur. Est autem sapientia aequalis Patri, sicut supra disputauimus ; aequalis est igitur etiam Spiritus Sanctus, et si aequalis in omnibus aequalis, propter summam simplicitatem quae in illa substantia est. Et ideo non amplius quam tria sunt : unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est ? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est ? » trin. V, 5, 7, 15, p. 484-486.*

⁴⁰⁶ C'est ce que s'efforce de formuler le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : « [...] une tradition remontant à saint Augustin a vu dans l'Esprit Saint, qui a répandu dans nos cœurs l'amour de Dieu (Rm 5, 5), l'amour comme Don éternel du Père à son Fils bien-aimé. L'amour divin, qui a son origine dans le Père, repose dans le Fils de son amour pour exister consubstantiellement par celui-ci dans la personne du Saint-Esprit, le Don d'amour », « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », 13 sept. 1995, *La Documentation catholique*, n°2125.

4. 2. 2. *L'Esprit Saint, « don du Père et du Fils »*

« Toutefois, cet Esprit Saint qui n'est pas la Trinité mais qu'on découvre dans la Trinité, en raison du sens propre de l'expression "Esprit Saint", a un nom relatif, puisque l'Esprit Saint est l'Esprit du Père et du Fils. Seulement la relation elle-même n'apparaît pas dans ce nom, elle apparaît, en revanche, dans l'appellation de "don de Dieu". L'Esprit Saint est en effet le don du Père et du Fils, car "il procède du Père", comme dit le Seigneur, et la parole de l'Apôtre : "qui n'a pas l'Esprit du Christ, n'appartient pas au Christ" concerne assurément le Saint-Esprit. Ainsi, "don du donateur" et "donateur du don" sont des expressions que nous employons l'une et l'autre dans un sens réciproquement relatif. Le Saint-Esprit est donc une manière d'ineffable communion du Père et du Fils, et peut-être porte-t-il ce nom justement parce que le Père et le Fils peuvent aussi s'en accommoder. On lui donne, en effet, à titre particulier le nom qu'on leur donne à titre commun, puisque le Père est esprit et le Fils esprit, le Père est saint et saint le Fils. Il fallait donc un nom applicable à eux deux pour représenter leur mutuelle communion, et l'on a appelé leur don à eux deux Esprit Saint. Voilà la Trinité unique et seul Dieu, bon grand, éternel, tout-puissant : son unité, sa divinité, sa grandeur, sa bonté, son éternité, sa puissance, c'est lui-même⁴⁰⁷ ».

Pour Augustin, l'Esprit Saint est donc, sans ambiguïté, « le don du Père et du Fils ». Il en déduit que le Saint-Esprit est « une manière d'ineffable communion du Père et du Fils ». Comment passe-t-on des prémisses à la conclusion de ce raisonnement ? Comment s'établit le lien entre *taxis* trinitaire, don et communion ? Parmi les caractéristiques qu'Augustin reconnaît à l'Esprit Saint, la première citée dans notre passage est son caractère relatif. En relation avec le Père et le Fils, l'Esprit Saint se comprend et se connaît dans le Père et dans le Fils. La deuxième caractéristique réside dans la procession de l'Esprit depuis le Père et le Fils – ici Augustin ne distingue pas entre procession et spiration, pas plus qu'il ne détaille le mode selon lequel l'Esprit provient du Père et du Fils. La troisième affirmation établit le lien entre la catégorie de la relation et celle du don. Selon Augustin, l'appellation "don de Dieu" manifeste que l'Esprit est Esprit du Père *et* du Fils, en ce qu'il procède de la relation entre le Père et le Fils. Quatrième caractéristique, enfin, celle de la communion. De tout ce qu'il a affirmé jusqu'ici, Augustin déduit que le Saint-Esprit est « une manière d'ineffable communion du Père et du Fils ».

On découvre au fil du raisonnement d'Augustin, que l'appellation « *donum Dei* » permet de dire le caractère relatif de l'Esprit au Père et au Fils – ce que ne permet pas le terme « Esprit Saint ». La deuxième particularité tient à la subtilité avec laquelle Augustin

⁴⁰⁷ « *Sed tamen ille Spiritus Sanctus qui non Trinitas sed in Trinitate intellegitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relatiue dicitur cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine ; apparet autem cum dicitur "donum Dei". Donum enim est Patris et Filii quia et a Patre procedit, sicut Dominus dicit, et quod Apostolus ait : "Qui Spiritum Christi non habet, hic non est eius", de ipso utique Spiritu Sancto ait. Donum ergo donatoris et donator doni, cum dicimus, relatiue utrumque ad inuicem dicimus. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis quaedam Patris Filiiue communitio, et ideo fortasse sic appellatur quia Patri et Filio potest eadem appellatio conuenire. Nam hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus. Vt ergo ex nomine quod utrique conuenit, utriusque communitio significetur, uocatur donum amborum Spiritus Sanctus. Et haec Trinitas unus Deus, solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens ; ipse sibi unitas, deitas, magnitudo, bonitas, aeternitas, omnipotentia », *trin.* V, 11, 12, 15, p. 450-452.*

démontre que ce que l'on dit en propre de l'Esprit est ce qui est commun aux trois – « *hoc ipse proprie dicitur quod illi communiter* ».

4. 2. 3. L'Esprit « de Dieu qui nous le donne et le nôtre à nous qui le recevons »

« Ici on a un peu de lumière, autant qu'il est possible, sur un problème qui en arrête habituellement beaucoup : pourquoi le Fils n'est-il pas lui aussi Esprit Saint, puisque lui aussi sort du Père, comme on lit dans l'Évangile ? Sans doute, *le Saint-Esprit sort du Père, mais sous forme de don, non de naissance*. Aussi bien ne l'appelle-t-on point fils, car il n'est point né à la façon du fils unique, ni fait pour naître par la grâce de Dieu à la façon des fils adoptifs, comme nous. Ce qui est né du Père se réfère seulement au Père d'après l'expression fils, aussi s'agit-il alors du Fils du Père, non du nôtre. Quant à ce qui est donné, sa relation va et au donateur et aux bénéficiaires ; aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre aussi à nous qui l'avons reçu. C'est comme dans l'expression "Salut du Seigneur" qui est le salut donné et notre salut à nous qui le recevons. Ainsi le Saint-Esprit est-il celui de Dieu qui nous le donne et le nôtre à nous qui le recevons. Il ne s'agit pas de l'esprit source de notre existence, esprit propre à l'homme et immanent à lui, mais cet Esprit-là est nôtre d'une autre manière, au sens où nous disons : "Donne-nous notre pain quotidien". Il est vrai que l'esprit considéré comme propre à l'homme, nous l'avons, bien entendu, reçu aussi. "Qu'as-tu, dit l'Apôtre, que tu n'aies reçu ?". Mais autre chose est ce que nous avons reçu pour nous faire être, et ce que nous avons reçu pour nous faire être saints⁴⁰⁸ ».

L'intérêt de ce texte pour notre propos tient, entre autres, à la distinction entre *natus* et *datus* qui différencie l'origine du Fils et de l'Esprit, ainsi qu'à la présence de la citation de 1 Co 4, 7, « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? », dont on a montré l'importance considérable dans l'élaboration théologique du don. Comme dans le passage du livre XIII des *Confessions* qui, nous l'avons vu, déploie une approche lexicologique et théologique du don, Augustin distingue le donateur – le Père et le Fils –, le destinataire – les hommes –, et le don lui-même, en la personne de l'Esprit. C'est toute la chaîne du don qui est ainsi représentée, avec cette particularité, déjà présente dans le passage du livre V du *De Trinitate* que nous citons plus haut, de réserver une place particulière à l'Esprit : Augustin associe le Père et le Fils comme donateurs et isole l'Esprit en tant que don.

⁴⁰⁸ « *Vbi et illud elucescit, ut potest, quod solet multos mouere, cur non sit Filius etiam Spiritus Sanctus, cum et ipse a Patre exeat, sicut in Euangelio legitur. Exit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus, et ideo non dicitur Filius quia neque natus est sicut Vnigenitus, neque factus ut per gratiam in adoptionem nasceretur sicuti nos. Quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius, et ideo Filius Patris est, non et noster. Quod autem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit ; itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus, sicut dicitur : "Domini salus" qui dat salutem, eadem etiam nostra salus est qui accepimus. Spiritus ergo et Dei qui dedit, et noster qui accepimus. Non ille spiritus noster quo sumus quia ipse spiritus est hominis qui in ipso est, sed alio modo iste noster, quo dicimus "et panem nostrum da nobis". Quamquam et illum spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus. "Quid enim habes, inquit, quod non accepisti ?". Sed aliud est quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus* », *trin.* V, 14, 15, 15, p. 456-458 ; nous soulignons.

4. 2. 4. « [le Père] a donc engendré [le Fils] de telle façon que leur don commun procédât aussi du Fils »

« Maintenant, nous devons discuter du Saint-Esprit selon qu'il nous sera accordé, par don de Dieu, de le voir. Cet Esprit Saint, d'après les saintes Écritures, n'est ni seulement l'Esprit du Père, ni seulement l'Esprit du Fils, mais des deux : par là même, il nous enseigne cette charité commune au Père et au Fils, par laquelle ils s'aiment mutuellement. La parole divine nous invite à exercer notre esprit : car il s'agit non de réalités qui sont immédiatement à notre portée, mais d'un mystère – qu'il nous faut scruter dans le secret, arracher au secret, et qui nous oblige à une recherche plus poussée. La sainte Écriture, en effet, ne dit pas que le Saint-Esprit est charité. Si elle le disait, la question ne serait pas peu éclaircie. Mais elle dit : “Dieu est charité”, si bien qu'il est peu clair – et qu'il nous faut donc rechercher – si c'est Dieu le Père qui est charité, ou bien le Fils, ou bien l'Esprit Saint, ou le Dieu Trinité [...]. Et cependant ce n'est pas sans raison que dans cette Trinité on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu, le Saint-Esprit seul et Dieu le Père celui-là de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe, l'Esprit Saint. Je dis “comme de son premier principe”, car il est prouvé que l'Esprit Saint procède aussi du Fils. Mais cela, c'est encore le Père qui le donne au Fils : non que le Fils ait jamais existé sans l'avoir, mais tout ce que le Père a donné à son Verbe unique, il le lui a donné en l'engendrant. Il l'a donc engendré de telle façon que leur Don commun procédât aussi du Fils et que l'Esprit Saint soit esprit des deux. Il ne suffit pas de noter au passage, mais il faut considérer avec attention cette distinction établie dans l'inséparable Trinité [...]. Si donc on doit appeler proprement charité l'une des trois personnes, à laquelle ce nom conviendrait-il mieux qu'à l'Esprit Saint ? Ce n'est pas à dire que, dans cette sainte et souveraine nature, substance et charité soient choses différentes : la substance même est charité, la charité même est substance, soit dans le Père, soit dans le Fils, soit dans l'Esprit Saint ; et cependant, c'est l'Esprit Saint qui reçoit en propre le nom de Charité⁴⁰⁹ ».

Suivant l'invitation d'Augustin à « considérer avec attention cette distinction établie dans l'inséparable Trinité », qui attribue le don en propre à l'Esprit Saint, nous voulons mettre en lumière l'effort auquel Augustin exhorte son lecteur et lui-même : se livrer à une recherche poussée pour démontrer, à partir des Écritures, que l'Esprit Saint est « amour » à un titre privilégié, en tant qu'il est la « charité commune du Père et du Fils par laquelle ils s'aiment mutuellement ». Il s'agit d'un « mystère » à « scruter dans le secret, à arracher au secret ». L'obstacle que rencontre Augustin est, en effet, assez massif : l'Écriture, sur

⁴⁰⁹ « *Nunc de Spiritu Sancto quantum Deo donante uidere conceditur disserendum est. Qui Spiritus Sanctus secundum Scripturas Sanctas nec Patris est solius nec Filii solius sed amborum, et ideo communem qua inuicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat caritatem. Vt autem nos exerceret sermo diuinus non res in promptu sitas sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas maiore studio fecit inquiri. Non itaque dixit Scriptura : “Spiritus Sanctus caritas est” quod si dixisset non paruam partem quaestionis istius abstulisset, sed dixit : “Deus caritas est” ut incertum sit et ideo requirendum utrum Deus Pater sit caritas, an Deus Filius, an Deus Spiritus Sanctus, an Deus ipsa Trinitas [...]. Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit (non iam existenti et nondum habenti), sed quidquid unigenito Verbo dedit gignendo dedit. Sic ergo cum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum. Non est igitur accipienda transeunter sed diligenter intuenda inseparabilis Trinitatis ista distinctio [...]. Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus Sanctus ? Vt scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas et caritas ipsa substantia siue in Patre siue in Filio siue in Spiritu Sancto, et tamen proprie Spiritus Sanctus caritas nuncupetur », trin. XV, 17, 27 ; 29, 16, p. 500-504 ; nous modifions la traduction.*

laquelle, tout au long de son traité, il ne cesse de s'appuyer, « ne dit pas que le Saint-Esprit est charité ». Comment surmonter cette objection ? En premier lieu, il faut clarifier si c'est le Père, le Fils, l'Esprit ou la Trinité qui est la charité. Une fois établi, quelques pages plus loin, que l'amour est « Dieu de Dieu », en référence à l'affirmation « Tout homme qui aime est né de Dieu⁴¹⁰ » – ce qui exclut que l'amour soit dit en propre du Père, le seul à « être Dieu sans venir de Dieu » – il reste à se demander à qui, du Fils, né de Dieu, ou de l'Esprit, procédant de Dieu, attribuer l'amour. La réponse que nous détaillons ci-dessous consistera à établir un lien logique entre l'inhabitation mutuelle entre Dieu et l'homme, l'amour et le don.

4. 2. 5. « *Le Saint-Esprit [...] une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain* »

« De même, donc, que c'est en propre que nous donnons au Verbe unique de Dieu le nom de sagesse, alors qu'au sens large l'Esprit Saint et le Père lui-même sont sagesse, de même est-ce en propre que l'Esprit reçoit le nom de charité, alors qu'au sens large le Père et le Fils à la fois sont charité [...]. Or, dans la suite du texte, l'Apôtre Jean, parlant à nouveau de l'amour de Dieu [...] en profite pour nous exhorter à nous aimer les uns les autres, afin que Dieu demeure en nous [...] et il poursuit : “Si nous connaissons que nous demeurons en [Dieu] et [Dieu] en nous, c'est en ce qu'il nous donne de son Esprit”. C'est donc ce Saint-Esprit dont il nous fait don qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu amour. Enfin, peu après, ayant répété que “Dieu est amour”, Jean ajoute aussitôt : “Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui”, présence mutuelle dont il avait dit plus haut : “Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit”. C'est donc l'Esprit qui est désigné dans ce texte “Dieu est amour”. Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour. L'homme en effet n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit de Dieu. Aussi Jean dit-il peu après : “Quant à nous, aimons Dieu, parce que Dieu nous a aimés le premier”. L'Apôtre Paul dit lui aussi : “L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné”⁴¹¹ ».

⁴¹⁰ 1 Jn 4, 8.

⁴¹¹ « *Sicut ergo Vnicum Dei Verbum proprie uocamus nomine sapientiae, cum sit uniuersaliter et Spiritus Sanctus et Pater ipse sapientia, ita Spiritus proprie nuncupatur uocabulo caritatis, cum sit et Pater et Filius uniuersaliter caritas [...]. Sed in consequentibus cum Dei dilectione commemorasset [...] et hinc exhortatus esset ut et nos inuicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat [...]* : “In hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis quia de spiritu suo dedit nobis”. Sanctus itaque Spiritus de quo dedit nobis facit nos in Deo manere et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Denique paulo post cum hoc ipsum repetisset atque dixisset : “Deus dilectio est”, continuo subiecit : “Et qui manet in dilectione in Deo manet, et Deus in eo manet”, unde supra dixerat : “in hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis quia de Spiritu suo dedit nobis”. Ipse ergo significatur ubi legitur : “Deus dilectio est”. Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligit nisi ex Deo. Propter quod paulo post dicit : “nos diligamus quia ipse prior dilexit nos”. Apostolus quoque Paulus : “dilectio, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis” », trin. XV, 17, 31, 16, p. 506-510. Pour la première phrase du paragraphe, nous adoptons la traduction de Sophie Dupuy-Trudelle ; voir *Œuvres* III, p. 960.

Nous pouvons retenir plusieurs enseignements de ce passage. Précisons d'abord la difficulté rencontrée par Augustin. Il s'agit pour lui de démontrer la possibilité qu'un attribut divin possédé en commun – *generaliter* – soit aussi possédé en propre – *proprie*. La difficulté saute aux yeux : « commun » et « propre » sont usuellement considérés comme des antonymes. Or, si l'attribution en propre de la sagesse au Verbe apparaît de manière explicite – *aperte* – dans les Écritures, l'attribution de l'amour à l'Esprit doit être déduite d'un texte de saint Jean dans lequel elle n'est pas manifeste : « Tout homme qui aime est né de Dieu : celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour⁴¹² ».

Soulignons l'aboutissement de l'enquête menée par Augustin pour déduire de l'affirmation johannique, « Dieu est amour », cette autre affirmation : « c'est donc l'Esprit qui est désigné dans ce texte “Dieu est amour⁴¹³” ». Ce résultat est obtenu grâce à la définition de l'amour comme condition de l'inhabitation de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu, rendue possible – c'est la pointe de l'argument – par le don de l'Esprit Saint : « C'est donc ce Saint-Esprit dont il nous fait don qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or c'est là l'œuvre de l'amour ». Augustin renverse en quelque sorte l'argument de la Première Épître de saint Jean : la preuve – ou le signe – que Dieu nous appelle à demeurer en lui et qu'il demeure en nous est qu'il nous donne part à son Esprit. Augustin raisonne différemment : il se place du point de vue de l'Esprit Saint, acteur du mouvement d'inhabitation mutuelle entre l'homme et Dieu, et, syntaxiquement, en position de sujet. Une chaîne de raisons se dessine peu à peu. Afin de distinguer l'Esprit Saint comme amour, Augustin part de l'inhabitation mutuelle de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu, œuvre de l'amour, qui ne peut être autre chose qu'un don de Dieu. Or ce don de Dieu n'est autre, d'après l'Écriture, que l'Esprit du Père et du Fils. Don commun du Père et du Fils, l'Esprit, qui est amour, unit Dieu à l'homme et réciproquement. En ce sens, il n'est pas de plus grand don que celui qui, non seulement, provient de l'Esprit de Dieu, mais qui est ce même Esprit, car il mène à Dieu par l'amour :

« Par conséquent, l'Esprit-Amour nous aime le premier. Il met en nous la charité et nous est donné lorsque nous sommes attachés à Dieu par l'amour. La charité apparaît donc à la fois comme la condition et la conséquence du don de l'Esprit : l'Apôtre nous exhorte à nous aimer mutuellement “afin que Dieu demeure en nous”, mais c'est le Saint-Esprit qui, “une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et le prochain” (*trin.* XV, 18, 32 ; *en ps.* 90, 2, 8 ; *en ps.* 127, 8). Nous pouvons donc dire que le Saint-Esprit est présent dans l'âme comme l'Aimé est présent en celui qui aime, et qu'il nous est donné lorsque nous

⁴¹² 1 Jn 4, 8. Pour mesurer l'originalité de la solution apportée par Augustin grâce au rapprochement entre Jn 3, 6 (« puisque Dieu est Esprit ») et 1 Jn 4, 8 (« puisque Dieu est amour »), voir D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris, Beauchesne [Théologie historique 34], 1975, p. 224-228 ; référence indiquée par A.-I. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, p. 143, n. 65.

⁴¹³

l'aimons : il est "Don de Dieu en tant qu'il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu" (*trin.* XV, 19, 35)⁴¹⁴ ».

4. 2. 6. « Et l'Esprit n'est appelé don en propre qu'en raison de l'amour »

« Il n'y a pas de don de Dieu plus excellent que l'amour : c'est le seul qui distingue les fils du royaume éternel des fils de la perdition éternelle. L'Esprit donne aussi d'autres présents, mais qui, sans la charité, ne servent de rien [...]. Et l'Esprit n'est appelé Don en propre qu'en raison de l'Amour [...]. L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu est donc proprement l'Esprit-Saint : c'est par lui que se répand dans nous cœurs la charité de Dieu, par laquelle la Trinité tout entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint qui est Dieu est en même temps très justement appelé le Don de Dieu. Par ce Don, que faut-il proprement entendre, sinon la Charité qui conduit à Dieu et sans laquelle tout autre don de Dieu, quel qu'il soit, ne conduit pas à Dieu⁴¹⁵ ? ».

L'affirmation qui nous intéresse le plus pour notre recherche est celle-ci : « l'Esprit n'est appelé Don en propre qu'en raison de l'Amour ». On y voit, en effet, Augustin appliquer au don le même raisonnement qu'à propos de la sagesse ou de l'amour en Dieu. On trouve également une confirmation de l'attribution privilégiée du don à la Personne de l'Esprit Saint, dont nous avons montré plus haut qu'elle constituait le cœur de la pneumatologie du livre XIII des *Confessions* : « Voilà pourquoi l'Esprit Saint qui est Dieu est en même temps très justement appelé le Don de Dieu ». En outre, un passage de la Lettre 11, signalé par Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, désigne le propre de l'Esprit Saint à travers l'association, absente des *Confessions*, des termes *donum* et *munus*, auxquels s'adjoint le verbe *tribuere*⁴¹⁶.

C'est également dans ce passage du livre XV du *De Trinitate* qu'Augustin s'appuie à nouveau sur les Épîtres pauliniennes. Passant du chapitre 5 de l'Épître aux Romains au chapitre 13 de la Première aux Corinthiens, il montre comment l'Esprit Saint, don de Dieu, devient, à son tour, donateur en répandant l'amour de Dieu dans les cœurs avant de méditer sur les dons de Dieu. La question de l'usage du don est également présente dans ce passage du livre XV. Seule la charité conduit à Dieu : sans elle, aucun don de Dieu ne peut y mener.

⁴¹⁴ J.-L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires [Paradosis 16], 1960, p. 171-172.

⁴¹⁵ « *Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod diuidit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt [...]. Nec Spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem [...]. Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est proprie Spiritus Sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris Dei caritas per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, uocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad Deum et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum ? »*, *trin.* XV, 18, 32, 16, p. 510-512.

⁴¹⁶ « [Du Père proviennent] une suavité et une douceur intérieures et ineffables à demeurer dans cette connaissance [le Fils] et à mépriser toutes choses mortelles – don et présent attribués en propre à l'Esprit Saint [...] *quaedam interior et ineffabilis suauitas atque dulcedo, in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia quod donum et munus proprie Spiritui Sancto tribuitur* », *ep.* 11, 4, *CSEL* 34, 1, p. 28 ; voir A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 143, n. 70.

Le juste usage du don suppose de prendre l'amour comme clef herméneutique et de modeler sur lui son action.

4. 3. Principales sources bibliques de l'attribution du don à l'Esprit Saint

Nous l'avons vu, une grande partie des emplois *donum*, au singulier comme au pluriel, est d'origine scripturaire⁴¹⁷. Parmi eux, ceux que l'on peut associer à l'Esprit Saint occupent une large part, particulièrement dans le *De Trinitate*. Quels sont donc les principaux lieux bibliques auxquels Augustin se réfère pour attribuer le don à l'Esprit Saint ? À côté des références vétéro-testamentaires, au premier rang desquelles Is 11, 1-2, l'appellation « *donum Dei* » renvoie principalement à deux versets néo-testamentaires, Ac 8, 20 et Jn 4, 10, présents à quatre reprises dans le *De Trinitate*⁴¹⁸.

« Devons-nous encore prouver que l'Esprit Saint est appelé don de Dieu dans les Saintes Écritures ? Cette preuve, nous la trouvons dans l'Évangile de Jean, qui rapporte ces paroles du Seigneur Jésus-Christ : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, 'de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive'". [...] Mais devons-nous appeler don de Dieu cette eau qui est l'Esprit Saint, voilà ce qui est en question. Nous voyons d'une part que, dans ce passage, cette eau est l'Esprit Saint ; nous voyons, d'autre part que, dans un autre passage de ce même Évangile, cette eau est appelée don de Dieu. Dans la conversation qu'il eut près du puits avec la Samaritaine, ce même Seigneur lui dit : [...] "Si tu savais le don de Dieu et celui qui te dit : 'Donne-moi à boire', toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive" [...]. Puisque cette eau vive, comme l'explique l'Évangéliste, est l'Esprit Saint, c'est que, sans aucun doute, l'Esprit est le don de Dieu, dont Notre-Seigneur a dit : "Si tu savais le don de Dieu et celui qui te dit : 'Donne-moi à boire', toi-même lui en aurais fait la demande et il t'aurait donné de l'eau vive"⁴¹⁹ ».

⁴¹⁷ C. MAYER, « *Donum* », *A/L* 2, col. 660-667. Pour le rapport entre le don qu'est l'Esprit Saint et le don que fait l'Esprit Saint, voir la formulation synthétique du Sermon 144 : « La grâce est assurément un don de Dieu. Or le plus grand don de Dieu est l'Esprit Saint ; on l'appelle donc grâce – *Gratia quippe donum Dei est. Donum autem maximum ipse Spiritus sanctus est ; et ideo gratia dicitur* », s. 144, 1 ; cité par C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, p. 459-460.

⁴¹⁸ « Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains, et ils recevaient l'Esprit Saint. Mais quand Simon vit que l'Esprit Saint était donné par l'imposition des mains des apôtres, il leur offrit de l'argent. "Donnez-moi, dit-il, ce pouvoir à moi aussi : que celui à qui j'imposerai les mains reçoive l'Esprit Saint". Mais Pierre lui répliqua : "Périsses ton argent, et toi avec lui, puisque tu as cru acheter le don de Dieu à prix d'argent !" », Ac 8, 17-20 ; « Jésus lui répondit : "Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui l'aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive" », Jn 4, 10 (traduction BJ).

⁴¹⁹ « *An et hoc probandum est donum Dei dictum esse in sacris litteris Spiritum Sanctum ? Si et hoc exspectatur, habemus in Euangelio secundum Iohannem Domini Christi uerba dicentis : "Si quis sitit, ueniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, "flumina de uentre eius fluent aquae uiuae" [...]. Vtrum autem donum Dei sit appellata aqua ista quod est Spiritus Sanctus hoc quaeritur. Sed sicut hic inuenimus hanc aquam Spiritum Sanctum esse, ita inuenimus alibi in ipso euangelio hanc aquam Dei donum appellatam. Nam Dominus idem quando cum samaritana muliere ad puteum loquebatur cui dixerat : "Si scires donum Dei et quis est qui dicit tibi : "Da mihi bibere", tu forsitan petisses ab eo et dedisset tibi aquam uiuam [...]. Quia ergo haec aqua uiua sicut euangelista exposuit Spiritus Sanctus est, procul dubio Spiritus donum Dei est de quo hic Dominus ait : "Si scires donum Dei et quis est qui dicit tibi : "Da mihi bibere", tu forsitan petisses ab eo et dedisset tibi aquam uiuam" »*, *trin.* XV, 19, 33, 16, p. 512-514.

Augustin s'attarde davantage, dans ce passage du livre XV, sur l'expression « *donum Dei* » – que lorsqu'il commente la promesse que Jésus fait à la Samaritaine de lui donner de l'eau vive⁴²⁰. Il s'efforce ici de montrer le lien entre le don de Dieu au singulier et au pluriel et s'attache à démontrer l'identité de l'Esprit Saint comme don de Dieu à partir d'un rapprochement entre Jn 7, 37-39 et Jn 4, 7-14, qui vise à identifier l'eau vive promise par le Christ dans ces deux péripécies au don de Dieu qu'est l'Esprit Saint.

En outre, trois versets interviennent de manière plus insistante lorsqu'il s'agit d'associer l'Esprit Saint au champ lexical du don⁴²¹, cette fois par l'intermédiaire des verbes *dare* – en Rm 5, 5 – et λαμβάνω [*lambánō*], recevoir – en 1 Co 2, 12 et Jn 7, 39⁴²². Le cadre de cette étude ne nous permet pas d'étudier ces versets pour eux-mêmes, ni leur réception chez Augustin⁴²³.

« Augustin répète sans se lasser la parole de S. Paul : “*Diffusa est caritas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datum est nobis*”. C'est là (Rm 5, 5) qu'est vraiment le centre de sa doctrine spirituelle, le point d'où tout émane, et où tout revient. [...] Augustin ne sépare jamais de la charité créée, qui transforme notre âme à l'image de Dieu, la charité incréée qui en est la source et qu'il aime à personnifier en l'Esprit Saint, communion intime du Père et du Fils, foyer vivant où toute vie surnaturelle vient s'allumer et s'entretenir⁴²⁴ ».

⁴²⁰ Voir *in Io. eu.* XV, 10-12, BA 71, p. 770-774.

⁴²¹ Rm 5, 5 est cité à sept reprises dans les deux œuvres qui nous occupent. Voir *conf.* IV, 4, 7 ; XIII, 7, 8 ; XIII, 31, 46 ; *trin.* VII, 3, 5 ; VIII, 7, 10 ; XIII, 10, 14 ; XV, 17, 31. Pour ce verset, voir A.-M. La Bonnardière, « Le verset paulinien Rm 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin », *Augustinus magister* t. 2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 3], Paris, 1954, p. 657-665. 1 Co 2, 12 n'intervient qu'en *conf.* XIII, 31, 46, associé à Rm 5, 5. On trouve Jn 7, 39 à trois reprises en *trin.* IV, 20, 29 ; XV, 19, 33.

⁴²² « Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits », 1 Co 2, 12 ; « Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus, debout, s'écria : “Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi !”. Selon le mot de l'Écriture : “De son sein couleront des fleuves d'eau vive”. Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », Jn 7, 39 (traduction BJ).

⁴²³ Les travaux spécialisés ne manquent pas. Nous renvoyons à la bibliographie établie par Isabelle Bochet dans son article « Augustin disciple de Paul », *RSR*, 94/3, 2006, p. 357-380, ici p. 358, n. 4. Voir en particulier M. L. REID, *Augustinian and Pauline Rhetoric in Romans Five*, Lewiston-Queenston-Lampeter, Edwin Mellen Press, 1996.

⁴²⁴ F. CAVALLERA, « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du *De Trinitate* (suite) », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1/3, 1931, p. 5-19, ici p. 19.

Reprise

Le propos d'Augustin sur l'Esprit Saint, à partir des textes que nous avons examinés, est relativement unifié. Dans les *Confessions* comme dans le *De Trinitate*, l'Esprit est défini comme don de Dieu, avec, dans le *De Trinitate*, l'attribution du don en propre à l'Esprit Saint. Dans les deux ouvrages, Augustin indique également que l'Esprit, don de Dieu, répand à son tour des dons multiples, qui sont, néanmoins, sans valeur indépendamment du don de l'Esprit lui-même : « L'Esprit donne aussi d'autres présents, mais qui, sans la charité, ne servent de rien⁴²⁵ ». C'est aussi l'Esprit qui fait aimer Dieu et le prochain, en embrasant les hommes de son feu. Promis par le Christ, l'Esprit est envoyé d'en haut, par celui qui a été élevé au ciel. Cette position suréminente se conjugue avec le mouvement ascensionnel caractéristique de la pneumatologie : comme un feu, l'Esprit embrase ceux qu'il touche, il les entraîne et les fait s'élever avec lui dans un mouvement de communion – « il nous embrase et nous partons ; nous montons "*les montées qui sont dans notre cœur*"⁴²⁶ ». Enfin, dans les textes que nous avons retenus pour ce chapitre, l'Esprit est aussi décrit comme l'exégète qui fait connaître ce qui est de Dieu, en particulier ses dons.

Il revient au traité sur la Trinité d'orienter le discours sur l'Esprit Saint comme don vers des perspectives proprement trinitaires. C'est ainsi que, dans les textes que nous avons présentés plus haut, Augustin précise l'attribution du don à l'Esprit Saint en regard des relations entre le Père et le Fils. L'Esprit est ainsi présenté comme le don du Père et du Fils, mais aussi comme une certaine communion entre le Père et le Fils. Il en découle que l'Esprit, don commun du Père et du Fils, est également l'Esprit de Dieu et de l'homme. Ce sont autant d'aspects de la foi trinitaire dont Augustin s'efforce de rendre raison :

« La compréhension par Augustin de la double procession de l'Esprit Saint, qui est à la fois don et amour mutuel entre le Père et le Fils, découle de son effort pour articuler pleinement la foi trinitaire catholique [...]. Puisque le propre des personnes est défini par le fait d'être en relation, l'Esprit, comme amour au sein de la relation de communion, constitue une personne distincte, irréductible et permanente [...]. En tant qu'amour mutuel entre le Père et le Fils, la personne de l'Esprit est essentielle pour démontrer l'inséparabilité des opérations au sein de la Trinité – une des convictions théologiques fondamentales d'Augustin. L'Esprit *est* ce qui tient ensemble le Père et le Fils dans l'unité de la Trinité ; il est également le principe actif *de* leur amour mutuel, à l'œuvre dans l'économie du salut pour attirer tous les hommes dans cet amour qu'il *est* lui-même⁴²⁷ ».

⁴²⁵ *trin.* XV, 18, 32, 16, p. 510.

⁴²⁶ « *Inardescimus et imus ; ascendimus "ascensiones in corde" [...]* », *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 440.

⁴²⁷ K. REINHARD, « *Somebody to love ? The proprium of the Holy Spirit in Augustine's Trinity* », *AugStud* 41/2, 2010, p. 351-373, ici p. 372-373 (traduction personnelle) ; les italiques sont de l'auteur.

On le voit, la pneumatologie qu'Augustin déploie dans ces deux œuvres, pour unifiée qu'elle soit sur les aspects les plus centraux – attribution en propre du don à l'Esprit, identification du don avec l'amour, communion entre le Père et le Fils, caractérisation de l'Esprit comme feu – présente aussi des éléments propres au projet littéraire et théologique de chaque œuvre, ainsi qu'aux sources bibliques auxquelles elles puisent principalement.

Chapitre 5.

L'attribution du don aux personnes divines

Dans ce chapitre, nous considérons les relations entre les personnes divines en nous demandant comment Augustin leur attribue le don. Comment le Fils et le Père sont-ils donateurs ? Si l'Esprit est le don par excellence, comment le Fils est-il don ? Nous verrons que le Père, le Fils et l'Esprit peuvent se voir attribuer par Augustin tantôt un aspect du don, tantôt un autre. Le Père est donateur ; le Fils l'est également, bien que sur un plan différent. Ou encore, si l'Esprit, de qui seul « on a dit qu'il est le don [de Dieu] », est identifié au don de manière éminente, comment rendre du compte du fait qu'Augustin décrit le Fils comme étant « le plus grand don » du Père ? Notre étonnement initial a donc été celui-ci : peut-on, doit-on distinguer entre les trois personnes de la Trinité celle qui incarne par excellence la figure du donateur, du don, ou encore du donataire – quoique cette dernière figure soit moins présente chez Augustin ?

Il nous semble entrevoir que l'attribution du don aux personnes divines révèle à la fois une union – le Père *et* le Fils sont donateurs, l'Esprit *et* le Fils sont le don – et une distinction – chaque Personne reçoit les caractères du don ou du donateur d'une manière qui lui est *propre*. Nous dirions volontiers que l'étude, dans les textes, de la syntaxe du don donne à lire – et c'est heureux – l'*unitas Trinitatis*⁴²⁸. Nous avons entrepris de réunir les éléments qui nourrissent ces hypothèses, étant entendu que les *Confessions* ne sont pas un traité sur la Trinité et que les emplois des termes *Pater*, *Filius* et *Spiritus* y sont relativement rares. Pour autant, bien des développements du *De Trinitate* détaillent et amplifient des affirmations présentes en germe dans les *Confessions*, ce qui justifie, à nos yeux, d'interpréter les passages des *Confessions* qui attribuent le don aux personnes divines en relation avec des textes pour une part postérieurs. Nous nous appuyerons, d'une part, sur l'analyse du lexique – présence simultanée de termes appartenant à la famille du don et des vocables *Pater*, *Filius* et *Spiritus* – et, de l'autre, sur l'ancrage scripturaire de l'argumentation d'Augustin. Il nous faudra aussi nommer certaines des réalités dont nous voulons rendre compte. Parler de modes ou de figures du don ne revient-il pas à fragmenter

⁴²⁸ Certes, il n'est pas si surprenant de découvrir que le don, comme attribut ou acte divin, reflète la réalité trinitaire. L'Esprit qui unit le Père et le Fils n'est-il pas un esprit d'amour et de don ? Si le don est partagé entre les personnes divines, c'est parce qu'il est au principe des relations trinitaires.

le don à l'excès ? Peut-on dire du don qu'il est un attribut divin, à l'instar par exemple de la bonté ? Voilà quelques-unes des questions qui ont émergé au fil de la lecture.

5. 1. Comment Augustin attribue-t-il le don au Père et au Fils ?

Précisons d'emblée que, dans le relevé qui sert de socle à nos analyses, nous ne retenons que les emplois explicites de *Pater* ou *Filius*, et non ceux où il s'agit implicitement du Père ou du Fils, à travers, principalement, les lemmes *Dominus*, *Verbum tuum*, ou encore *Christus*. Dans les développements qui suivent, nous parlons de don explicite dès lors qu'un mot du champ lexical du don apparaît à proximité immédiate des vocables *Pater* ou *Filius* et de don implicite lorsqu'il est évoqué par analogie.

5. 1. 1. Le Père, donateur de tout don

Dieu est « le seul qui ne sache que donner ». Telle sera la ligne directrice de ce développement.

« “Qu'y a-t-il que tu puisses t'arroger ?” [...] Reviens en ton cœur, découvre que tu es mauvais et, pour devenir bon, invoque celui qui est Bon. Il n'est rien en toi qui plaise à Dieu, excepté ce qui te vient de lui ; ce qui vient de toi déplaît à Dieu. Si tu considères ce qui est bon en toi, “qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Or si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?”. *Il est le seul qui ne sache que donner*. Il n'a personne qui puisse être pour lui un donateur, personne n'étant meilleur que lui. Si tu lui es inférieur, ou plutôt, puisque tu lui es inférieur, rends grâce d'être fait à son image, afin d'être trouvé en lui, toi qui t'es perdu en toi. En toi tu ne pourrais que te perdre ; tu ne sais te trouver, si celui qui t'as fait ne te cherche⁴²⁹ ».

5. 1. 1. 1. Les titres du Père dans les Confessions

Seuls deux manières de nommer le Père associent le terme *Pater* et le don. Ce sont des emprunts scripturaires : le père de la parabole du fils prodigue – dont l'identification

⁴²⁹ « *Quid est ergo quod tibi arrogabas ? [...] Redi ad cor tuum, inueni te malum, et ut sis bonus inuoca Bonum. Non enim in te placet Deo, nisi quod habes ex Deo ; quod autem habes ex te, displicet Deo. Si bona tua cogitas, “quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?”.* Solus est ille qui non nouit nisi dare. *Non habet datorem, qui non habet meliorem. Quo tu si inferior es, immo quia inferior es, gratulare quod ad eius imaginem factus es ut in illo inueniaris qui in te peristi. Non enim potuisti in te nisi perdere te ; nescis inuenire te, nisi ille qui fecit te quaerat te* », s. 13, 3, CC 41, p. 178-179 (traduction personnelle) ; nous soulignons.

avec Dieu le Père est avérée dans la tradition patristique⁴³⁰ – et la figure du Père décrite par un *logion* de Jésus dans l'Évangile selon saint Matthieu :

« Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les porcs, de crainte qu'ils ne les piétinent, puis se retournent contre vous pour vous déchirer. Demandez et l'on vous donnera ; cherchez et vous trouverez ; frappez et l'on vous ouvrira. Car quiconque demande reçoit ; qui cherche trouve ; et à qui frappe on ouvrira. Quel est d'entre vous l'homme auquel son fils demandera du pain, et qui lui remettra une pierre ? Ou encore, s'il lui demande un poisson, lui remettra-t-il un serpent ? *Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux en donnera-t-il de bonnes à ceux qui l'en prient*⁴³¹ ! ».

Nous donnons ci-après la liste des titres qui désignent le Père dans les *Confessions*, dans l'ordre d'apparition.

- *Dulcis Pater quia dederas et egeno redeunti dulcior* (I, 18, 28)
- *Mi Pater summe bone* (III, 6, 10)
- *Pulchritudo pulchrorum omnium* (III, 6, 10)
- *Misericors Pater* (VIII, 3, 6)
- *Pater orphanorum* [Ps 67,6] (IX, 12, 32)
- *Pater omnium fratrum Christi tui* (IX, 12, 33)
- *Pater meus* (X, 4, 6)
- *Tutor meus* (X, 4, 6 ; XII, 16, 23)
- *Pater bone* (X, 31, 46 ; X, 43, 69 ; XI, 22, 28 ; XIII, 15, 17) ; *omnia bona ineffabilia ; unum summum et uerum Bonum* (XII, 16, 23)
- *Pater qui uere nosti data bona dare filiis* (XI, 22, 28)
- *Solacium meum* (XI, 29, 39)
- *Regnator ; inlustrator ; maritus ; castae et fortes deliciae ; solidum gaudium* (XII, 16, 23)
- *Lumen meum* (XIII, 24, 36)
- *Trinitas Deus meus, Pater [...]* (XIII, 5, 6)
- *Creator uniuersae creaturae* (XIII, 5, 6)
- *Veritas ; uere Veritas* (III, 6, 10 ; XIII, 24, 36)
- *Pater pietatis* (XIII, 24, 36)

Parmi les vingt-quatre emplois de *Pater* dans les *Confessions*, dix-huit sont concentrés dans les livres IX à XIII, par ordre décroissant dans les livres XIII (6 occurrences), IX (5), XI (4) et X (3). On relève deux occurrences aux livres I et XII, une aux livres VIII et III, aucune dans les livres II, IV, V, VI et VII. Il serait délicat de tirer des

⁴³⁰ Nous renvoyons en première intention à la synthèse proposée dans le volume *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament III – Luke*, T. ODEN, A. JUST (éd.), Intervarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 246-253.

⁴³¹ Mt 7, 7-11. Nous soulignons.

conclusions de ce simple relevé numérique, hormis le fait que les deux désignations explicites du Père comme donateur sont situées dans le livre I et le livre XI, soit au début de l'œuvre et en son second commencement⁴³².

5. 1. 1. 2. La désignation explicite du Père comme donateur

La douceur du Père qui donne à celui qui dépense tout

« Mais quoi d'étonnant si j'étais ainsi emporté dans les vanités, et si je m'éloignais de toi, mon Dieu, pour m'en aller au dehors [...]. Tu vois cela, Seigneur, et tu gardes le silence, car tu es "patient, riche en pitié et véridique". Est-ce que tu garderas toujours le silence ? Dès ici-bas, tu arraches de ce gouffre insondable l'âme qui te cherche et qui a soif de tes délices, le cœur qui te dit : "J'ai cherché ta face ; ta face, Seigneur, je la chercherai encore". Car, être loin de ta face, c'est être dans la passion ténébreuse. Ce n'est point, en effet, par une marche ou à travers des espaces, que l'on s'en va loin de toi, ou que l'on revient à toi ; ou, à coup sûr, celui qui était ton fils cadet n'a cherché ni chevaux, ni chars, ni navires, n'a ni volé d'une aile visible ni n'a cheminé à la force de ses jarrets, pour aller vivre dans un pays lointain et y dissiper en prodigue ce que tu lui avais donné, [toi qui t'étais montré tendre, lorsqu'il partit, en lui ayant fait ce don, et plus tendre, lorsqu'il revint, dans l'indigence]. Il vivait donc dans une passion luxurieuse : telle est en effet la passion ténébreuse, et c'est cela être loin de ta face⁴³³ ».

Dans le passage que nous étudions, le Père est présenté comme le donateur et le donataire est pour lui un fils, selon le récit de Lc 15. Le donataire commence par recevoir le don, puis le dépense totalement – ce qu'indique la mention « *prodige dissiparet*⁴³⁴ » – avant de se trouver dans l'indigence et de recevoir un don accordé avec surabondance par le donateur. Ce don ramène le fils à la vie et le réintègre dans une filiation plénière. Dans la reprise par Augustin de la parabole, le Père est dit *dulcis* puis *dulcior* : le Père est tendre parce qu'il donne, mais Augustin ne dit pas que le Père est plus tendre parce qu'il redonne. Le comparatif est mis en relation avec l'indigence du fils, dont Augustin fait également état au début du livre XI⁴³⁵. Il est hautement probable qu'Augustin s'approprie cette association

⁴³² Cette hypothèse repose notamment sur la reprise de versets psalmiques. Nous renvoyons à l'étude de G. N. KNAUER, *Psalmenzeitate in Augustins Konfessionen*, p. 138-140.

⁴³³ « *Quid autem mirum quod in uanitates ita ferebar et a te, Deus meus, ibam foras [...]. Vides haec, Domine, et taces "longanimis et multum misericors et uerax". Numquid semper tacebis ? Et nunc eruis de hoc immanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi : "Quaesiui uultum tuum ; uultum tuum, Domine, requiram" ; nam longe a uultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior ; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo »*, *conf.* I, 18, 28, 13, p. 322 ; nous soulignons. Entre crochets, la traduction est celle de Patrice Cambronne. À la référence scripturaire s'ajoute l'inspiration plotinienne mise en valeur par ce dernier ; il qui mentionne également les analyses de P. Courcelle, *Œuvres* I, p. 1380, n. 1 et 2.

⁴³⁴ Dans le texte grec, l'adverbe ἀσώτως [*asōtōs*] traduit en latin par *prodige*, signifie « dans la débauche », ce qui est proche de l'adverbe *luxuriose* qui intervient à la fin du texte d'Augustin.

⁴³⁵ « Oui, je suis "pauvre et indigent" et tu es "riche pour tous ceux qui t'invoquent", toi qui, sans souci, prends souci de nous – "inops enim et pauper sum", tu "diues in omnes inuocantes te", qui securus curam nostri geris », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272-274.

entre le don du Père et sa tendresse⁴³⁶, lui qui associe Dieu à la douceur à de nombreuses reprises dans les *Confessions*⁴³⁷. Que nous apprend le lien établi par Augustin entre la douceur du Père et le don ? Il nous semble que notre auteur suggère d’imiter ce Dieu « patient, riche en pitié et véridique », qui donne avec douceur, sans s’imposer, ni dominer le donataire par sa munificence – proche, en cela, de l’attitude conseillée par Sénèque dans le *De beneficiis*⁴³⁸. Il s’agit de prendre pour modèle ce Père miséricordieux touché par l’indigence de son fils, au point de lui donner avec surabondance en considération de cette extrême misère. Du point de vue du fils, cela se traduirait par une invitation à reconnaître tout ce qui est reçu du Père : « Qu’as-tu que tu n’aies reçu⁴³⁹ ? ».

Le Père d’une descendance en Esprit

Par le mystère de l’adoption divine, les parents d’Augustin, une fois passés de cette vie dans l’autre, deviennent ses frères en Dieu, leur Père⁴⁴⁰, et en leur mère, l’Église catholique :

« Inspire aussi, ô mon Seigneur, ô mon Dieu, inspire à tes serviteurs, mes frères, tes fils, mes maîtres, à qui j’offre le service de mon cœur, de ma voix et de mes écrits, inspire-leur à tous, à la lecture de ces pages, de se souvenir à ton autel de Monique, ta servante, et de Patricius, son époux, par la chair desquels tu m’as introduit dans cette vie, je ne sais dans quelles conditions. Que, dans une pieuse pensée, ils fassent mémoire de ceux qui dans cette vie passagère furent mes parents, mémoire de mes frères en toi, notre Père, et en notre Mère l’Église catholique, et mémoire de mes concitoyens dans la Jérusalem éternelle vers laquelle soupire ton peuple en pèlerinage, depuis son départ jusqu’à son retour⁴⁴¹ ».

⁴³⁶ Pierre Courcelle note que ce passage est la « première occurrence du thème de l’exil [...] où se trouve affirmée de façon *explicite* l’identification qu’opère Augustin entre le fils prodigue de la parabole et lui-même », *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, E. de Boccard, 1950¹, 1968, p. 122.

⁴³⁷ I, 4, 4 ; I, 6, 9 ; I, 15, 24 [*dulcescere*] ; I, 21, 31 ; II, 1, 1 (3) ; VIII, 1, 2 ; VIII, 4, 9 ; IX, 4, 10. Jérôme Lagouanère a montré combien la douceur du Père commande cette même vertu chez ses enfants. Selon lui, Augustin développe une « éthique de la douceur pour définir la relation à Dieu » ; en cela, « [Pascal et Augustin] font partie d’une même tradition spirituelle pour qui la quête de Dieu est motivée par une douceur et une suavité intérieures, qui permettent seules une traversée et un déchiffrement des signes divins [...]. Ce n’est pas un hasard si, dans ses *Confessions*, Augustin désigne à de nombreuses reprises Dieu comme Douceur : le fruit de son expérience mystique est la joie (cf. IX, 10, 25, p. 120-121 : “Entre dans la joie de ton Seigneur”) », « *Terrorem potius quam religionem*. Douceur, grâce et conversion : sur une citation augustiniennne chez Pascal », p. 239 et 244.

⁴³⁸ « [...] c’est la même chose que l’on donne ; mais tout revient à savoir la façon dont on la donne. Combien elle a d’attrait et de prix si l’auteur du don n’a pas permis qu’on le remerciât, si, en le faisant, il a oublié qu’il venait de lui – [...] *idem est quod datur ; sed interest, quomodo detur. Quam dulce, quam pretiosum est, si gratias sibi agi non est passus, qui dedit, si dedisset, dum dat, oblitus est !* », SÉNÈQUE, *Des Bienfaits* II, 6, 1- 2, t. I, Paris, CUF, 1926¹, 1972, p. 30.

⁴³⁹ 1 Co 4, 7.

⁴⁴⁰ Il est également invoqué quelques pages plus haut comme « Père des orphelins – *Pater orphanorum* », *conf. IX*, 12, 32, 14, p. 130.

⁴⁴¹ « *Et inspira Domine meus, Deus meus, inspira seruis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et uoce et litteris serui ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc uitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te Patre in matre catholica et ciuium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque*

En regard du récit de son enfance marqué par l'énigme de sa venue au monde, la fin de vie de sa mère permet à Augustin de désigner cette origine du nom du Père, qui donne aux enfants d'être frères en esprit de leurs parents⁴⁴².

Le Père donne accès à l'énigme du temps

« Mon esprit brûle de démêler cette énigme si embrouillée. Ne ferme pas, Seigneur mon Dieu, ô Père de bonté, je t'en conjure par le Christ, ne ferme pas à mon désir l'accès à ces questions si familières et si obscures ! Ne l'empêche pas d'y pénétrer ! Qu'elles s'illuminent des rayons de ta miséricorde, Seigneur ! Qui vais-je interroger sur elles ? A qui vais-je le plus utilement confesser mon ignorance, sinon à toi ? Les vives flammes de mon zèle pour tes Écritures ne sauraient te déplaire. Donne-moi cet objet de mon désir ; je le désire, en effet, et c'est toi qui me l'as donné. Donne-le-moi, ô Père, toi qui sais vraiment "ne donner que de bonnes choses à tes fils". Donne-le-moi, puisque j'ai entrepris de te connaître et que "mon labeur est sous tes yeux", jusqu'à tant que tu viennes m'ouvrir les portes. Je t'en conjure, par le Christ, au nom du Saint des saints où il nous fit entrer, que personne ne ne vienne me faire d'objection bruyante. Et "j'ai cru, et voilà pourquoi je parle". Mon espérance, ma raison de vivre, c'est de "contempler les délices du Seigneur". "Voici que tu as disposé mes jours au vieillissement", et les voilà qui passent, comment, je ne sais. Et nous parlons de temps, et encore de temps ; et "Combien de temps a-t-il mis à le faire ?" et "Il y a bien longtemps que je n'avais pas vu cela ! ; et "Cette syllabe dure deux fois plus que le temps simple de cette brève-là". Voilà ce que l'on dit et ce que l'on entend ; et l'on se fait comprendre et l'on comprend. Rien de plus clair et rien de plus banal ; et voilà pourtant un secret trop bien caché, dont la découverte serait une nouveauté⁴⁴³ ».

Ce passage, situé dans l'avant-dernière partie du livre XI, est l'un de ceux où le champ lexical du don est particulièrement bien représenté, avec cinq occurrences du verbe *dare*. Par l'intercession du Christ, Augustin prie Dieu de lui donner ce qu'il aime ; il justifie cette demande en soulignant que c'est Dieu lui-même qui a déposé en lui cet amour⁴⁴⁴. Du

ad reditum », *conf.* IX, 13, 37, *Œuvres I*, p. 980. Pour une présentation de la « pédagogie du deuil » à l'œuvre dans les *Confessions*, voir J. LAGOUANÈRE, « Le chagrin et le deuil dans les *Confessions* d'Augustin ».

⁴⁴² Ici il n'est pas question d'être frères dans le Christ, mais Augustin l'évoque plus haut : en Dieu, les hommes sont « tous frères de [son] Christ – *pater omnium fratrum Christi [sui]* », *conf.* IX, 12, 32, 14, p. 132.

⁴⁴³ « *Exarsit animus meus nosse istuc implicatissimum aenigma. Noli claudere, Domine Deus meus, bone Pater, per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata et abdita, quominus in ea penetret et dilucescant allucente misericordia tua, Domine. Quem percontabor de his ? Et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia uehementer in Scripturas tuas ? Da quod amo : amo enim, et hoc tu dedisti. Da, Pater, qui uere nosti "data bona dare filiis tuis", da, quoniam suscepi cognoscere et "labor est ante me", donec aperias. Per Christum obsecro, in nomine eius sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. "Et ego credidi, propter quod et loquor". Haec est spes mea ; ad hanc uiuo "ut contempler delectationem Domini". "Ecce ueteres posuisti dies meos" et transeunt, et quomodo, nescio. Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora : "Quamdiu dixit hoc ille", "quamdiu fecit hoc ille" et : "quam longo tempore illud non uidi" et : "duplum temporis habet haec syllaba ad illam simplam breuem". Dicimus haec et audiuius haec et intellegimur et intellegimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et noua est inuentio eorum* », *conf.* XI, 22, 28, *Œuvres I*, p. 1047.

⁴⁴⁴ Ici se pose une question de lexique : faut-il traduire *amare* par « aimer » ou bien par « désirer » – comme le fait Patrice Cambronne ? Pour évocatrice que soit sa traduction, elle nous semble effacer la distinction entre *desiderium* et *amor* qu'Augustin inscrit dans son texte. Sophie Dupuy-Trudelle, traductrice du *De Trinitate* dans la Bibliothèque de la Pléiade, propose les sens suivants : *amor*, « amour », au sens large ; *amare*, « aimer » ; *desiderium*, tout d'abord « désir », au sens de nostalgie de Dieu – tout « désir » est « désir de Dieu », voir *Œuvres III*, p. 1175-1176. Elle illustre ce dernier point par une phrase du *De Trinitate* : « Alors, ainsi que l'Écriture divine l'a promis, son désir sera comblé par des biens, par des biens immuables, par la Trinité, son Dieu, dont elle est l'image [...] – *Tunc sicut ei diuina scriptura promittit satiabitur in bonis desiderium eius, bonis immutabilibus, ipsa Trinitate Deo suo cuius imago est* », *trin.* XIV, 15, 20, *Œuvres III*, p. 648.

point de vue syntaxique, cette prière s'inscrit dans une série de demandes où le verbe *dare* est à l'impératif, parmi lesquelles « *Da quod iubes et iube quod uis* » et « *Da quod offeram tibi*⁴⁴⁵ ». Dans la formule « *Da quod amo* », le verbe *dare*, caractérisé, nous l'avons vu, par sa polysémie, reçoit comme complément une proposition relative introduite par le pronom relatif au neutre, *quod*⁴⁴⁶. L'emploi du neutre requiert de déterminer l'objet de la demande à l'aide du contexte. Ici, une certaine ambiguïté semble prévaloir. L'antécédent naturel paraît être « l'énigme si embrouillée » de la mesure du temps, dont la mention précède immédiatement notre passage. Cependant, ce n'est pas la référence au temps qui est contiguë à la proposition relative « *quod amo* », mais une allusion aux Écritures – « les vives flammes de mon zèle pour tes Écritures⁴⁴⁷ » – rappel du projet, énoncé dans le prologue du livre XI, de se consacrer à l'étude de l'Écriture Sainte. Plutôt que de retenir une seule interprétation, il importe, à nos yeux, de justifier la deuxième hypothèse, selon laquelle l'antécédent du pronom *quod* serait, pour le sens, le désir d'Augustin de recevoir de Dieu l'intelligence des Écritures⁴⁴⁸. Deux faits lexicaux viendraient à l'appui de cette lecture. Tout d'abord, les termes *claudere*, *aperire* et *imperitia*, employés en lien avec les Écritures sont présents à la fois au début – XI, 2, 2 à 4 –, et à la fin du livre – XI, 22, 28. Cette unité du lexique renforce l'hypothèse selon laquelle la demande adressée à Dieu porte, non seulement sur la compréhension de la mesure du temps, mais également sur le don de l'intelligence des Écritures. La situation en inclusion, au début et à la fin du livre XI, de la demande « donne ce que j'aime ; j'aime en effet, et cela, c'est toi qui l'as donné⁴⁴⁹ » – tout comme la présence des deux seuls emplois du mot *scripturae* au livre XI à proximité immédiate de cette formule

⁴⁴⁵ Nous avons relevé dix demandes formées sur le même modèle, dont la liste est annexée à notre chapitre 1. Parmi elles, la demande « *da quod iubes et iube quod uis* » est à la fois la plus fréquente (on la rencontre à quatre reprises dans le livre X : X, 29, 40 [2] ; X, 31, 45 ; X, 37, 60) et la plus célèbre – notamment parce qu'elle aurait été la cause d'une vive réaction de Pélagé qui serait le point de départ de ses affrontements avec Augustin. Voir notre chapitre 1.

⁴⁴⁶ Comme le suggère une réflexion sur la notion de proposition énoncée par l'École de Port-Royal : « Il y a encore un autre pronom, qu'on appelle relatif, *qui, quae, quod* : qui, laquelle, lequel. Ce pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres pronoms et quelque chose de propre. Ce qu'il a de propre peut être considéré en deux manières. La première en ce qu'il a toujours rapport à un autre nom ou pronom qu'on appelle antécédent [...]. Mais cet antécédent est quelquefois sous-entendu et non exprimé, surtout dans la langue latine [...] », *Grammaire générale et raisonnée*, II, 9, 1676, p. 66-67, texte cité par B. COLOMBAT, « Le traitement de *qui, qui(s), quod* dans la tradition grammaticale latine : quelques jalons pour l'étude du relatif, de Donat à Port-Royal », dans « La grammatisation du français : qui, que, quoi vs *qui, qui(s), quod* entre XVI^e et XVIII^e siècles », *Langue française*, 2003/139, p. 10-27, ici p. 22-23 ; nous soulignons.

⁴⁴⁷ « [...] *cui non sunt molesta studia mea flammantia uehementer in Scripturas tuas* », *conf.* XI, 22, 28, 14, p. 316.

⁴⁴⁸ « Les vives flammes de mon zèle pour tes Écritures ne sauraient te déplaire. Donne-moi cet objet de mon désir ; je le désire, en effet, et c'est toi qui me l'as donné – *tibi cui non sunt molesta studia mea flammantia uehementer in Scripturas tuas ? Da quod amo : amo enim, et hoc tu dedisti* », *Œuvres I*, p. 1047. La traduction de Patrice Cambronne, en restituant la proposition *quod amo* par le groupe nominal « cet objet de mon désir », met bien en valeur la continuité entre le zèle d'Augustin pour les Écritures et le vif désir – *exarsit animus meus* – qui le brûle de recevoir une réponse à l'énigme de la mesure du temps. Néanmoins, c'est le verbe *amare* qui est employé ici, non le substantif *desiderium*. Voir la présentation de ce terme dans notre chapitre 1.

⁴⁴⁹ « *Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti* », *conf.* XI, 2, 3 ; XI, 22, 28.

de demande⁴⁵⁰ – appuient cet argument. Enfin, la réalité des Écritures et l'être du temps partagent le paradoxe d'être à la fois évidents et opaques : « *Rien de plus évident et rien de plus courant ; pourtant ces mêmes notions restent très cachées, et leur découverte est une chose neuve*⁴⁵¹ ».

Quant aux Écritures, elles sont également caractérisées, plus tôt dans le récit, par un mélange de simplicité et de mystère :

« Et cette autorité de l'Écriture m'apparaissait d'autant plus vénérable, d'autant plus digne de foi sacrée, qu'elle était à portée de lecture pour tous et réservait en même temps la dignité de son mystère à une interprétation plus profonde ; dans les termes les plus simples, dans le style le plus humble, elle s'offrait à tous et elle exerçait aussi l'attention de ceux qui ne sont pas légers de cœur, afin d'accueillir tous les hommes dans son sein ouvert à tous, et en même temps par d'étroites ouvertures d'en faire passer quelques-uns jusqu'à toi [...]»⁴⁵².

Comment donc comprendre l'intention d'Augustin lorsqu'il fait traverser à son lecteur une ample méditation sur l'être du temps – initiée par une réflexion sur la Création⁴⁵³ – avant d'aborder le commentaire scripturaire, annoncé au début du livre XI⁴⁵⁴, mais dont l'exécution semble reportée au livre XII ? Que nous apprend ce lien organique entre l'intelligence des Écritures et la résolution de l'énigme du temps sur les figures du Père comme donateur et d'Augustin comme donataire ? Les Écritures s'inscrivent dans le temps, et ce, dès le premier verset du Livre de la Genèse : « Au commencement ». Ces premiers mots de l'Écriture font entrer dans l'épaisseur de l'histoire, à travers l'alliance entre Dieu et

⁴⁵⁰ « *Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis* », conf. XI, 2, 3 ; « *Et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in Scripturas tuas ?* », conf. XI, 22, 28.

⁴⁵¹ « *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et noua est inuentio eorum* », conf. XI, 22, 28, 14, p. 316, nous soulignons.

⁴⁵² « [...] *mihi illa uenerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore seruariet, uerbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leues corde ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret [...]* », conf. VI, 5, 8, 13, p. 532-534 ; nous soulignons. Rappelons que cet aspect du style biblique est pour Erich Auerbach ce qui lui confère son caractère révolutionnaire : « Une figure tragique d'une telle origine [l'apôtre Pierre], un héros si faible, mais qui puise sa plus grande force dans sa faiblesse même, un tel va-et-vient de pendule est incompatible avec le style élevé de la littérature classique gréco-latine [...]. Une scène comme celle du reniement de Pierre n'entre dans aucun genre antique ; elle est trop sérieuse pour la comédie, trop proche de la vie quotidienne contemporaine pour la tragédie, politiquement trop insignifiante pour l'histoire – et la forme qu'elle a reçue lui confère un accent direct qu'on ne rencontre pas dans la littérature antique », *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968¹, 1987, p. 53-57.

⁴⁵³ « Fais que j'entende et comprenne comment “dans le principe” tu as fait le ciel et la terre” – *Audiam et intellegam, quomodo “in principio fecisti caelum et terram”* », conf. XI, 3, 5, 14, p. 278.

⁴⁵⁴ « Il y a longtemps que je brûle de méditer sur ta loi, et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qui me reste de ténèbres, jusqu'à ce que la force engloutisse la faiblesse. Je ne veux pas qu'à autre chose s'écoulent les heures, où je me trouve libéré des nécessités qu'entraînent la réfection du corps et l'effort de l'esprit et le service que nous devons aux hommes, ou celui que nous ne devons pas et que nous rendons cependant – *Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant, quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus* », conf. XI, 2, 2, 14, p. 272.

son peuple. De même peut-on envisager l'inscription de l'écriture dans le temps de l'Écriture, par le récit des *mirabilia Dei*. Il y a un temps pour tout, dans les *Confessions* comme dans le livre de L'Écclésiaste : le temps de la mémoire, celui de l'écriture et celui du commentaire⁴⁵⁵. Dans les *Confessions*, le temps du récit de vie – les livres I à X – prépare le temps du commentaire scripturaire – les livres XI à XIII. On pourrait également recourir à la notion d'attention, comprise à la fois comme un effort pour percevoir le passage du temps du passé à l'avenir et comme la disposition d'esprit requise pour aborder l'étude des Écritures⁴⁵⁶. Peut-être la pointe du rapprochement entre la compréhension du temps et l'intelligence des Écritures serait-elle, simplement, qu'il faut du temps pour lire, méditer et interpréter l'Écriture⁴⁵⁷. Voilà pourquoi Augustin demande à Dieu de lui donner du temps pour être en mesure de donner la Parole de Dieu en nourriture au peuple qui lui est confié⁴⁵⁸. On se souvient qu'Augustin, tout juste ordonné prêtre, demanda à son évêque du temps pour se préparer au ministère de la prédication qui devait être le sien⁴⁵⁹ :

« Pour la première fois de sa vie, lui qui savait parler devant les grands de ce monde, s'adresser à un public cultivé, écrire à des correspondants qui étaient à peu de choses près ses pairs, il devait envisager de prendre la parole devant le petit peuple d'Hippone [...], pour qui le Christ était venu plus que pour les philosophes et les savants, et qu'il fallait toucher avec leurs mots [...]. Autant que de compléter ses lectures scripturaires, il avait besoin d'apprendre à parler de choses simples – *ad usum populi* – de choses aussi compliquées que l'âme, Dieu, ou la Trinité. À peine ordonné, il demanda donc un congé [...]»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Cf. Qo 3, 1-8. À propos du lien entre temps, récit et *exercitatio animi*, nous renvoyons à l'article de P. HOFFMANN, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* : Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », p. 31-79.

⁴⁵⁶ Cf. *conf.* XI, 28, 37, 14, p. 334-336.

⁴⁵⁷ Ne serait-ce, d'abord, que sur un plan strictement matériel : la *lectio* prend du temps car elle requiert de passer par la *distinctio*, comme le rappelle H.-I. MARROU : « L'absence, ou tout au moins le caractère embryonnaire de la ponctuation, faisait de la *lectio* un exercice plus complexe et plus utile que notre propre lecture : pour un ancien, lire un texte, c'était déjà commencer à l'interpréter ; il lui fallait, dans la plupart des cas, couper les mots (*distinguere*), les membres et les périodes, et marquer par des silences et des inflexions de la voix (*pronuntiare*) tout ce qu'aujourd'hui notre système complexe de ponctuation se charge d'indiquer », *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, E. de Boccard, 1958, p. 21, voir *doctr. chr.* III, 2, 2, BA 11/2, n. 5, p. 236. Augustin fait état de cette réalité au début du livre III du *De doctrina* : « Quand ce sont des mots pris au sens propre qui rendent l'Écriture ambiguë, il faut commencer par voir si nous n'avons pas mal ponctué ou mal prononcé. Puis, si malgré l'attention qui y a été apportée, on ne voit pas bien *comment ponctuer ou comment prononcer*, il faut consulter la règle de la foi que l'on a tirée de passages plus clairs des Écritures ou de l'autorité de l'Église [...] – *Sed cum uerba propria faciunt ambiguum scripturam, primo uidendum est ne male distinxerimus aut pronuntiauerimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse peruiderit, quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit [...]* », *ibid* ; nous soulignons.

⁴⁵⁸ « Augustin demande [...] en ouverture du livre XI l'intelligence des Écritures, la lumière divine qui éclaire sa démarche d'interprétation. Car la vocation du temps humain lui semble être de permettre à l'homme de se rapprocher de Dieu, et de découvrir de mieux en mieux le sens de sa Parole : "Accordez-moi tout le temps qu'il faut pour méditer les mystères de votre Loi, et qu'elle ne reste point close pour ceux qui frappent [...]. Ô Seigneur, achevez de m'instruire et découvrez-moi le sens de ces pages. Voici que votre parole fait ma joie..." (XI, 2). Mais à peine commence-t-il à réfléchir sur les premiers mots de la *Genèse* que se présente à nouveau la question du temps, précisément pour la "parole" créatrice de Dieu », J. RIEU, « Le temps de la parole dans les *Confessions* de saint Augustin », *RSR* 79/4, 2005, p. 525-541, ici p. 533.

⁴⁵⁹ Voir *ep.* 21, 1, *CSEL* 34, 1.

⁴⁶⁰ S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999, p. 118.

Quant à l'intelligence des Écritures, elle doit être reçue comme un don, sans quoi celui qui l'interprète risquerait de se couper de l'Esprit qui les inspire et ouvre l'esprit de ceux qui s'y consacrent. Car être donné signifie, quand il s'agit de l'Écriture, être reçue d'un autre, cette altérité pouvant aussi être entendue comme une antériorité⁴⁶¹.

Nous citons, pour conclure, une analyse du passage que nous avons commenté qui rassemble plusieurs points que nous avons abordés : l'importance de la notion d'*exercitatio animi* pour comprendre le livre XI et la question de l'*attentio* que nous évoquions plus haut.

« [...] la dimension aporétique de la digression [sur le temps], mise en valeur par Paul Ricœur, doit être replacée dans l'horizon de la pratique littéraire et spirituelle qui est celle d'un exercice de l'esprit (*exercitatio animi*) destiné à rendre conscient de la différence entre le temps de l'homme et l'éternité divine comme éternel présent transcendant toute *distension*. [...] Le texte d'Augustin est destiné à transformer le point de vue intérieur, la disposition d'esprit d'Augustin – et de son lecteur –, dans un livre par ailleurs ponctué de prières et d'invocations à la miséricorde de Dieu [...]. Cette *exercitatio* se déroule elle-même à travers l'écriture et revêt une dimension temporelle propre aux exercices spirituels antiques, tels que Pierre Hadot les a décrits – une dimension que l'on retrouvera jusque dans les *Méditations* de Descartes. Il s'agit d'un exercice spirituel par écrit, et dans l'écriture même se nouent deux fils – néoplatonicien et scripturaire⁴⁶² ».

5. 1. 1. 3. La désignation implicite du Père comme donateur

Le Père donateur de la vérité qu'il est lui-même

« Et ils disaient : “Vérité, vérité !”. Et ils me parlaient beaucoup d'elle, et elle n'était nulle part en eux, mais ils énonçaient des faussetés, non seulement sur toi, qui es vraiment la Vérité, mais aussi sur les éléments de ce monde, ta création, un sujet sur lequel, même quand les philosophes disaient vrai, j'ai dû les dépasser à cause de ton amour, ô mon Père souverainement bon, beauté de toutes les choses belles ! Ô Vérité, vérité, comme dans l'intime de l'être, même alors, le centre de mon âme soupirait vers toi, quand ces hommes te faisaient retentir devant moi, comme un thème fréquent et multiple de leur voix seule et de la multitude de leurs livres énormes⁴⁶³ ! ».

Alors que les manichéens disent « Vérité, vérité ! » sans qu'elle soit en eux, Dieu, qui *est* vérité, se donne à celui qui découvre qu'il est « plus intérieur que le plus intime » en

⁴⁶¹ « La Parole s'accomplit dans un chiasme, où se croisent mon initiative, seconde comme une réponse encore sourde à sa question, et un appel, si absolument antérieur qu'il faut le temps de la vie pour finir par l'entendre pour la première fois et *comme* la première fois [...]. Les Écritures ne consignent donc pas une parole morte de Dieu *sur* lui-même, mais délivrent la parole silencieuse qui, d'avance (de l'avance immémoriale d'une création), rend ma propre parole vivante possible. Ma parole apprendra à parler en répétant, à titre de réponse, les mots de l'appel toujours déjà silencieusement accompli dans les Écritures », J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 43.

⁴⁶² P. HOFFMANN, « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions* », p. 64-65.

⁴⁶³ « *Et dicebant : “Veritas et ueritas” et multum eam dicebant mihi et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui uere Veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam uera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi Pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter uoce sola et libris multis et ingentibus !* », *conf.* III, 6, 10, 13, p. 378.

lui⁴⁶⁴. La reprise de l'exclamation « Vérité, vérité ! » par l'invocation « Ô vérité, vérité ! » souligne à la fois l'imposture manichéenne et le don d'une relation avec le Père qui est lui-même cette vérité que les manichéens prétendent enseigner sans la connaître.

Le Père provident

Dans des pages qui évoquent le goût de Monique, alors jeune fille, pour la boisson, Augustin dessine, en creux, un portrait du Père veillant sur son enfant, alors que ses propres parents manquent à leur responsabilité éducative.

« Ainsi donc, à cette petite gorgée elle ajoutait chaque jour de petites gorgées et, parce que “celui qui méprise les petites choses en vient peu à peu à la chute”, elle avait glissé jusqu'à l'habitude d'avalier avidement des coupes déjà presque pleines de vin pur. Où était alors la vieille servante avec son esprit avisé et ses vigoureuses interdictions ? Est-ce qu'elle pouvait quelque chose contre cette maladie qui lui échappait, si toi, Seigneur, avec ton remède tu ne veillais sur nous ? En l'absence du père, de la mère et de ceux qui l'élevaient, tu étais présent, toi qui as créé, toi qui appelles et qui, aussi, par l'entremise des hommes, réalises quelque bien pour [le salut] des âmes⁴⁶⁵ ».

Ce passage déploie le lexique de la prévoyance divine comme dans le récit de l'*infantia* au livre I, avec la mention des éducateurs, *nutritores*, qui sont un discret rappel des nourrices, *nutrices*, d'Augustin⁴⁶⁶. De même que Dieu, selon « [ses] dispositions et les richesses entreposées au plus profond des choses⁴⁶⁷ », a permis à Augustin, au cours de l'allaitement, de ne pas vouloir plus ce que Dieu lui donnait, et aux nourrices de vouloir lui donner ce que Dieu leur donnait, il se sert ici de médiations humaines – « *per praepositos homines* » – pour guérir Monique de son goût immodéré pour le vin⁴⁶⁸. Ce bref développement permet enfin à Augustin de dresser un fort contraste entre la paternité divine et la parentalité humaine : « en l'absence du père, de la mère et de ceux qui élevaient

⁴⁶⁴ *conf.* III, 6, 11, 13, p. 382.

⁴⁶⁵ « *Itaque ad illud modicum quotidiana modica addendo, quoniam “qui modica spernit, paulatim decedit”, in eam consuetudinem lapsa erat ut prope iam plenos mero caliculos inhianter hauriret. Vbi tunc sagax anus et uehemens illa prohibitio ? Numquid ualebat aliquid aduersus latentem morbum, nisi tua medicina, Domine, uigilaret super nos ? Absente patre et matre et nutritoribus tu praesens, qui creasti, qui uocas, qui etiam per praepositos homines boni aliquid agis ad animarum salutem* », *conf.* IX, 8, 18, 14, p. 106 ; nous rétablissons le mot *salus*, absent de la traduction.

⁴⁶⁶ Me voilà donc accueilli par les consolations du lait humain ; et ce n'est pas ma mère ou mes nourrices qui s'emplissaient les seins, mais toi qui me donnais par elles l'aliment de l'enfance [...]. C'est toi aussi qui nous donnais, à moi de ne pas vouloir plus que tu ne donnais, et à celles qui me nourrissaient de vouloir me donner ce que tu leur donnais – *Exceperunt ergo me consolationes lactis humani, nec mater mea uel nutrices meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiae [...]. Tu etiam mihi dabas nolle amplius, quam dabas, et nutrientibus me dare mihi uelle quod ei dabas [...]* », *conf.* I, 6, 7, 13, p. 284.

⁴⁶⁷ « [...] *secundum institutionem [suam] et diuitias usque ad fundum rerum dispositas* », *ibid.*

⁴⁶⁸ Ce sera l'intervention d'une servante : « De fait, une servante qui l'accompagnait d'habitude au tonneau, se prit de dispute avec sa jeune maîtresse, ce qui arrive, et, seule à seule, lui jeta ce grief à la face dans une insulte fort amère en l'appelant petite buveuse de vin pur ! Elle, percée par ce coup d'aiguillon, remarqua son hideux défaut, sur le champ le réprouva, et s'en défit – *Ancilla enim, cum qua solebat accedere ad cupam, litigans cum domina minore ut fit, sola cum sola, obiecit hoc crimen amarissima insultatione uocans meribibulam. Quo illa stimulo percussa respexit foeditatem suam confestimque damnauit atque exiit* », *conf.* IX, 8, 18, 14, p. 106.

[Monique] », le Père, lui, est « présent ». Il est est celui qui, tout à la fois, crée, appelle et sauve. Ne pourrait-on, dès lors, considérer ces trois actes comme un don : la vocation – « *tu [...] qui uocas* » – appelle la conversion, qui permet de restaurer l’homme créé à l’image de Dieu – « *qui creasti* » – et ouvre la voie du salut – *tu [...] qui [...] boni aliquid agis ad animarum salutem* » ? Il serait fécond de nourrir cette hypothèse à l’aide de la distinction entre prescience, grâce et prédestination, autant d’interventions divines par lesquelles « Dieu n’est plus spectateur omniscient mais bel et bien acteur⁴⁶⁹ ».

« Cette grâce est donnée dans le cours temporel où se joue la vie de l’humanité, mais ce don a été déterminé dans l’éternité du dessein divin ; en ce sens, prescience et prédestination relèvent d’un même horizon éternel, mais la seconde marque une action divine qui oriente effectivement le salut de l’homme [...]. En témoigne ce commentaire de Rm 8, 29-30, versets qui dessinent cette sorte d’ordre des étapes de la prédestination : “Tout cela : il a connu d’avance, il a prédestiné, il a appelé, il a justifié, est déjà fait” (*corrupt.* 9, 23). C’est selon son éternité que Dieu l’a disposé (*ex aeternitate disposuit*), et cette *prouidentissima dispositio* se réalisera dans le décours des temps pour conduire ces élus au salut et à la gloire finale⁴⁷⁰ ».

Il reste à évaluer si des épisodes comme l’allaitement d’Augustin ou l’intempérance de Monique appartiennent à l’ordre de la prédestination : s’agit-il d’objets trop matériels, moins susceptibles de contribuer à l’ordre du salut que, par exemple, le combat de la volonté contre elle-même au livre VIII ou la quête de la continence ? Il nous semble que, du strict point de vue du don, Augustin ne discrédite aucun des présents divins ; il n’établit pas tant une hiérarchie entre dons majeurs et mineurs, spirituels et matériels qu’il ne cherche à les ordonner les uns aux autres, selon, notamment la distinction entre ceux dont il faut user et ceux dont il faut jouir. La prévenance divine qui s’exerce sur le petit enfant confié à ses nourrices et la jeune fille sous la garde de ses tuteurs n’est pas moins réelle parce qu’elle s’exerce sur des situations ordinaires de l’existence.

Le donateur de la vie et tuteur

Un autre don implicite est formulé par Augustin au début du livre X lorsqu’il s’adresse à Dieu comme un « petit enfant » à son père et son tuteur, « qui l’a engendré et [le] garde sous sa tutelle », lui qui est « tout [son] bien ». La vie, la préservation de l’être, tout bien : autant de dons attribués à Dieu par Augustin.

« Je ne suis qu’un petit enfant, mais mon Père vit à jamais ; j’ai le tuteur qu’il me faut. Car c’est le même qui m’a engendré et qui me garde sous sa tutelle : c’est toi-même qui est tout mon bien, toi, le Tout-Puissant, toi qui es avec moi avant que je ne sois avec toi⁴⁷¹ ».

⁴⁶⁹ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L’ordre caché*, p. 408-409.

⁴⁷⁰ *ibid.*

⁴⁷¹ « *Paruulus sum, sec uiuit semper Pater meus et idoneus est mihi tutor meus ; idem ipse est enim, qui genuit me et tuetur me, et tu ipse es omnia bona mea, tu omnipotens, qui mecum es et priusquam tecum sim* », *conf.* X, 4, 6, *Œuvres I*, p. 985.

Le donateur du salut en son Fils

Nous reviendrons en détail sur ce texte capital, cette fois pour le considérer du point de vue du Fils qui donne sa vie. Dans ces pages qui concluent le livre X, si le don du Père peut être dit implicite, en dépit de son importance décisive pour la dispensation du salut, c'est simplement parce que le lexique employé par Augustin n'est pas celui du don, mais de la tradition du Fils, par amour et pour le salut des hommes –« *non pepercisti, sed tradidisti* ». Deux dons sont enchâssés : le Père donne son Fils et le Fils donne sa vie pour les hommes⁴⁷². C'est par amour pour les hommes que le Père donne au Fils de se donner ; c'est par amour pour son Père, qui lui a tout donné en l'engendrant, que le Fils se donne au Père en sacrifice – « *pro nobis tibi sacerdos et sacrificium* ».

5. 1. 2. *Le Fils, don du Père aux hommes*

5. 1. 2. 1. *Les titres du Fils dans les Confessions*

- *Praedicator tuus* (I, 1, 1)
- *Saluator meus* (III, 4, 8)
- *Dominus noster* (VII, 7, 11) ; *Dominus meus* (XI, 29, 39)
- *Aequalis Deo* (VII, 9, 14 ; XIII, 5, 6)
- *Vnigenitus* (VII, 9, 14)
- *Coaeternus* (VII, 9, 14 ; XIII, 5, 6)
- *Vnicus* (VII, 9, 14 ; X, 43, 69) ; *Vnicus tuus* (XI, 1, 2)
- *Veritas* (IX, 13, 34) ; *ueritas tua* (XI, 9, 11)
- *Vir dexteræ tuæ* (XI, 1, 2)
- *Filius hominis* (XI, 1, 2)
- *Mediator* (VII, 18, 24 ; X, 43, 68 ; XI, 2, 4 ; XI, 29, 39)
- *Virtus tua* (XI, 9, 11)
- *Sapientia tua* (XI, 9, 11) ; *Sapientia de Deo nata* (XIII, 5, 6)

⁴⁷² Stanislas Lyonnet insiste sur le fait que « [toute] la tradition patristique chante non seulement la charité du Christ dans son œuvre salvifique, mais aussi celle du Père et même semble insister plus souvent sur cette charité du Père, en invoquant d'ordinaire Rm 8, 32 », voir « Dieu "n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré" (Rm 8, 32) », *Études sur l'Épître aux Romains, Analecta Biblica* 120, Rome, Éd. Pontifici Istituto Biblico, 1989, p. 255-259, ici p. 258. À l'appui de cette affirmation, l'auteur cite saint Ambroise : « Considère l'amour du Père [...]. Il a comme encouru le risque de voir mourir son Fils, comme enduré la douleur de le perdre, pour que tu ne sois pas privé du fruit de la rédemption. Si grand a été le souci du Seigneur pour ton salut, qu'il a pour ainsi dire risqué *son bien*, pourvu qu'il te gagne », *De Iacob et uita beata*, I, 6, 25, *PL* 14, 638.

5. 1. 2. 2. *La désignation du Fils comme donateur*

Notre méthode a consisté, comme pour le terme *Pater*, à relever, parmi les vingt-et-un emplois de *Filius* dans les *Confessions*, la présence simultanée du lexique du don. Sauf erreur ou omission, le nom *Filius* n'est explicitement associé au lexique du don qu'une seule fois : le Fils est ainsi défini comme le donataire du « nom au-dessus de tout nom », qui lui est conféré par le Père, en référence à Ph 2, 9 :

« Mais qu'il s'est "humilié, devenu obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, et que, pour cela, Dieu l'a exalté d'entre les morts et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et dans les enfers", et que "toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le Père" : non, cela, ces livres ne le contiennent pas⁴⁷³ ».

5. 1. 2. 3. *La désignation implicite du Fils comme donateur*

Le Fils remet sa vie au Père par amour pour les hommes

Selon le relevé que nous avons établi dans les *Confessions*, nous n'avons rencontré d'attribution du don au Fils comme donateur que de manière implicite, sans mention d'un terme appartenant au lexique du don. Elle se trouve dans le finale du livre X⁴⁷⁴.

« Comme tu nous as aimés, ô Père de bonté, toi qui n'as "pas épargné ton Fils unique, mais l'as livré aux impies que nous étions !" . Comme tu nous as aimés ! Car c'est pour nous que "lui, qui sans usurpation se tenait pour ton égal, est devenu soumis jusqu'à mourir en croix", lui, le seul qui fût libre entre les morts ! Il avait "le pouvoir de déposer sa vie", il avait "le pouvoir de la reprendre" ; il est pour nous devant toi victorieux et victime, et victorieux parce que victime ; il est pour nous devant toi prêtre et sacrifice, et prêtre parce que sacrifice ; pour toi, de serviteurs il fait de nous des fils, en naissant de toi, en nous servant nous⁴⁷⁵ ».

Dans ce texte de première importance, la figure du donataire est clairement indiquée – les hommes, destinataires du salut en Jésus-Christ – mais celles du don et du donateur sont

⁴⁷³ « *Sed quia [...] "humiliauit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis : propter quod Deus eum exaltauit a mortuis et donauit ei nomen, quod est super omne nomen ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris", non habent illi libri* », conf. VII, 9, 14, 13, p. 610 ; nous modifions la traduction.

⁴⁷⁴ « C'est ainsi qu'Augustin, évêque d'Hippone, achevait son examen de conscience, au livre X des *Confessions*. Telle était la ferveur de sa méditation sur le mystère du Christ. Mais semblables accents, de sa part, sont plutôt rares. Augustin est communément tenu pour le "docteur" de la Trinité, de la Grâce, de la Charité, de l'Église ; sa pensée christologique, en revanche n'attire pas d'emblée une attention particulière », G. MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée [Jésus et Jésus-Christ 36], 1989, p. 14.

⁴⁷⁵ « *Quomodo nos amasti, Pater bone, "qui Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum !" Quomodo nos amasti, pro quibus "ille non rapinam arbitratus esse aequalis tibi factus est subditus usque ad mortem crucis", unus ille in mortuis liber, "potestatem" habens "ponendi animam suam" et "potestatem" habens "iterum sumendi eam", pro nobis tibi uictor et uictima, et ideo uictor quia uictima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de seruis filios de te nascendo, nobis seruiendo !* », conf. X, 43, 69, 14, p. 264-266. Nous rétablissons la traduction de *sacerdos* comme « prêtre » et non « sacerdoce », puisque *sacerdos* se distingue bien de *sacerdotium*. Voir A. BLAISE, *Dictionnaire latin*, p. 729 ; *Le vocabulaire latin*, §205, p. 340, §359, p. 500.

présentées de manière indirecte. Ces lignes ne comportent, en effet, aucun représentant du champ lexical du don. En revanche, tant du côté du Fils que de celui du Père, les actions décrites ont toutes à voir avec le don. Le Fils, en premier lieu, est caractérisé par Augustin, citant saint Jean, comme ayant pouvoir de déposer sa vie, c'est-à-dire de la donner⁴⁷⁶. Le Père, en second lieu, est celui qui, selon Rm 8, 32, cité dans ce passage, « n'a pas épargné » son Fils unique, mais « l'a livré » pour les hommes.

Si l'on examine de plus près l'emploi du verset paulinien, deux faits peuvent être relevés. Tout d'abord, Augustin modifie les bénéficiaires du don, en accentuant le contraste entre la mort du juste et le péché de ceux en faveur desquels ce dernier livre sa vie. Au lieu de « pour nous tous⁴⁷⁷ » – les derniers mots du verset 32 du chapitre 8 de l'*Épître aux Romains* – Augustin cite un autre verset, Rm 5, 6 : « C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au temps fixé, que le Christ est mort *pour des impies*⁴⁷⁸ ». Il modifie également le début du verset Rm 8, 32. La question « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » est remplacée par une exclamation : « Comme tu nous as aimés ! ». À deux reprises, cette action de grâce inscrit le don du Fils dans l'acte d'amour du Père livrant son Fils unique. Amour et don sont étroitement liés, comme nous l'avons vu à propos de l'attribution du don à la personne de l'Esprit Saint dans le *De Trinitate*. On peut donc s'étonner qu'Augustin omette la deuxième partie du verset 32 de Rm 8 – « comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? » – qui fait de la mort et de la résurrection du Christ le plus grand don possible. Pourquoi Augustin laisse-t-il de côté cette interrogation – alors qu'il la cite à de nombreuses reprises dans son œuvre, particulièrement dans le corpus des *Sermons* et des *Enarrations*⁴⁷⁹ ? Cette omission, déjà repérable au livre VII des *Confessions*⁴⁸⁰, viserait peut-être à accentuer le contraste entre l'impiété des hommes et la sainteté du Fils, davantage que l'ampleur du don accordé par Dieu aux hommes en son Fils ?

Revenons maintenant à la péroraison du chapitre 8 de l'*Épître aux Romains* :

« Que dire de plus ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu justifie ! Qui condamnera ? Jésus-Christ est mort, bien plus, il est ressuscité, lui qui est à la droite de Dieu et qui intercède pour nous ! Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La détresse, l'angoisse, la persécution, la faim, le dénuement, le danger, le glaive ? Selon qu'il est écrit : « À cause de toi nous sommes mis à mort tout le long du jour, nous avons été considérés comme des bêtes de

⁴⁷⁶ « C'est pour cela que le Père m'aime, parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève ; mais je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et j'ai pouvoir de la reprendre ; tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père », Jn 10, 17-18 (traduction BJ).

⁴⁷⁷ « τὰ πάντα ἡμῖν [τὰ πάντα ἐμῖν] ».

⁴⁷⁸ « ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν – hupèr asebōn apéthanen ».

⁴⁷⁹ On recense, sauf erreur ou omission, vingt-deux occurrences de ce verset dans les *Sermons*, huit dans les *Commentaires des psaumes*, trois dans le *De Trinitate* ainsi que dans la *Cité de Dieu*.

⁴⁸⁰ « *Quod autem secundum tempus "pro impiis mortuus est" et "Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum", non est ibi* », conf. VII, 9, 14, 13, p. 610-612.

boucherie”. Mais en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance : ni la mort ni la vie, ni les anges ni les autorités, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur⁴⁸¹ ».

Saint Paul développe dans ces versets un argument *a fortiori* en deux temps. Le premier met en avant la toute-puissance de Dieu, capable de défendre les hommes de tout ennemi ou accusateur – « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? ». Le deuxième temps du raisonnement s'appuie sur le don du Fils, qui surpasse et englobe tout don possible – « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment, avec son Fils, ne nous donnerait-il pas tout ? ». Comme nous l'avons dit plus haut, Augustin, dans la fin du livre X, aborde le motif du don de manière implicite, par le biais de termes scripturaires qui suggèrent, sans la nommer, l'idée de don. L'omission du verbe *donare*⁴⁸², présent chez saint Paul, est alors moins surprenante. L'expression de l'amour divin – « comme tu nous as aimés ! » – équivaldrait, en quelque sorte, à la manifestation du don – « comment avec son Fils [...] Dieu ne nous donnerait-il pas tout ? ».

Un peu plus haut dans le texte, au paragraphe 68 du livre X, Augustin recourt à un verset de l'Épître à Tite pour évoquer la figure du Christ Médiateur :

« Le Médiateur véritable – que dans ta secrète miséricorde tu as révélé et envoyé aux hommes pour leur apprendre l'humilité par son exemple même – oui, il est apparu, “médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ fait homme”, entre les mortels pécheurs et le Juste immortel, mortel avec les hommes, juste avec Dieu⁴⁸³ ».

Dans les lignes qui suivent, l'anaphore de l'expression *pro nobis tibi*, double complément d'attribution, fait percevoir, dans une grande économie de moyens, le rôle de médiateur du Fils de Dieu en son humanité. Le don est ici manifesté sous un angle complémentaire : c'est parce qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes que le Fils peut transmettre aux hommes le don venu du Père ou, réciproquement, que le Père peut passer par la médiation du Fils pour donner aux hommes le salut. À la fois « prêtre et sacrifice », le Christ intercède devant Dieu pour les hommes en s'offrant en victime. Ce sacrifice constitue, aux yeux d'Augustin, le modèle du don :

« Dieu ne pouvait accorder aux hommes un don plus grand que de faire de son Verbe, par lequel il a fondé toutes choses, leur tête et de les unir à lui comme ses membres ; afin qu'il fût, tout à la fois, Fils de Dieu et fils de l'homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes ; afin qu'en parlant à Dieu par nos prières, nous n'en séparions pas le Fils, et que le corps du Christ, offrant ses prières, ne soit point séparé de sa tête. Ainsi,

⁴⁸¹ Rm 8, 31-39 (traduction TOB) ; nous soulignons.

⁴⁸² παραδίδομαι [*paradidónai*].

⁴⁸³ « *Verax autem Mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti hominibus et misisti ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, “Mediator ille Dei et hominum, homo Christus Iesus”, inter mortales peccatores et inmortalem iustum apparuit, mortalis cum hominibus, iustus cum Deo [...]* », conf. X, 43, 69, Œuvres I, p. 1026-1027. Voir 1 Tm 2, 5, verset cité à deux reprises dans les *Confessions*, la deuxième occurrence se trouvant en VII, 18, 24.

que ce soit un seul et même, Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, unique sauveur de son corps, qui prie pour nous, qui prie en nous et qui soit prié par nous. Il prie pour nous comme notre prêtre ; il prie en nous comme notre tête ; il est prié par nous comme notre Dieu⁴⁸⁴ ».

“In se manens quod erat et a nobis pro nobis accipiens quod non erat”

L’offrande du Fils, lui qui est à la fois le don et le donateur, n’est possible qu’en vertu de l’Incarnation, « largesse ineffable de la grâce⁴⁸⁵ ». C’est ce que souligne Augustin dans le *De Trinitate*, lorsqu’il associe la largesse divine, par laquelle même les mérites des hommes sont un don de Dieu, à ce témoignage éclatant du Fils de Dieu « restant en lui-même ce qu’il était et recevant de nous, pour nous, ce qu’il n’était pas⁴⁸⁶ ». Ainsi Augustin comprend-il l’Incarnation comme un effet de la largesse divine, mais également comme une preuve d’amour de Dieu pour les hommes, gage d’espérance en la vie éternelle :

« En effet, pour relever notre espérance, pour empêcher nos esprits d’hommes mortels, abattus par notre condition mortelle, de désespérer de l’immortalité, qu’y avait-il de plus nécessaire que de nous faire voir combien nous comptons pour Dieu et combien il nous aimait ? Était-il possible d’en donner preuve plus éclatante que celle-là : le Fils de Dieu, immuablement bon, restant en lui-même ce qu’il était, et recevant de nous, pour nous, ce qu’il n’était pas, a daigné, sans rien perdre de sa nature, prendre la nôtre en partage et porter nos maux sans avoir jamais commis aucun mal ; et ainsi, en nous qui croyons désormais combien Dieu nous aime, en nous qui espérons désormais ce dont nous désespérions, *Dieu, par une largesse toute gratuite, répand ses dons, sans que nous les ayons mérités*, bien plus, alors même que nous avons auparavant démerité par nos mauvaises actions. Car cela même que nous appelons nos mérites est don de Dieu. En effet, pour que la foi opère par la dilection, “la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l’Esprit Saint qui nous a été donné”. Or il nous a été donné “quand Jésus a été glorifié par sa résurrection⁴⁸⁷” ».

⁴⁸⁴ « *Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret ; ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus ; ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus ; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum ; sitque ipse unus Salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster ; orat in nobis, ut caput nostrum, oratur a nobis, ut Deus noster* », en. ps. 85, 1, CC 39, p. 1176 (traduction personnelle). On peut signaler le commentaire que donne de ce texte Olivier du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité*, p. 320-324.

⁴⁸⁵ « Lorsque je lis : “Le Verbe s’est fait chair et il a habité parmi nous”, dans le Verbe je vois par l’intelligence le vrai Fils de Dieu, dans la chair je reconnais le vrai fils de l’homme, l’un et l’autre unis dans une seule personne, Dieu et homme, par un don ineffable de la grâce – *Et cum lego : “Verbum caro factum est et habitavit in nobis”*, in *Verbo intelligo uerum Dei Filium, in carne agnosco uerum hominis filium et utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum* », trin. XIII, 19, 24, 16, p. 334. Voir aussi ce passage : « Ces si grands dons de Dieu et d’autres encore, s’il en est, [...] n’existeraient pas si le Verbe ne s’était fait chair – *Haec tanta Dei dona, et si qua alia sunt [...] nisi Verbum caro fieret, nulla essent* », trin. XIII, 18, 23, p. 332.

⁴⁸⁶ « [...] in se manens quod erat et a nobis pro nobis accipiens quod non erat », trin. XIII, 10, 13, 16, p. 300-302.

⁴⁸⁷ « *Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectas ab immortalitatis desperatione liberandas quam ut demonstraretur nobis quanti nos penderet Deus quantumque diligeret ? Quid uero huius rei tanto isto indicio manifestius atque praeclarius quam ut Dei Filius immutabiliter bonus in se manens quod erat et a nobis pro nobis accipiens quod non erat praeter suae naturae detrimentum nostrae dignatus inire consortium prius sine ullo malo suo merito mala nostra perferret, ac sic iam credentibus quantum nos diligat Deus, et quod desperabamus iam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis nostris, imo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate*

“Sacerdos et sacrificium”

Des *Confessions* à la *Cité de Dieu* en passant par le *De Trinitate*, Augustin convoque la figure vétéro-testamentaire du grand-prêtre offrant à Dieu, pour le peuple, le sacrifice, lors de la fête de Kippour⁴⁸⁸. Une des formules les plus frappantes du paragraphe 69 du livre X est en effet celle-ci : « *sacerdos et sacrificium et sacerdos quia sacrificium* ».

« Il avait “le pouvoir de déposer sa vie”, il avait “le pouvoir de la reprendre” ; il est pour nous devant toi victorieux et victime, et victorieux parce que victime ; il est pour nous devant toi prêtre et sacrifice, et prêtre parce que sacrifice [...]»⁴⁸⁹.

Que pouvons-nous retenir de cette étude du paragraphe 69 du livre X des *Confessions* ? Le premier élément, qui nourrit notre recherche sur l’attribution du don aux personnes divines, consiste en l’attribution du don au Père et au Fils. Le Père est donateur en ce qu’il livre son Fils, le Fils est donateur en ce qu’il dépose librement sa vie ; le don est la vie du Fils, et les hommes en sont les donataires. Grâce au complément d’attribution *pro nobis tibi*, cette dernière position nous semble, en outre, se dédoubler, d’une part, en un destinataire final du don – les hommes – et, d’autre part, en un donataire, le Père – à qui le Fils remet sa vie. La syntaxe du don propre à Augustin s’exprime, en effet, sous la forme d’une quadruple question – à qui l’on donne, qui donne, ce qui est donné, pour qui : « [...] dans tout sacrifice, il y a quatre choses à considérer : à qui on l’offre, qui l’offre, ce que l’on offre, pour qui on l’offre [...]»⁴⁹⁰. Il est aisé de constater que la distinction entre le destinataire du don – ici, les hommes – et le donataire – le Père – correspond à ce qu’Augustin désigne dans cette affirmation par « pour qui » et « à qui ».

Appliquée au passage qui nous occupe, cette analyse peut se traduire ainsi : le Père et le Fils donnent pour les hommes la vie du Fils – le Père la donne aux hommes, le Fils la

conferret ? *Quia et ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius. Vt enim fides per dilectionem operetur, “caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis”. Tunc est autem datus, “quando est Iesus resurrectione clarificatus”* », *trin.* XIII, 10, 13-14, 16, p. 302 ; nous soulignons et modifions la traduction.

⁴⁸⁸ Nous suivons principalement pour ce développement un article de Bernard Quinot, centré sur *La Cité de Dieu*, « L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustiniennne du vrai sacrifice », *RÉAug* 8/2, 1962, p. 129-168. Un des premiers constats de cet auteur relève de la critique textuelle : « Ce n’est pas au nombre de citations textuelles que l’on peut mesurer l’influence de l’Épître aux Hébreux dans saint Augustin », p. 132.

⁴⁸⁹ « [...] “potestatem” habens “ponendi animam suam” et “potestatem” habens “iterum sumendi eam”, *pro nobis tibi uictor et uictima, et ideo uictor quia uictima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos quia sacrificium [...]* », *conf.* X, 43, 69, 14, p. 266. Nous avons trouvé un éclairage intéressant, bien qu’un peu latéral, dans une analyse de Paul Beauchamp : « [...] l’hymne pré-paulinienne de Ph 2, 6-11 prend appui sur la faute d’Adam – sans citation de Gn 3 – pour donner à comprendre l’acte du Christ. [Elle] enseigne que Jésus, “étant de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l’égalait à Dieu” et fut “obéissant jusqu’à la mort”. *La main de Jésus, parce qu’elle retourne dans un geste inverse le geste d’Adam [de prendre le fruit de l’arbre] révèle le geste de Dieu et l’essence de son être-Dieu, qui est le don* », *L’un et l’autre testament. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil [Parole de Dieu], 1990, p. 118 ; nous soulignons. Voir aussi M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER (éd.), *Philippiens 2, 5-11 : la kénose du Christ. Actes de la 6^e Journée d’exégèse biblique, Paris, 17 novembre 2011*, Paris, Cerf, 2013.

⁴⁹⁰ « [...] *Vt quoniam quattuor considerantur in omni sacrificio : cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur [...]* », *trin.* IV, 14, 19, 15, p. 388.

remet au Père. Le traité sur la Trinité propose, en outre, une deuxième clef de lecture à travers la mention de « l'unique et véritable médiateur [...] qui, en nous réconciliant avec Dieu par le sacrifice de la paix, restait un avec celui à qui il offrait, se faisait un avec ceux pour qui il offrait, un, lui qui offrait, avec ce qu'il offrait⁴⁹¹ ». L'identité entre le donateur et le don est peut-être la pointe de cette méditation christologique et trinitaire. On y lit la nouveauté inaugurée par le Christ, accomplissant les sacrifices de l'ancienne Alliance⁴⁹² : la fin de la répétition annuelle du sacrifice, l'identité entre le prêtre et la victime – *sacerdos et sacrificium*. Tous ces éléments découlent de l'Incarnation : *in forma serui*, le Fils offre le sacrifice, qui n'est autre que lui-même, *in forma Dei*, il le reçoit, lui qui est « égal à Dieu, "Dieu auprès de Dieu", un seul Dieu avec Dieu⁴⁹³ ». C'est la raison pour laquelle son sacrifice peut être qualifié de *uerissimum sacrificium*⁴⁹⁴. Il est l'accomplissement même du sacrifice dans sa finalité d'union à Dieu⁴⁹⁵. L'offrande de sa vie en toute liberté – « *unus ille in mortuis liber*⁴⁹⁶ » – est le seul sacrifice efficace, puisque c'est Dieu qui l'offre, bien plus, puisque c'est Dieu lui-même qui s'offre. Comme l'écrit Augustin à la fin de notre passage, « nous aurions pu croire que ton Verbe était bien loin de s'unir à l'homme et désespérer de nous s'il "ne s'était fait chair et n'eût habité parmi nous⁴⁹⁷" ». C'est également pour cela que la figure du Fils comme Médiateur prend une telle importance, comme nous l'avons vu en *Conf. X*, 43, 68, et dans les textes correspondants de la *Cité de Dieu* et du *De Trinitate*. Dieu avec Dieu, homme avec les hommes, le Fils n'est pas un intermédiaire – *non medius* – mais le Médiateur, tenant à la fois au donateur, comme Dieu, et au donataire, comme homme.

⁴⁹¹ « [...] *idem ipse unus uerusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat* », *trin.* IV, 14, 19, 15, p. 388 ; nous soulignons.

⁴⁹² « L'Épître aux Hébreux a eu, sur ce point, une profonde influence sur saint Augustin ; et c'est à sa suite qu'il décrit le nouveau sacrifice, le seul véritable, pénétrant dans le véritable Saint des Saints du ciel dont celui de Jérusalem n'était qu'une figure, où autrefois le grand-prêtre pénétrait seul au jour de l'Expiation [...] », J. LECUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », *Augustinus Magister*, vol. 2, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 3], 1955, p. 905-914, ici p. 906-907.

⁴⁹³ « [...] *aequalis Deo et "Deus apud Deum" et simul unus Deus* », *conf. X*, 43, 69, 14, p. 264.

⁴⁹⁴ « Sera donc un vrai sacrifice, au premier chef, celui du Christ : lui seul est *uerissimum sacrificium*, puisque lui seul parvient à réaliser ce à quoi tend tout vrai sacrifice, le retour de l'homme à Dieu : c'est pour cela que le Christ s'est fait Médiateur, pour cela qu'il s'est fait prêtre et hostie, unissant en lui-même dans la plus parfaite unité Dieu et l'homme. À la différence de tous les autres sacrifices, celui du Christ a pénétré jusqu'à Dieu, puisque par la Résurrection et l'Ascension notre grand-prêtre a fait pénétrer son humanité immolée pour nous jusqu'au trône même de Dieu », J. LECUYER, « Le sacrifice selon saint Augustin », p. 906.

⁴⁹⁵ « Ainsi, le sacrifice véritable est toute œuvre qui nous unit à Dieu dans une communion sainte : toute œuvre, donc, accomplie en vue de ce bien ultime par quoi nous pouvons vraiment être heureux – *Proinde uerum sacrificium est omne opus, quo agitur ut sancta societate inhaeremus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possumus* », *Œuvres II*, p. 378 ; nous modifions la traduction.

⁴⁹⁶ Stanislas Lyonnet s'appuie sur ce point pour montrer la spécificité de l'œuvre de salut telle qu'elle est présentée en Rm 8, 32 : « Le Christ nous a rachetés moyennant un acte de liberté car il a subi volontairement la mort, et quelle mort ! [...] Paul a voulu rappeler explicitement [...] que cet acte de liberté a été par excellence un acte de charité », *Études sur l'Épître aux Romains*, Ed. Pontificio Istituto Biblico [Analecta Biblica 120], 1989, p. 254-259, ici p. 256 ; les italiques sont de l'auteur.

⁴⁹⁷ « *Potuissemus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis* », *conf. X*, 43, 69, 14, p. 264.

Qu'apporte, en somme, la syntaxe du don à la réflexion sur le sacrifice du Christ considéré dans le cadre de la théologie trinitaire ? Ce qui est mis en lumière, c'est la condition de possibilité du sacrifice, en amont du sacrifice lui-même. Le don prépare le sacrifice, parce que le don est une dimension de l'amour comme sortie de soi, surabondance et communion. Comme nous l'avons montré dans la première partie de notre étude, le don est d'abord une expérience avant d'être un concept⁴⁹⁸. C'est en reconnaissant le don de Dieu dans sa vie qu'Augustin prend conscience de l'amour de prédilection de Dieu pour lui⁴⁹⁹, qu'il se découvre créé à l'image de Dieu⁵⁰⁰, ou encore, qu'il se familiarise avec la finalité d'être-pour le don, qui est la sienne⁵⁰¹. Désigner le don au principe du sacrifice du Christ permet donc de mettre en lumière ce que signifie, pour Augustin, vivre de la vie trinitaire en tant qu'elle est animée par le don. Ce sera l'objet de la troisième partie de notre enquête.

5. 2. Comment le don est-il attribué au Fils et à l'Esprit Saint ?

Dans ce développement, nous ne prenons pas comme point de départ un relevé exhaustif des emplois de *Filius* et *Spiritus* en relation avec le don. Comme dans notre chapitre 4, il ne s'agit pas d'une analyse quantitative, mais d'une étude ciblée de quelques passages qui semblent éclairants pour notre recherche sur l'attribution du don aux personnes divines. Après avoir montré comment le don caractérise la relation entre le Père et le Fils, nous nous attachons à explorer de quelle manière Augustin attribue le don au Fils, sous l'angle, cette fois, de la relation qui l'unit à l'Esprit. Ayant conscience de ce que peut avoir d'artificiel cette division, nous estimons néanmoins qu'elle permet d'entrer plus avant dans cette syntaxe du don que nous nous efforçons de mettre au jour dans les *Confessions*⁵⁰².

⁴⁹⁸ « C'est que, dès avant que je fusse, toi, tu étais, et je n'étais pas tel que tu dusses m'accorder l'être ; *et voici pourtant que je suis, par ta bonté qui a devancé tout ce que tu m'as fait et tout ce dont tu m'as fait – [...] quia et priusquam essem tu eras, nec eram cui praestares ut essem*, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeueniente totum hoc quod me fecisti et unde me fecisti », *conf.* XIII, 1, 1, 14, p. 424 ; nous soulignons.

⁴⁹⁹ Comment ne pas évoquer cette même prise de conscience exprimée par saint Paul : « Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » ? Ga 2, 20b (traduction TOB).

⁵⁰⁰ « [...] tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos, tant qu'il ne commence à reposer en toi – [...] *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272 ; nous modifions la traduction.

⁵⁰¹ « La réciprocité est la perfection du don quand elle est un mouvement de charité, quant à la gratuité du donateur répond la gratuité du donataire se re-donnant, revenant vers le donateur en l'aimant. Cette *redditio* (*conf.* XI, 8) n'est pas la restitution d'un bien reçu, d'une chose, ce qui supprimerait le don. Ce n'est pas davantage le paiement d'une dette. *Il s'agit de restituer un don comme don. C'est un acte libre, qui implique que j'ai reconnu le donateur, la donation et le don (la grâce) et qu'en retour je lui fais don de moi-même et de mon amour*. En ce retour, j'éprouve la *fruitio Dei* », P. SOUAL, « Le don de l'ego chez Augustin », p. 140-141 ; nous soulignons.

⁵⁰² Par quoi nous entendons les relations entre donateur, donataire et don.

Augustin présente le Fils, d'une part, comme donateur – dans l'acte par lequel il dépose sa vie –, et, de l'autre, comme don, si l'on envisage, cette fois, le sacrifice du point de vue du Père qui livre son propre Fils. Nous insistons sur cet aspect pour mettre en lumière l'unité d'opération qui se dégage à la lecture de ces textes. De même qu'Augustin affirme le principe de l'inséparabilité d'opérations au sein de la Trinité⁵⁰³, de même, le don semble circuler entre les personnes divines de sorte qu'il soit presque impossible de parler du don chez l'une sans voir les autres se manifester. Nous aurions ainsi, dans l'attribution du don aux personnes de la Trinité, une application du principe trinitaire mis en lumière dans le traité *De la Trinité*.

Quant à l'attribution par Augustin du don au Fils et à l'Esprit, plusieurs enseignements peuvent être recueillis. Tout d'abord, c'est en engendrant le Fils que le Père lui donne de faire procéder l'Esprit. Ensuite, la personne du Fils apparaît au point d'articulation entre le don reçu et le don donné : en tant qu'homme, le Fils reçoit l'Esprit, en tant que Dieu, il le répand. C'est, enfin, le Fils qui ouvre « les cataractes des dons⁵⁰⁴ » de l'Esprit et les répand sur les hommes. « Don incréé⁵⁰⁵ », l'Esprit donne aux hommes de se donner. Mettant en œuvre dans leur vie le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, ils demandent à Dieu de quoi faire leur offrande en imitant le sacrifice du Christ.

5. 2. 1. Le don, tel qu'il se manifeste dans la procession de l'Esprit Saint

Le Fils ne se donne pas à lui-même de donner l'Esprit ; c'est le Père qui, en l'engendrant, lui donne de le donner avec lui :

« Et cependant, ce n'est pas sans raison que, dans cette Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu, le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père celui-là de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe, l'Esprit Saint. Je dis "comme de son premier principe", car il est prouvé que l'Esprit Saint procède aussi du Fils. Mais *cela, c'est encore le Père qui le donne au Fils* : non que le Fils ait jamais existé sans l'avoir, mais *tout ce que le Père a donné à son Verbe unique, il le lui a donné en l'engendrant*. Il l'a donc engendré de telle façon que leur don commun procédât aussi du Fils et que l'Esprit Saint soit l'Esprit des deux⁵⁰⁶ ».

⁵⁰³ « *Trinitas quippe inseparabiliter operatur* », *trin.* II, 10, 18, 15, p. 228.

⁵⁰⁴ « [...] *et aperuit caractas donorum suorum* », *conf.* XIII, 13, 14, 14, p. 448.

⁵⁰⁵ Sur cette notion, nous renvoyons à un article de Ferdinand Cavallera : « Saint Augustin se rattache donc expressément à la tradition, pour la prédilection avec laquelle il emploie [le terme *donum*] comme caractérisant l'Esprit Saint et [il cite] le texte principal sur lequel s'appuie cette doctrine : *Diffusa est caritas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datum est nobis* [Rm 5, 5], d'où l'union étroite établie entre la divinité et le Don incréé », « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du *De Trinitate* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 2, 1930, p. 365-387, ici p. 369.

⁵⁰⁶ « *Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti : sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus spiritus esset amorum* », *trin.* XV, 17, 29, 16, p. 504 ; nous soulignons.

D'une part, le Père, de qui l'Esprit procède *principaliter*, donne au Fils de faire, lui aussi, procéder l'Esprit ; d'autre part, ce don du Père au Fils est accordé dans l'engendrement même du Fils : « *quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit* ». On pressent, par là, l'existence, au sein de la Trinité, d'un lien essentiel entre le don, d'une part et, de l'autre, l'engendrement du Fils et la procession de l'Esprit – comme si le don jouait un rôle déterminant au principe même des relations intra-trinitaires. Nous approfondirons ce point dans le chapitre suivant.

5. 2. 2. "Le don, c'est-à-dire la mission de l'Esprit"

5. 2. 2. 1. Le Père donne au Fils d'envoyer l'Esprit à deux reprises

Le Fils envoie deux fois l'Esprit, sur terre et depuis le ciel, explique Augustin, pour signifier le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain :

« Pour quelle raison, après sa résurrection, le Christ a-t-il donné une première fois le Saint-Esprit sur la terre, pour l'envoyer ensuite du haut du ciel ? À mon sens, c'est que, par ce don, a été "répandue dans nos cœurs la charité", qui nous fait aimer Dieu et le prochain, selon les deux commandements auxquels se rattachent toute la Loi et les Prophètes. Voulant signifier ce double commandement, le Seigneur Jésus a donné deux fois le Saint-Esprit : une première fois sur terre, pour signifier l'amour du prochain, une seconde fois du haut du ciel, pour signifier l'amour de Dieu⁵⁰⁷ ».

5. 2. 2. 2. Le Père donne au Fils de recevoir l'Esprit comme homme et de le donner comme Dieu

« « Voilà pourquoi le Seigneur Jésus lui-même, s'il a donné le Saint-Esprit en tant que Dieu, l'a reçu en tant qu'homme ; aussi l'Écriture dit-elle qu'il est rempli de grâce et de l'Esprit Saint. On le voit plus clairement encore dans ce texte des *Actes* qui se rapporte au Seigneur : "Car Dieu l'a oint de son Esprit Saint". Il ne s'agit pas, bien entendu, d'huile visible, mais du don de la grâce, visiblement signifié par le chrême dont l'Église oint ses baptisés. Et sans doute cette onction du Christ par l'Esprit Saint ne date pas du jour de son baptême, où l'Esprit descendit sur lui sous forme de colombe [...], mais il faut comprendre que le Christ a été oint de cette mystique et invisible onction au moment où le Verbe de Dieu s'est fait chair, autrement dit, au moment où sa nature humaine, sans aucun mérite préalable de sa part, a été unie au Verbe dans le sein de la Vierge, pour ne faire avec lui qu'une seule personne [...]. Au surplus, quand l'Écriture dit de lui qu'il reçut de son Père la promesse de l'Esprit Saint et qu'il a répandu l'Esprit, sa double nature est mise en évidence, l'humaine et la divine : *il reçoit comme homme, il répand comme Dieu*. Quant à nous, nous pouvons bien recevoir ce don à notre faible mesure, mais il nous est bien impossible de le répandre dans les autres : pour qu'ait lieu l'effusion de l'Esprit, nous invoquons Dieu sur eux et Dieu le leur communique en effet⁵⁰⁸ ».

⁵⁰⁷ *Quid uero fuerit causae ut post resurrectionem suam, et in terra prius daret, et de caelo postea mitteret Spiritum Sanctum ? Hoc ego existimo quia per ipsum donum "diffunditur caritas in cordibus nostris", qua diligimus Deum et proximum, secundum duo illa praecepta, in quibus tota Lex pendet et Prophetiae. Hoc significans Dominus Iesus bis dedit Spiritum Sanctum ; semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de caelo propter dilectionem Dei », trin. XV, 26, 46, 16, p. 546.*

⁵⁰⁸ « *Propter hoc et Dominus ipse Iesus Spiritum Sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo propterea dictus est plenus gratia. Et manifestius de illo scriptum est in Actibus Apostolorum : "Quoniam unxit eum Deus Spiritu Sancto". Non utique oleo uisibili, sed dono gratiae, quod uisibili significatur unguento quo*

Nous pouvons retenir trois éléments de ce passage. Tout d'abord, la distinction établie par Augustin entre l'Esprit reçu par le Fils dans sa nature humaine et ce même Esprit donné selon sa nature divine : « *accepit [Spiritus Sanctum] quippe ut homo, effudit ut Deus* ». Augustin fait ici un lien entre le don et l'Incarnation, par la mention de l'union des natures humaine et divine. Il souligne ensuite le rôle de l'Esprit dans la conception du Fils, tout en précisant que ce don « *in utero* » est à comprendre comme un « *donum gratiae* ». Il montre enfin de quelle manière les hommes sont appelés à invoquer Dieu pour qu'il répande l'Esprit Saint sur les hommes.

*baptizatos ungit Ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum uelut columba descendit [...]. Sed ista mystica et inuisibili unctione tunc intellegendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est ; id est quando humana natura sine ultis praecedentibus bonorum operum meritis Deo Verbo est in utero uirginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona [...]. In eo etiam quod de illo scriptum est quod acceperit a Patre promissionem Spiritus Sancti et effuderit, utraque natura monstrata est, et humana, scilicet, et diuina : accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus ; sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, inuocamus », *ibid.*, p. 548-550, nous soulignons.*

Reprise

De cet examen des principaux emplois de *Pater*, *Filius* et *Spiritus* en relation avec le don, nous comprenons que le Père, de manière tant implicite qu'explicite, est désigné comme la figure principale de donateur. Le Fils, lui, n'est présenté comme donateur que de manière implicite, dans les dernières lignes du livre X, à travers l'expression johannique « déposer sa vie ». En outre, cette vision du Fils comme donateur est mise en relation avec le don du Père. Que le Fils soit à la fois donateur et don s'éclaire à travers l'expression *sacerdos et sacrificium*. En tant que prêtre, le Christ offre le sacrifice de propitiation ; en tant que victime offerte à Dieu pour les hommes – « *pro nobis tibi* – à toi pour nous » – il est le sacrifice.

Il nous a fallu rendre compte, enfin, de ce que le Fils se manifeste comme le plus grand don de Dieu et que, simultanément, Augustin ne cesse d'affirmer de l'Esprit Saint qu'il est, par excellence, le don de Dieu. Comment le Fils et l'Esprit peuvent-ils être tous les deux qualifiés de « plus grand don de Dieu », objectera-t-on, en avançant que le superlatif absolu ne saurait déterminer deux sujets ? Un retour au lexique pourrait éclairer cette difficulté. Alors que l'appellation *donum Dei* est constante pour désigner la troisième personne de la Trinité⁵⁰⁹, elle n'est pas employée à propos du Fils – qui, lui, est désigné comme *Dei Verbum*.

Attribuer le don à l'Esprit sur le mode de l'éminence – aussi étayé cela soit-il par les affirmations d'Augustin, ne serait-ce que dans le livre XII des *Confessions*⁵¹⁰ – demeure problématique, en raison, une fois encore, de la caractérisation du sacrifice du Fils comme plus grand don de Dieu. Peut-être pourrait-on suggérer que le Père soit principalement donateur et l'Esprit principalement don, le Fils ayant part à ces deux dimensions, comme donateur lorsqu'il fait procéder l'Esprit ou qu'il offre le sacrifice de sa vie, comme don lorsqu'il est livré par le Père.

⁵⁰⁹ Nous l'avons montré au chapitre 4. Voir aussi ce que suggère Ferdinand Cavallera : « Parmi les autres appellations s'appliquant à l'Esprit Saint, celle [qu'Augustin] préfère de beaucoup et où il voit le mieux exprimée la caractéristique propre de la troisième personne de la Trinité, c'est celle de *donum* – l'équivalent *munus* étant beaucoup plus rare et employée seulement soit dans les ouvrages primitifs, soit à titre de réminiscence de S. Hilaire dont il explique la fameuse formule : *usus in munere*. Augustin y voit à la fois le terme de la donation par laquelle sont unis le Père et le Fils et le principe des bienfaits de tout ordre par lesquels la Trinité manifeste sa bonté aux hommes », « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du *De Trinitate* », p. 368.

⁵¹⁰ Voir notre analyse de la suréminence de l'Esprit Saint dans le chapitre 4.

La syntaxe du don qui se déploie au sein de la Trinité commence à préciser ses contours, suffisamment en tout cas pour stimuler notre recherche, à l'exemple de saint Augustin dans la prière qui clôt le *De Trinitate* :

« Dirigeant mes efforts vers cette règle de foi, autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir, je t'ai cherché ; j'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais ; j'ai beaucoup étudié et beaucoup peiné. Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi de peur que, par lassitude, je ne veuille plus te chercher, mais fais que toujours je cherche ardemment ta face⁵¹¹ ».

⁵¹¹ « *Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesiui te, et desideravi intellectu uidere quod credidi, et multum disputaui, et laboraui. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem* », *trin.* XV, 28, 61, 16, p. 564.

Chapitre 6.

Le dēploiement du don au sein de la Trinitē

Dans les deux chapitres précédents, nous avons montré de quelle manière Augustin attribue le don aux Personnes divines. L'Esprit Saint, « de qui seul on a dit qu'il est le don [de Dieu] », est apparu, au fil des textes, comme le don commun du Père et du Fils, et comme étant à la fois l'Esprit de Dieu et de l'homme. Les liens entre amour, don et communion ont également été mis en valeur. Par la suite, nous avons cherché à approfondir, dans l'acte d'offrande du Fils au Père pour le salut des hommes, les ramifications du don, en montrant que le Père et le Fils dévoilent l'un comme l'autre, selon les Écritures, un visage de donateur.

Dans ce sixième chapitre, nous adoptons une perspective plus large, afin de considérer selon quelles modalités Augustin déploie la catégorie du don à l'échelle de la Trinité Une. Pour ce faire, nous présenterons d'abord les éléments qui, parmi les sources de la théologie trinitaire d'Augustin, contribuent à faire mieux apprécier le rôle qu'y joue le don. Dans ce développement, nous privilégierons trois auteurs latins : Marius Victorinus, Hilaire de Poitiers et Ambroise de Milan. Nous reviendrons ensuite aux *Confessions* pour étudier la dynamique du don dans les relations trinitaires, à partir d'un corpus de textes situés dans les livres XII et XIII – sans nous interdire de nous reporter, si nécessaire, au *De Trinitate*. Nous proposerons enfin de considérer le don comme lieu du salut pour l'homme créé à l'image de Dieu, « capable de voir la Trinité de l'Unité et l'Unité de la Trinité⁵¹² ». Nous verrons alors se dessiner la question qui guidera la troisième partie de cette étude : par quelles médiations, notamment sacramentelles, l'homme peut-il s'appropriier le don divin ? Mais, pour l'heure, entrons dans l'exploration des sources de la théologie trinitaire d'Augustin afin d'y repérer ce qui peut alimenter notre enquête sur le don.

⁵¹² « [capax] uidere Trinitatem unitatis uel unitatem Trinitatis », *conf.* XIII, 22, 32, 14, p. 484.

6. 1. Sources de la théologie trinitaire d'Augustin en relation avec le don

Chez quels auteurs Augustin a-t-il rencontré des éléments lui permettant d'élaborer une théologie trinitaire du don ? Notre point de départ sera une synthèse proposée par Jean-Louis Maier, auteur d'une étude sur les missions divines chez saint Augustin :

« [Augustin] connaît les principaux théologiens qui l'ont précédé. Ses maîtres chrétiens sont tout particulièrement saint Hilaire, Marius Victorinus, saint Ambroise ; derrière eux, nous avons très souvent remarqué Origène [...]. Il ne craint pas pas de se mettre à l'école d'un grand philosophe païen comme Plotin [...]. Le théologien qui étudie l'évêque d'Hippone ne peut oublier qu'il se trouve en face non d'un simple penseur, mais d'un véritable saint qui utilisait ses sources – Écriture, auteurs ecclésiastiques ou profanes – tout en étant lui-même sous l'influence directe des dons du Saint-Esprit. Les missions divines, il n'en parle pas seulement à la suite d'une profonde réflexion sur le mystère, il les connaît d'une certaine façon par expérience, car il en vit intensément⁵¹³ ».

Ces lignes nous placent au cœur de l'élaboration de la théologie trinitaire d'Augustin. On y trouve les principaux auteurs – Hilaire, Victorinus, Ambroise, Plotin – dont nous présenterons l'influence sur l'évêque d'Hippone ; on y lit l'importance du témoignage des Écritures, point de départ constant de sa réflexion ; on devine, enfin, combien il importe de considérer la théologie trinitaire non seulement sous l'angle de l'*intellectus fidei*, mais comme une *exercitatio animi* et une expérience spirituelle qui trouve son achèvement dans la prière⁵¹⁴.

6. 1. 1. Les sources néo-platoniciennes

Le dossier des sources néo-platoniciennes de la pensée trinitaire d'Augustin est extrêmement fourni et non moins complexe. Ce champ de recherches dépassant notre compétence, nous ne le traiterons pas ici, sinon pour renvoyer à une bibliographie de référence, avant de nous concentrer sur les sources latines les plus proches de notre axe de recherche. Selon notre habitude, nous renvoyons à l'*Augustinus Lexikon* pour un état récent de la critique⁵¹⁵. Parmi les auteurs qui ont contribué, ces dernières décennies, à l'avancée des connaissances quant à l'influence du néo-platonisme sur Augustin, figurent Pierre

⁵¹³ J.-L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, p. 217-218.

⁵¹⁴ Comme le montre Goulven Madec dans *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, J. BRACHTENDORF (éd.), Paderborn, F. Schöningh, 2000, p. 68 ; voir aussi, du même auteur, l'article « *exercitatio animi* », *A/L* 2, col. 1182-1183. Augustin invite ses lecteurs à cet exercice en *conf.* XIII, 6, 6.

⁵¹⁵ Voir les articles suivants de l'*A/L* qui comportent tous une bibliographie récente : E. DASSMANN, « *Ambrosius* », *A/L* 1, col. 270-285 ; H. BRENNECKE, « *Hilarius* », *A/L* 3, col. 341-348 ; V. DRECOLL, « *Marius Victorinus* », *A/L* 3, col. 1181-1185 ; M. ERLER, « *Plato, Platonici* », *A/L* 4, col. 755-762 ; M. ERLER, « *Platonicorum libri* », *ibid.*, col. 762-763 ; A. SMITH, « *Plotinus* », *ibid.*, col. 772-774 ; « *Porphyrius* », *ibid.*, col. 795-804.

Courcelle⁵¹⁶, Aimé Solignac⁵¹⁷, Olivier du Roy⁵¹⁸, Pierre Hadot⁵¹⁹ et Goulven Madec⁵²⁰ – chacun guidé par sa propre hypothèse de lecture.

Au sein de ce vaste dossier, voici les principaux points qui nous semblent dignes d'intérêt pour notre enquête : la dialectique entre l'Un et le multiple, fondatrice chez Plotin, et qui constitue une des difficultés de la réflexion trinitaire⁵²¹ ; la différence foncière entre la vision de Plotin et celle d'Augustin quant à la possibilité pour Dieu de donner et de se donner ; la question, enfin, de la relation, condition de possibilité du don entre les Personnes divines et entre Dieu et l'homme. Contrastant avec la conception de l'Un comme diffusif de soi, le don vise, selon Augustin, à établir une communion, dans la gratitude d'une relation, à commencer par celle due à Dieu pour la Création. La plénitude divine, dont Augustin fait le principe de la Création, manifeste de surcroît le don divin. L'affirmation « C'est la plénitude de ta bonté qui donne à chaque créature de subsister, afin qu'un bien qui ne serait ni utile ni égal à toi, n'étant pas tiré de toi, ne fût pas pourtant privé d'être, puisqu'il pouvait être fait par toi⁵²² » – est ainsi complétée par la référence au don de l'Esprit Saint. Augustin reprend cet argument quelques pages plus loin :

« Que pouvait-il manquer au bien que tu es pour toi, quand bien même ces créatures n'auraient pas existé ou seraient restées sans forme ? Si tu les as faites, ce n'est pas qu'elles t'aient fait défaut : et, si tu les as retenues et converties à toi pour les doter de forme, *c'est dans la plénitude de ta bonté que tu l'as fait*, et non pour y trouver comme la plénitude de ta joie [...]. En effet, “ton Esprit qui est bon était porté au-dessus des eaux”, et non porté par elles, comme s'il eût trouvé en elles son repos – et quand on dit qu'il trouve son repos dans

⁵¹⁶ On peut signaler, en particulier, l'apport de Pierre Courcelle relatif à la réception de Plotin par Ambroise, qui introduisit vraisemblablement Augustin à cette partie du néo-platonisme. Voir *Recherches sur les Confessions*, Paris, E. de Boccard, 1950¹, 1968, p. 125-126. La référence est indiquée par P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 204.

⁵¹⁷ Nous renvoyons, en particulier, à l'introduction des *Confessions*, BA 13, p. 100-112, ainsi qu'aux NC 25, « Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin », *ibid.*, p. 682, et 28, « Tentatives d'extases plotiniennes ? », *ibid.*, p. 698.

⁵¹⁸ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes [Série Antiquité 27], Paris, 1966.

⁵¹⁹ Voir P. HADOT, « L'image de la trinité dans l'âme chez Victorinus et chez Saint Augustin », *Studia Patristica* VI, 1962, p. 409-442 ; *Plotin ou La simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1963¹, 1997 ; *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 44], 1971 ; *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres [L'Âne d'or 10], 1999.

⁵²⁰ On pourra, entre autres textes, se reporter au chapitre « Platonisme et christianisme », G. MADEC, *Lectures augustiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité, 168], 2001, p. 121, texte repris, pour l'essentiel, du volume *Sant' Agostino, Confessioni*, vol. 3, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, 1994, p. 163-227.

⁵²¹ Nous évoquons ce point dans notre développement consacré à Marius Victorinus. Voir également *conf. XIII*, 11, 12 où Augustin explore cette difficulté : « Ces trois propriétés [être, connaître, vouloir] existent-elles dans chacune en particulier, en sorte qu'elles se retrouvent toutes les trois dans chacune ? Ou bien encore, cette double combinaison se réalise-t-elle merveilleusement, *lorsqu'en une simplicité qui est en même temps multiplicité*, l'Infini trouve sa fin en lui-même, grâce à quoi l'Être même est, se connaît, se suffit à lui-même immuablement dans une opulente grandeur d'unité ? – *utrum propter tria haec et ibi trinitas, an in singulis haec tria ut terna singulorum sint, an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi fine, quo est et sibi notum est et sibi sufficit incommutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine [...]* », *Œuvres I*, p. 1095, nous soulignons.

⁵²² « *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit ut bonu, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset* », *conf. XIII*, 2, 2, *Œuvres I*, p. 1088.

des êtres, c'est, en fait, lui qui les fait se reposer en lui. Mais c'est ta volonté, incorruptible et immuable, se suffisant par elle-même, qui était portée au-dessus de la vie que tu avais faite⁵²³ ».

Le fait que l'Esprit Saint soit porté au-dessus des eaux et non porté – par-dessous – par elles, nuance à laquelle Augustin s'attache longuement⁵²⁴ – apporte la preuve que la Création procède uniquement de la plénitude de bonté divine. Surtout, la référence à l'Esprit Saint marque, à nos yeux, la présence de la catégorie du don dans ce motif de la Création, et lui donne, par là, sa tournure proprement augustinienne.

Les aspects que nous aborderons au cours de ce chapitre sont ceux qui touchent directement à la prise de conscience, par Augustin, du rôle déterminant joué par le don dans les relations trinitaires et dans la relation entre Dieu et l'homme. Ils seront évoqués à partir des auteurs latins qui ont servi d'intermédiaires entre la pensée de Platon, Plotin ou Porphyre, et Augustin. Commençons par présenter brièvement, avec l'éclairage de Pierre Hadot, les *libri platoniorum*, dont la découverte est racontée par Augustin au livre VII des *Confessions*. Comme le souligne Pierre Hadot, « dans les différents récits qu'Augustin a donnés de sa conversion, la lecture de ces livres platoniciens se situe toujours au même moment et prend toujours le même sens [...] ». C'est ainsi, que, quelques mois à peine après sa conversion, Augustin revient sur cette découverte⁵²⁵ :

« Mais voici que te parviennent certains livres substantiels, comme dit Celsinus : dès qu'ils eurent exhalé sur nous de bons parfums d'Arabie et distillé sur cette petite flamme de très rares gouttes de leur très précieuse essence, incroyable, Romanianus, incroyable et bien au-delà de ce que tu imagines peut-être de moi – que dire de plus ? – fut l'incendie allumé en moi au sujet de moi-même !⁵²⁶ ».

On trouve des éléments similaires, ajoute Pierre Hadot, dans le *De beata uita* :

« C'est alors que je lus un tout petit nombre d'ouvrages plotiniens, dont j'ai su que tu étais un lecteur très zélé ; les ayant comparés, de mon mieux, avec l'autorité de ceux qui ont rapporté les mystères divins, je m'en trouvai embrasé au point de vouloir rompre toute mes amarres⁵²⁷ ».

⁵²³ « *Quid ergo tibi deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista uel omnino nulla essent uel informia remaneret, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque conuertens ad formam, non ut tamquam tuum gaudium compleatur ex eis ? [...]* “*Spiritus enim bonus superferebatur super aquas*”, non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. In quibus enim requiescere dicitur Spiritus tuus, hos in se requiescere facit. Sed superferebatur incorruptibilis et incommutabilis uoluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras uitam », conf. XIII, 4, 5, *Œuvres I*, p. 1089-1090 ; nous soulignons.

⁵²⁴ Comme nous l'avons analysé dans notre chapitre 5.

⁵²⁵ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 202.

⁵²⁶ « *Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas ; incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis ; quid amplius dicam ? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt* », *Acad.* II, 2, 5, *Œuvres I*, p. 27.

⁵²⁷ « *Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi ut omnes illas uellem anchoras rumpere [...]* », *beata u.* I, 4, *Œuvres I*, p. 90. Ce « lecteur très zélé » est Flavius Manlius Theodorus, dédicataire de *La vie heureuse*, « haut fonctionnaire milanais, chrétien et averti de la philosophie platonicienne », cf. *Index*, *Œuvres I*, p. 1510.

Les deux passages comparent à un incendie l'effet que produit sur Augustin la lecture de ces livres d'inspiration platonicienne. On retrouve cette image dans les *Confessions* à propos de l'*Hortensius* de Cicéron⁵²⁸. Absent du récit de la découverte des *libri platoniorum* au livre VII⁵²⁹, le champ lexical du feu est de nouveau convoqué au livre IX pour décrire l'impact de la lecture des Psaumes après sa conversion⁵³⁰.

On peut donc, à partir de ces témoignages, « se faire une certaine idée de ces *libri platoniorum* traduits par Victorinus⁵³¹ » :

« Il y était question de Dieu et de son Verbe, entendons : du Dieu suprême et de l'Intelligence. Ces livres étaient de Plotin et ils étaient en petit nombre. Cette dernière indication peut s'interpréter de deux manières : ou bien l'ensemble des *libri platoniorum* était constitué par un très petit nombre de traités de Plotin, ou bien Augustin n'eut besoin que d'en lire un très petit nombre pour être embrasé. L'image des gouttes de parfum semble confirmer cette seconde interprétation [...]. Le récit d'Augustin donne l'impression qu'il a suffi qu'Augustin commençât de lire les *libri platoniorum* pour que l'effet merveilleux dont il parle se produisît⁵³² ».

On peut en déduire une conséquence méthodologique :

« Tout d'abord, il faudrait distinguer entre les *paucissimi libri*, lus pendant l'été 386, et l'ensemble des *libri platoniorum* : il faudrait envisager la possibilité qu'il y ait plus dans l'ensemble des *libri platoniorum* que dans les quelques livres qui jouèrent un rôle décisif dans la conversion d'Augustin. En second lieu, on pourrait se demander quelle place tenaient ces *paucissimi libri* dans l'ensemble des *libri platoniorum*. Ces derniers étaient-ils une traduction complète des *Ennéades* et Augustin n'en aurait-il alors lu que quelques traités en 386 ? Ou bien s'agissait-il de certains traités ou d'extraits de Plotin, accompagnés de commentaires ? Ou enfin, contenaient-ils, à côté de traités de Plotin, des œuvres d'autres néoplatoniciens ?⁵³³ ».

Voici comment Pierre Hadot conclut son enquête :

⁵²⁸ « Et moi, à cette époque, tu le sais, toi, lumière de mon cœur, j'ignorais encore ces paroles de l'Apôtre. Néanmoins une seule chose suffisait à me charmer, dans cette exhortation à la philosophie : ce n'était pas telle ou telle secte mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que j'étais poussé à chérir, à chercher, à atteindre, à saisir, à étreindre vigoureusement, excité par ce discours qui m'enflammait, qui m'embrasait. Et une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là – *Et ego illo tempore, scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat tibi* », *conf.* III, 4, 8, 13, p. 374-376.

⁵²⁹ Ce que le répertoire établi par François Cassingena-Trévedy permet de vérifier. Voir « *Inardescimus et imus* (*conf.* XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti », *RechAug* 36, 2011, p. 139-194, ici p. 141-143. Cette conversion, comme le souligne l'auteur, ne se dit pas « dans le registre métaphysique du feu », contrairement à celle de Justin : « “Mais un feu subitement s'alluma dans mon âme ; je fus pris d'amour pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ ; et réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles, je trouvai que cette philosophie était la seule sûre et profitable” » (*Dialogue avec Tryphon*, I, 8, 1, trad. Archambault, Paris, 1909, 40-41) », voir « *Inardescimus et imus* », p. 170.

⁵³⁰ « Quels cris je poussais vers toi dans ces psaumes, et comme je prenais feu pour toi à leur contact ! Et je brûlais de les déclamer, si j'avais pu, à toute la terre, face aux bouffées d'orgueil du genre humain – *Quas tibi uoces dabam in psalmis illis et quomodo in te inflammabar ex eis et accendebar eos recitare, si possem, toto orbe terrarum aduersus typhum generis humani !* », *conf.* IX, 4, 8, 14, p. 84.

⁵³¹ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 202.

⁵³² *ibid.*, p. 202-203.

⁵³³ *ibid.*

« Un fait semble désormais reconnu par la quasi-unanimité des chercheurs : les *libri platoniorum* comportaient des textes de Plotin et des textes de Porphyre [...]. Mais peut-on aller au-delà et préciser quels traités de Plotin et de Porphyre Augustin a lus ? Cela est beaucoup plus difficile⁵³⁴ ».

On peut expliquer cette difficulté par le fait – partagé par plusieurs contemporains d’Augustin, parmi lesquels Ambroise – qu’Augustin possédait « un art de la synthèse et de la systématisation extrêmement développé » et que, de ce fait, il assimilait « très fortement ses sources⁵³⁵ », rendant la tâche des chercheurs plus ardue.

Complétons cette présentation par quelques remarques concernant le lexique du don chez Plotin. Le problème qu’il s’efforce de résoudre dans le traité *Qu’est-ce que le vivant ?*, placé par Porphyre en tête du livre I des *Énéades*, est de concevoir une forme de don qui permette à l’âme de rester impassible – tout au moins dans sa forme supérieure, où elle est conjointe à l’intelligence (le νοῦς [noūs]) – tout en descendant en direction du corps, ce qui ainsi possible la sensation, la puissance d’engendrer, et la capacité à se tourner vers ce qu’elle a mené à terme⁵³⁶. Une lecture cursive du chapitre 6 – *Du Beau* – du livre I des *Énéades*, permet, en outre, d’observer que le lexique du don indique le fait pour une hypostase supérieure, tout en restant en elle-même, de communiquer ce qu’elle donne à une hypostase inférieure, selon une participation par la lumière (φῶς [phôs]), qui émane d’elle. Outre le verbe « donner » (διδόναι [didónai], on trouve les termes « produire » (ποιεῖν [poiêîn]), « participer » (μεταλαμβάνειν [metalámbanein] ; κοινωνία [koinōnía]), ou encore la préposition « par le moyen de » (διά [diá] suivi du génitif). En un mot, rien qui suggère un don fait par une personne, mais plutôt une sorte de processus naturel à ce qui est parfait. Notons enfin que l’âme – hypostase de troisième rang après l’Un ou Bien, et l’Intellect ou Être – peut tout aussi bien se détourner de cette lumière et oublier son origine, que se convertir et remonter vers elle, car la lumière est toujours là⁵³⁷.

⁵³⁴ *ibid.*, p. 207.

⁵³⁵ *ibid.*, p. 209.

⁵³⁶ Voir PLOTIN, *Énéades* I, 1, CUF 20, E. BRÉHIER (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 38-48, en particulier p. 43 : « C’est que, pour que ce composé [de l’âme et du corps] existe, l’âme, par le seul fait de sa présence, ne se donne pas elle-même, et telle qu’elle est, au composé ou à l’un de ses termes : mais, du corps vivant et d’une sorte d’illumination qu’elle lui donne, elle produit un terme nouveau, qui est la nature [du vivant] ; et c’est à cette nature qu’appartiennent les sensations et autres affections qu’on attribue [au vivant] ».

⁵³⁷ *ibid.*, I, 6, p. 95-110, particulièrement I, 6, 6-7, p. 102-104. Le Traité sur le Beau (*Énéades* I, 6) a donné lieu à une publication récente, Plotin, *Œuvres complètes* t. I, vol. 1, Introduction – Traité 1 (I, 6) *Sur le beau*, M. ACHARD, J. -L. NARBONNE (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres, 2012. Nous devons les analyses qui précèdent à Jean-Jacques Alrivie que nous remercions vivement. Elles prolongent une communication donnée par lui lors de la journée d’étude « Recouvrement de l’origine » : « Plotin : la doctrine de l’Un, ou comment tourner autour de l’origine insaisissable » (Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2 juillet 2019). On trouve chez Augustin une réflexion analogue à cette permanence de la lumière, grâce à laquelle l’âme peut, se rappelant son origine, se convertir et remonter vers elle : « Or, qui nous instruit, sinon l’immuable Vérité ? Oui, même lorsque c’est par une créature changeante que nous recevons un avertissement, c’est à la Vérité immuable que nous sommes conduits ; et là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles, nous l’écoutons, et que nous exultons de joie à cause de la voix de l’Époux, et que nous nous rendons à celui dont nous tenons l’être – *Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas ? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem*

6. 1. 2. Auteurs latins

Nous rassemblons ici quelques éléments sur trois prédécesseurs d'Augustin qui ont en commun d'avoir écrit sur la Trinité, et dont on peut déceler l'influence, à des degrés divers, sur la fonction du don dans sa pensée trinitaire.

6. 1. 2. 1. Marius Victorinus

On doit à Pierre Hadot de mieux connaître la vie et l'œuvre de Marius Victorinus, né en 290, mort en 364, en qui l'on a pu voir un « Augustin avant Augustin⁵³⁸ ». Sa conversion, racontée au livre VIII des *Confessions*, a constitué un modèle décisif dans l'itinéraire d'Augustin et ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul « laissent entrevoir une théorie de la grâce qui prépare celle d'Augustin ». « *Rhetor urbis Romae* », auteur d'œuvres grammaticales, rhétoriques et dialectiques, traducteur de l'*Isagoge* de Porphyre et des *Catégories* d'Aristote, Victorinus est également l'auteur d'une traduction, perdue, de « livres platoniciens ». Après sa conversion, en 356, Victorinus compose, outre des œuvres de controverse théologique, dont un *Adversus Arium*, et des *Hymnes*, des commentaires sur les Épîtres de saint Paul. Comme le résume Pierre Hadot, « Peu de ses contemporains auront fait un périple aussi vaste⁵³⁹ ».

L'héritage de Victorinus et sa réception par Augustin ont donné lieu à de nombreux débats. Sans entrer dans le détail des arguments, nous appuierons principalement sur deux sources : certains textes de Pierre Hadot ainsi qu'un article de Nello Cipriani qui, à partir d'un *status quaestionis* commun, avance des arguments qui nous semblent contribuer au débat interprétatif⁵⁴⁰. Afin de présenter le rôle joué par Victorinus dans la formation intellectuelle et spirituelle d'Augustin, nous évoquerons d'abord très brièvement la question des sources plotiniennes de la pensée de Victorinus ainsi que sa lecture de saint Paul. L'examen de cette influence générale sera suivi d'une présentation des liens entre la pensée de Victorinus et celle d'Augustin en matière trinitaire.

stabilem ducimur, ubi uere discimus cum stamus et audimus eum et "gaudio gaudemus propter uocem sponsi", reddentes nos, unde sumus », *conf.* XI, 8, 10, 14, p. 288.

⁵³⁸ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 10.

⁵³⁹ *ibid.*, p. 307.

⁵⁴⁰ Voici la distance prise par Nello Cipriani vis-à-vis de Pierre Hadot : « En particulier, je ne suis pas d'accord avec P. Hadot pour dire qu'Augustin "a ignoré l'œuvre de Victorinus ou a renoncé à l'utiliser" [P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, p. 477]. Je crois avoir suffisamment démontré que l'évêque d'Hippone avait une excellente connaissance de l'œuvre théologique de cet auteur, mais qu'il la gardait à l'esprit non pas tant pour en faire son propre usage que pour la critiquer dans les points en contraste avec la théologie catholique, parce qu'elle était trop dépendante de la métaphysique néo-platonicienne », « *Le fonti patristiche e filosofiche del De Trinitate di S. Agostino* [texte issu d'une communication lors de la 45^e semaine augustiniennne de Padoue – 24-28 avril 2013] », *Aug* 55/2, 2015, p. 427-460, ici p. 452-453 (traduction personnelle pour les citations de cet article). Pour d'autres éléments sur Marius Victorinus et Augustin, voir, du même auteur, « *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino* », *Aug*, 42, 2002, p. 261-313.

L'influence de Plotin sur Marius Victorinus, comme, plus tard, sur Ambroise⁵⁴¹, est un sujet immense qui, depuis les travaux de Pierre Courcelle et Pierre Hadot, ne cesse d'être approfondi⁵⁴². Guidée par l'examen de sa réception par Augustin en matière trinitaire, nous mettrons en avant la prudence avec laquelle les emprunts de Victorinus à Plotin doivent être évoqués. Il en va ainsi avant tout pour des raisons de critique textuelle. Les traductions de « livres platoniciens⁵⁴³ » étant perdues, les seuls témoignages restants sont indirects ou allusifs – comme le sont, d'après Pierre Hadot, les mentions de ces ouvrages par Augustin. Il semble, en outre, que le lexique victorinien ne fasse que peu de place à des termes identifiables au vocabulaire de Plotin.

« [...] le néo-platonisme de Victorinus n'est pas plotinien. Le vocabulaire grec qu'il utilise est étranger à Plotin et les "dogmes" fondamentaux sont porphyriens [...]. Le fait même qu'il n'existe chez Victorinus qu'une seule citation littérale de Plotin, alors qu'un auteur comme Ambroise cite des pages entières des *Ennéades*, montre bien que dans l'œuvre théologique de Victorinus l'influence plotinienne est proprement négligeable. Dans l'œuvre profane de Victorinus, la seule source néo-platonicienne identifiable est encore une fois Porphyre, auteur de l'*Isagoge* traduite par Victorinus. Là encore, on ne retrouve nulle trace de Plotin⁵⁴⁴ ».

L'identification de ces textes platoniciens est donc délicate. Les « conditions de transmission des *Ennéades* dans l'Occident latin ne sont pas parfaitement connues⁵⁴⁵ », de sorte que les spécialistes hésitent entre une « liste courte » et une « liste longue » des traités reçus par Victorinus et, à sa suite, par Augustin. Enfin, ces « réminiscences » plotiniennes et porphyriennes « ont très facilement pu se superposer » à « l'influence des sermons d'Ambroise », au sujet desquels Aimé Solignac rappelle qu'ils étaient caractérisés par un tissage de citations plus ou moins explicites et d'emprunts à diverses sources philosophiques ou scripturaires⁵⁴⁶. Plutôt que d'emprunts, Patrice Cambronne préfère d'ailleurs parler, pour la période où Augustin compose les *Confessions*, d'une « intégration », par Augustin, de la « mystique néo-platonicienne ». Ces points, que nous avons évoqués dans notre développement consacré aux sources néo-platoniciennes, forment notre cadre de référence.

⁵⁴¹ P. COURCELLE, « Plotin et saint Ambroise », *Revue de philologie*, 76, 1950, p. 31-45 ; « Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise », *RÉL*, 34, 1956, p. 220-239 ; P. HADOT, « Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise », *ibid.*, p. 202-220. A. SOLIGNAC, « Nouveaux parallèles entre saint Ambroise et Plotin », *Archives de philosophie*, *ibid.*, p. 148-156. Ces trois études sont répertoriées par P. HADOT, *Marius Victorinus*, n. 14, p. 204.

⁵⁴² Pour une bibliographie récente, nous renvoyons à l'article de A. SMITH, « Plotinus », *A/L* 4, col. 772-774.

⁵⁴³ Explicitement nommés en *conf.* VII, 9, 13.

⁵⁴⁴ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 203-204.

⁵⁴⁵ Pour les citations de ce paragraphe, voir P. CAMBRONNE, *Œuvres* I, p. 1405, n. 2

⁵⁴⁶ « Ambroise réemployait dans ses discours au peuple un bon nombre de textes plotiniens [...]. L'évêque ne se souciant guère d'indiquer la source à laquelle il puisait, il n'hésitait pas à en transformer parfois le sens et prenait soin d'enrober les paraphrases de Plotin dans un langage inspiré de l'Écriture », A. SOLIGNAC, *BA* 13, p. 146-147.

On se souvient qu'au livre VII des *Confessions*, Augustin unit étroitement ses lectures des livres platoniciens et sa découverte de saint Paul. Il est très vraisemblable que l'exégèse paulinienne de Victorinus ait été déterminante pour une question qui touche notre enquête sur la théologie du don. Il s'agit du rapport établi entre les mérites et la grâce divine. Certaines affirmations de Victorinus pourraient avoir inspiré à Augustin certains passages de l'*Ad Simplicianum*, œuvre datant de 396, c'est-à-dire quasi contemporaine du début de la rédaction des *Confessions* en 397. Victorinus retiendrait, ainsi, des épîtres pauliniennes que « le salut de l'âme vient de la seule foi dans le Christ⁵⁴⁷ » :

« Pour Victorinus la foi est en fait une connaissance du Christ ou de l'Esprit et c'est cette connaissance qui apporte le salut en ramenant l'âme à son état originel d'Esprit. Mais nous n'aurions pu atteindre cette connaissance par nos propres forces : “la foi est un don de la grâce de Dieu, qui n'est pas dû à nos mérites” (*In Eph.*, 2, 9). Victorinus insiste fortement sur le fait que la perfection du chrétien ne se fonde pas sur son action morale. [...] il faut oublier les bonnes actions que l'on a pu faire (*In Ph* 3, 13-14). Car se souvenir de ses bonnes actions, c'est le propre de qui les attribue à son mérite et en revendique l'honneur. Mais en fait ces actions ne viennent pas de nous et ce ne sont pas elles qui nous permettent d'obtenir la grâce⁵⁴⁸ ».

On peut mettre ce passage en regard de l'*Ad Simplicianum* :

« On peut se demander [...] si la foi mérite la justification de l'homme. Ou bien ne serait-ce pas que les mérites de la foi n'ont point à précéder la miséricorde de Dieu, mais que c'est la foi elle-même qui doit être comptée parmi les dons de la grâce ? Car l'Apôtre, après avoir dit dans ce passage que nous étudions “ce n'est pas à cause de leurs œuvres”, n'a pas ajouté : “c'est à cause de la foi qu'il fut dit à Rébecca que l'aîné serait assujetti au plus jeune”, mais, au contraire, “par celui qui appelle” ? Personne, en effet, ne peut croire sans être appelé. Or, c'est en sa miséricorde que Dieu appelle, accordant ce don sans aucun mérite de la foi, puisque les mérites de la foi suivent l'appel plutôt qu'ils ne le précèdent. “Comment, en effet, croiraient-ils en celui qu'ils n'ont pas entendu ? Et comment entendraient-ils, si personne ne prêche ?”. Si donc la miséricorde de Dieu n'est pas antérieure du fait de l'appel, nul ne peut croire afin, par là, de commencer à être justifié, ni recevoir la faculté de bien agir. La grâce précède donc tout mérite. Et, en effet, “Le Christ est mort pour des impies”. En vertu d'un appel, et non pas d'un quelconque mérite venant de ses œuvres, le plus jeune reçut donc que l'aîné lui serait assujetti, de sorte, aussi, que ce qui est écrit : “J'ai aimé Jacob”, vienne de Dieu qui appelle et non de Jacob accomplissant des œuvres⁵⁴⁹ ».

⁵⁴⁷ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 295.

⁵⁴⁸ P. HADOT, *Marius Victorinus*, p. 295.

⁵⁴⁹ « *Quaeritur autem, utrum uel fides mereatur hominis iustificationem, an uero nec fidei merita praecedant misericordiam Dei, sed et fides ipsa inter dona gratiae numeretur quia et hoc loco, cum dixisset : “Non ex operibus”, non ait : sed “ex fide”, dictum est ei quia maior seruiet minori, ait autem : “Sed ex uocante”. Nemo enim credit qui non uocatur. Misericors autem Deus uocat nullis hoc uel fidei meritis largiens quia merita fidei sequuntur uocationem potius quam praecedunt. “Quomodo enim credunt quem non audierunt ? Et quomodo audient sine praedicante ?” Nisi ergo uocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest ut ex hoc incipiat iustificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia ; etenim “Christus pro impiis mortuus est”. Ex uocante igitur minor accepit, non ex ullis mentis operum suorum ut maior ei seruiret, ut etiam quod scriptum est : “Jacob dilexi”, ex uocante sit Deo, non ex operante Jacob », *Simpl.* I, 2, 7, BA 10, p. 458 (nous modifions la traduction).*

Nous suivons, ici encore, les analyses de Pierre Hadot qui pense davantage « à une commune influence du néo-platonisme sur Victorinus et sur Augustin [en matière trinitaire], qu'à une influence directe du premier sur le second⁵⁵⁰ ». De façon générale, on peut estimer que la question centrale de Plotin, c'est-à-dire l'existence, dans le monde et dans l'âme, d'une unité multiple⁵⁵¹, a joué un rôle important dans la réflexion trinitaire des auteurs latins – une fois posé le fait que les premières élaborations trinitaires sont avant tout fondées sur des références scripturaires⁵⁵². Il semble, en effet, « impossible de ne pas reconnaître la parenté doctrinale qui existe entre la description de la structure de l'âme par Victorinus et [celle] de Plotin⁵⁵³ ». Chez l'un comme chez l'autre, « il s'agit de découvrir dans l'âme un type d'unité multiple qui permettra de mieux comprendre l'unité multiple du monde intelligible (et l'unité multiple telle que la décrit Plotin est très proche de la notion de consubstantialité)⁵⁵⁴ ». Si Augustin, conclut P. Hadot, « est plus éloigné de cette description plotinienne, il se rattache néanmoins à ce courant [...]»⁵⁵⁵.

Nos brèves incursions dans la riche œuvre de Marius Victorinus nous conduisent enfin à mettre en valeur certains traits de la pneumatologie victorinienne, qui pourraient avoir nourri la pensée d'Augustin. Un point précis mérite qu'on en fasse état : la conception que Victorinus se fait de l'Esprit Saint comme *copula* ou *conexio* entre le Père et le Fils.

« Toi, Esprit Saint, tu es conjonction ; est conjonction tout ce qui relie deux choses ; Afin de conjoindre toutes choses, tu conjoins d'abord les Deux ; Et toi-même, tu es leur embrassement, qui vient le troisième après les deux : embrassement que rien n'éloigne de l'Un, puisque tu fais les Deux Un. Ô bienheureuse Trinité⁵⁵⁶ ».

⁵⁵⁰ P. HADOT, « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin », *Studia Patristica* VI, Berlin, 1962, p. 409-442, texte repris dans *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Paris, Les Belles Lettres 2010, p. 283-317, ici p. 309.

⁵⁵¹ « L'âme est une et elle est multiple ; elle est tout ce qui se manifeste dans son unité. Elle est une en elle-même, mais multiple en rapport avec les autres. Son être est un, mais il se rend lui-même multiple à la faveur pour ainsi dire de son mouvement. En tant qu'ensemble, l'âme est une, mais lorsqu'elle entreprend de se contempler elle-même, elle est multiple. C'est en effet comme si elle ne supportait pas que son être soit un alors qu'elle est capable d'être tout ce qui est. Et sa contemplation est la cause du fait qu'elle apparaît multiple, pour pouvoir penser », PLOTIN, *Enn.* VI, 2, 6, *Traité 42-44. Sur les genres de l'être I, II et III*, L. BRISSON (éd., trad.), Paris, Flammarion [GF], 2008¹, 2018, p. 152-153.

⁵⁵² « La théologie trinitaire se constitue avant tout comme une grammaire de la foi ecclésiale. Elle n'a pas été élaborée pour enrichir les représentations de la foi, ni pour développer ses modèles conceptuels, mais pour réguler la prédication ecclésiale de la foi et soutenir une interprétation orthodoxe des Écritures », E. DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016, p. 86.

⁵⁵³ P. HADOT, « L'Image de la Trinité », p. 309.

⁵⁵⁴ P. HADOT, « L'Image de la Trinité », p. 309.

⁵⁵⁵ P. HADOT, « L'Image de la Trinité », p. 309.

⁵⁵⁶ « Tu, Spiritu Sancte, conexio es ; conexio autem est quicquid conectit duo ; ita, tu conectas omnia, primo conectis duo ; easque ipsa tertia complexio duorum atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facis duo ; O beata Trinitas », MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité* I, P. HADOT (éd., trad.), SC 68, Paris, Cerf, 1960, *Hymne* III, v. 243-246, p. 650. En *trin.* XI, 7, 12, on relève, à propos de l'image de la Trinité dans l'âme, une présence notable du champ lexical du lien : *copulare* (2) ; *copulatio* (2) ; *copulatrix* ; *coniungere* (2).

Nous reviendrons sur les hymnes de Victorinus dans la suite de ce développement ; soulignons simplement que cette conception de l'Esprit Saint semble avoir exercé une influence sur Augustin :

« L'idée que l'Esprit Saint est le lien qui unit le Père et le Fils est étrangère à Hilaire, mais elle est chère à Victorinus, qui, dans son premier Hymne, avait dit de l'Esprit Saint qu'il est "l'union du Père et du Fils" [*Patris et Filii copula, hymn. 1, 55*] et dans la troisième l'avait défini comme "l'embrassement des deux" [*complexio duorum, hymn. 3, 245*]⁵⁵⁷ ».

6. 1. 2. 2. Hilaire de Poitiers

Nous n'avons pas l'ambition d'entrer dans le détail de l'influence d'Hilaire de Poitiers sur Augustin. Nous voulons simplement mentionner les aspects qui touchent de près à notre enquête : la netteté avec laquelle l'évêque de Poitiers attribue le don à l'Esprit Saint – principalement dans son traité sur la Trinité – et l'élaboration trinitaire par le biais d'une forme poétique. Ce dernier point nous permettra, dans la suite de ce chapitre, de mettre en valeur la continuité d'influence qui se donne à lire depuis les *Hymnes* de Victorinus et d'Hilaire jusqu'à certains textes des *Confessions*, en passant par les *Hymnes* d'Ambroise.

Né autour de 315, mort vers 367, Hilaire est non seulement l'auteur d'un ouvrage considéré comme le premier traité latin sur la Trinité, mais aussi d'une œuvre exégétique, ainsi que de nombreux hymnes. Il joue, comme le souligne Jérôme Lagouanère, un « rôle primordial dans la polémique anti-arienne⁵⁵⁸ ».

Forcé, entre 356 et 360, à un exil en Asie Mineure, que lui vaut sa défense de la foi nicéenne, il compose, durant cette période, son *De Trinitate*⁵⁵⁹. Parmi les auteurs qui l'ont influencé, on peut citer, entre autres, Origène et Athanase d'Alexandrie⁵⁶⁰. Son influence sur Augustin paraît bien établie.

⁵⁵⁷ N. CIPRIANI, « *Le fonti patristiche* », p. 443-444. L'auteur conclut ainsi : « nonobstant l'absence de citation littérale, le livre VI [du *De Trinitate*] ne manque pas non plus de correspondances conceptuelles et lexicales, qui montrent avec évidence la connaissance profonde qu'Augustin avait des écrits de M. Victorinus », *ibid.*

⁵⁵⁸ J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité, 194], 2012, p. 277. Voir également M.-Y. Perrin, qui caractérise le *De Trinitate* d'Hilaire comme la « première tentative qui ait été faite pour affronter globalement les enjeux doctrinaux les plus profonds de la crise arienne », « Hilaire de Poitiers », J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 536-538, ici p. 538. Nous renvoyons aussi à une présentation plus ancienne de la vie d'Hilaire qui souligne son engagement pour la défense du symbole de Nicée : « avec une admirable résolution, il prend la tête d'un vaste mouvement de protestation en faveur de la foi orthodoxe. Hier encore, il ignorait le symbole de Nicée ; aujourd'hui, il en comprend la portée et il s'en constitue le champion », G. BARDY, « Un humaniste chrétien : saint Hilaire de Poitiers », *Revue d'histoire de l'Église de France* 27/111, 1941, p. 5-25, ici p. 12.

⁵⁵⁹ Pour une présentation des thèses d'Arius, selon lequel « le Verbe est une créature de Dieu, les attributs de l'éternité lui [faisant] défaut », et de la réaction des Pères du Concile de Nicée (325), nous renvoyons à H. JEDIN, *Brève histoire des Conciles*, trad. de l'allemand par A. Vidick, Tournai, Desclée, 1960, ici p. 25 ; à l'introduction du *De Trinitate* d'Hilaire, SC 443, p. 18-31 ; à E. DURAND, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016, p. 86-89 ; 92-95.

⁵⁶⁰ Cf. J. TIXERONT : « Son exégèse dérive d'Origène ; mais sa doctrine trinitaire et christologique relève de celle d'Athanase [...]. Le surnom d'"Athanase de l'Occident", qu'on lui a donné, ne lui convient donc pas

« Que l'évêque de Poitiers ait exercé une influence directe sur saint Augustin, nous en avons la preuve en ce que son *Traité sur la Trinité* est l'unique écrit latin mentionné par l'évêque d'Hippone dans son *De Trinitate* (*trin.* VI, 10, 11 ; XV, 3, 5). Nous sommes en droit de penser que cette influence fut assez considérable, surtout si l'on sait qu'ordinairement saint Augustin, comme d'ailleurs tous les Anciens, ne mentionnait pas ses sources, alors qu'il parle d'Hilaire comme de quelqu'un dont l'autorité a du poids⁵⁶¹ ».

Comme le souligne Olivier du Roy – auteur d'une étude sur la genèse de la théologie trinitaire d'Augustin – c'est très probablement chez Hilaire qu'Augustin a rencontré le titre *donum Dei*, d'origine scripturaire, attribué à l'Esprit Saint de manière éminente⁵⁶². La première mention de ce titre se trouve dans le *De uera religione* :

« Mais si, durant l'étape de sa vie humaine, l'âme triomphe des convoitises que, pour son malheur, la jouissance des biens périssables a développées en elle ; si, pour les vaincre, elle croit au secours qu'est la grâce de Dieu et le sert, ce Dieu, en esprit et de bon cœur, alors, à n'en pas douter, elle sera régénérée, elle retournera, du multiple changeant à l'unique immuable et, recréée par la Sagesse non créée, mais créatrice de l'univers, grâce au don de Dieu qu'est l'Esprit Saint, elle trouvera en Dieu sa joie⁵⁶³ ».

Olivier du Roy voit dans ce texte une évolution du « schéma trinitaire d'Augustin » : on y lirait un mouvement d'incurvation, qui tiendrait, justement, à la place d'intermédiaire que l'Esprit Saint trouve dans ce schéma, et à l'attribution du don de la *fruitio* à la troisième personne de la Trinité. Cette évolution est attribuée par Olivier du Roy à l'influence d'Hilaire.

« Le schéma trinitaire [chez Augustin] commence à se préciser : l'*Un*, auquel il faut revenir en se détournant du multiple, la *Sagesse* par qui tout a été formé, elle-même non formée, et qui réforme l'âme, l'*Esprit* enfin, Don de Dieu, qui rend l'homme spirituel et donne la charité [...], par lequel l'âme jouit de Dieu, c'est-à-dire, pensons-nous, du Père. Nous voyons donc le schéma trinitaire s'incurver et l'Esprit y trouver la place d'intermédiaire qui unit au Père et en donne la jouissance. Le titre de *Donum Dei* apparaît ici pour la première fois et, pour la première fois aussi, l'Esprit se voit attribuer le don de la *fruitio* [...]. Où Augustin a-t-il trouvé cette conception de l'Esprit ? Chez Saint Hilaire, très probablement. Nous savons en effet par le *De Trinitate* VI, 10, 11, qu'Augustin connaît au moins cette phrase du *De Trinitate* de saint Hilaire : "L'éternité est dans le Père la beauté est dans l'Image, la jouissance dans le Don" [...]. Dans le reste de son œuvre, [Augustin] emploiera

seulement au point de vue du caractère ; on peut le lui appliquer encore au point de vue théologique », *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, vol. 2, 6^e éd., Paris, 1921, p. 253, cité par J.-L. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin*, p. 53, note 1. Nello Cipriani va dans le même sens : « Dans [la lettre 148, 2, 10], sur le thème des théophanies [...], [Augustin] mentionne Athanase, l'évêque d'Alexandrie et Ambroise », « *Le fonti patristiche* », p. 433.

⁵⁶¹ J.-L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, p. 53. Nous renvoyons aussi, pour un état de la question récent à l'article de H. C. BRENNECKE, « *Hilarius* », *A/L* 3, col. 341-348.

⁵⁶² On rencontre cette appellation en deux endroits du Nouveau Testament, en Jn 4, 10 et Ac 8, 20. Nous avons abordé ce point dans notre chapitre 4.

⁵⁶³ « *Si autem dum in hoc stadio uitae humanae anima degit, uincat eas quas aduersum se nutriuit cupiditates fruendo mortalibus, et ad eas uincendas gratia Dei se adiuuari credat, mente illi seruiens et bona uoluntate ; sine dubitatione reparabitur, et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur, reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, fruaturque Deo per Spiritum Sanctum, quod est donum Dei* », *uera rel.* 12, 24, *BA* 8, p. 56 ; nous soulignons. On voit aisément la continuité de la pensée d'Augustin dans les livres XII et XIII des *Confessions*, quant au lien intrinsèque entre la Trinité et le retour de l'âme, depuis la dispersion dans le multiple, jusqu'à Dieu, ici présenté comme l'Un. En témoignent la présence des termes *mutabilis, incommutabilis, reformari*, la mention du Christ comme sagesse, les références au retour, à la forme, enfin à la volonté bonne, dans les textes relatifs à la Trinité et à son œuvre de création en *conf.* XII et XIII.

très fréquemment *Donum*, mais semblera abandonner *Munus*, sauf dans le texte du *De Trinitate* où il cite saint Hilaire [...]. Tous ces indices m'amènent donc à penser que ce titre de l'Esprit Saint est emprunté au *De Trinitate* de saint Hilaire⁵⁶⁴ ».

La dette d'Augustin envers Hilaire quant à l'attribution du don à l'Esprit Saint constituerait un des principaux enseignements de cette ample étude. Jérôme Lagouanère résume cet acquis :

« [...] l'apport essentiel d'Hilaire à la théologie du Saint-Esprit est le concept de don (*munus*), ébauché par Tertullien, mais que l'évêque de Poitiers approfondira et qui influencera directement Augustin à travers cette formule qu'il reprendra dans son propre *De Trinitate* : "Dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint, on trouve l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait (*usus in munere*)"⁵⁶⁵ ».

Ainsi, la formule d'Hilaire « porte sur la connaissance de Dieu » et manifeste que « cet Esprit-Don, qui a rempli le Christ, est par lui répandu sur nous ». En outre, puisqu'il est « la semence de notre régénération », L'Esprit « rend [les hommes] participants de la nature divine⁵⁶⁶ ».

D'autres commentateurs minimisent la dette d'Augustin vis-à-vis d'Hilaire en ce domaine. Le débat se situe autour de la citation d'Hilaire relevée par Olivier du Roy et Jérôme Lagouanère : « l'éternité est dans le Père, la forme dans l'Image, l'usage dans le Don⁵⁶⁷ ». Pour Nello Cipriani, cette citation serait plutôt la marque d'une influence de la pneumatologie de Victorinus : « l'allusion à M. Victorinus apparaît encore plus clairement dans les réflexions [d'Augustin] à propos du terme *usus*, attribué par Hilaire à [...] l'Esprit Saint⁵⁶⁸ ». Regardons de plus près le texte du livre VI du *De Trinitate* d'Augustin.

« Un auteur qui voulait donner à comprendre en peu de mots les caractéristiques de chacune des Personnes de la Trinité a dit : "L'éternité est dans le Père, la forme dans l'Image,

⁵⁶⁴ O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité* p. 320-322.

⁵⁶⁵ J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, p. 277.

⁵⁶⁶ *ibid.*

⁵⁶⁷ Voici la formule dans son contexte : « Il a ordonné de baptiser "au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint", c'est-à-dire en professant la foi au Principe, au Monogène et au Don. La source de toutes choses est unique, car "il y a un seul Dieu, le Père, de qui sont toutes choses ; unique est le Monogène, Notre Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses" ; unique aussi l'Esprit – don qui est en toutes choses. Toutes choses, donc, sont ordonnées selon leurs vertus et leurs mérites : une unique Puissance de qui proviennent toutes choses, un unique Engendré par qui sont toutes choses, un unique bienfait comblant toute espérance. Et l'on ne découvrira rien qui manque à une telle plénitude : dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint on trouve l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait – *Baptizare iussit in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti, id est in confessione et auctoris et unigeniti et doni. Auctor unus est omnium : unus est enim Deus Pater ex quo omnia. Et unus unigenitus Dominus noster Iesus Christus per quem omnia. Et unus Spiritus donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis uirtutibus ac meritis ordinata : una potestas ex qua omnia, una progenies per quam omnia, perfectae spei munus unum. Nec deesse quicquam consummationi tantae reperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu sancto infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere* », HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité* II, 1, P. SMULDERS (éd.), G.-M. DURAND, C. MOREL, G. PELLAND (trad.), Paris, Cerf [Sources Chrétiennes 443], p. 274-277 ; nous soulignons. La formule « l'infinité dans l'éternel, la visibilité dans l'image, la jouissance dans le bienfait » est reprise, avec quelques modifications, en *trin.* VI, 10, 11, dont le texte est donné ci-dessous. On notera que le point de départ de cette réflexion trinitaire est, chez Augustin comme chez Hilaire, l'appel du Christ à baptiser « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ». Voir *conf.* XIII, 12, 13.

⁵⁶⁸ N. CIPRIANI, « *Le fonti patristiche* », p. 442-443.

la jouissance dans le Don”. Il s’agit d’un homme dont l’autorité a du poids dans l’interprétation des Écritures et la démonstration de la foi. C’est Hilaire qui a écrit cela dans ses livres. De ces termes : Père, Image, Don, éternité, forme, jouissance, j’ai creusé, autant que je le puis, le sens caché. Je ne crois pas m’être écarté de sa pensée à propos du mot “éternité” en l’entendant ainsi : le Père n’a pas de père dont il procède, le Fils, au contraire, tient du Père et son existence et sa co-éternité avec lui [...]. Voilà comment Dieu connaît tout ce qu’il a fait par [sa Sagesse], et ainsi, tandis que les âges fuient et se succèdent, rien ne passe, rien ne se succède dans la science de Dieu. En effet, les êtres créés ne sont pas connus de Dieu parce qu’il les a faits ; c’est bien plutôt, parce qu’il les connaît de façon immuable, qu’ils ont été faits, et même, qu’ils ont été faits muables. Ainsi, l’ineffable embrassement du Père et de l’Image ne va pas sans jouissance, sans charité, sans joie. Cette dilection, ce plaisir, cette félicité, disons ce bonheur, si toutefois un terme humain peut l’exprimer convenablement, Hilaire l’a appelé de façon concise « *usus* » et c’est, dans la Trinité, le Saint-Esprit. Non engendré, il est la suavité de celui qui engendre et de celui qui est engendré, il répand son immense libéralité et son abondance sur toutes les créatures selon leur capacité, afin qu’elles tiennent leur rang et se reposent en leur lieu propre⁵⁶⁹ ».

Après avoir cité la formule trinitaire d’Hilaire en la rapportant à son auteur⁵⁷⁰, Augustin se propose de « creuser, autant que possible, le sens caché » des termes « Père, Image, Don, éternité, forme, jouissance ». Il analyse ensuite le terme *usus* en le glosant par une série de mots : *perfruitio* et *gaudium*, suivis de *dilectio*, *delectatio*, *felicitas* et *beatitudo*. Amour, plaisir, joie, béatitude : tel est le fruit qui naît de « l’embrassement ineffable entre le Père et l’Image ». Ce fruit surabondant est pourtant bien plus proche de ce qu’Augustin désigne par *fruitio* que de l’*usus*⁵⁷¹. Augustin conclut qu’Hilaire a pu vouloir ramasser en un terme bref la richesse de contenu qu’il vient lui-même de déployer dans son commentaire de la formule d’Hilaire⁵⁷². Le choix des traducteurs de la *BA* de rendre *usus* par « jouissance » dans ce développement nous échappe un peu. Augustin, en effet, ne remplace pas le terme *usus*, choisi par Hilaire pour caractériser l’Esprit Saint, par le terme *fruitio* qui lui semble

⁵⁶⁹ « *Quidam cum uellet breuissime singularum in Trinitate Personarum insinuare propria : “aeternitas, inquit, in Patre, species in Imagine, usus in Munere”. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertionem fidei uir exstitit ; Hilarius enim hoc in libris suis posuit ; horum uerborum, id est Patris et Imaginis et Muneris, aeternitatis et speciei et usus, abditam scrutatus intellegentiam quantum ualeo, non eum secutum arbitror in aeternitatis uocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit, Filius autem de Patre est ut sit atque ut illi coaeternus sit [...]. Ibi nouit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid uel succedit scientiae Dei. Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a Deo quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt, uel mutabilia quia immutabiliter ab eo sciuntur. Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitio, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas uel beatitudo, si tamen aliqua humana uoce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breuiter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suauitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant », *trin.* VI, 10, 11, 14, p. 496-498 ; nous modifions la traduction.*

⁵⁷⁰ Les éditeurs du traité relèvent qu’Augustin remplace, dans la citation d’Hilaire, « *infinitas in aeterno* » par « *aeternitas in patre* », voir *Œuvres* III, p. 1199, note 2.

⁵⁷¹ On sait l’importance qu’accorde Augustin à la distinction entre *uti* et *frui*. Présente dans les *Confessions*, elle est théorisée dans le *De doctrina christiana*. Sur ce sujet, nous rappelons la synthèse d’I. BOCHET, « *Fruī – uti* », *NC* 4, *BA* 11/2, p. 449-463 et à V. GIRAUD, *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, PUF, 2013, p. 269-275.

⁵⁷² « Cette dilection, ce plaisir, cette félicité, disons ce bonheur, si toutefois un terme humain peut l’exprimer convenablement, Hilaire l’a appelé de façon concise “jouissance”, et c’est, dans la Trinité, le Saint-Esprit [...] – *Ille ergo dilectio, delectatio, felicitas uel beatitudo, si tamen aliqua humana uoce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breuiter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus [...]* », *trin.* VI, 10, 11, 15, p. 498.

plus juste. Pourquoi opérer dans la traduction une substitution qu'Augustin ne fait pas dans son propre texte ? Nous ne sommes pas convaincue qu'Augustin n'a pas bien compris le texte d'Hilaire et que son commentaire passe à côté du propos de l'évêque de Poitiers⁵⁷³. Il nous semble qu'Augustin perçoit très clairement que l'Esprit, fruit surabondant de « l'embrassement ineffable » du Père et du Fils, se répand sur les hommes comme un don : « il répand son immense libéralité et son abondance sur toutes les créatures selon leur capacité, afin qu'elles tiennent leur rang et se reposent en leur lieu propre⁵⁷⁴ ».

En somme, tout en s'appuyant sur l'autorité de l'évêque de Poitiers, Augustin déploie sa propre pensée trinitaire. Son insistance sur la recherche de concision – *breuissime, breuiter* – manifestée par Hilaire dans sa dénomination de l'Esprit Saint comme *usus*, vaut qu'on s'y arrête un instant. Pourquoi cette insistance ? Peut-être Augustin désigne-t-il par cet adverbe un sens de la formule, apte à frapper la mémoire des auditeurs, ou encore une préoccupation pastorale cherchant à offrir aux fidèles un abrégé de la foi facilement mémorisable.

Nous retenons de cet aperçu que les influences respectives d'Hilaire et Victorinus sur la pensée trinitaire d'Augustin sont encore disputées. Celle d'Hilaire semble indéniable à un auteur comme Olivier du Roy, alors qu'elle est minimisée par Nello Cipriani qui, pour sa part, s'attache à démontrer la présence de Victorinus parmi les sources principales auxquelles Augustin puise dans le *De Trinitate*. Cette thèse vient nuancer l'approche de Pierre Hadot selon laquelle il serait très difficile de prouver une influence directe de Victorinus sur Augustin ; pour ce dernier, le fait indéniable consiste en une influence des néo-platoniciens – principalement Porphyre et Plotin – par la médiation de Victorinus.

6. 1. 2. 3. Ambroise de Milan

Il est à peine besoin d'évoquer le rôle joué par Ambroise, évêque de Milan, non seulement dans la prise de distance d'Augustin vis-à-vis du manichéisme et son appréciation nouvelle des Écritures – grâce à la découverte, par sa prédication, de la possibilité d'une lecture spirituelle – mais également dans sa pleine adhésion à la foi catholique, dont l'événement fondateur fut le baptême, reçu des mains d'Ambroise dans la nuit de Pâques

⁵⁷³ Voir NC 42, BA 15, p. 588.

⁵⁷⁴ « *ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant* », *trin.* VI, 10, 11, 15, p. 498. Pour compléter ces analyses, voir l'interprétation de Peter Smulders : « L'ensemble de la formule [« *infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere* »] est donc épistémologique, elle porte sur la connaissance de Dieu [...]. Il ne s'agit donc pas du "Don" par lequel le Père se communique au Fils et dans lequel le Père et le Fils sont dans une mutuelle communion de vie, ou, comme dira Augustin, "de leur ineffable embrassement", mais de la jouissance de Dieu que l'Esprit nous communique "à titre de don" ». L'auteur cite pour conclure une phrase de son étude sur Hilaire : « Dès lors que nulle part l'Esprit Saint n'est appelé don, si ce n'est par rapport aux hommes auxquels il est communiqué, cette expression ne sera pas non plus à expliquer différemment », SC 443, n. 5, p. 277.

387. Ce n'est pas le traité d'Ambroise sur la Trinité que nous présenterons ici, mais ses *Hymnes* – pour des raisons que nous précisons dans le développement suivant consacré aux liens entre l'hymnodie et l'exploration trinitaire.

Parmi les hymnes d'Ambroise retenus comme authentiques⁵⁷⁵, nous nous attachons au quatrième, « *Deus creator omnium* », en raison de son contenu trinitaire, ainsi que de sa présence dans l'œuvre d'Augustin, particulièrement dans les *Confessions*. Nous renvoyons, pour une analyse de la structure littéraire de cette pièce et des différents thèmes qui s'y entrelacent, à la présentation qu'en donne Michel-Yves Perrin dans l'édition de Jacques Fontaine. Nous nous concentrons sur la strophe 8, citée ci-dessous, dont le premier vers est plusieurs fois cité par Augustin. Michel-Yves Perrin fait remarquer que cette strophe fait écho à la première – comme une doxologie répondant à l'invocation initiale au Dieu créateur, avec, pour effet, d'affirmer discrètement l'égalité des personnes divines dans l'œuvre de création :

« Nous prions le Christ et le Père,
Et l'Esprit du Christ et du Père,
Unique puissance en tous points ;
Soutiens qui te prie, Trinité⁵⁷⁶ ».

« Cette conclusion de l'hymne [...] est théologique, trinitaire, et comme telle fortement antiarienne. Elle s'apparente au genre eucologique de la doxologie : Ambroise prie le Christ en même temps que le Père et l'Esprit, et pour ainsi dire sur le même plan⁵⁷⁷ ». Comme Victorinus dans son troisième *Hymne*, « Ambroise utilise exclusivement *unum* pour exprimer l'identité de l'être des Personnes divines. Le neutre a ici l'avantage de ne pas préciser avec un mot controversé comme *natura* ou *substantia*. *Vnum* et *potens* se combinent en une seule idée : celle de puissance unique⁵⁷⁸ ». Retraçant l'apparition du terme *Trinitas*, Michel-Yves Perrin rappelle, en outre, qu'il s'agit d'un « christianisme direct, qui apparaît chez Tertullien, mais [dont] ce dernier n'est pas le créateur ». Selon lui, l'évêque de Milan « pose le problème trinitaire dès le *De fide*, en affirmant [comme Hilaire et Augustin] sa volonté d'être un théologien biblique : l'Ancien et le Nouveau Testament sont la base et le but de sa foi et de sa pensée » :

⁵⁷⁵ Selon le canon établi par M. Drevès en 1907, voir A. MICHEL, compte-rendu de l'édition des *Hymnes* dirigée par J. Fontaine, *BAGB*, 1992, p. 326-329, ici p. 326. Voir également M.-H. JULLIEN, « Les sources de la tradition ancienne des quatorze Hymnes attribuées à saint Ambroise de Milan », *Revue d'Histoire des Textes*, 19, 1990, p. 57-189.

⁵⁷⁶ « *Christum rogamus et Patrem, Christi Patrisque Spiritum, unum potens per omnia, foue precantes, Trinitas* », *Hymne 4*, strophe 8, AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, J. FONTAINE (éd.), Paris, Cerf, 1992, p. 258.

⁵⁷⁷ AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, p. 259.

⁵⁷⁸ AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, p. 260. Chez Victorinus, voir *Traité théologique sur la Trinité I*, p. 640, vers 95 « *Un et seul toujours Un – Vnum et solum semper* », p. 650, vers 248-251 ; « *Donc trois qui sont Un, Donc trois fois Un, Donc trois fois trois Un, Ô bienheureuse Trinité – Tres ergo unum, Et ter ergo unum, Ergo ter tres Vnum* ».

« [...] quand [Ambroise] parle de la Trinité, il ne fait pas de distinction de rang entre les Personnes [...] ; le Christ est parfaitement homme et parfaitement Dieu [...]. Le Saint-Esprit, par son œuvre dans l'Église, concrétise et actualise la rédemption divine opérée par le Christ [...], mais il n'agit pas seul, il est inséparable du Père et du Fils, comme le montre la Création [...]. En un mot, Ambroise essaie de mettre en forme la problématique trinitaire, il exprime la pensée pratique de l'Occident, en s'appuyant sur les notions de Création, de péché et de grâce ; sa doctrine n'est pas originale, mais conséquente. Il est frappant de constater que cet hymne trinitaire se conclut précisément sur le mot *Trinitas*⁵⁷⁹ ».

D'après la concordance de l'édition de Jacques Fontaine, c'est d'ailleurs la seule occurrence de ce terme dans les quatorze hymnes considérés comme authentiques. Si l'hymne 4 a retenu notre attention, c'est parce qu'il a attiré celle d'Augustin, comme en témoigne la présence d'une citation littérale dans le *De beata uita* et plusieurs allusions dans les *Confessions*⁵⁸⁰. Comme le souligne Jacques Fontaine, Augustin « a décrit mieux que personne la profonde impression, à la fois esthétique et spirituelle, que firent sur lui les *Hymnes* d'Ambroise dans les liturgies milanaïses où il les entendit d'abord, aussi bien que dans la récitation privée, en des circonstances dramatiques comme la mort de sa mère⁵⁸¹ ». Ce récit, situé à la fin du livre IX, met en avant l'impuissance d'Augustin à trouver le chemin des larmes :

« Puis ce furent les obsèques. Pas de larmes, ni à l'aller, ni au retour. Et pas même au moment des prières épanchées devant toi, tandis que l'on offrait le sacrifice de notre rachat [...] non, pas même à ce moment-là je n'ai pleuré. Mais, durant toute la journée, j'étais accablé d'une tristesse secrète, et, dans mon âme troublée, je te suppliais, comme je pouvais, de guérir ma souffrance : et tu n'en faisais rien [...]. Je crus bon d'aller aux bains [...]. Mais voilà ! Je le confesse aussi à ta miséricorde, ô Père des "orphelins" : je pris un bain, mais je restais comme avant, sans avoir épanché hors de mon cœur l'amère sueur de mon chagrin, puis je m'endormis. À mon réveil, je trouvai ma souffrance bien apaisée, et, seul sur ma couche, je me rappelai ces vers de ton serviteur Ambroise, si chargés de vérité : [oui c'est toi] "Dieu Créateur de toutes choses / Régplant les cieus, et revêtant / Le jour de seyante lumière / La nuit des grâces du sommeil / Afin qu'aux membres délivrés / Le repos rende aisé l'ouvrage / Et qu'il allège l'esprit lassé / Dénouant l'angoisse des deuils". Puis, peu à peu, je me replongeais dans le passé : je revoyais ta servante, sa vie quotidienne, sa piété à ton égard, sa sainte et tendre complaisance à notre égard. Et voilà que j'étais brutalement privé d'elle ! L'envie me prit de pleurer, "sous ton regard", sur elle et pour elle, sur moi et pour moi ; je donnai libre cours aux larmes que j'avais refoulées : qu'elles coulent à leur gré, et que j'en fasse une couche où reposer mon cœur⁵⁸² ».

⁵⁷⁹ *ibid.*, p. 261.

⁵⁸⁰ L'Hymne 4 d'Ambroise est cité dans le *beata u.*, 4, 35. Augustin y fait allusion en *conf.* IV, 10, 15 ; IX, 12, 32 ; X, 34, 52 ; XI, 27, 35. Voir aussi, dans l'édition des *Hymnes* citée plus haut, l'analyse de J. Fontaine, p. 39.

⁵⁸¹ J. FONTAINE, « Esthétique et foi d'après la poésie latine chrétienne des premiers siècles », *CRAI* 137/4, 1993, p. 881-888, ici p. 887.

⁵⁸² « *Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus, sine lacrimis. Nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri [...], nec in eis ergo precibus fleui, sed toto die grauer in occulto maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum, nec faciebas [...]. Ecce et hoc confiteor misericordiae tuae, pater "orphellanorum", quoniam laui et talis eram, qualis priusquam lauisssem. Neque enim exudauit de corde meo maeroris amaritudo. Deinde dormiui et euigilaui et non parua ex parte mitigatum inueni dolorem meum atque, ut eram in lecto meo solus, recordatus sum ueridicos uersus Ambrosii tui ; tu es enim : "Deus, creator omnium / Polique rector uestiens / Diem decoro lumine / Noctem sopora gratia / Artus solutos ut quies / Reddat laboris usui / Mentisque fessas alleuet / Luctusque soluat anxios". Atque inde paulatim reducebam in pristinum sensum ancillam tuam conuersionemque eius piam in*

Ce sont donc les premiers vers de l'Hymne « *Deus creator omnium* » qui viennent sur les lèvres d'Augustin, juste avant que ses larmes ne coulent enfin pour pleurer Monique. D'une certaine manière, la poésie trinitaire d'Ambroise est le chemin pris par Dieu pour accorder à Augustin ce don des larmes dont sa mère avait été gratifiée, elle à qui un évêque avait affirmé : « aussi vrai que tu vis, il ne peut se faire que le fils de ces larmes périsse⁵⁸³ ». Ce que le sacrifice eucharistique, en cette occasion, a préparé, l'hymne ambrosien l'accomplit *in fine*.

On rencontre une autre allusion à l'Hymne 4 au livre XI, dans un passage consacré à la question de la mesure du temps. Ici, c'est sur l'aspect prosodique de l'hymne qu'Augustin s'appuie : le don reçu par le truchement de l'hymne d'Ambroise est celui de la compréhension de la mesure du temps⁵⁸⁴.

6. 1. 3. Le rôle de l'hymnodie dans l'élaboration trinitaire : d'Hilaire à Augustin

Nous aimerions, pour conclure ce développement, esquisser une réflexion sur les modes de transmission de la révélation trinitaire. Nous avons montré quelques points de contact entre les formulations relatives à l'Esprit Saint chez Augustin et leurs équivalents chez Hilaire et Ambroise, puisque c'est en ce domaine que le motif du don semblait être le mieux représenté. La voie que nous voudrions indiquer à présent naît d'une intuition de nature différente : chez ces auteurs, unis par une même tradition littéraire, philosophique et théologique, il serait apparu nécessaire, pour transmettre le don de la foi, de recourir à des formes complémentaires de l'expression doctrinale sous la forme de traités. En outre, notre enquête sur la syntaxe du don, en lien avec la Trinité, prend sa source dans les *Confessions*, œuvre qui privilégie, sauf exception⁵⁸⁵, un traitement poétique ou eucologique de la Trinité⁵⁸⁶.

Retraçant la genèse de l'hymnodie latine, Jacques Fontaine montre qu'elle « franchit une étape décisive avec Hilaire de Poitiers⁵⁸⁷ ». À côté de la source virgilienne – « qui reste

te et sancte in nos blandam atque morigeram, qua subito destitutus sum, et libuit flere "in conspectu tuo" de illa et pro illa, de me et pro me. Et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum uellent, substernens eas cordi meo », *conf.* IX, 12, 32-33, *Œuvres I*, p. 977-978 (nous rétablissons la proposition « *tu es enim* », qui introduit la citation d'Ambroise). Bien des traits pourraient être relevés dans ce récit d'Augustin, notamment l'arrière-plan biblique de ce sommeil mystérieux, qui évoque la *tardemah* d'Adam en Gn 2, 21, ou le songe de Jacob en Gn 10-19.

⁵⁸³ « [...] *ita uiuas, fieri non potest ut filius istarum lacrimarum pereat* », *conf.* III, 12, 21, 13, p. 404.

⁵⁸⁴ Nous avons analysé ces pages du livre XI dans notre chapitre 4.

⁵⁸⁵ Nous pensons à *trin.* XIII, 11, 12, passage trinitaire caractérisé par le lexique de la réflexion intellectuelle (*intelligere, scire, cogitare, [se] exercere, [in se] attendere*).

⁵⁸⁶ Bien sûr, nous n'oublions pas que le *De Trinitate* se clôt sur la plus éloquente prière trinitaire qui soit.

⁵⁸⁷ J. FONTAINE, « Les origines de l'hymnodie chrétienne latine. D'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan », *LMD*, 161, 1985, p. 33-74, ici p. 49.

pour tous, païens aussi bien que chrétiens, le livre de base⁵⁸⁸ » – la référence à Horace est manifeste dans le mètre choisi par Hilaire pour composer ses premiers hymnes. Jacques Fontaine fait aussi remarquer la concision de la langue d'Hilaire, mise au service d'une transmission intégrale du dogme trinitaire. Ce qu'il nomme le « laboratoire hymnique » d'Hilaire ouvrira la voie à « l'invention de l'hymne par excellence, destinée à devenir une forme "classique" de l'hymnodie occidentale : celle d'Ambroise, évêque de Milan⁵⁸⁹ ». Ce qui frappe chez Ambroise, c'est « un équilibre exceptionnel entre des valeurs moins opposées que complémentaires : profondeur théologique et spirituelle, dont l'expression nette et sobre prend souvent un appui direct sur l'Évangile et les Psaumes⁵⁹⁰ ». Surtout, la forme littéraire de l'hymne est l'instrument de l'appropriation personnelle de la foi, à commencer par la foi en la Trinité, ce dont Ambroise témoigne :

« On dit que le peuple a été séduit par les charmes de mes hymnes [...]. Grand charme que celui-là, et puissant entre tous ! Qu'y a-t-il en effet de plus puissant que la confession de la Trinité, chaque jour célébrée par le peuple tout entier, qui s'applique à l'envi à confesser la foi ? Ils savent proclamer, grâce à ces vers, le Père, le Fils et l'Esprit. Tous ceux qui pouvaient à peine être des disciples sont devenus des maîtres⁵⁹¹ ».

L'hymne est, de l'aveu d'Ambroise, un enseignement autant qu'une confession de foi : il donne aux hommes les mots dans lesquels dire leur foi et, ce faisant, les instruits, par ce don des *signa*, sur les *res* mêmes qu'ils désignent, avec une efficacité telle qu'elle vaut à ceux qui peinaient à « être des disciples » de devenir des « maîtres ». L'inspiration de ce texte nous semble proche de la pensée d'Augustin sur la valeur des signes pour mener aux réalités elles-mêmes, à commencer par la *res* par excellence, c'est-à-dire Dieu Trinité⁵⁹². On se souviendra ici des pages des *Confessions* où Augustin découvre, à Milan, la prédication d'Ambroise et se met à l'écoute de l'intelligence spirituelle des Écritures. Dans le récit qu'il donne de cet épisode, Augustin relève l'art avec lequel Ambroise laisse passer les *res*, presque imperceptiblement, dans les mots qu'il emploie :

⁵⁸⁸ *ibid.*, p. 45.

⁵⁸⁹ *ibid.*, p. 52 ; 55.

⁵⁹⁰ *ibid.*, p. 73-74.

⁵⁹¹ « « *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt, plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius ; quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae cottidie totius populi ore celebratur ? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt uersibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui uix poterant esse discipuli* », ep. 75 A, CSEL 82, p. 105. Cité par J. FONTAINE, « Les origines de l'hymnodie chrétienne latine », p. 59. Qu'on ne voie pas de mépris dans la dernière formule d'Ambroise : dans l'esprit du *De Magistro* d'Augustin, Ambroise affirme ici la puissance de la parole dans laquelle le maître intérieur est à l'œuvre.

⁵⁹² « Les réalités, donc, dont nous devons jouir, sont le Père, le Fils, l'Esprit Saint, qui sont aussi la Trinité, seule réalité suprême et commune à tous ceux qui jouissent d'elle, si tant est qu'elle soit une réalité, et non la cause de toutes les réalités, si tant est qu'elle soit une cause – *Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruendum ea, si tamen res et non rerum omnium causa, si tamen et causa* », *doctr. chr.* I, 5, 5, BA 11/2, p. 82 ; nous modifions la traduction.

« Et, de fait, je ne faisais aucun effort pour m'instruire sur les sujets qu'il traitait, me bornant à ouïr comment il les traitait [...]. Mais, *en même temps que les mots, dont je faisais grand cas, s'insinuaient dans mon esprit les choses dont je faisais peu de cas*. Et, certes, je ne pouvais pas les dissocier : tandis que j'ouvrais mon cœur pour guetter la beauté de sa parole, en même temps entraînait la vérité de sa parole, par degrés toutefois⁵⁹³ ».

Certes, il ne s'agit pas dans ce passage d'un témoignage d'Augustin sur les *Hymnes* d'Ambroise, mais sur sa prédication. Il demeure que, selon Jacques Fontaine, « l'hymne est pour Ambroise une sorte de méthode d'“auto-persuasion” de la foi : c'est un lieu de reprise, de répétition, et donc d'assimilation, en profondeur, du contenu de la foi chrétienne⁵⁹⁴ ». On peut appliquer ce constat à l'*exercitatio animi* telle qu'Augustin la pratique, et, surtout, telle qu'il invite ses lecteurs à la vivre. L'intention est identique : favoriser l'appropriation personnelle du mystère trinitaire ; donner aux noms divins tout leur poids de foi, de sorte que les *res* viennent avec les *signa* ; permettre l'action, en l'âme, de l'Esprit qui guide et stimule l'*exercitatio*, l'Esprit du Père et du Fils se donnant à l'homme pour que l'homme se donne à Dieu⁵⁹⁵. Voici, dans un des passages trinitaires que nous avons analysés plus haut, l'exhortation adressée par Augustin à ses lecteurs pour qu'ils s'engagent à leur tour dans cette *exercitatio* trinitaire :

« La Trinité toute-puissante, qui la comprendra ? Et pourtant, qui ne parle d'elle – à supposer toutefois que ce soit bien d'elle que l'on parle ? Rare est l'âme qui sait de quoi elle parle quand elle parle d'elle. On conteste, on se dispute, mais, sans la paix intérieure, personne ne contemple cette vision. Je voudrais faire réfléchir les hommes sur trois choses qui sont en eux-mêmes ; trois choses qui sont tout autres que cette Trinité, mais que je vais énoncer pour qu'ils trouvent de quoi s'exercer, s'éprouver et sentir combien ils en sont loin. Ces trois propriétés, les voici : être, connaître, vouloir. Et, en effet, je suis, je connais, je veux ; je suis un sujet connaissant et voulant ; je sais que je suis et que je veux ; et je veux être et connaître. Dans ces trois propriétés, il y a une vie indivisible, vie qui est une, intelligence qui est une, essence qui est une – distinction sans divisibilité mais distinction tout de même – comprenne qui pourra ! Assurément, il est en face de lui-même : qu'il regarde en lui, qu'il voie et me réponde⁵⁹⁶ ».

C'est une véritable invitation à éprouver en eux la vie trinitaire qu'Augustin adresse à ses lecteurs. Certes, on est loin de l'immédiateté du chant des *Hymnes*, mais l'effet recherché est de même nature : il s'agit d'expérience avant tout, plus même peut-être que de

⁵⁹³ « *Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire, [...] ueniebant in animum meum simul cum uerbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam uere diceret, gradatim quidem* », *conf.* V, 14, 24, *Œuvres* I, p. 876 ; nous soulignons.

⁵⁹⁴ J. FONTAINE, « Les origines de l'hymnodie chrétienne latine », p. 59.

⁵⁹⁵ Voir ce que Pierre Hadot écrit à propos de l'intériorisation, par le sujet, de la découverte de l'Un, mouvement dans lequel la connaissance est avant tout de l'ordre d'une expérience : « [...] il faut donc supposer une Unité absolue, un principe qui est tellement Un qu'il ne se pense pas. Ce n'est là qu'un raisonnement, et ce raisonnement, qui reste toujours au plan de la conscience et de la réflexion, ne nous fait pas connaître vraiment les niveaux de la réalité divine qu'il distingue. Il n'est qu'un exercice préliminaire, un soutien, un tremplin. Pour Plotin, la connaissance est toujours expérience, plus encore, métamorphose intérieure. Il ne s'agit pas de savoir rationnellement qu'il y a deux niveaux dans la réalité divine, mais il faut s'élever intérieurement jusqu'à ces niveaux et les éprouver en soi, en deux tons différents de la vie spirituelle », *Plotin ou La simplicité du regard*, p. 73-74.

⁵⁹⁶ *conf.* XIII, 11, 12, *Œuvres* I, p. 1094 ; nous modifions la traduction.

connaissance⁵⁹⁷. Cela nous ramène au projet des *Confessions* tel qu'Augustin le résume dans les *Révisions* :

« Les treize livres de mes *Confessions* louent Dieu comme juste et bon pour mes mauvaises et mes bonnes actions, et ils excitent vers lui l'intelligence et l'affect de l'homme. *Tout au moins, en ce qui me concerne, ils ont produit sur moi cet effet quand je les ai écrits, et ils le produisent encore quand je les relis.* Que les autres voient eux-mêmes quels sentiments ces livres leur inspirent ; du moins je sais qu'ils ont beaucoup plu à beaucoup de frères et leur plaisent encore⁵⁹⁸ ».

Ces expériences littéraires, mues par un souci pastoral, constitueraient une même réponse à l'appel reçu à témoigner du don de Dieu – la vie trinitaire – et à le donner, à leur tour, au peuple qui leur est confié, non seulement par la prédication, l'exégèse ou la défense de la foi, mais aussi à travers la parole poétique et le chant des hymnes. Ainsi peut-on caractériser l'hymnodie chrétienne comme une « véritable théologie esthétique » :

« [...] la *renouatio* s'opère aussi par un nouveau développement de la poésie liturgique. Des évêques lettrés [...] conçoivent l'idéal d'une hymnodie beaucoup plus littéraire : ils puisent dans les trésors des poèmes antiques, à la manière dont la nouvelle architecture chrétienne recueille et recrée en ce siècle l'héritage des basiliques classiques. *Miscere utile dulci* : cette double acculturation vise à la fois à servir dignement la grandeur de Dieu [...] et à satisfaire le goût des convertis lettrés les plus exigeants. L'idéal nouveau d'une qualité esthétique comparable à celle du lyrisme horatien et de l'épopée virgilienne y est justifié par le développement d'une véritable théologie esthétique, que nous redécouvrons de nos jours⁵⁹⁹ ».

6. 2. Le motif du don dans la théologie trinitaire d'Augustin

Le but de ce développement est d'exposer de quelle manière Augustin place le don au cœur des relations trinitaires et de montrer qu'Augustin reconnaît au don une valeur sotériologique. L'homme, créé à l'image du Dieu Un et Trine, tend vers sa ressemblance en se conformant toujours plus à l'appel à reconnaître le don reçu, à vivre comme un être créé pour le don – toutes choses qui ne sont possibles qu'en s'ouvrant toujours plus à l'inhabitation trinitaire. Après avoir présenté cette position du don au sein des relations

⁵⁹⁷ À l'appui de cette hypothèse, on peut signaler la présence dans ce passage du lexique de l'expérience – *se exercere, probare, sentire, attendere* – au même titre que celui de la vision intellectuelle : *intellegere, scire, cogitare, uidere*.

⁵⁹⁸ « *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi uiderint ; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio* », *retr.* II, 6, 1, *BA* 12, p. 460 ; nous soulignons (traduction de J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, p. 65).

⁵⁹⁹ J. FONTAINE, « Esthétique et foi d'après la poésie latine chrétienne des premiers siècles », p. 886.

trinitaires chez Augustin⁶⁰⁰, nous ouvrirons une autre perspective, guidée par une relecture sotériologique du rôle du don dans les *Confessions*. Il s’agira pour nous de voir en quoi le don, dans son expression trinitaire, peut conduire l’homme au salut.

6. 2. 1. Présence du mot *Trinitas* dans les *Confessions*

Les deux principales formules trinitaires dans les *Confessions* sont : « *Deus, una Trinitas et trina Vnitas* » (XII, 7, 7) et « *Trinitas unitatis uel unitas Trinitatis* » (XIII, 22, 32). On compte, en outre, neuf occurrences du mot *Trinitas* dans les *Confessions*, concentrés dans les livres XII et XIII. Nous nous proposons de mettre en parallèle les cinq passages où elles apparaissent, afin d’éclairer la manière dont Augustin associe le motif du don à la réalité trinitaire.

Le vocable *Trinitas* apparaît pour la première fois dans le contexte de la méditation d’Augustin sur les deux premiers versets du livre de la *Genèse*. Il est ici question de la Création, *de nihilo*, du ciel et de la terre par le Père, dans le Principe, sagesse née de la substance du Père, unique engendré⁶⁰¹.

« Ainsi donc, Seigneur, toi qui ne changes ni d’essence, ni de modalité, au gré des circonstances, toi qui es l’“être même”, oui l’“être même”, “Saint, Saint, Saint”, Seigneur Dieu tout-puissant, dans le Principe, qui est de toi, dans ta Sagesse, qui est née de ta substance, tu as créé quelque chose, à partir de rien. Tu as fait “le ciel et la terre”, mais sans les tirer de toi, sinon il y aurait égalité avec ton Fils et, par là même, avec toi ; et de plus, toute égalité entre toi et ce qui n’est pas de toi serait contraire à l’ordre. Or, en dehors de toi, il n’existait rien d’où tu aies pu le faire, ô Dieu, Trinité une et Unité trine. Voilà pourquoi c’est bien à partir de rien que tu as fait le ciel et la terre” [...]»⁶⁰².

Dans ce passage, la Trinité est nommée lorsqu’Augustin affirme qu’au commencement, « en dehors de [Dieu], il n’existait rien ». Ce caractère unique, cette exclusivité – rien n’existe sauf Dieu – a son exact correspondant dans l’unité de la Trinité. On notera également que la personne de l’Esprit est absente de cette narration, pourtant structurée par le lexique trinitaire.

⁶⁰⁰ Nous renvoyons à l’ouvrage de L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, ainsi qu’à L. GIOIA, « Augustine and the Triune God », *T&T Clarck Companion to Augustine and modern Theology*, C. PECKNOLD, T. TOOM (ed.), Londres / New-York, Bloomsbury, 2013, p. 3-19. L’auteur renvoie à ce qu’il juge être « la meilleure évaluation critique de la littérature secondaire sur le *De Trinitate* » : R. KANY, *Augustins Trinitätsdenke. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu « De Trinitate »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

⁶⁰¹ Sur le lien entre Création et Trinité, voir M.-A. VANNIER, *Creatio, conuersio, formatio chez S. Augustin*, p. 119-121.

⁶⁰² « *Itaque, tu Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed “id ipsum” et “id ipsum”, “Sanctus, Sanctus, Sanctus”, Domine Deus omnipotens, “in principio”, quod est de te, in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim “caelum et terram” non de te ; nam esset aequale Vnigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset ut aequale tibi esset quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Vnitas ; et ideo de nihilo fecisti “caelum et terram” [...] »*, conf. XII, 7, 7, *Œuvres I*, p. 1060-1061.

Les textes que nous étudions sont tous marqués par le motif de la Création. Le Créateur est cité à deux reprises⁶⁰³ et le premier texte, nous l'avons vu, développe le motif de la Création *de nihilo*. Selon l'habitude d'Augustin, le thème de la création est associé à celui de la *formatio* de l'homme, de son errance, et de la *reformatio* qui le conduit vers la béatitude⁶⁰⁴. Également appelée par le commentaire de Gn 1, la mention des Écritures suggère qu'elles sont une voie d'accès à la Trinité : elles disent la Trinité. Nous déduisons cela du lien de coordination entre ces trois propositions : « comme je croyais [que mon Dieu est Trinité] » ; « je cherchais dans ses saints oracles » ; « et voici que ton “Esprit était porté sur les eaux”⁶⁰⁵ ». La foi d'Augustin au Dieu Trinité s'appuie sur sa foi en l'inspiration divine des Écritures ; cette foi se vérifie puisque les Écritures dévoilent pour Augustin la troisième Personne de la Trinité, sous la figure de “l'Esprit porté sur les eaux”, ce qui rend possible l'affirmation trinitaire : « Voici la Trinité, mon Dieu, Père, Fils et Esprit Saint, créateur de toute créature ». En d'autres termes, puisqu'il croit en un Dieu Trinité, et qu'il « tient » déjà le Père et le Fils, il cherche l'Esprit dans les « paroles saintes », et « voilà » qu'il lui est donné, dans la mention « *spiritus superferebatur super aquas*⁶⁰⁶ ». La conjonction, au sein de la Trinité, de simplicité et de multiplicité, d'infini et de fini, d'unité et d'abondance, excède, par ailleurs, les mots humains. Dans les paragraphes 12 et 13 du livre XIII, Augustin entreprend de faire entrevoir le mystère du Dieu un et trine, si difficile à comprendre, et pourtant objet de toutes les conjectures et disputes, par un raisonnement analogique. Comme nous l'avons vu plus haut, il suggère à ses lecteurs de considérer en eux-mêmes et de s'exercer à observer trois propriétés « être, connaître, vouloir », dans leur unité et leur distinction – « je suis, je connais, je veux ; je suis un sujet connaissant et voulant ; je sais que je suis et que je veux ; et je veux être et connaître⁶⁰⁷ ». Par cette *exercitatio animi* – à laquelle le *De Trinitate* donnera une importance considérable – Augustin veut mettre l'homme sur la voie de la vision de la Trinité, tout en le mettant en garde contre toute témérité dans cette recherche :

« Dans ces trois propriétés, il y a vie indivisible, vie qui est une, intelligence qui est une, essence qui est une – distinction sans divisibilité, mais distinction tout de même – comprenez qui pourra ! Assurément, il est en face de lui-même : qu'il regarde en lui, qu'il voie, et me réponde. Et lorsqu'il y aura trouvé et reconnu quelque analogie, qu'il ne considère pas pour autant avoir découvert l'Être immuable, qui, au-dessus de ces propriétés, est

⁶⁰³ *conf.* XIII, 5, 6 ; 22, 32.

⁶⁰⁴ Cette idée est portée par les termes : *reformatio*, *reditus* et ses dérivés, *errare*.

⁶⁰⁵ « *sicut credebam [trinitatem deum meum] quaerebam in eloquiis sanctis eius et ecce “spiritus” tuus “superferebatur super aquas”*. *Ecce Trinitas Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, creator universae creaturae* », *conf.* XIII, 5, 6, p. 434.

⁶⁰⁶ Nous avons commenté cette découverte de la troisième Personne de la Trinité dans le texte scripturaire dans notre chapitre 5.

⁶⁰⁷ « *Sum enim et scio et uolo : sum sciens et uolens, et scio esse me et uelle, et uolo esse et scire* », *conf.* XIII, 11, 12, *Œuvres* I, p. 1094-1095.

immuablement, connaît immuablement, et veut immuablement. Ces trois propriétés impliquent-elles qu'il y ait, là aussi, trinité ? Ou existent-elles dans chacune en particulier, en sorte qu'elles se retrouvent toutes les trois dans chacune ? Ou bien encore, cette double combinaison se réalise-t-elle merveilleusement, lorsqu'en une simplicité qui est en même temps multiplicité, l'Infini trouve sa fin en lui-même, grâce à quoi l'Être même est, se connaît, se suffit à lui-même immuablement dans une opulente grandeur d'unité ? *Qui pourrait le concevoir facilement ? Qui trouverait un moyen de le dire ? Qui se prononcerait là-dessus à la légère*⁶⁰⁸ ? ».

6. 2. 2. L'association explicite du don et de la Trinité

Seul un passage, parmi les cinq où le mot *Trinitas* est présent, comporte une association explicite entre la Trinité et le lexique du don. Il se situe entre les paragraphes 9 et 13 du livre XIII, depuis « Car c'est toi, notre Dieu, qui illuminera nos ténèbres ; de toi vient notre vêtement, et nos "ténèbres" seront "comme un plein midi" », jusqu'à « Et voici que nous fûmes "ténèbres autrefois mais maintenant nous sommes lumière dans le Seigneur" ».

Nous donnons ci-dessous un long extrait de ce passage avant de le commenter.

« Car c'est toi, notre Dieu, qui illuminera nos ténèbres ; de toi vient notre vêtement, et nos "ténèbres" seront "comme un plein midi". Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi. Voici que j'aime, et si c'est peu, je veux aimer plus fort [...]. Tout ce que je sais, c'est que je vais mal sans toi, non seulement hors de moi, mais aussi en moi-même, et que, pour moi, toute abondance qui n'est pas mon Dieu est indigence [...]. Pourquoi donc a-t-on dit seulement de ton Esprit [qu'il était "porté au-dessus des eaux"] ? Pourquoi l'a-t-on dit de lui seulement, comme s'il s'agissait d'un lieu où il eût été et qui n'est pas un lieu, lui de qui seul on a dit qu'il est le don de toi ? Dans ce don de toi, nous nous reposons, là, de toi, nous jouissons ; notre repos est notre lieu. L'amour nous y élève, et ton Esprit qui est bon "exalte notre bassesse", la retirant "des portes de la mort". "Dans la bonne volonté se trouve pour nous la paix". Tout corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre. Le poids ne va pas forcément en bas, mais au lieu propre [...]. Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut ; il nous embrase et nous partons. Nous montons "les montées qui sont dans notre cœur" et nous chantons le "cantique des degrés". Ton feu, ton bon feu nous embrase et nous partons, puisque nous partons en haut "vers la paix de Jérusalem", puisque "j'ai trouvé ma joie dans ceux qui m'ont dit : nous partirons pour la maison du Seigneur". Là nous placera la bonne volonté de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu'y demeurer "éternellement". Heureuse la créature, qui n'a pas connu autre chose ! [...] Pour nous, c'est en des moments

⁶⁰⁸ « *In his igitur tribus quam sit inseparabilis uita et una uita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, uideat qui potest. Certe coram se est ; attendat in se et uideat et dicat mihi. Sed cum inuenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet inuenisse illud, quod supra ista est incommutabile, quod est incommutabiliter et scit incommutabiliter et uult incommutabiliter ; et utrum propter tria haec et ibi trinitas, an in singulis haec tria ut terna singulorum sint, an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi fine, quo est et sibi notum est et sibi sufficit incommutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine, quis facile cogitauerit ? Quis ullo modo dixerit ? Quis quolibet modo temere pronuntiauerit ?* », *ibid.* ; nous soulignons. Il y a comme une aphasie obligée devant la Trinité. Augustin reprend ce thème dans le Sermon 52 : « [...] de ces trois réalités dont tu as montré qu'elles sont dans notre esprit ou notre âme, laquelle est relative au Père, c'est-à-dire comme à la ressemblance du Père, laquelle au Fils, laquelle à l'Esprit Saint ? *Je ne peux pas le dire, je ne peux pas l'expliquer* – "*Quid ergo in his tribus quae in mente nostra uel in anima esse ostendisti, quid ex his tribus pertinet ad Patrem, id est, quasi ad similitudinem Patris, quid horum ad Filii, quid horum ad Spiritus Sancti ?*". Non possum dicere, non possum explicare », s. 52, 22, *RB* 54/1-2, 1964, p. 9- 35, ici p. 34 ; nous soulignons.

distincts du temps que nous fûmes “ténèbres”, et que nous devenons “lumière” [...]. Que celui qui le peut, comprenne ; qu'il t'interroge, toi ! À quoi bon m'importuner, comme si moi j'illuminais quelque “homme venant en ce monde” ? La Trinité toute-puissante, qui la comprendra ? Et qui ne parle d'elle, si toutefois c'est d'elle qu'on parle ? Rare est l'âme qui, quand elle parle d'elle, sait de quoi elle parle. On discute, on se bat ; et personne, sans paix, ne voit cette vision [...]. Avance dans ta confession, ô ma foi ; dis au Seigneur ton Dieu : “Saint, Saint, Saint”, Seigneur mon Dieu, “dans” ton “nom” nous avons “été baptisés”, ô Père et Fils et Esprit Saint ; dans ton nom nous baptisons, ô Père et Fils et Esprit Saint [...]. Mais parce que ton “Esprit était porté au-dessus de l'eau”, ta miséricorde n'a pas abandonné notre misère. Et tu as dit : “que la lumière soit faite” ; “faites pénitence, car le royaume des cieux est proche, faites pénitence” ; “que la lumière soit faite” ; [...] Et nos ténèbres nous ont déplu, et nous nous sommes tournés vers toi, “et la lumière a été faite”. Et voici que nous fûmes “autrefois ténèbres, mais, maintenant, nous sommes lumière dans le Seigneur”⁶⁰⁹ ».

La cohérence de cet ensemble tient à plusieurs facteurs, le premier étant la mention de la lumière venant éclairer les ténèbres, à travers les références au Ps 17, 29 – « c'est toi, ô mon Dieu, qui illuminera nos ténèbres » – et à Ep 5, 8 – « Autrefois, vous étiez ténèbres ; maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur ». Ce passage des ténèbres à la lumière, caractéristique des premiers versets du livre de la *Genèse* commentés par Augustin, encadre une mention de la Trinité, elle-même précédée de références insistantes au don. À cet égard, le texte des paragraphes 9 à 13 du livre XIII déploie une progression thématique et théologique éclairante pour notre recherche sur l'association entre la Trinité et la syntaxe du don. Il est, en effet, d'abord question de Dieu, sans mention de la Trinité, dans une prière où Augustin demande à Dieu de se donner à lui, avec une insistance qui n'est pas sans rappeler le paragraphe 28 du livre XI⁶¹⁰. La supplique adressée à Dieu pour qu'il se donne met en avant la largesse divine, capable de combler Augustin totalement. Le binôme associant

⁶⁰⁹ « *Tu enim, Deus noster, illuminabis tenebras nostras ; ex te oriuntur uestimenta nostra, et “tenebrae nostrae sicut meridies erunt”. Da mihi te, Deus meus, redde mihi te ; en amo et, si parum est, amem ualidius. [...] Hoc tantum scio quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, quae Deus meus non est, egestas est [...]. Cur ergo tantum de Spiritu tuo dictum est [quod superferebatur super aquas] ? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum ? In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos “et Spiritus tuus bonus” exultat “humilitatem” nostram “de portis mortis”. In bona uoluntate pax nobis est. Pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum [...]. Pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur ; inardescimus et imus. Ascendimus “ascensiones in corde” et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus “ad pacem Hierusalem”, quoniam “iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi : In domum Domini ibimus”. Ibi nos conlocabit uoluntas bona ut nihil uelimus aliud quam permanere illic “in aeternum”. Beata creatura, quae non nouit aliud ! [...] In nobis enim distinguitur tempore, quod “tenebrae” fuimus et “lux” efficimur [...]. Qui potest, intellegat, a te petat. Vt quid “mihi molestus est”, quasi ego illuminem ullum “hominem uenientem in hunc mundum” ? Trinitatem omnipotentem quis intellegat ? Et quis non loquitur eam, si tamen eam ? Rara anima, quaecumque de illa loquitur, scit quod loquitur. Et contendunt et dimicant, et nemo sine pace uidet istam uisionem [...]. Procede in confessione, fides mea ; dic Domino Deo tuo : “Sancte, Sancte, Sancte”, Domine Deus meus, “in nomine” tuo “baptizati” sumus, Pater et Fili et Spiritus Sancte, in nomine tuo baptizamur, Pater et Fili et Spiritus Sancte [...]. Sed quia “spiritus” tuus “superferebatur super aquam”, non reliquit miseriam nostram misericordia tua, et dixisti : “Fiat lux” ; “paenitentiam agite, appropinquauit enim regnum caelorum. Paenitentiam agite” ; “Fiat lux” [...] et displicuerunt nobis tenebrae nostrae, et conuersi sumus ad te, “et facta est lux”. Et ecce fuimus “aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino” », conf. XIII, 10-13, 14, p. 438-446.*

⁶¹⁰ « Donne ce que j'aime : oui j'aime, et cela c'est toi qui l'as donné – *Da quod amo, amo enim, et hoc tu dedisti* », conf. XI, 22, 28, 14, p. 316. Voir notre chapitre 5.

plénitude et indigence renvoie, en outre, au motif structurant du fils prodigue. Surtout, il nous semble qu'une transition s'opère dans ces pages, grâce à une focalisation sur le Dieu trine après avoir contemplé Dieu dans son unité.

Ce qui nous semble particulièrement digne d'intérêt est que cette transition s'opère par l'intermédiaire du motif du don. Ce n'est pas un hasard si Augustin place le don – à travers sept occurrences de ce champ lexical⁶¹¹ – à la charnière entre la contemplation du Dieu Un et Trine. La plénitude qu'Augustin contemple en Dieu, et à laquelle il lui demande de participer, ne peut être que l'objet d'un don. Cette fois-ci, il n'est pas question de demander une réalité créée, fût-ce l'intelligence des Écritures⁶¹², il s'agit de demander Dieu à Dieu, comme le suggère Augustin dans son commentaire du Psaume 39 : « Mais toi, demande ton Dieu lui-même⁶¹³ ». Également présenté comme la figure du donateur, le Dieu un et trine se révèle ici comme le seul don capable de faire entrer l'homme dans le repos véritable. Or, dans notre passage, c'est l'Esprit Saint à qui est associé le don de manière éminente⁶¹⁴. Il nous semble donc particulièrement suggestif que l'association explicite de la Trinité avec le motif du don soit déployée par Augustin en trois étapes, qui fixent le regard sur Dieu, puis sur l'Esprit Saint, enfin sur la Trinité, selon l'ordre d'apparition de ces termes dans notre texte. Dieu dans sa plénitude se donne à sa créature ; ce don est l'Esprit Saint, Esprit du Père et du Fils – auquel il est donné aux hommes d'avoir part et qu'il leur est loisible de demander à Dieu⁶¹⁵ ; l'Esprit Saint donne à l'homme de vivre l'inhabitation trinitaire, reçue comme la plénitude du don. Lorsqu'Augustin écrit dans le *De Trinitate*, « ce que nous aimons dans la Trinité, c'est ce que Dieu est⁶¹⁶ », il désigne cette même réalité.

⁶¹¹ *dare ; reddere ; copia ; donum* (4).

⁶¹² La liste des demandes formulées avec le verbe *dare* à l'impératif est annexée à notre premier chapitre.

⁶¹³ « Que le Seigneur ton Dieu soit lui-même ton espérance ; n'espère rien d'autre du Seigneur ton Dieu, mais que le Seigneur ton Dieu soit lui-même ton espérance. Car beaucoup espèrent de Dieu de l'argent, beaucoup espèrent de Dieu des honneurs précaires et périssables, ils espèrent de Dieu autre chose que Dieu lui-même ; mais toi, demande ton Dieu lui-même – *Sit Dominus Deus tuus spes tua : non aliud aliquid a Domino Deo tuo speres, sed ipse Dominus tuus sit spes tua. Namque multi de Deo sperant pecuniam, multi de Deo sperant honores caducos et perituros, aliud quodlibet a Deo praeter ipsum Deum : sed tu ipsum Deum tuum pete* », *en. Ps.*, 39, 7, BA 59/A, p. 232, nous soulignons.

⁶¹⁴ Nous avons déjà commenté ce passage en détail, voir notre chapitre 5.

⁶¹⁵ « Quant à nous, nous pouvons bien recevoir ce don à notre faible mesure, mais il nous est bien impossible de le répandre dans les autres : pour qu'ait lieu l'effusion de l'Esprit, nous invoquons Dieu sur eux et Dieu le leur communique en effet – *Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro, effundere autem super alios non utique possumus ; sed ut hoc fiat, Deum super eos, a quo hoc efficitur, inuocamus* », *trin.* V, 14, 15, p. 548-550.

⁶¹⁶ « *Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est* », *trin.* VIII, 5, 8, 16, p. 16 ; nous modifions la traduction. Voici le passage en son entier : « « C'est pourquoi, désirant comprendre, autant qu'il nous est donné de le faire, l'éternité, l'égalité et l'unité de la Trinité, nous devons croire avant de comprendre, et veiller à ce que notre foi soit sincère. C'est la Trinité, qui doit faire notre joie dans la béatitude ; or, si nous croyons quelque chose de faux à son sujet, notre espérance sera vaine, notre charité ne sera pas chaste. Mais comment la foi nous permettra-t-elle d'aimer cette Trinité que nous ne connaissons pas ? [...] Quand donc nous disons et croyons qu'il y a une Trinité, nous savons ce qu'est une trinité, parce que nous savons ce que c'est qu'être trois, mais ce n'est pas cela que nous aimons. Une trinité, en effet, il nous est facile de la trouver quand nous voulons, ne serait-ce, sans parler du reste, qu'en jouant à la mourre avec trois doigts. Mais ce que nous aimons, ce n'est

Aimer la Trinité, c'est avoir accès à Dieu lui-même. En se donnant à l'homme, Dieu fait pénétrer l'homme au cœur de la vie trinitaire, par l'amour que ce don suscite en lui, en sorte qu'il puisse faire l'expérience que « l'amour seul est digne de foi⁶¹⁷ ».

Il nous faut dire, en outre, un mot de l'enchaînement entre les paragraphes 12 et 13 du livre XIII. En effet, le paragraphe 12 se termine par trois questions : « Qui pourrait le concevoir facilement ? Qui trouverait un moyen de le dire ? Qui se prononcerait là-dessus à la légère⁶¹⁸ ? ». Or le paragraphe 13 débute ainsi : « Poursuis ta confession, ô ma foi, dis à ton Seigneur : “Saint, Saint Saint”, Seigneur mon Dieu, en ton nom, Père, et Fils et Esprit Saint nous avons été baptisés, en ton nom nous baptisons, ô Père et Fils et Esprit Saint⁶¹⁹ ». C'est donc qu'une parole sur la Trinité est possible. Mais il ne peut s'agir que d'une parole de louange, qui s'adresse à Dieu avec les mots mêmes de Dieu, ceux de l'Écriture⁶²⁰. Le seul discours possible sur la Trinité est celui que Dieu lui-même inspire et qu'il confie à son Église dans la dispensation des sacrements, ici le baptême, avec sa formule trinitaire. Cette dernière est donnée aux hommes pour s'approcher de la *res* par excellence qu'est la Trinité une. Cette révélation trinitaire, portée par l'attention aux noms qui peuvent désigner les personnes divines, est le point de départ de la recherche d'Augustin. Fort de son acte de

pas n'importe quelle trinité, c'est cette Trinité qui est Dieu. *Ce que nous aimons donc dans la Trinité, c'est ce que Dieu est ; or nous n'avons pas vu d'autre Dieu et nous n'en connaissons pas d'autre, car “il n'y a qu'un Dieu”, celui-là même que nous n'avons jamais vu et que nous aimons par la foi – quamobrem quoniam Trinitatis aeternitatem, et aequalitatem, et unitatem, quantum datur, intellegere cupimus, prius autem quam intellegamus credere debemus, uigilandumque nobis est ne ficta sit fides nostra. Eadem quippe Trinitate fruendum est, ut beate uiuamus ; si autem falsum de illa crediderimus, inanis erit spes, et non casta caritas. Quomodo igitur eam Trinitatem quam non nouimus, credendo diligimus ? [...] Cum ergo dicimus et credimus esse Trinitatem, nouimus quid sit Trinitas, quia nouimus quid sint tria ; sed hoc non diligimus. Nam id ubi uolumus, facile habemus, ut alia omittam, uel micando digitis tribus. An uero diligimus, non quod omnis trinitas, sed quod Trinitas, Deus ? Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est. Sed Deum nullum alium uidimus, aut nouimus, “quia unus est Deus”, ille solus quem nondum uidimus, et credendo diligimus », trin. VIII, 5, 8, 16, p. 44-46 ; nous modifions la traduction.*

⁶¹⁷ Nous empruntons le titre de l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Parole et Silence, 1963¹, 1999.

⁶¹⁸ « [...] quis facile cogitauerit ? Quis ullo modo dixerit ? Quis quolibet modo temere pronuntiauerit ? », *conf. XIII*, 12, 13, 14, p. 444.

⁶¹⁹ « *Procede in confessione, fides mea ; dic Domino Deo tuo : “Sancte, Sancte, Sancte”, Domine Deus meus, “in nomine tuo baptizati” sumus, Pater et Fili et Spiritus Sancte, in nomine tuo baptizamus, Pater et Fili et Spiritus Sancte* », *conf. XIII*, 12, 13, 14, p. 444-446.

⁶²⁰ « Parler selon la louange implique [...] que d'abord je parle à Dieu, avant même de dire quoi que ce soit sur Dieu [...]. Ici apparaît [...] la plus grande étrangeté de la parole qui se déploie dans les *Confessiones*, telle qu'elle s'exerce dès leurs premiers mots : « “Magnus es Dominus et laudabilis valde” – “Tu es grand, Seigneur, éminemment digne qu'on te loue” ». Les doubles guillemets indiquent, lorsque nous citons ce texte, une double citation : le lecteur qui cite saint Augustin le cite, en effet, citant les Écritures [...]. La parole qui ouvre les *Confessiones*, comme celle qui les ferme, [...] a rang de citation, c'est-à-dire qu'elle redit une autre parole, antérieure et plus originale à elle qu'elle-même [...]. La parole s'accomplit dans un chiasme, où se croisent mon initiative [...] et un appel, si absolument antérieur qu'il faut le temps de la vie pour finir par l'entendre pour la première fois, et comme la première fois. D'où cette conclusion : ma parole [...] apprendra à parler en répétant, à titre de réponse, les mots de l'appel toujours déjà silencieusement accompli dans les Écritures », J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 37-43.

foi⁶²¹, Augustin se met en quête des trois personnes de la Trinité dans les versets qui ouvrent le Livre de la Genèse et toute la Bible. Le Père et le Fils sont donnés presque immédiatement, dans le nom de Dieu et dans le nom du Principe, mais il faut poursuivre la lecture pour recevoir, comme un don – souligné par le présentatif *ecce*⁶²² – le nom *spiritus* qui complète la formule trinitaire. Signalons enfin que, dans les textes qui comportent le vocable *Trinitas*, nous avons repéré, outre l’association explicite qui a fait l’objet du développement précédent, des associations implicites. Au fil des livres XII et XIII des *Confessions*, nous avons ainsi observé différentes réalités qui relèvent, pour le sens, du don, et, selon Augustin, qui trouvent leur source dans la Trinité. Il s’agit du don du repos et de la paix ; de la foi unie à l’intelligence ; du don, enfin, de la conversion⁶²³. Il faut y ajouter le motif de l’âme *imago Dei et capax Dei*, que nous allons maintenant présenter.

6. 3. Le don comme lieu de salut pour l’homme créé à l’image de Dieu

L’âme est *capax Dei* parce qu’elle est créée à l’image de Dieu⁶²⁴. Donné à lui-même gratuitement par Dieu, l’homme accomplit sa fin en revenant avec amour vers le donateur – en vertu de la dynamique propre au don, qui inscrit donateur et donataire dans une relation où le don appelle le don.

« Cette *redditio* (XI, 8) n’est pas la restitution d’un bien reçu, d’une chose, ce qui supprimerait le don. Ce n’est pas davantage le paiement d’une dette. *Il s’agit de restituer un*

⁶²¹ « Pour souligner son caractère particulier, je dirais volontiers que le processus de la foi n’appartient pas à la relation “savoir / faire”, qui caractérise une pensée centrée sur “l’opérationnel” ; il correspond plutôt à une relation totalement différente : “Prendre appui / comprendre” (*stehen / verstehen*). Ce sont là, me semble-t-il, deux conceptions, deux possibilités de l’être humain, qui ne sont pas indépendantes l’une de l’autre mais qu’il ne faut pas confondre. En opposant les relations “prendre appui / comprendre” et “savoir / faire”, je fais allusion à un verset biblique concernant la foi, pratiquement impossible à traduire [...] : “Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas” (*Is* 7, 9). La racine ‘*mn* [...] peut signifier : vérité, solidité, ferme appui ; ou encore fidélité, se fier, se confier, prendre appui, avoir foi. Ainsi croire en Dieu, c’est adhérer à Dieu et, grâce à cette adhésion, l’homme gagne un appui ferme pour sa vie. Croire, c’est prendre pied, s’appuyer avec confiance sur le fondement de la parole de Dieu », J. RATZINGER, *La foi chrétienne hier et aujourd’hui*, E. Ginder, P. Schouver (trad.), Paris, Cerf, 1968¹, 2005, p. 29.

⁶²² Voir M.-A. JULIA, *Les présentatifs français voici, voilà et latins ecce, em, ēn : essai d’étude comparative*, Actes du XXVII^e Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013), M. Fruyt, G. Haverling, R. Sornicola (éd.), Nancy, ATILF/SLR, 2016, p. 115-126.

⁶²³ Le champ lexical du repos est présent à travers neuf occurrences (*quies ; requiescere*) dans les paragraphes 5 à 9 du livre XIII ; le mot *pax* apparaît trois fois aux paragraphes 10 et 12 ; le champ lexical de la foi est représenté, en XII, 10, XIII, 5 et 13, par les termes *credere* (3) et *fides* ; le registre de la connaissance est plus varié, avec, notamment, les vocables *intellegere, scire, nosse, inuenire, conspicer, [in se] cogitare* (2), *[in se] attendere, exercere*, dans les paragraphes 6 à 13 du livre XIII. Enfin, le motif de la conversion est présent à travers deux champs lexicaux, celui de l’appel – *uocatio* – et celui de la conversion – *conuertere* (5) des paragraphes XIII, 5 à XIII, 13, *reformari* (2) en XIII, 32 (les deux emplois proviennent de Rm 12, 2), *reddere* (XIII, 10). Pour l’analyse de ce dernier motif, nous renvoyons à P. CAMBRONNE « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », *BLE* 88, 3-4, 1987, p. 206-228.

⁶²⁴ Voir G. MADEC, « *Capax Dei* », *A/L* 1, col. 728-729.

don comme don. C'est un acte libre, qui implique que j'ai reconnu le donateur, la donation et le don (la grâce), et qu'en retour je lui fais don de moi-même et de mon amour. En ce retour j'éprouve la *fruitio Dei* [...]. C'est là une visée eschatologique, c'est la possibilité la plus haute pour l'*ego* créé qui, comme telle, constitue une promesse de béatitude⁶²⁵».

Pourquoi est-ce si important que l'homme puisse donner et se donner ? Parce que ce sont des actes constitutifs de l'homme créé à l'image de Dieu, dont la vie trinitaire est échange de dons entre le Père et le Fils, dans l'Esprit Saint. Voilà pourquoi Dieu donne à l'homme son don même : « Quand on envisage comme modèle du don le don de la vie dans la filiation, le don en retour ne saurait constituer ni le symétrique du don initial ni son équivalent. Celui qui se reçoit entièrement du don de l'autre n'existe que comme "être de don"⁶²⁶ ». Il en résulte que la création de l'homme à l'image du Dieu Trinité appelle une rédemption, qui soit elle aussi, selon l'intuition de Luigi Gioia, le fruit d'une « action trinitaire ». C'est en cela que consiste la réponse à la question épistémologique de *trin.* VIII, 5, 8 que nous citons plus haut :

« "Comment se fait-il que nous nous découvrons capables de, et habilités à aimer Dieu en croyant en lui (c'est-à-dire sans le voir) ?". La réponse du *De Trinitate* à cette question peut être résumée ainsi : le Dieu Trinité nous a créés à son image, c'est-à-dire que nous sommes objets d'une action trinitaire tant pour notre création que pour notre rédemption, et que Dieu est à la source même de notre possibilité de connaître et d'aimer. Pour le connaître, nous sommes donc saisis dans sa propre vie, nous participons à son propre amour, l'Esprit Saint, et nous sommes associés à la connaissance qu'il a de lui-même, la "Sagesse", par l'action révélatrice et réconciliatrice du Christ. En un mot, nous aimons et connaissons Dieu à travers Dieu, c'est-à-dire que nous connaissons le Père à travers le Fils et l'Esprit Saint⁶²⁷ ».

Dans les deux derniers livres des *Confessions* où il commente le premier chapitre du livre de la Genèse, Augustin établit un lien étroit entre la création de l'homme à l'image de Dieu et la découverte que l'homme est *capax Dei*. Se concentrant sur la possibilité pour l'homme, « parcelle infime de [la] création⁶²⁸ » d'accueillir en son cœur l'infini de Dieu, Goulven Madec montre comment s'articulent, dans cette expérience d'être *capax Dei*, plusieurs étapes du dessein divin de salut. Si l'on prend comme point de départ la fin voulue par Dieu pour l'homme, on peut affirmer que « toute la vie du chrétien est un désir saint : une aspiration à la vision béatifiante, qui ouvre et dilate l'âme⁶²⁹ ». Cette dilatation de l'âme, ou encore, cette extension du désir, tendu en avant vers ce que Dieu a préparé pour lui, est

⁶²⁵ P. SOUAL, « Le don de l'*ego* chez Augustin », p. 139-140 ; nous soulignons.

⁶²⁶ J.-C. SAGNE, *Le don*, p. 146.

⁶²⁷ L. GIOIA, « La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par-delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie », *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle [Cogitatio Fidei 266]*, E. DURAND, V. HOLZER (dir.), Paris, Cerf, 2008, p. 97-139, ici p. 139.

⁶²⁸ *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272.

⁶²⁹ G. MADEC, « *Capax Dei* », col. 728. Sur ce thème de la *dilatatio*, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de J.-L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

le fruit de l'action divine en l'âme, mais aussi une réponse à la prière des hommes⁶³⁰. Goulven Madec convoque la prière du prologue des *Confessions* : « Bien étroite est la maison de mon âme pour que tu viennes y loger : *qu'elle se dilate grâce à toi !*⁶³¹ ». Selon quelle modalité pareil élargissement du désir, rendant l'homme apte à recevoir le don divin peut-il advenir ? Ici intervient l'autre terme de l'équation : la condition de l'extension du désir est la restauration en l'homme de sa *forma* originelle, cette *imago Dei* selon laquelle il a été créé. Sans entrer dans l'exposé de l'itinéraire qui conduit de la *formatio* à la *reformatio*⁶³², soulignons que « le redoublement [en *trin.* XIV, 8, 11] de *capax* par "*particeps esse potest*" marque un sens fort, concret : l'âme est le récipient de Dieu⁶³³ ». Goulven Madec ajoute, en précisant les sources – platonicienne et probablement origénienne – de cette conception, que l'âme « est à l'égard de Dieu dans la situation de la "*materia*" à l'égard des formes : "*materies informis corporalium formarum capax*"⁶³⁴ », ce qui éclaire le deuxième emploi de *capax* en *trin.* XII, 6, 6. Soulignons, enfin, l'importance du redoublement de l'adjectif *capax* par la formule « *particeps esse potest* » en *trin.* XIV, 8, 11. « Parce qu'*imago impar*, l'homme demeure à la fois une image inamissible de Dieu, mais aussi incapable d'atteindre Dieu par ses seules forces. Il est *capax Dei*, mais a besoin du don libre de la grâce pour être *particeps Dei*⁶³⁵ ».

Nous aimerions compléter l'équation entre, d'une part, cette capacité accordée à l'homme et, de l'autre, sa création à l'image de Dieu, en mettant en lumière la part qu'Augustin y réserve à la catégorie du don. L'homme créé à l'image de Dieu est créé pour le don, qui unit la Trinité dans l'amour : « tu lui enseignes à voir, il en est déjà capable, la

⁶³⁰ « La contenance de l'âme n'est pas fixe : elle s'accroît par la prière, par l'effort d'intelligence de la foi, par le progrès spirituel ; car l'âme est travaillée par le désir qui la creuse [...] », G. MADEC, « *Capax Dei* », col. 728.

⁶³¹ « *Angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam : dilatetur abs te* », *conf.* I, 5, 6, 13, p. 282 ; nous soulignons.

⁶³² Voir M.-A. VANNIER *Creatio, conuersio, formatio chez S. Augustin*, p. 73-82. Voir également F.-B. STAMMKÖTTER, C. MÜLLER, « *Forma* », *A/L* 3, col. 45-52.

⁶³³ On pourrait discuter le choix du mot « récipient » et peut-être suggérer le terme « réceptacle » ; nous aimerions aussi compléter le propos en rappelant que c'est autant Dieu qui vient en l'âme, devenant, dit Augustin, « *interior intimo meo* », que l'âme qui est accueillie en Dieu : « Mais alors, puisque moi aussi je suis, qu'ai-je à demander que tu viennes en moi, moi qui ne serais pas si tu n'étais en moi ? – *Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut uenias in me, qui non essem, nisi esses in me ?* », *conf.* I, 2, 2, *Œuvres* I, p. 782.

⁶³⁴ « En effet, la mutabilité même des choses muables est capable de toutes les formes, en lesquelles se muent les choses muables. Mais elle-même, qu'est-elle ? Est-ce un esprit ? Est-ce un corps ? Est-ce une apparence d'esprit ou de corps ? Si l'on pouvait la dire "un néant qui est quelque chose" et "un être qui est un non-être", voilà ce que je dirais d'elle – *Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est ? Numquid animus ? Numquid corpus ? Numquid species animi uel corporis ? Si dici posset "nihil aliquid" et "est non est", hoc eam dicerem [...]* », *conf.* XII, 6, 6, 14, p. 352.

⁶³⁵ J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin*, p. 610.

Trinité de l'Unité ou l'Unité de la Trinité⁶³⁶ ». Dieu enseigne l'homme pour qu'il soit capable de voir l'essence même du mystère trinitaire.

L'emploi de l'adjectif *capax* dans deux pages (XII, 6, 6 et XIII, 22, 32) du corpus trinitaire que nous avons délimité nous semble révélateur des liens établis par Augustin entre la Trinité et le don. Cette capacité à voir l'unité de la Trinité nous semble ressortir de manière éminente à la catégorie du don. Elle est, en effet, doublement l'objet d'un don : donnée par Dieu à l'homme créé à son image, elle lui est redonnée par la restauration, en lui, de la capacité à accueillir le don que Dieu fait de lui-même, en son Fils, par l'Esprit Saint. L'élargissement du cœur nécessaire pour recevoir Dieu qui se donne ne peut se faire que par l'amour, lui-même répandu « par l'Esprit Saint qui [...] a été donné⁶³⁷ ». Pour le dire brièvement, être capable de Dieu relève du don, parce que cette disposition s'obtient et se fortifie par l'amour, qui est lui-même un don de Dieu. Le rôle éminent joué par l'amour dans la pensée augustinienne de la Trinité est confirmé par un des textes les plus stimulants et énigmatiques du *De Trinitate*, que nous avons déjà cité : « Ce que nous aimons dans cette Trinité, c'est ce que Dieu est⁶³⁸ ». L'amour est connaissance ; puisqu'il a été répandu dans le cœur des hommes par le don de l'Esprit Saint, il les pousse à aimer Dieu, qu'ils connaissent avant même de le chercher – par une connaissance d'amour⁶³⁹.

Par ailleurs, Augustin affirme avec une grande netteté que l'équation entre « être image de Dieu » et « être capable » de lui est strictement réversible : c'est parce que l'âme est image de Dieu qu'elle est capable de Dieu ; elle n'est capable de Dieu que parce qu'elle est créée à son image.

« Nous voici maintenant arrivés à cette phase de notre recherche où nous avons entrepris de considérer, afin d'y découvrir l'image de Dieu, la partie la plus haute de l'âme humaine : ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître [...]. Mais il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu. Lors même que l'âme, disions-nous, se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de

⁶³⁶ « [...] doces eum iam capacem uidere Trinitatem Vnitatis uel unitatem Trinitatis », *conf.* XIII, 22, 32, 14, p. 484.

⁶³⁷ Rm 5, 5, verset cité par Augustin à de nombreuses reprises. Voir notre chapitre 4.

⁶³⁸ « Hoc ergo diligimus in Trinitate, quod Deus est », *trin.* VIII, 5, 8, 16, p. 46.

⁶³⁹ Augustin prolongerait ici la réflexion de Plotin au livre VI des *Ennéades* : « L'âme, fécondée par Dieu, est grosse de tous ces biens, et cette fécondation est pour elle le commencement et la fin ; le commencement parce qu'elle est issue de cette région lointaine ; la fin parce que le Bien est là-bas et que, arrivée là, elle redevient ce qu'elle était ; ici, c'est la "chute", l'"exil", la "perte des ailes", mais *ce qui montre que le Bien est là-bas, c'est l'amour consubstantiel à l'âme [...]. Puisque l'âme est différente de Dieu, mais qu'elle vient de lui, elle l'aime nécessairement [...]. Donc, par nature, l'âme aime Dieu, à qui elle veut s'unir [...].* Le véritable objet de notre amour est là-bas, et nous pouvons nous unir à lui, en prendre notre part et le posséder réellement, en cessant de nous dissiper dans la chair », VI, 9, 9, *Ennéades* VI, t. 2, CUF 86, 1938¹, 1989, p. 184-185 ; nous soulignons. Nous remercions le P. Vincent Holzer qui nous a suggéré ce rapprochement.

Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu⁶⁴⁰ ».

La solidité du lien entre image et participation est très probablement ce qui explique que, même déformée par « la perte de participation divine », l'âme « reste néanmoins image de Dieu ». Ce point est important pour l'itinéraire des *Confessions* : le témoignage de la conversion repose, en effet, sur l'assurance que, si loin que l'homme se trouve de Dieu, il peut revenir à lui, « parce qu'il est le principe⁶⁴¹ ». « Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance⁶⁴² » : ni l'image ni la capacité à avoir part à la vie divine ne sauraient être retirées à ceux qui en ont reçu le don.

Résumons, pour finir, le cheminement de la pensée d'Augustin. En *conf.* XIII, 11, 12, c'est l'homme qui est invité à entrer en lui-même, à s'exercer à observer en lui la vie trinitaire, à travers ces trois activités, connaître, être et vouloir ; en *conf.* XIII, 22, 32, c'est Dieu lui-même qui enseigne à l'homme, parce qu'il en a été rendu capable, à voir la Trinité de l'Unité et l'Unité de la Trinité, c'est-à-dire l'essence même du mystère trinitaire. C'est bien du dessein de Dieu qu'il est question ici, de la fin bienheureuse prévue pour l'homme : connaître Dieu comme il est connu de lui⁶⁴³. Que l'on mette l'accent sur le don de la filiation divine par le baptême, le don de la rédemption, le don de l'Esprit Saint, « de si grands dons », comme l'écrit Augustin dans son commentaire du Ps 39, sont autant de facettes du plus haut don de Dieu, la participation à sa vie. Augustin l'expose dans le dernier passage trinitaire du livre XIII :

« Oui, tu n'as pas dit : que l'homme soit fait selon l'espèce, mais : “faisons l'homme à notre image et ressemblance”, afin que nous puissions éprouver par nous-mêmes quelle est ta volonté. C'est bien pour cela que le dispensateur de ta Parole, qui t'engendrait des fils par l'Évangile, et ne voulait pas avoir toujours des “tout-petits” à nourrir de “lait” et à dorloter comme le fait une nourrice, disait : “Réformez-vous dans le renouvellement de votre esprit, pour éprouver par vous-même quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait”. Voilà pourquoi tu ne dis pas : “Que l'homme soit fait”, mais : “faisons” ; tu ne dis pas non plus : “selon l'espèce”, mais : “à notre image et ressemblance”. De fait, celui qui s'est renouvelé dans son esprit et contemple ta vérité devenue intelligible, n'a plus

⁶⁴⁰ « *Nunc uero ad eam iam peruenimus disputationem ubi principale mentis humanae quo nouit Deum uel potest nosse considerandum suscepimus ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamuis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus, imago tamen naturae illius qua natura melior nulla est ibi quaerenda et inuenienda est in nobis quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in se ipsa consideranda est antequam sit particeps Dei et in ea reperienda est imago eius. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est quo eius capax est eiusque esse particeps potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago eius est non potest », *trin.* XIV, 8, 11, 16, p. 372-374.*

⁶⁴¹ « [...] là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles, nous l'écoutons, et que nous exultons de joie à cause de la voix de l'Époux, et que nous nous rendons à celui dont nous tenons l'être. Voilà pourquoi il est le Principe ; car, s'il ne demeurerait pas tandis que nous errons, il n'y aurait pas pour nous de lieu où revenir – [...] *ubi uere discimus cum stamus et audimus eum et “gaudio gaudemus propter uocem sponsi”, reddentes nos, unde sumus. Et ideo principium quia, nisi maneret cum errarem, non esset quo rediremus », conf.* XI, 8, 10, 14, p. 288.

⁶⁴² Rm 11, 29.

⁶⁴³ « Mais quand viendra la perfection, ce qui est limité sera aboli [...]. A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu », 1 Co 13, 10. 12 (traduction TOB).

besoin de la démonstration d'un homme l'invitant à imiter son espèce, mais, sous ta démonstration, il éprouve par lui-même quelle est ta volonté, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait ; c'est toi qui lui apprends à voir – il en est maintenant capable – la Trinité de l'Unité ou l'Unité de la Trinité. Aussi, après avoir dit au pluriel : “Faisons l'homme”, on ajoute pourtant au singulier : “Et Dieu fit l'homme” et après avoir dit au pluriel : “À notre image”, on ajoute au singulier : “À l'image de Dieu⁶⁴⁴” ».

L'explication d'Augustin porte sur deux points : le passage, en Gn 1, 26, de la formule « selon son espèce », qui rythmait la création des plantes et des animaux, à l'expression « à son image, comme à sa ressemblance » ; l'emploi de la première personne du pluriel pour la création de l'homme. Sur ce dernier point, l'analyse d'Augustin est particulièrement subtile. Dans la logique trinitaire qui prévaut au sein de ces pages du livre XIII, la lettre de Gn 1, 26 permet à Augustin de mettre en lumière, au cœur du récit biblique, un pluriel et un singulier – d'un côté « Faisons », de l'autre « Et Dieu fit l'homme » ou encore, « à notre image » et « à l'image de Dieu » – dont l'articulation rejoint la foi au Dieu un et trine. La grammaire biblique rejoint ici la grammaire trinitaire.

⁶⁴⁴ « *Neque enim dixisti : “Fiat homo secundum genus”, sed “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” ut nos probemus “quae sit uoluntas tua” [...]. Mente quippe renouatus et conspiciens intellectam ueritatem tuam homine demonstratore non indige, ut suum genus imitetur, sed te demonstrante probat ipse, “quae sit uoluntas” tua, “quod bonum et beneplacitum et perfectum”, et doces eum iam capacem uidere Trinitatem unitatis uel unitatem Trinitatis. Ideoque pluraliter dicto : “Faciamus hominem”, singulariter tamen infertur : “Et fecit Deus hominem”, et pluraliter dicto : “ad imaginem nostram”, singulariter infertur : “ad imaginem Dei” » , conf. XIII, 22, 32, 14, p. 482-484 ; nous modifions la traduction.*

Reprise

L'étroite connexion entre le don et l'amour, cœur de la pneumatologie augustinienne, constitue le socle trinitaire du renversement de la volonté en amour qui est, nous le verrons dans le chapitre suivant, l'étape décisive permettant l'accord des volontés humaine et divine, condition nécessaire de l'offrande du don reçu. Si la théologie trinitaire d'Augustin occupe une place discrète, en apparence, dans les *Confessions*, nous espérons avoir montré, en complétant notre lecture par l'étude de quelques passages clefs du *De Trinitate*, qu'elle soutient le récit tout entier. L'approche du don s'en trouve enrichie : c'est en puisant à la source trinitaire qu'il se déploie en plénitude. La médiation de l'Eucharistie et des Écritures apparaît alors comme le lieu sacramentel où l'homme peut entrer en possession du don de Dieu.

Cet élargissement de la scène du don – considérer ses acteurs après avoir présenté son épiphanie dans la vie des hommes – ouvre une autre perspective. À la question « qui est l'auteur du don ? » s'adjoint cette nouvelle interrogation « comment recevoir et faire porter au don son fruit ? ». Ce sera l'objet de notre troisième partie.

TROISIÉME PARTIE.

**L'APPROPRIATION
DU DON TRINITAIRE**

Ce dernier volet de notre recherche vise à explorer ce que signifie, pour Augustin, l'appropriation de la vie trinitaire et à mettre en lumière son épanouissement dans le sacrifice sous les modalités inséparables de l'exégèse et de l'eucharistie⁶⁴⁵. Nous avons conclu notre deuxième partie par l'étude du don comme lieu de salut pour l'homme capable de Dieu. Puisque l'homme est créé capable de recevoir, non seulement les dons de Dieu, mais Dieu qui se donne lui-même, comment comprendre qu'il doive faire l'expérience d'être mendiant de Dieu⁶⁴⁶ ? Une liberté se défiant de Dieu, conséquence, selon Augustin, du péché originel, peut expliquer cette nécessité pour l'homme de demander à Dieu de réitérer ses dons⁶⁴⁷.

Selon notre perspective initiale, fondée sur le renversement entre l'offrande et le don dans la formule « *Da quod offeram tibi* », cette partie se penche sur l'acte d'offrande qui prolonge et accomplit la découverte du don reçu, ainsi que la connaissance des protagonistes du don. Après avoir pris la mesure du don divin, d'une part, en précisant l'action de la Trinité Une, d'autre part, en mettant au jour les contours sotériologiques du don trinitaire, il s'agit maintenant d'explorer de quelle manière l'homme peut véritablement faire sien le don reçu de Dieu. Une fois mis en évidence les obstacles à l'appropriation du don divin – volonté blessée, liberté entravée, amour imparfait – nous nous attacherons à exposer ce qui, selon Augustin, permet cette appropriation : les médiations sacramentelles de l'Eucharistie et de l'Écriture, deux voies indissociables par lesquelles l'homme *in uia* peut diriger sa vie vers la patrie bienheureuse. Moyen de l'appropriation du don divin, c'est-à-dire de l'accord entre la volonté divine et la volonté humaine, les sacrements sont les lieux christologiques et pneumatologiques où l'agir de l'homme – sa liberté, sa disposition à s'offrir – et l'agir de

⁶⁴⁵ « La grâce n'est pas seulement une nouvelle relation avec Dieu qui se situerait simplement de notre côté, une nouvelle droiture, une nouvelle liberté, une nouvelle capacité à aimer et observer la loi universelle de Dieu ; elle est tout cela, simplement parce qu'elle est une participation à la vie même de Dieu, vécue grâce à son don et selon ses propres termes plutôt que les nôtres. C'est une nouvelle existence, déjà donnée dans l'Église de manière figurative, sacramentelle, dont les origines et l'avenir, les raisons et les lois, reposent toutes à l'abri du mystère inscrutable de l'Être de Dieu », B. DAILEY, « *The law, the whole Christ, and the Spirit of love. Grace as trinitarian gift in Augustine's theology* », *AugStud* 41/1, 2010, p. 123-144, ici p. 143 (traduction personnelle).

⁶⁴⁶ « Tu me dis que tu désirerais le trésor de la sagesse et que tu as moins reçu que tu ne voulais : alors que, moi, je demande chaque jour une menuë pièce tirée de ce trésor, dans une prière de mendiant, et c'est à peine si je l'obtiens ! – *Thesaurum enim sapientiae te desiderasse dixisti, sed minus accepisse quam uoluisti, cum ego ex illo thesauro mendicabunda prece quotidianam stipem rogem, uixque impetrem* », ep. 261, 1, *CSEL* 57, p. 618 (traduction personnelle).

⁶⁴⁷ Voir le passage du livre VIII consacré au combat de la volonté – paragraphes 19 à 24 – sur lequel nous reviendrons dans le chapitre 7.

Dieu se rencontrent. Le sacrement de la Parole permet de se mettre à l'écoute de la volonté de Dieu ; le sacrement de l'Eucharistie configure au Christ serviteur – dont la volonté s'accorde avec celle de Dieu – et permet de s'offrir avec lui au Père, dans l'Esprit Saint.

Chapitre 7.

La libération de la volonté en vue du sacrifice

Ce qui pourrait sembler un détour – se pencher sur la question de la volonté – va nous conduire au cœur de la thèse que nous défendons ici. L’articulation entre le don, la volonté, l’amour et le sacrifice constitue, en effet, un pivot de notre recherche. Un premier temps de ce chapitre pose la question « comment recevoir ? ». Il s’agit de comprendre la nature des obstacles rencontrés sur la voie de la conversion. Comment comprendre que l’homme reçoive la plénitude du don divin et que, pourtant, il soit si difficile de se tourner vers Dieu pour lui rendre le culte véritable ? Le mouvement de libération de la volonté, fil conducteur du livre VIII, ouvre, selon nous, des pistes de réponse. Nous verrons que cette volonté fait l’objet d’un renversement. La volonté transformée en amour, condition de possibilité d’un vouloir plénier est, en effet, le principe actif de la conversion, selon le double mouvement de l’*auersio* et de la *conuersio*.

La question se transforme alors : « comment donner le don reçu ? ». C’est tout l’enjeu de la prière « *Da quod offeram tibi* ». Pour Augustin, cette formule implique deux affirmations : tout est don de Dieu, jusqu’au fait même de demander⁶⁴⁸ ; tout don qui n’est pas redonné en offrande n’est pas encore possédé comme il doit l’être : « Tout bien, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu’on le possède sans le donner, n’est pas encore possédé comme il doit être possédé⁶⁴⁹ ». Ce deuxième temps de notre réflexion nous conduira à considérer le passage du sacrifice à l’offrande. Gardant à l’esprit que ces étapes constituent une dynamique continue, nous distinguerons trois moments : la présentation des dons ; le sacrifice ; l’offrande du sacrifice.

Cela nous permettra de décrire *in fine* cet ample geste théologique par lequel Augustin dessine un itinéraire de rédemption : tout recevoir de Dieu, jusqu’au don de l’être, et se découvrir, ainsi, non seulement capable de recevoir, mais encore d’offrir et de s’offrir

⁶⁴⁸ « N’est-ce pas la preuve que demander, chercher, frapper, sont un don de celui qui nous commande d’accomplir ces actes ? – *Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quaerere et pulsare ille concedit qui haec ut faciamus iubet* », *Simpl.*, I, 2, 21, BA 10, p. 504 (traduction personnelle).

⁶⁴⁹ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p. 77. Nous interprétons ici la formule du *De doctrina* en considérant le don comme un équivalent du bien. Nous renvoyons à l’article de C. Mayer consacré au don, où l’on peut lire les parallèles chez Augustin entre *dona* et *bona*, *A/L* 2, col. 660-667.

soi-même ; se détacher d'un esclavage pour s'attacher à Dieu, en endossant, à la suite du Christ, la *forma serui*, condition du culte et de l'offrande.

7. 1. Comment recevoir ?

Le don trinitaire, dont nous avons vu avec quelle subtilité Augustin l'attribue au Père, au Fils et à l'Esprit, doit être reçu par l'homme pour qu'il se l'approprie et en vive. Or, l'itinéraire des *Confessions* laisse entendre que ce don divin, aussi plénier soit-il – c'est une constante de la pensée d'Augustin, comme en témoigne, à travers son œuvre, la référence à 1 Co 4, 7, « Qu'as-tu que tu n'aies reçu⁶⁵⁰ ? » – est toujours à recevoir, selon une forme d'inaccompli, qui se traduit littérairement par la récurrence de formules de demande à l'impératif. Outre la formule qui est au principe de notre recherche, nous nous attacherons dans ce chapitre à deux d'entre elles : « *Da quod iubes et iube quod uis* » et « *Da quod amo, amo enim et hoc tu dedisti* ». C'est le paradoxe d'un don déjà reçu et encore à recevoir que nous voulons ainsi éclairer.

La récurrence, au fil du livre VIII, de la question « comment » nous paraît témoigner d'une même attention portée à la façon dont Dieu agit en l'homme afin de favoriser la réception de ses dons. Nous citons ci-dessous trois passages :

« “Tu as rompu mes liens : je veux t'offrir en sacrifice un sacrifice de louange”. *Comment* tu les as rompus, je vais le raconter, et tous ceux qui t'adorent diront en l'apprenant : “Béni soit le Seigneur, au ciel et sur la terre. Il est grand, il est admirable, son nom⁶⁵¹” ».

« Eh bien ! De la chaîne où le désir de l'union charnelle me tenait étroitement lié, et aussi de l'esclavage des affaires du siècle, je vais raconter *comment* tu m'as dégagé, et confesser ton nom, “Seigneur, mon aide et mon rédempteur⁶⁵²” ».

« Mais [les amis de Ponticianus] leur exposent la résolution qu'ils ont prise, et *comment* en eux pareille volonté a pris naissance et s'est affermie [...]»⁶⁵³ ».

⁶⁵⁰ Nous consacrons un développement à ce verset dans notre chapitre 3. Voir également P.- M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*.

⁶⁵¹ « “Dirupisti uincula mea : sacrificem tibi sacrificium laudis”. Quomodo dirupisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec : “Benedictus Dominus in caelo et in terra ; magnum et mirabile nomen eius” » , conf. VIII, 1, 1, 14, p. 8 ; nous soulignons.

⁶⁵² « *Et de uinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum seruitute quemadmodum me exemeris, narrabo et “confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus”* » , conf. VIII, 6, 13, 14, p. 34 ; nous soulignons.

⁶⁵³ « *At illi narrato placito et proposito suo, quoque modo in eis talis uoluntas orta esset [...]* » , conf. VIII, 6, 15, 14, p. 40 ; nous soulignons.

Pourquoi Augustin s'attache-t-il à cette question « comment » ? Sans doute parce qu'elle rend possible la répétabilité de l'expérience : entendre, par un récit, comment un témoin s'est converti, permet l'imitation. Non seulement le récit excite le désir, mais il donne le moyen de le réaliser.

7. 1. 1. *La volonté blessée : l'énigme du vouloir impuissant*

7. 1. 1. 1. *Vouloir sans pouvoir*

En quoi le constat d'une volonté blessée, c'est-à-dire d'une dissociation entre vouloir et pouvoir, manifeste-t-il une appropriation défailante du don divin ? Augustin pose le problème très clairement dans la *Cité de Dieu*, lorsqu'il réfléchit au châtement du péché d'Adam :

« Enfin, pour parler brièvement, dans le châtement de ce péché, quelle rétribution fut infligée à la désobéissance, sinon la désobéissance elle-même ? La misère de l'homme est-elle autre chose que la désobéissance de son être contre lui-même ? *Il n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il veut ce qu'il ne peut plus*⁶⁵⁴ ».

Pour éclairer ce paradoxe, il nous faut repartir de la nature de ce don divin, à partir de son expression dans le livre VIII des *Confessions*, point culminant de la conversion d'Augustin. Or, pour reprendre une catégorie chère à Augustin, quels sont le *signum* et la *res* de la conversion⁶⁵⁵ ? On pourrait considérer que le *signum* est le baptême et la *res* l'adoption filiale – qui restaure l'homme en sa condition première, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, fils dans le Fils, aussi parfaitement ajusté que possible au commandement de Dieu.

En outre, dans la construction du livre VIII, un entrelacement entre le motif de la conversion et celui de la volonté impuissante à changer de « genre de vie » se donne à lire. Une brève introduction de ce motif du changement de vie, au paragraphe 2, introduit le récit de la conversion de Victorinus, lui-même suivi par une ample réflexion sur la volonté – paragraphes 10 à 13 – avant les pages consacrées à la volonté divisée, qui précèdent l'étape finale de la conversion d'Augustin – paragraphes 20 à 25. Une lecture rapide verrait dans cette intrication la preuve que la conversion est affaire de volonté. Il ne s'agirait, à rebours de la proposition de l'Épître aux Romains, que de vouloir et de courir pour se convertir⁶⁵⁶. Or Augustin interprète ces versets en un autre sens : si Dieu ne donne de vouloir, il n'y aura

⁶⁵⁴ *ciu.* XIV, 15, *Œuvres II*, p. 576.

⁶⁵⁵ Nous avons présenté le couple *res / signum* dans notre chapitre un.

⁶⁵⁶ « Il n'est donc pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde », Rm 9, 16 (traduction BJ).

ni vouloir ni pouvoir⁶⁵⁷. Le lien entre volonté et conversion est donc plus subtil. Il repose sur un don de Dieu qui, restaurant un vouloir plénier, respecte absolument la liberté de vouloir – sans quoi, ce don serait une imposition, contraire à la liberté de l’homme qui le fait être à l’image de Dieu⁶⁵⁸. Un tel don est rendu possible par l’Incarnation et l’union, dans le Christ, d’une volonté divine et d’une volonté humaine. L’homme dont la volonté s’unit à la volonté humaine du Christ peut vouloir librement et, ainsi, recevoir en plénitude le don divin⁶⁵⁹.

La volonté et “l’antique pécheur”

« C’est en toute justice que nous fûmes livrés à l’antique pécheur, au prince de la mort, *persuadant notre vouloir de ressembler à son vouloir*, qui le fit déchoir de ta vérité⁶⁶⁰ ».

Il importe de repérer dans cette affirmation le terme *similitudo*. Déchu, par le péché d’Adam, de sa capacité à conformer sa volonté à celle de Dieu, c’est, au contraire, à la volonté du « prince de la mort » que l’homme est condamné à accorder la sienne :

« Voilà pourquoi j’étais entré en lutte contre moi-même, et m’étais dissocié de moi-même ; et cette dissociation même se faisait contre mon gré, et ce qu’elle laissait entrevoir, ce n’était pas l’existence d’une âme étrangère, mais le châtement qui pesait sur la mienne propre. *Ce n’était donc pas moi qui l’avais provoquée, mais le péché qui habitait en moi, en punition, puisque j’étais fils d’Adam, d’un péché commis plus librement*⁶⁶¹ ».

⁶⁵⁷ « Ce n’est pas qu’il ne faille point vouloir ni courir, mais Dieu lui-même suscite en nous le fait de vouloir et de courir » – *Quapropter ut in Deum credamus, et pie uiuamus, non uolentis neque currentis, sed miserentis est Dei : non quia uelle non debemus et currere ; sed quia ipse in nobis et uelle operatur et currere* », ep. 217, 12, *CSEL* 57, p. 412.

⁶⁵⁸ « Cette volonté bonne est donc l’œuvre de Dieu, car il l’a donnée à l’homme en le créant – *Bona igitur uoluntas opus est Dei ; cum ea quippe ab illo factus est homo* », *ciu.* XIV, 11, 1, *Œuvres* II, p. 569. Voir également « là nous placera la volonté bonne, de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu’y demeurer éternellement – *ibi collocabit uoluntas bona, ut nihil uelimus aliud quam permanere illic in aeternum* », *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 440 ; nous modifions la traduction.

⁶⁵⁹ « Si le Verbe n’a pas uni en sa personne les libertés de l’homme et de Dieu en voulant humainement et divinement la volonté du Père, la coopération de la grâce et du libre arbitre ne peut pas être intégralement l’œuvre de l’une et intégralement l’œuvre de l’autre », S. ICARD, *Le mystère théandrique. Action de Dieu, action de l’homme dans l’oeuvre du salut*, Paris, Honoré Champion [Champion Essais 29], 2014, p. 69.

⁶⁶⁰ « [...] *et iuste traditi sumus antiquo peccatori, praeposito mortis quia persuasit uoluntati nostrae similitudinem uoluntatis suae, qua in ueritate tua non stetit* », *conf.* VII, 21, 27, *Œuvres* I, p. 926 ; nous soulignons. Pour une réflexion sur l’imaginaire attaché à l’adjectif *antiquus* dans les *Confessions*, nous renvoyons à P. CAMBRONNE, « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », *BLE* 88/3- 4, p. 206-228, en particulier p. 217-220.

⁶⁶¹ « *Ideo mecum contendebar et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me inuito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati quia eram filius Adam* », *conf.* VIII, 10, 22, *Œuvres* I, p. 945 ; nous soulignons. Ce texte donne également à entendre à quel point le don de l’être constitue pour Augustin l’ultime assurance de sortir vainqueur du combat de la volonté contre elle-même et, ultimement, d’être sauvé. La certitude que Dieu donne tout, et, avant toute chose, le fait de pouvoir recevoir ses dons, est le socle sur lequel Augustin s’appuie pour tenir dans la foi. Voir *conf.* I, 21, 31 : « [...] Je te rends grâce, ô ma douceur et mon honneur et ma confiance ; mon Dieu, je te rends grâce pour tes dons. Mais c’est à toi de me les garder car ainsi tu me garderas, et se développera et se parachèvera ce que tu m’as donné. Et je serai avec toi parce que, si je suis, cela aussi c’est toi qui me l’as donné – *Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis : sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 328- 330.

La condamnation est effective, jusqu'à ce que le Christ, par sa mort sur la croix, annule le « contrat de [ces] dettes⁶⁶² ». Augustin joue, en effet, volontiers sur le binôme *instrumentum* et *testamentum* pour décrire sa libération comme une remise de dettes, autre modalité du rachat⁶⁶³. Une autre figure, bien moins fréquente, est celle du Christ *manumissor* – celui qui affranchit un esclave⁶⁶⁴. Citons, pour compléter ce rapide panorama, cet aveu d'Augustin, analysant les motifs qui l'ont amené à voler des poires, en imitation d'un acte libre : « Peut-être ai-je voulu, par ruse, du moins, faute de pouvoir réel, imiter tel un captif, un acte libre – liberté de manchot ! – en posant impunément, par une ténébreuse parodie de toute-puissance, un acte interdit⁶⁶⁵ ».

7. 1. 2. La volonté libérée : de l'esclavage à la servitude volontaire

Le motif de l'esclavage occupe, en effet, une place importante dans les *Confessions*⁶⁶⁶. La réalité sociale de l'esclavage – par exemple la distinction établie, dans l'*enarratio* sur le psaume 115, entre l'esclave acheté et celui né dans la maison du maître, ou bien la figure de l'esclave fugitif – est reprise de manière figurée pour caractériser l'esclavage du péché, aussi bien que la remise de soi au service de Dieu⁶⁶⁷. Il en découle une polysémie des lemmes *seruus* ou *seruitus*, apte à servir le propos d'Augustin, qui joue sur le renversement d'une liberté prise en une liberté reçue.

⁶⁶² « [...] et "euacuatum est chirographum quod erat contrarium nobis" », *conf.* VII, 21, 27, 14, p. 640.

⁶⁶³ « [...] la privation de la liberté, suivie de son heureux recouvrement, était une excellente image de la fonction libératrice du Christ [...]. Tous ces types de captivité ou de mise en servitude [pouvaient] prendre fin avec le remboursement de la dette, l'indemnisation du prix d'achat, le paiement d'une rançon », S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone : images héroïques*, p. 293. L'auteur précise qu'Augustin emploie un « vocabulaire juridique précis » : « puisque d'esclave qu'il était, le chrétien est devenu fils, l'Évangile est qualifié d'*instrumentum*, comme document attestant son affranchissement et de *testamentum*, comme document attestant son héritage », *ibid.* L'auteur renvoie au s. 317, 3 : « L'Évangile est l'attestation de notre rachat à tous, toi ici, lui là-bas. Parce que nous sommes esclaves, il atteste notre affranchissement ; parce que nous sommes fils, il atteste notre héritage – *Euangelium instrumentum est, ubi omnes empti sumus : ubi tu, ibi ille. Quia serui sumus, instrumentum est : quia filii sumus testamentum est* » (traduction personnelle).

⁶⁶⁴ Voir, notamment, s. 86, 7 et *en. ps.* 99, 7 ; références indiquées par Suzanne Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, p. 293.

⁶⁶⁵ *conf.* II, 6, 14, *Œuvres* I, p. 813.

⁶⁶⁶ Pour une étude des positions d'Augustin sur l'esclavage, nous renvoyons à J.-M. SALAMITO, « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits* 50/2, 2009, p. 15-42. Voir également F. DECRET, « Augustin d'Hippone et l'esclavage. Problèmes posés par les positions d'un évêque de la Grande Église face à une réalité sociale dans l'Afrique de l'Antiquité tardive », *DHA* 11, 1985, p. 674-685.

⁶⁶⁷ Comme le rappelle Suzanne Poque, l'esclavage est d'abord un fait concret, ordinaire, pour les contemporains d'Augustin : « Des objets de l'environnement quotidien pouvaient servir aux hommes du ^v^e siècle de tremplin pour une transposition symbolique de ce qu'ils étaient, la manifestation d'une violence qui se présentait sans masque. Voir un homme garrotté, entravé, enchaîné n'était pas un spectacle insolite : esclaves punis, captifs asservis, criminels ou rebelles convoyés. La corde, la chaîne, les entraves deviennent facilement des symboles de la servitude spirituelle, parce que ces réalités concrètes mettaient à la portée de tous leur pouvoir évocateur », S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone : images héroïques*, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 105], 1984, p. 282.

7. 1. 2. 1. De quoi Augustin est-il esclave ?

Le champ lexical des chaînes ou des liens est très présent dans le livre VIII : on peut citer, dans l'ordre d'apparition, les termes *uinculum* (4) ; *ferrum* et *ferreus* (1) ; *catena* (2) ; *dirumpere* (1) ; *ligare* (1) et ses composés, *alligare* (1), *conligere* (1) et *obligare* (1) ; *obstringere* et *constringere* (1) ; *tenere* (5) ; enfin, *eximere* (1).

Au livre VIII, c'est « l'antique pécheur », désigné comme « l'ennemi », qui enferme l'homme dans les chaînes :

« C'est après cela [s'adonner à ton service] que je soupirais, moi qu'enchaînaient, non des fers étrangers, mais les fers de ma propre volonté. L'ennemi tenait mon vouloir ; il m'en avait fait une chaîne et il me serrait étroitement. Oui, de la volonté perverse naît la passion, de l'esclavage de la passion naît l'habitude, et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité. Et, par ces sortes de maillons reliés entre eux – c'est pourquoi j'ai parlé de chaîne – me retenait dans ses liens étroits une dure servitude⁶⁶⁸ ».

Ce développement fait apparaître une double entrave à la liberté d'Augustin : certes, c'est « l'ennemi » le maître d'ouvrage, mais c'est la volonté d'Augustin qui est le maître d'œuvre. L'antique pécheur se sert de la volonté pour entraver la liberté de l'homme qui se trouve ainsi ligoté de son propre fait, ce qui explique la difficulté à s'affranchir de cette chaîne. Être lié par sa propre volonté devrait, en toute logique, empêcher le recours au vouloir qui est, justement, la faculté de s'arracher à ce qui entrave. Si la liberté se trouve bridée par deux agents – « l'ennemi » et Augustin lui-même – la cause de cet esclavage est également double, le désir de l'union charnelle, d'une part, et, de l'autre, l'attrait pour les honneurs et l'argent. Le projet de mariage formé pour Augustin par sa mère réunit ces deux chaînes : « [...] il y avait, en effet, d'autres obligations auxquelles je ne voulais pas me soumettre, mais, par force, elles étaient bien liées au mariage qui, une fois contracté, allait m'enchaîner totalement⁶⁶⁹ ».

7. 1. 2. 2. Une liberté prise : l'esclave fugitif

Écho, pour Augustin, de la liberté prise par l'homme en Gn 3, 6 – le fait de s'affranchir soi-même équivaut à une fuite, dont l'issue ne laisse aucun espoir⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ « Cui rei [uacandi tibi] ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellauit) tenebat me obstrictum dura seruitus », conf. VIII, 5, 10, 14, p. 28.

⁶⁶⁹ « [...] quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebam uitae coniugali, cui deditus obstringebam », conf. VIII, 1, 2, Œuvres I, p. 929.

⁶⁷⁰ C'est dans le *De Genesi contra Manicheos*, un des trois traités consacrés au Livre de la Genèse, qu'Augustin interprète explicitement Gn 3, 6 comme un renversement entre recevoir et prendre : « Voici donc ce dont [le serpent] les a persuadés : aimer exagérément leur propre puissance, et, voulant être égaux à Dieu, vivre mal, c'est-à-dire, en allant contre la loi de Dieu, la situation médiane qui consiste à être soumis à Dieu et à se soumettre le corps – c'est cela, mal user du fruit de l'arbre placé au milieu du paradis, et perdre par là ce qu'ils avaient reçu en voulant usurper ce qu'ils n'avaient pas reçu – hoc est ergo quod persuasum est ut suam

Commentant le verset 34 du chapitre 8 de l'Évangile selon saint Jean, Augustin se saisit du motif de l'esclave et fait jouer sa polysémie : le terme *seruus* est employé tantôt au sens figuré pour désigner l'emprise du péché sur l'homme, tantôt au sens littéral pour caractériser la situation de l'homme au service d'un maître. Il s'agit de convaincre ses lecteurs qu'il est bien plus difficile de s'affranchir de la domination exercée par le péché, que de passer d'un maître tyrannique à un maître moins rigoureux – l'esclave maltraité a, en effet, toujours la possibilité, soit de « demander à être mis en vente », soit de prendre la fuite⁶⁷¹.

« “Amen, amen, je vous dis que quiconque commet le péché est esclave du péché”. Ô misérable esclavage ! Le plus souvent, quand ils ont des maîtres méchants, les hommes demandent à être vendus ; ils ne cherchent pas à n'avoir plus de maître, ils veulent seulement en changer. Que pourrait faire l'esclave du péché ? À qui s'adressera-t-il ? Auprès de qui aura-t-il recours ? À qui demandera-t-il de le vendre ? Quelquefois aussi, un esclave accablé par les dures exigences de son maître trouve du répit dans la fuite ; où peut fuir l'esclave du péché ? Où qu'il fuie, il se traîne avec lui-même : la conscience coupable ne se fuit pas elle-même, il n'est pas lieu où elle puisse aller, elle se suit elle-même, ou plutôt elle ne s'éloigne pas d'elle-même, car le péché qu'elle commet se trouve à l'intérieur d'elle. Elle a commis un péché pour goûter quelque volupté corporelle ; la volupté passe, le péché demeure ; ce qui causait son plaisir a disparu, est resté ce qui la tourmentera. Ô pénible esclavage !⁶⁷² ».

Augustin, qui se désigne à Dieu comme « son fugitif⁶⁷³ », ne cesse de souligner l'impossibilité non seulement de fuir loin de Dieu, mais aussi de se fuir soi-même, comme on le lit en deux endroits des *Confessions* :

« [...] je portais, pantelante et sanglante, mon âme qui ne tolérait plus d'être portée par moi. Où la déposer ? Je ne trouvais pas [...]. Si j'essayais de poser là mon âme, pour qu'elle se repose, elle glissait dans le vide et retombait sur moi. Et j'étais demeuré pour moi

potestatem nimis amarent et, cum esse Deo pares uolunt, illa medietate per quam Deo subiecti erant et corpora subiecta habebant, tamquam fructu arboris constitutae in medio paradisi male uterentur, id est contra legem Dei, atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant usurpare uoluerunt », *Gn. adu. Man.* II, 15, 22, BA 50, p. 324 ; nous soulignons.

⁶⁷¹ On peut distinguer trois cas d'esclaves fugitifs : (1) le cas où la législation romaine oblige « les maîtres coupables de sévices intolérables » à vendre à un autre maître « l'esclave qui s'était réfugié dans un temple ou près d'une statue de l'empereur et qui en faisait la demande » ; (2) les esclaves qui « se réfugient dans une église pour échapper à la servitude » et que l'évêque peut affranchir ; (3) les hommes libres, enfin, ayant été injustement réduits en esclavage et que l'évêque a obligation de restaurer dans leur statut d'hommes libres. Voir NC 22, BA 73/A, p. 488-489. Le point de contact que nous voyons avec notre enquête réside dans le refuge offert par l'église et la protection de l'évêque : fuir l'esclavage pour se réfugier auprès de la communauté chrétienne est une manière de mettre en œuvre l'invitation d'Augustin à fuir loin de soi pour aller vers Dieu, à abandonner l'esclavage du péché pour le service du Christ.

⁶⁷² « “Amen, amen dico uobis quia omnis qui facit peccatum, seruus est peccati”. O miserabilis seruitus ! Plerumque homines cum dominos malos patiuntur, uenales se petunt ; non quaerentes dominum non habere, sed saltem mutare ; Seruus peccati quid faciat ? Quem interpellet ? Apud quem interpellet ? Apud quem se uenalem petat ? Deinde seruus hominis aliquando sui domini duris imperiis fatigatus, fugiendo requiescit : seruus peccati quo fugit ? Secum se trahit quocumque fugerit. Non fugit seipsam mala conscientia, non est quo eat, sequitur se ; imo non recedit a se : peccatum enim quod facit, intus est. Fecit peccatum ut aliquam corporalem caperet uoluptatem : uoluptas transit, peccatum manet ; praeteriit quod delectabat, remansit quod pungat. Mala seruitus ! », in *Io. eu.* 41, 4, BA 73/A, p. 344-346 ; nous modifions la traduction. Référence indiquée par Suzanne Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, p. 142.

⁶⁷³ « Reçois, je t'en prie, ton fugitif, Seigneur, le plus clément des Pères – *Recipe, oro, fugitiuum tuum, Domine, clementissime pater* », *sol.* I, 5, *Œuvres* I, p. 193.

un lieu de malheur, sans pouvoir y rester, sans pouvoir le quitter. Où mon cœur en effet aurait-il fui mon cœur ? Où me serais-je fui moi-même ? Où ne me serais-je pas suivi⁶⁷⁴ ? ».

« Tel fut le récit de Ponticianus. Mais toi, Seigneur, pendant qu’il parlait, tu me faisais faire violemment volte-face : je me tournais le dos, ne voulant pas me regarder et, toi, tu me plaçais bien en face de moi, pour bien me faire voir combien j’étais laid, difforme, sale, plein de taches et d’ulcères. Je me voyais et j’étais horrifié. Mais où fuir loin de moi⁶⁷⁵ ? ».

On mettra ces deux passages en regard du commentaire sur le psaume 74 où Augustin exhorte ses auditeurs à un renversement : ne plus fuir loin de Dieu mais diriger leur fuite vers lui – ce qui correspond à l’itinéraire d’Augustin dans ses *Confessions*, à l’image de celui du fils prodigue de la parabole de Lc 15 :

« Où te fuiras-tu toi-même ? Est-ce que tu ne te suivras pas où que tu fuies ? Quand donc il est intérieur à toi-même, il n’est pas de lieu pour toi où fuir la colère de Dieu sinon pour aller vers sa paix : il n’est pas de lieu où tu puisses fuir. Tu veux le fuir ? Fuis vers lui⁶⁷⁶ ».

7. 1. 2. 3. Une liberté reçue : les liens rompus

Augustin présente le livre VIII des *Confessions*, dont l’aboutissement est sa décision de recevoir le baptême, comme le récit d’une libération. En témoignent deux passages parallèles en VIII, 1, 1 et VIII, 6 13. On lit ainsi dans les premières lignes du prologue :

« Mon Dieu, je veux me rappeler, en action de grâces envers toi, et confesser tes miséricordes sur moi ! Que mes os ruissellent de ton amour et qu’ils disent : “Seigneur, qui est semblable à toi ?”. “Tu as rompu mes liens : je veux t’offrir en sacrifice un sacrifice de louange”. Comment tu les as rompus, je vais le raconter, et tous ceux qui t’adorent diront en l’apprenant : “Béni soit le Seigneur, au ciel et sur la terre ; il est grand, il est admirable, son nom⁶⁷⁷” ».

Au paragraphe 13 du livre VIII, la même idée est reprise, en des termes proches :

⁶⁷⁴ « *Portabam enim concisam et cruentam animam meam impatientem portari a me, et ubi eam ponerem non inueniebam [...]. Si conabar eam ibi ponere ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo ? Quo a me ipso fugerem ? Quo non me sequeretur ?* », conf. IV, 7, 12, 13, p. 426-428 ; nous modifions la traduction.

⁶⁷⁵ « *Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, Domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem mea, ut uiderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat* », conf. VIII, 7, 16, Œuvres I, p. 941 ; nous modifions la traduction.

⁶⁷⁶ « *Te ipsum quo fugies ? Nonne quocumque fugeris, te sequeris ? Quando autem et teipso interior est, non est quo fugias a Deo irato, nisi ad Deum placatum : prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso ? Fuge ad ipsum* », en. ps. 74, 9, CC 39, p. 1031 (traduction personnelle).

⁶⁷⁷ « *Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me. Perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant : “Domine, quis similis tibi ?”. “Dirupisti uincula mea : sacrificem tibi sacrificium laudis”. Quomodo dirupisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec : “Benedictus Dominus in caelo et in terra ; magnum et mirabile nomen eius”* », conf. VIII, 1, 1, 14, p. 8.

« Le désir de l'union charnelle me tenait étroitement dans ses liens, et les affaires du siècle m'asservissaient. Comment tu m'as délivré, je vais le raconter et "confesser ton nom, Seigneur, mon secours et mon rédempteur"⁶⁷⁸ ».

Si nous voulons comprendre le recours d'Augustin à la figure de la libération, le plus sûr moyen est de nous tourner vers le commentaire du psaume 115 dont il cite les versets 16 et 17 en ouverture du livre VIII. Comme souvent chez notre auteur, le commentaire d'un psaume donné permet d'éclairer l'emploi qu'il fait d'un ou plusieurs versets dans la trame d'une œuvre. Les prologues et épilogues des différents livres des *Confessions*, particulièrement travaillés, mettent, eux aussi, en valeur certains versets psalmiques, qui finissent par incarner l'axe principal du livre en question ou à résumer sa *propositio*⁶⁷⁹. Les prologues des livres IV, V, VIII et IX tissent ensemble les motifs de la confession et du sacrifice. Si le mot *confessio* est absent du livre XI, on y trouve l'idée de présenter sa vie à Dieu – « tu vois dans mon cœur qu'il en est bien ainsi⁶⁸⁰ » – ainsi que, en une deuxième étape, le désir d'offrir à Dieu en sacrifice « le service de [sa] pensée et de [sa] langue⁶⁸¹ ». Dans le prologue du livre XIII, le climat est différent. La finalité de la libération de l'esclavage du péché est le culte rendu à Dieu, mais on peut remarquer un léger infléchissement :

« Tu n'avais pas besoin de moi : je ne suis pas un bien dont tu pourrais t'aider, mon Seigneur et mon Dieu, ni un serviteur tel qu'il eût pu t'éviter toute action fatigante, que l'absence d'hommage nuisît à ta puissance, ni que je te doive un culte, comme à une terre la culture, que tu sois une terre inculte, si je ne la cultive. Non, je dois te servir, je dois te rendre un culte, pour que de toi me vienne tout le bien de mon être, de toi dont me vient d'être à même de recevoir le bien⁶⁸² ».

⁶⁷⁸ « *Et de uinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum seruitute quemadmodum me exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus* », *conf.* VIII, 6, 13, *Œuvres I*, p. 937.

⁶⁷⁹ Sur ces différents aspects, nous renvoyons à l'ouvrage de Georg Knauer précédemment cité, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Jacques Ollier, à la suite de Jacques Fontaine, a, quant à lui, étudié le soubassement rhétorique des *Confessions*, en portant une attention particulière aux livres XI à XIII, voir « *Firmamentum narrat* ». *La théorie augustiniennne des Confessions*, Paris, Parole et Silence, 2011. Voir également *Au lieu de soi*, p. 60-61, pour une synthèse sur les prologues des livres IV, V, VIII, IX, X, XI, XII et XIII. Citons enfin une approche plus littéraire, centrée sur les liminaires, ces textes placés en ouverture d'un ouvrage et qui appartiennent au registre de la *captatio benevolentiae*. Voir D. VIELLARD, *Les liminaires dans les oeuvres latines des IV^e et V^e s.*, Paris, ANRT, 2005. On se reportera aux pages consacrées à la figure du rhéteur, à travers les exemples de Marius Victorinus (p. 43-47) et d'Augustin (p. 53-57) ; au chapitre consacré aux prologues augustiniens, p. 293-300 ; enfin aux mutations des liminaires depuis un des premiers traités d'Augustin (p. 361-366) jusqu'aux *Confessions*, cette fois mises en regard des *Soliloques* (p. 426-431). Voir également C. GUITTARD, « Note sur "proœmium" en latin », P. HOFFMANN, J. LALLOT, A. LE BOUELLEC (éd.), *Le texte et ses représentations*, PENS [Études de littérature ancienne 3], Paris, 1987, p. 29-35.

⁶⁸⁰ « [...] *uides in cor meo quia sic est* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272. Nous reviendrons sur ce geste de présentation en vue du sacrifice dans le deuxième volet de ce chapitre.

⁶⁸¹ « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae [...]* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272.

⁶⁸² « *Neque enim eguisti me, aut ego tale bonum sum, quo tu adiuueris, Dominus meus et Deus meus, non ut tibi sic seruiam, quasi ne fatigeris in agendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo, neque ut sic te colam quasi terram ut sis incultus, si non te colam, sed ut seruiam tibi et colam te ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1087-1088 ; nous modifions la traduction.

Augustin commence par souligner l'écart entre Dieu et lui, qui tient à sa condition de créature, marquée par la dépendance vis-à-vis du Créateur. Tout comme l'adjectif *egenus*, le verbe *egere*, « être dans le besoin, ne rien avoir » s'applique le plus souvent, dans les *Confessions*, à Augustin. C'est Dieu, ici, qui en est le sujet – pour rappeler, justement, qu'il ne manque de rien – comme l'affirme déjà le prologue du livre I⁶⁸³. Il décline, en outre, le motif du culte au fil du texte, jouant sur les deux sens de *colere* – cultiver et rendre un culte⁶⁸⁴. Le sens retenu par Augustin pour ce verbe – c'est la pointe de ce texte – n'est ni de cultiver la terre ou de rendre un culte, mais d'être « au service de » Dieu. Augustin affirme que le culte rendu ne bénéficie pas à Dieu – à qui rien ne manque, pas même un adorateur – mais à Augustin lui-même. Et ce bénéfice est bien plus radical que d'obtenir d'un dieu des faveurs ou une protection : il touche à l'être même. Rendre un culte à Dieu, c'est reconnaître en Dieu l'auteur de son être. Non seulement Dieu accorde ses dons – « *ut de te mihi sit bene* » – mais il donne à Augustin son être, c'est-à-dire qu'il fait exister le sujet capable de recevoir ses dons. Cette affirmation est centrale pour notre recherche. Elle prend ici un relief particulier, en raison du contexte – sa position en fin de prologue, dans le dernier livre – mais aussi de la manière dont Augustin infléchit, grâce à elle, le motif du culte.

Les prologues des livres IV, V, VIII et IX, quant à eux, comportent tous une mention – sinon le terme lui-même, absent du prologue du livre IX⁶⁸⁵ – de la *confessio*, qu'elle porte sur les péchés ou soit orientée vers la louange : « moi, cependant, je veux te confesser mes hontes, “à ta louange” ! [...] nous, les faibles, les indigents, nous voulons te faire confession⁶⁸⁶ » ; « ma langue que tu as formée et excitée à confesser ton nom [...], car il ne t'apprend pas ce qui se passe en lui, celui qui te fait sa confession [...] ; mais que mon âme [...] confesse tes miséricordes pour te louer⁶⁸⁷ » ; « Mon Dieu, je veux me rappeler, en action de grâces envers toi, et confesser tes miséricordes sur moi ! “Que mes os ruissellent de ton

⁶⁸³ « O très grand, très bon, très puissant, tout-puissant, très miséricordieux et très juste [...] *amassant sans avoir de besoin*, portant et remplissant et protégeant, créant et nourrissant et parachevant, *cherchant bien que rien ne te manque* [...] – *Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime* [...] colligens et non egens, *portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens*, quaerens, cum nihil desit tibi [...] », *conf. I*, 4, 4, 13, p. 278-280 ; nous soulignons.

⁶⁸⁴ On retrouve cette même image au livre II, où Dieu est le maître du champ, c'est-à-dire du cœur d'Augustin ; ce dernier doit être cultivé de manière à le préparer au service du culte : « et pourtant ce même père n'avait que faire de savoir de quelle manière je devais grandir pour toi, et quelle était ma chasteté, pourvu que je fusse “disert”, disons plutôt “désert”, faute d'être cultivé en toi, mon Dieu, qui seul es le véritable et bon maître de ton champ – mon cœur – [...] *cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus uel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus, uerus et bonus Dominus agri tui, cordis mei* », *conf. II*, 3, 5, *Œuvres I*, p. 807.

⁶⁸⁵ L'idée est bien présente : « Que mon cœur te loue, ainsi que ma langue, et “que tous mes os disent : Seigneur, qui est semblable à toi” – *Laudet te cor meum et lingua mea, et “omnia ossa mea dicant : Domine, quis similis tibi ?* », *conf. IX*, 1, 1, 14, p. 70. La citation du psaume 34, 10 intervient également en VIII, 1, 1.

⁶⁸⁶ « [...] *ego tamen confitear tibi dedecora mea “in laude tua”* », *conf. IV*, 1, 1, 13, p. 408.

⁶⁸⁷ « [*lingua mea*] *quam formasti et excitasti ut confiteatur “nomini tuo”, [...] Neque enim docet te quid in se agatur, qui tibi confitetur [...] sed confiteatur [anima mea] tibi miserationes tuas ut laudet te [...]* », *conf. V*, 1, 1, 13, p. 462.

amour et qu'ils disent : Seigneur, qui est semblable à toi ?"⁶⁸⁸ » ; « "O Seigneur, je suis ton serviteur, je suis ton serviteur et le fils de ta servante. Tu as rompu mes liens : je t'offrirai en sacrifice une victime de louange". Que mon cœur te loue, ainsi que ma langue, et que "tous mes os disent : Seigneur, qui est semblable à toi !" "⁶⁸⁹ ».

Le sacrifice figure également dans trois des quatre textes : « Permits-moi [...] et donne-moi [...] de t'immoler une "victime de jubilation"⁶⁹⁰ » ; « Accueille le sacrifice de mes confessions [...] »⁶⁹¹ » ; « je veux t'offrir en sacrifice un sacrifice de louange » ; « je t'offrirai en sacrifice une victime de louange ». Cette vue cavalière de six prologues des *Confessions*, nous permet de confirmer l'enchaînement de ces différents actes – présenter, sacrifier, offrir – que nous analyserons dans la deuxième section de ce chapitre.

7. 1. 2. 4. De la servitude au service : prendre le joug de celui qui a pris la forma serui

Libéré pour servir : c'est ainsi qu'Augustin se dévoile devant Dieu dans le prologue du livre XIII que nous citons plus haut :

« Tu n'avais pas besoin de moi : je ne suis pas un bien dont tu pourrais t'aider, mon Seigneur et mon Dieu, ni un serviteur tel qu'il eût pu t'éviter toute action fatigante, que l'absence d'hommage nuisît à ta puissance [...]. Non, je dois te servir, je dois te rendre un culte, pour que tout le bien de mon être me vienne de toi, toi de qui me vient d'être à même de recevoir le bien⁶⁹² ».

Ce texte capital livre, nous l'avons vu, la justification la plus profonde de la nécessité d'embrasser le service du Christ. Par la servitude volontaire, l'homme se découvre bénéficiaire du don de l'être, condition de possibilité de la faculté même de recevoir.

« Je te rends grâce, ô ma douceur et mon honneur et ma confiance ; mon Dieu, je te rends grâce pour tes dons. Mais c'est à toi de me les garder car ainsi tu me garderas, et se développera et se parachèvera ce que tu m'as donné. Et je serai avec toi parce que, si je suis, cela aussi c'est toi qui me l'as donné⁶⁹³ ».

⁶⁸⁸ « *Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me. Perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant : "Domine, quis similis tibi ?"* », *conf.* VIII, 1, 1, 14, p. 8.

⁶⁸⁹ « "*O Domine, ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti vincula mea ; tibi sacrificabo hostiam laudis*". *Laudet te cor meum et lingua mea, et "omnia ossa mea dicant : Domine, quis similis tibi ?"* », *conf.* IX, 1, 1, 14, p. 70.

⁶⁹⁰ « *Sine me [...] immolare tibi "hostiam iubilationis"* », *conf.* IV, 1, 1, 13, p. 408.

⁶⁹¹ « *Accipe sacrificium confessionum mearum [...]* », *conf.* V, 1, 1, 13, p. 462.

⁶⁹² « *Neque enim eguisti me, aut ego tale bonum sum, quo tu adiuveris, Dominus meus et Deus meus, non ut tibi sic seruiam, quasi ne fatigeris in agendo, aut ne minor sit potestas tua carens obsequio meo, neque ut sic te colam quasi terram ut sis incultus, si non te colam, sed ut seruiam tibi et colam te ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1087-1088 ; nous modifions la traduction.

⁶⁹³ « *Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis : sed tu mihi ea serua. Ita enim seruabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 328-330. Voir aussi cette affirmation du *De Trinitate* : « Aussi est-ce une grande misère pour l'homme de n'être pas avec celui sans lequel il ne peut être – *Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse* », *trin.* XIV, 12, 16, p. 388-390.

Matrice, pour Augustin, de la théologie du don, cette certitude – « si je suis, cela aussi c’est toi qui me l’as donné » – confère au motif du don sa profondeur. Discerner le don à l’œuvre dans sa vie, rendre grâce pour les dons reçus, éveille l’homme à la conscience d’avoir été créé par Dieu sur le mode du don, un don si radical qu’il ne peut être reconnu qu’avec retard. Renouer avec le culte peut alors devenir une évidence. Dès lors, en effet, que l’homme reconnaît tenir son être de Dieu, sa vocation au culte s’impose à lui comme la manière idoine d’entrer en relation, lui qui est créature, avec son Créateur. C’est la dynamique vertueuse de la libération de l’esclavage, nécessaire pour prendre conscience de la condition de créature⁶⁹⁴ – étape décisive vers l’offrande du sacrifice. On rejoint l’affirmation capitale de Rm 1, 21, citée par Augustin au début du livre VIII, en association avec Sg 13, 1 :

« “Ils sont vains, assurément, tous les hommes qui ne possèdent pas en eux la connaissance de Dieu, et, qui, partant de choses bonnes à nos yeux, n’ont pu trouver celui qui est”. Pour moi, je n’en étais plus à cette vanité : je l’avais dépassée, et grâce au témoignage de l’universelle Création, je t’avais trouvé toi, notre Créateur, et ton Verbe, Dieu auprès de toi, Dieu unique avec toi, lui par qui tu as créé toutes choses. Il est un autre genre d’impies, ceux qui, “connaissant Dieu, ne lui ont pas, en tant que Dieu, rendu gloire et action de grâces”. Voilà aussi où j’étais tombé [...]”⁶⁹⁵ ».

Reconnaître Dieu à ses œuvres, voilà ce qui guide Augustin dans la deuxième partie des *Confessions* consacrée au commentaire du premier chapitre du Livre de la Genèse⁶⁹⁶. L’enjeu de la libération de la volonté consiste donc à passer de l’esclavage des passions – orgueil, triple concupiscence⁶⁹⁷ – au service du Christ, ainsi que le confie Augustin à Dieu à propos de Victorinus : « [il] n’a pas rougi d’être esclave de ton Christ, un petit enfant de tes fonts baptismaux, la nuque soumise au joug de l’humilité, et le front dompté sous l’opprobre de la Croix⁶⁹⁸ ». Simplicianus ne l’avait-il, pourtant, maintes fois exhorté à recevoir le baptême

⁶⁹⁴ Ce que Karl Rahner nomme la *Kreatürlichkeit* : « C’est seulement là où l’on s’éprouve en responsabilité comme sujet libre devant Dieu que l’on comprend ce qu’autonomie veut dire : qu’elle croît dans une même proportion et qu’elle ne diminue pas avec le fait que l’on provient de Dieu », *Traité fondamental de la foi*, p. 96-97.

⁶⁹⁵ « “*Vani sunt certe omnes homines, quibus non inest Dei scientia, nec de his, quae uidentur bona, potuerunt inuenire eum, qui est*”. *At ego iam non eram in illa uanitate ; transcenderam eam et contestante uniuersa creatura inueneram te Creatorem nostrum et Verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia. Et est aliud genus impiorum, “qui cognoscentes Deum non sicut Deum glorificauerunt aut gratias egerunt*”. *In hoc quoque incideram [...]* », *conf.* VIII, 1, 2, 14, p. 12.

⁶⁹⁶ Ainsi que le résume ce passage du commentaire sur le psaume 99 : « Tu es, en même temps, esclave et libre : esclave car tu as été fait ; libre, car tu es aimé de Dieu qui t’as fait : de ce fait, tu es d’autant plus libre que tu aimes davantage celui par qui tu as été fait – *Simul es et seruus et liber : seruus quia factus es ; liber quia amaris a Deo a quo factus es ; imo etiam inde liber quia amas eum a quo factus es* », *en. ps.* 99, 7, *CC* 39, p. 1397 (traduction personnelle).

⁶⁹⁷ « Tu me commandes assurément de me contenir devant “la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l’ambition du siècle” – *Iubes certe ut contineam a “concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi”* », *conf.* X, 30, 41, 14, p. 212.

⁶⁹⁸ « [*Victorinus*] *non erubuerit esse puer Christi tui et infans fontis tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium* », *conf.* VIII, 2, 3, 14, p. 16. Augustin emploie une image analogue pour décrire sa difficulté initiale à recevoir l’autorité des Écritures, lorsqu’il souligne son incapacité à se soumettre à leur joug : « Et moi, je n’étais pas tel que je puisse pénétrer en [elles], ou incliner la nuque pour progresser avec elles – *et non eram talis ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem ad eius gressus* », *conf.* III, 5, 9, 13, p. 376.

– se voyant opposer chaque fois la même réponse : « Alors ce sont les murs qui font les chrétiens⁶⁹⁹ ? ». Ce ne fut pas à un nouvel assaut de Simplicianus que Victorinus céda, mais au travail de la grâce divine en son cœur, dans l’attente patiente du jour favorables⁷⁰⁰.

Aussi, après avoir affirmé que Dieu est le maître du temps de la conversion, c’est très logiquement qu’Augustin lance un appel insistant à Dieu pour qu’il agisse et fasse agir, qu’il « réveille », « rappelle », « enflamme », « ravisse ». Il importe de bien prendre la mesure de l’usage de la première personne du pluriel dans cet appel à Dieu : « Eh bien, Seigneur, agis ! Réveille-nous et rappelle-nous ! Enflamme et ravis ! Sois feu et douceur ! Aimons ! Courons⁷⁰¹ ! ». L’image du feu et de sa contagion vaut également qu’on s’y arrête. Si le cœur de Victorinus, préparé par sa fréquentation des Écritures et l’exemple reçu auprès d’amis chrétiens, tel Simplicianus, est prêt à s’enflammer, encore faut-il que le feu y soit mis :

Mais, pour la conversion – et Augustin se montre ici profondément héritier de la tradition, de la mentalité latine –, la parole seule ne suffit pas : il faut l’exemple vivant, lequel a tout particulièrement valeur d’allumette, comme l’indiquent clairement plusieurs préliminaires de l’événement, au fil du même livre VIII. Ainsi Augustin prend-il feu après le récit de la conversion de Marius Victorinus par Simplicianus [...] ⁷⁰² ».

Méditant sur la conversion de Victorinus, Augustin a bien compris à la fois l’action inscrutable de Dieu sur les cœurs, et le rôle de la communauté des chrétiens rassemblée autour de Victorinus au jour de sa profession de foi.

7. 1. 3. La volonté donnée : du commandement à l’amour

Le défi de la conversion est de vouloir ce que Dieu veut : « le tout était de ne pas vouloir ce que je voulais et de vouloir ce que tu voulais⁷⁰³ », double affirmation où la volonté commence par se nier avant de s’identifier à celle de Dieu. Voyons comment Augustin explore ce renversement.

⁶⁹⁹ « [...] ergo parietes faciunt christianos ? », *conf.* VIII, 2, 4, 14, p. 16. Cette réplique de Victorinus serait à éclairer par ses soubassements philosophiques, selon l’analyse qu’en propose Pierre Courcelle ; voir *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950¹, 1968, p. 383-391.

⁷⁰⁰ De même, le combat de la volonté qui se livre dans l’âme d’Augustin ne trouve pas sa résolution dans un ultime assaut du vouloir. Il faut qu’une voix lui fasse entendre, de l’extérieur, l’appel décisif à « revêtir le Christ » par le baptême : « je disais cela, et je pleurais dans la profonde amertume de mon cœur brisé. Et voici que j’entends une voix, venant d’une maison voisine ; on disait en chantant et l’on répétait fréquemment avec une voix comme celle d’un garçon ou d’une fille, je ne sais : “Prends, lis ! Prends, lis !” – *dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio : “Tolle lege, tolle lege”* », *conf.* VIII, 12, 29, 14, p. 64-66.

⁷⁰¹ « Age, Domine, fac excita et reuoca nos, accende et rape, fragra, dulcesce : amemus, curramus », *conf.* VIII, 4, 9, 14, p. 24.

⁷⁰² F. CASSINGENA-TRÉVEDY, « Les Confessions d’Augustin ou le feu converti », *REAug* 36, 2011, p. 139-194, ici, p. 176.

⁷⁰³ « Et hoc erat totum nolle quod uolebam et uelle, quod uolebas », *conf.* IX, 1, 1, 14, p. 70.

7. 1. 3. 1. *Don, commandement, volonté*

« Da quod iubes et iube quod uis »

La formule « *Da quod iubes et iube quod uis* », vouée à la célébrité par l'influence qu'elle eut sur la contestation de Pélagé⁷⁰⁴, résume la réponse de l'homme qui s'offre largement à la volonté de Dieu, en réponse à la largesse de celui qui donne à la fois le commandement et la capacité à le garder.

« En effet, tout vient de Dieu, tout est don ; de lui chaque créature tient la vie, le vouloir et l'être. La raison la plus simple semble être que pour comprendre, dans la mesure du possible, ce qu'est Dieu et pour accéder à sa volonté, il faut savoir accueillir ses dons à travers le sensible, à travers l'humilité de l'"inférieur" [...]. Dès lors, le sensible [...] est surtout le lieu premier de la réalisation du don suprême que Dieu fait de lui-même. La démarche ultime d'Augustin sera d'accepter un Dieu qui se fait homme [...]. Cette dernière démarche est alors la réalisation totale de la volonté divine et l'unification de la volonté humaine. En accueillant le don de Dieu dans l'Incarnation du Verbe, l'homme s'accueille lui-même et retrouve la volonté juste qu'il avait dans l'ordre de la Création. C'est ce qu'Augustin veut faire percevoir quand il décrit, au livre I des *Confessions*, l'accord qu'il y avait entre lui enfant et ses nourrices⁷⁰⁵ ».

Liberté divine et liberté humaine

Étudiant la manière dont les théologies du XVII^e siècle ont affronté la question délicate du départ entre l'action de Dieu et celle de l'homme dans l'œuvre du salut, Simon Icard montre que des théologiens comme Saint-Cyran, Jansénius et Molina s'appuient sur le concept de causes – unique ou concourantes – pour analyser, de façon presque mécaniste, l'équilibre entre les libertés divine et humaine.

« Molina, Jansénius et Saint-Cyran décrivent la concorde de la grâce et du libre arbitre comme la conjonction de deux forces. Sous leurs plumes, le concours de Dieu et de l'homme est expliqué par de véritables mécaniques de la grâce, comme le montrent les métaphores qu'ils emploient : suspensions résultant de deux flux, balances à double plateaux [...], poids et contrepoids. La conjonction garantit l'unité de l'acte surnaturel : il a une seule cause, qu'elle soit composite (une partie venant de la grâce, une partie du libre-arbitre), qu'elle soit la seule liberté d'Adam appliquant la grâce, ou la seule grâce de Jésus-Christ déterminant la volonté. En simplifiant à l'extrême l'opposition de Jansénius à Molina, on peut presque la ramener à la confrontation de deux systèmes de cause. Molina accorde à la grâce et à la liberté le statut de causes partielles concourantes. Jansénius accorde à l'une des deux le statut de cause unique (la liberté de l'homme avant le péché originel, la grâce divine

⁷⁰⁴ Notre intention n'est pas de consacrer un développement à la querelle pélagienne ou à l'étude détaillée de la formule augustinienne et de ses implications. Nous voulons simplement montrer l'éclairage que cette prière apporte à notre enquête. Elle manifeste, en effet, le don d'un vouloir plénier accordé à l'homme par Dieu, qui le rend capable, non seulement de suivre le commandement divin, mais de « vouloir ce que Dieu veut », puisque ce vouloir, justement, lui est donné. Nous redonnons les références de deux articles, cités dans notre premier chapitre : C. MAYER, « *Da quod iubes et iube quod uis* », *A/L* 2, col. 211-213, D. DOUCET, « *Da quod iubes et iube quod uis : analyse et situation* », *BLE* 90/2, 1989, p. 101-112. Voir également V. H. DRECOLL, « *Grace* », *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, T. TOOM (éd.), Cambridge, Cambridge University Press [*Cambridge Companions to Religion*], 2020, p. 107-122.

⁷⁰⁵ D. DOUCET, « *Da quod iubes et iube quod uis* », p. 108-109. Nous avons commenté l'échange de dons autour du lait maternel (I, 6, 7) dans notre chapitre 5.

après le péché originel), réduisant le second terme (la grâce divine avant le péché originel, la liberté de l'homme après le péché originel) à une condition nécessaire (il n'y a pas de salut sans la grâce et sans la liberté), mais non déterminante⁷⁰⁶ ».

Poursuivant son explication, Simon Icard propose une autre lecture de la « concorde de la grâce et du libre-arbitre », en s'appuyant sur le *De Gratia et libero arbitrio* de saint Bernard.

« Lorsque l'homme fait l'expérience d'un acte de bonne volonté, il doit tout attribuer à la grâce, car tout bien est un don de Dieu. Mais l'action de la grâce reste invisible, car elle se manifeste intégralement dans l'action du libre arbitre. Lorsque Dieu agit au-dedans de nous, il agit avec nous. Discerner ce qui vient de Dieu ne consiste donc pas à faire le départ de l'humain et du divin, mais à reconnaître la liberté de Dieu à l'œuvre dans la liberté de l'homme. Saint Bernard n'est pas le premier à développer cette conception du salut. On la trouve explicitement chez saint Augustin, implicitement chez saint Grégoire de Nysse⁷⁰⁷ ».

Nous suivons Simon Icard pour ce dernier point, en lisant un passage des *Révisions* où Augustin, revenant sur le paragraphe 61 de son *Explication de quelques propositions tirées de l'Épître de l'Apôtre aux Romains*, attribue le décalage entre vouloir et pouvoir aux conséquences du péché originel – ce qui nous ramène à notre étude du passage d'une volonté blessée à une volonté donnée :

« J'ai dit : “Croire et vouloir sont notre œuvre. Celle de Dieu est de donner à ceux qui croient et qui veulent, le pouvoir de faire le bien par l'Esprit Saint, par qui “la charité est répandue dans nos cœurs”. Cela est assurément vrai ; mais, en vertu de la même règle, *l'un et l'autre vient de Dieu*, parce qu'il prépare lui-même la volonté, et *l'un et l'autre vient de nous*, parce que rien ne se fait sans que nous ne voulions⁷⁰⁸ ».

On peut en conclure provisoirement que « prescience divine et arbitre de la volonté ne sont pas incompatibles, dès lors que l'on conçoit la volonté comme élément autonome inclus parmi les causes⁷⁰⁹ ». L'attention d'Augustin « portée à la volonté comme cause » est le point déterminant de la conciliation qu'il opère entre la prescience divine et la liberté humaine. Chez lui, l'explication par les causes n'a rien du caractère mécanique qu'elle pourra recevoir au XVII^e siècle chez les auteurs que nous citons plus haut : « Dès lors, comment l'ordre des causes, certain pour la prescience divine, pourrait-il faire que rien ne soit au pouvoir de notre volonté, alors que, dans cet ordre même des causes, nos volontés occupent une si grande place⁷¹⁰ ? ».

⁷⁰⁶ S. ICARD, *Le mystère théandrique*, p. 27-28.

⁷⁰⁷ *ibid.*, p. 37.

⁷⁰⁸ « *Et quod paulo post dixi : nostrum est enim credere et uelle, illius autem dare credentibus et uolentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum, per quem “caritas diffunditur in cordibus nostris”, uerum est quidem ; sed eadem regula et utrumque ipsius est quia ipse praeparat uoluntatem, et utrumque nostrum quia non fit nisi uolentibus nobis* », retr. I, 23, 3, BA 12, p. 415. Cité par S. Icard, *Le mystère théandrique*, p. 37, n. 77 ; nous soulignons.

⁷⁰⁹ A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 387-388.

⁷¹⁰ « *Quomodo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit ut nihil sit in nostra uoluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae uoluntates ?* », ciu. V, 9, 4, Œuvres II, p. 188 ; texte cité par A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 388.

La volonté bonne

En vertu de cet équilibre entre le don de la grâce et celui du libre-arbitre, Augustin affirme dans la *Cité de Dieu* : « cette volonté bonne est donc l'œuvre de Dieu, car il l'a donnée à l'homme en le créant⁷¹¹ ». Il poursuit ainsi :

« La volonté n'est donc vraiment pourvue d'un libre-arbitre que lorsqu'elle n'est pas l'esclave des vices et des péchés. Tel a été le don de Dieu, qui a été perdu par le vice propre à l'homme et qui ne peut être rendu que par celui qui l'a donné⁷¹² ».

Nous retrouvons le même argument au début du livre IX des *Confessions*, relecture de l'événement du livre VIII, par laquelle Augustin consent à mettre sa volonté au service de Dieu en la recevant de lui comme un don : « Le tout était de ne pas vouloir ce que je voulais et de vouloir ce que tu voulais⁷¹³ ». Vouloir ce que Dieu veut, c'est recevoir ce qu'il donne, quoi qu'il donne – grâce à l'action de l'Esprit Saint par qui l'homme voit la Création selon le regard du Créateur :

« Il y a donc bien des regards différents. Tenir pour mauvais ce qui est bon [les manichéens à propos de la création]. Ou encore, voir que ce qui est bon est bon – à bien des gens ta Création plaît parce qu'elle est bonne, mais sans que toi tu leur plaises, d'où leur désir de jouir d'elle plus que de toi. Ou encore, voir qu'une chose est bonne ; mais, en l'homme qui voit, c'est Dieu qui voit qu'elle est bonne ; c'est donc *Dieu qui est aimé en sa créature*, amour impossible sans le don de son Esprit, car "l'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" : c'est cet Esprit qui nous fait voir que toute chose qui a quelque existence est bonne, puisqu'elle tient son être non d'un être qui a quelque existence, mais de celui qui "est celui qui est"⁷¹⁴ ».

La liberté reçue est une liberté orientée : c'est une liberté *ad Deum*, selon l'affirmation du prologue des *Confessions* : « car tu nous as faits orientés vers toi⁷¹⁵ ». L'orientation de la volonté vers Dieu trouve sa manifestation visible dans l'offrande du sacrifice, en sa quadruple figure – louange, rachat, confession, sacrifice spirituel⁷¹⁶. Nous y reviendrons dans la deuxième étape de ce chapitre.

⁷¹¹ « *Bona igitur uoluntas opus est Dei ; cum ea quippe ab illo factus est homo* », *ciu.* XIV, 11, 1, *ibid.* p. 569.

⁷¹² « *Arbitrium igitur uoluntatis tunc est uere liberum, cum uitis peccatisque non seruit. Tale datum est a Deo ; quod amissum proprio uitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest* », *ibid.*, p. 569-570.

⁷¹³ « *Et hoc erat totum nolle quod uolebam et uelle quod uolebas* », *conf.* IX, 1, 1, 14, p. 70.

⁷¹⁴ « *Aliud ergo est ut putet quisque malum esse quod bonum est, quales supra dicti sunt ; aliud ut quod bonum est uideat homo quia bonum est, sicut multis tua creatura placet quia bona est, quibus tamen non tu places in ea, unde frui magis ipsa quam te uolunt ; aliud autem ut cum aliquid uidet homo quia bonum est, Deus in illo uideat quia bonum est ut scilicet ille ametur in eo quod fecit, qui non amaretur nisi per Spiritum, quem dedit quoniam "caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis", per quem uidemus quia bonum est quidquid aliquo modo est : ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed "quod est est"* », *conf.* XIII, 31, 46, *Œuvres I*, p. 1119-1120 ; nous soulignons.

⁷¹⁵ « *Quia fecisti nos ad te* », *conf.* I, 1, 1, 13, p. 272. Voir aussi « Tu me convertis, en effet, à toi [...] – *conuertitisti enim me ad te* [...] », *conf.* VIII, 12, 30, 14, p. 68.

⁷¹⁶ Nous reviendrons sur cette subdivision du sacrifice, issue du relevé établi dans les *Confessions* et l'*enarratio* sur le psaume 115.

Dans l'ouvrage qu'il consacre aux *Confessions*, Jean-Luc Marion pense le lien entre l'impuissance de la volonté humaine et le don divin en introduisant l'amour comme troisième terme – un dispositif qu'il nomme la radicalisation de la volonté en amour. Ses analyses le conduisent également à approfondir le lien entre les formules « *Da quod iubes et iube quod uis* » et « *Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti* » :

« La radicalisation de la volonté en l'amour renverse l'avance [...]. Autant je veux par une avance intentionnelle, autant j'aime dans le retard du désir. Ce renversement de l'avance en retard, saint Augustin l'énonce sous la forme d'un principe théologique : “*Da quod iubes et iube quod uis* – Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux”. Ce principe a suscité non seulement le scandale de Pélagie, mais aussi le pélagianisme lui-même ; il les a suscités à très juste titre, tant il faut, pour le recevoir, d'abord admettre le paradoxe d'une volonté renversée en amour [...]. Dieu peut demander l'impossible à ma volonté qui ne veut pas d'elle-même *ex toto* (et ne peut pas vouloir le vouloir), parce qu'il peut, plus que personne, lui donner de s'accomplir en un amour et de devenir *ualentior* au point de vouloir ce qui reste impossible à une volonté abandonnée à elle-même [...]. “Donne ce que tu commandes” suppose en fait qu'on me donne d'aimer et ce que je peux aimer – à savoir, ce qui peut me faire aimer. Ce que formule littéralement un deuxième principe et paradoxe, qui rend seul intelligible le premier (et que les pélagiens n'ont simplement pas vu) : “*Da quod amo : amo enim. Et hoc tu dedisti* – Donne ce que j'aime : car j'aime. Et cela même [que j'aime ce que tu donnes à aimer], tu l'as [aussi] donné” (XI, 2, 3 ; XI, 22, 28) [...]. Ainsi, la volonté devient *ualentior* et s'accomplit *ex toto* en se faisant amour ; mais cela même, elle le reçoit comme ce qu'elle ne peut ni se vouloir ni se donner. Vouloir vraiment n'advient à la volonté que dans l'avance, *comme un don à aimer* – ce qui se nomme aussi une grâce. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas vouloir au sens véritable sans que Dieu ne nous le donne, *en nous donnant de vouloir sur le mode d'aimer*, selon une avance sur laquelle nous retardons. Ce qui peut aussi se formuler : nous ne voulons qu'en réponse et même la possibilité de refuser le don se trouve encore donnée. *La volonté* (comme amour plus ancien que moi) *m'arrive comme un don*⁷¹⁷ ».

Jean-Luc Marion associe la volonté à la notion de renversement. Or cette notion caractérise à la fois la formule *Da quod iubes* et celle qui est au principe de notre recherche, « *Da quod offeram tibi* », puisque, par ces deux formules, Augustin demande à recevoir ce qu'il devrait logiquement donner, c'est-à-dire l'obéissance au commandement ou l'offrande⁷¹⁸. Ce paradoxe se traduit, pour le philosophe, en un binôme opposant l'avance – la volonté se porte sur un objet à vouloir⁷¹⁹ – et le retard – la volonté ne peut vouloir que rétrospectivement, une

⁷¹⁷ *Au lieu de soi*, p. 254 ; 256-258 ; nous soulignons. Les ajouts entre crochets sont ceux de l'auteur.

⁷¹⁸ « Demander est déjà un don de Dieu, demander est déjà une grâce. C'est dans cette vue qu'Augustin rapproche la demande et la confession. À quoi bon dire ou demander à Dieu ce qu'il sait déjà ? [...] Celui-là même qui demande à Dieu de quoi lui offrir (*conf.* XI, 2, 3, “*Da quod offeram tibi*”) a déjà reçu ce qu'il est en train de lui offrir, son désir même de donner », J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 186.

⁷¹⁹ On doit ici comprendre « l'avance » au sens de l'extension qu'Augustin décrit dans l'épilogue du livre XI : « “Meilleure est ta miséricorde que nos propres vies”. Alors que ma vie n'est que “distension”, voici que “ta dextre m'a recueilli”, en mon Seigneur, le Fils de l'homme, médiateur entre toi – un – et nous – multiple éclaté parmi et à travers le multiple – pour que, par lui, “je saisisse celui en qui j'ai été saisi”, et que, renonçant au vieil homme, je me rassemble, un ; ainsi, “oubliant le passé”, tourné non pas vers un futur transitoire, mais “vers ce qui est en avant”, non pas distendu mais “tendu”, non pas dans la distension, mais dans la tension intérieure, “je m'achemine vers cette palme qui m'appelle là-haut, pour y entendre le chant de louange et contempler les délices” de ta maison, sans rien qui advienne, sans rien qui trépasse – *sed quoniam “melior est misericordia tua super uitas”, ecce distentio est uita mea, et “me suscepit dextera tua” in Domino meo,*

fois qu'elle a été renversée en amour. Nous avons montré, dans notre introduction générale, qu'un mouvement comparable, désigné comme l'antériorité du don sur l'offrande, est à l'œuvre dans la formule « *Da quod offeram tibi* ».

Jean-Luc Marion voit, en outre, dans la formule « *Da quod iubes et iube quod uis* », un véritable « principe théologique », fondé sur le paradoxe d'une volonté renversée en amour : c'est le dépassement, mieux, l'assomption de la volonté par l'amour, c'est-à-dire, la transformation d'une volonté « impuissante devant l'impossible » en amour « assez puissant pour désirer l'impossible ». Comprendre cela, comprendre également que le don est « ce qui précède, conditionne et surpasse le commandement », voilà précisément ce qui est demeuré hors de portée de Pélage et des pélagiens, toujours selon Jean-Luc Marion.

Ce qui nous semble intéressant dans cette prise de relais entre la volonté et l'amour, c'est justement le pont qui s'établit ainsi entre vouloir et désirer. Face à l'impossibilité de vouloir qui semble signer l'échec de la volonté humaine, l'examen de la formule « *Da quod iubes* », si l'on fait affleurer son impensé – le relais de la volonté par l'amour, aucun de ces deux termes n'étant d'ailleurs attribué à l'homme par Augustin dans sa formule – suggère un remède à cette impuissance⁷²⁰. Jean-Luc Marion ne fait pas ici référence à l'action de l'Esprit Saint, mais il est fort plausible que, pour Augustin, l'Esprit soit à l'œuvre dans ce renversement de la volonté en amour, lui qui cite à de nombreuses reprises Rm 5, 5 : « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ». Ce qu'on ne peut vouloir, on peut l'aimer, en se laissant attirer vers l'objet voulu par le poids de cet amour : « *pondus meum, amor meus*⁷²¹ ». Il y a là, bel et bien, le principe d'une rédemption : non seulement la libération de la volonté, mais son assomption par l'amour. Redisons-le : ce que l'homme ne peut vouloir, il peut l'aimer et, ainsi, parvenir à l'objet de son vouloir, non par la volonté, mais par l'amour. C'est bien là que réside l'antipélagianisme, si l'on peut dire, d'Augustin. Il ne s'agit pas de vouloir ou de courir, mais que Dieu fasse

mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa ut per eum "apprehendam, in quo et apprehensus sum", et a ueteribus diebus colligar sequens unum, "praeterita oblitus", non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed "extentus", non secundum distentionem, sed secundum intentionem "sequor ad palmam supernae uocationis ubi audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam", nec uenientem nec praetereuntem », conf. XI, 29, 39, Œuvres I, p. 1055.

⁷²⁰ Un remède non seulement à l'impuissance, mais aussi au désespoir qu'elle pourrait entraîner : « En effet, les confessions de mes fautes passées, que tu as remises et couvertes pour me rendre heureux en toi, en transformant mon âme par la foi et par ton sacrement, ces confessions, quand on les lit et qu'on les entend, remuent le cœur, elles l'empêchent de s'endormir dans le désespoir et de dire : "je ne puis" ; elles le tiennent au contraire éveillé dans l'amour de ta miséricorde et la douceur de ta grâce, car cette grâce fait la force de tout être faible qui par elle prend conscience de sa faiblesse – *nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat : "Non possum", sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae », conf. X, 3, 4, 14, p. 146 (nous soulignons).*

⁷²¹ « Mon poids, c'est mon amour », *conf. XIII, 9, 10, 14, p. 438.*

miséricorde⁷²² : l'homme ne sera pas sauvé à force de volonté, mais par amour. Ajoutons qu'il n'est pas ici question d'un évanouissement de la volonté, mais bien d'une transformation de la volonté par l'amour, ce que Jean-Luc Marion appelle un « vouloir sur le mode d'aimer ». Je reçois « d'aimer et ce que je peux aimer », écrit-il. Il faudrait renforcer cette dernière affirmation : “Donne ce que tu commandes” suppose de recevoir « *à la fois d'aimer et ce que je peux aimer* ». La force de l'argument tient à ce qu'il déploie les implications de la formule « *Da quod iubes* » en dédoublant le don : d'une part, la faculté d'aimer ; de l'autre, l'objet à aimer. Or l'objet sur lequel diriger cette faculté est un sujet, il est même le sujet par excellence qui, en se donnant, donne la faculté elle-même. De la sorte, on comprend que la formule « *Da quod iubes* » se prolonge en une autre, formulée au livre XI des *Confessions* comme une nouvelle prière : « *Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti* ». C'est donc l'amour, en tant qu'il assume la volonté, qui donne de vouloir garder le commandement :

« Ainsi, la volonté devient *ualentior* et s'accomplit *ex toto* en se faisant amour ; mais cela même, elle le reçoit comme ce qu'elle ne peut ni se vouloir ni se donner [...]. La volonté (comme amour plus ancien que moi) m'arrive comme un don⁷²³ ».

À l'échelle des *Confessions*, en outre, la logique de l'avance et du retard, mise en avant par Jean-Luc Marion, nous semble pouvoir être également interprétée par analogie avec le binôme formé par l'expérience, d'une part, et le récit, de l'autre⁷²⁴. Le récit de conversion – qui explore, au livre VIII, l'impuissance de la volonté – manifeste l'avance du don divin – don de l'amour, « don à aimer⁷²⁵ ». Il révèle l'antériorité du don qui, même s'il fait l'objet d'une expérience, ne peut se lire qu'avec retard, rétrospectivement, grâce au travail de l'écriture mené, tout du long, en regard des Écritures⁷²⁶. On pourra alors interpréter ce retard, sinon comme un temps perdu, du moins comme le temps passé à reconnaître ce qui était d'emblée déjà donné, ce *nondum* si bien caractérisé par P. Cambronne⁷²⁷, et dont l'expression augustinienne ne se lit jamais mieux que dans le « *Sero te amaui* » :

⁷²² « Il n'est donc pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde », Rm 9, 16 (traduction BJ).

⁷²³ J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 258.

⁷²⁴ Suivant une perspective qui n'est pas celle de Jean-Luc Marion dans les pages que nous avons citées.

⁷²⁵ Selon l'expression de Jean-Luc Marion.

⁷²⁶ On ne peut voir Dieu que de dos – telle est l'expérience vécue par Moïse : « Le Seigneur dit : “Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre”. Il dit : “Voici un lieu près de moi. Tu te tiendras sur le rocher. Alors, quand passera ma gloire, je te mettrai dans le creux du rocher et, de ma main, je t'abriterai tant que je passerai. Puis j'écarterai ma main, et tu me verras de dos ; mais ma face, on ne peut la voir” », Ex 33, 20-23 (traduction TOB).

⁷²⁷ Pour Patrice Cambronne, l'adverbe *nondum* désigne la tension entre « le temps de l'attente » et « le temps du retard », « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », p. 212-213. L'auteur éclaire, en outre, la référence au fils prodigue de la parabole à partir de cette « parole déchirante » du livre X des *Confessions* – « “Autre chose est de se relever, même vite (et nous savons à quel point Augustin n'a pas été rapide !), autre chose de ne pas tomber” », en se demandant si « Augustin n'aurait pas préféré, comme le fils aîné, n'être jamais parti. “*Sero te amaui*”, “Tard, je t'ai aimée” : peut-être avons-nous pu un peu éclairer ce cri

« Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors, et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui, pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas. Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix⁷²⁸ ».

7. 2. Comment donner ce que l'on a reçu ?

Un don n'en est un qu'à condition d'être, à son tour, offert. C'est le renversement auquel Augustin invite son lecteur, dans les *Confessions* comme dans l'affirmation du *De doctrina christiana* que nous citions au début de cette troisième partie : « Tout bien, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu'on le possède sans le donner, n'est pas encore possédé comme il doit être possédé⁷²⁹ ».

7. 2. 1. Conversion et offrande de la « uita noua »

Nous avons vu précédemment de quelle manière Augustin pense le renversement de la volonté en amour. Dans cette deuxième section, c'est un autre retournement que nous voulons mettre en lumière : non plus le renversement de la volonté, mais sa conversion. Sur un plan que l'on pourrait dire ontologique, la libération de la volonté suppose un renversement capable de la métamorphoser en amour. Ce qu'Augustin ne peut vouloir, il peut l'aimer, se laissant attirer par cet amour vers son lieu propre, là où « la volonté bonne » unifiera son être en l'unissant à Dieu. Nous abordons maintenant une deuxième étape, où la libération de la volonté prend chair dans la vie d'Augustin. Les conditions de cette libération sont réunies, encore faut-il la vérifier : elle doit passer au feu de l'Incarnation. Cette épreuve

d'angoisse du livre X, qui donne un je ne sais quel goût d'amertume aux livres I à IX. Dieu était là depuis toujours, tout près. Tout ce temps de départ, tout ce temps de l'Exil, temps de pleurs, d'aveuglement, cimetière de vaines résolutions et de promesses non tenues, et même, paradoxalement, tout ce temps de retour qui n'en finit pas, ce sont des temps de trop. « *Sero te amaui* » : ce cri aussi déchirant que célèbre, n'est pas, me semble-t-il, l'expression du regret du Temps Perdu, que l'on pourrait toujours, comme un certain Marcel Proust, retrouver, mais l'expression du remords du Temps gâché », *ibid.*, p. 227.

⁷²⁸ « *Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui ! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam ; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam », *conf.* X, 27, 38, 14, p. 208.*

⁷²⁹ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p.77. Voir aussi : « On est d'autant plus uni à Dieu qu'on aime moins ce qu'on a en propre – *Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium », *trin.* XVI, 12, 11, 16, p. 240. Se convertir à Dieu, être uni à lui, c'est se déposséder de soi-même.**

de vérité s'opère selon la dynamique de l'*auersio* et de la *conuersio*, structure fondamentale de la liturgie baptismale⁷³⁰. La liberté de l'homme et la grâce divine se rencontrent en ce point précis : s'il ne s'agit « ni de courir, ni de vouloir », mais que « Dieu fasse miséricorde », c'est bien Dieu qui donne à l'homme de courir et de vouloir⁷³¹. La conversion d'Augustin ne se résume pas à l'événement du jardin de Milan : le livre VII des *Confessions* montre que l'obscurité et le désarroi qui le troublent n'atteignent pas sa certitude de foi au Christ comme « Seigneur et sauveur » qui est, sinon encore professée, du moins vécue « au sein de l'Église catholique⁷³² ». Cette foi est reconnue très tôt dans le récit comme un don de Dieu : elle prend naissance dans le nom de Jésus bu au sein maternel⁷³³. Il en découle une conception de la conversion toute particulière : le retour au Père est enveloppé dans la prévenance divine qui, lors même qu'Augustin s'en éloigne ou s'y refuse, répand son amour créateur et les fruits de rédemption du sacrifice du Christ. La conversion – de même que la louange ou le sacrifice – se donne à lire comme une réponse, toujours en retard sur l'appel premier à recevoir l'adoption filiale. D'où la centralité de la volonté dans l'itinéraire de conversion. C'est, en lien avec la question lancinante de l'origine du mal⁷³⁴, le *cogito* d'Augustin, exprimé au début du livre VII – véritable pivot sur lequel il peut s'appuyer dans son itinéraire vers Dieu : « Ce qui me soulevait vers ta lumière, c'est que je savais que j'avais une volonté, comme je savais que je vivais⁷³⁵ ». Reste maintenant à montrer comment la volonté se plie au « joug léger » du Christ – de sorte qu'Augustin, se détachant du « siècle » et de « la femme » s'attache à celui qui, le premier, a pris la *forma serui*.

7. 2. 1. 1. *Auersio* : se détacher du « siècle » et de « la femme »

Comme le souligne Marie-Anne Vannier, le couple *auersio* / *conuersio* va bien au-delà d'un jeu rhétorique : il structure l'expérience de la conversion et la manière dont Augustin la théorise et l'incarne dans son récit :

« Pour Augustin, ce jeu de mots sur *auersio* / *conuersio* n'a jamais été un simple effet rhétorique ou un écho de l'émanation et du retour néo-platoniciens, mais bien le résultat

⁷³⁰ Pour approfondir cette question, nous renvoyons à V. GROSSI, « *Baptismus* », *A/L* 1, col. 583-591, ainsi qu'à M.-A. VANNIER, « *Aversion and Conversion* », *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, p. 63-74.

⁷³¹ Voir *ep.* 217, 4, 12, *CSEL* 57, p. 412.

⁷³² Voir I, 1, 1 ; VII, 5, 7 ; VII, 7, 11.

⁷³³ « Or, ce nom “de par ta miséricorde, Seigneur”, ce nom de mon Sauveur, ton Fils, déjà dans le lait même d'une mère, mon cœur d'enfant l'avait pieusement bu [...] – quoniam hoc nomen “secundum misericordiam tuam, Domine”, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat [...] », *conf.* III, 4, 8, 13, p. 376.

⁷³⁴ « D'où vient donc le mal, puisque Dieu, qui est bon, a fait toutes choses bonnes ? – *Vnde [malum] est igitur quia Deus fecit haec omnia bona ?* », *conf.* VII, 5, 7, *Œuvres* I, p. 908.

⁷³⁵ « *Subleuabat enim me in lucem tuam quod tam sciebam me habere uoluntatem quam uiuere* », *conf.* VII, 3, 5, *Œuvres* I, p. 905.

de son expérience personnelle : d'abord la séparation douloureuse d'avec Dieu, et, ensuite, la joie trouvée dans la conversion⁷³⁶ ».

Au livre VIII des *Confessions*, sur lequel nous concentrons nos analyses, *auersio* et *conuersio* sont réunies dans le verset de l'Épître aux Romains qui confirme à Augustin la grâce de conversion reçue. On y lit ainsi, d'un côté, l'*auersio* – « plus de ripailles ni de beuveries, plus de luxures ni d'impudicités, plus de disputes ni de jalousies [...] ; ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises⁷³⁷ » – de l'autre, la *conuersio* – « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ⁷³⁸ ». L'*auersio* porte sur deux réalités, dont Augustin souligne qu'elles sont étroitement liées : se détourner de « l'union charnelle » et du « siècle » :

« Pour moi, mon genre de vie dans le siècle me déplaisait et me pesait terriblement, maintenant que mes convoitises de naguère – l'espoir de l'honneur et du gain – ne m'incitaient plus à supporter une servitude si pesante. Oui, tout cela ne me charmait plus, en regard de ta douceur et de “la beauté de ta maison” que “j'ai aimée”. Mais j'étais encore étroitement lié par la question du mariage [...]. Mais, trop faible encore, je choisissais la position la plus douillette ; ce n'était que pour cela que, par ailleurs, je me laissais rouler dans la langueur et la déliquescence d'énervants soucis : il y avait, en effet, d'autres obligations auxquelles je ne voulais pas me soumettre, mais, par force, elles étaient bien liées au mariage qui, une fois contracté, allait m'enchaîner totalement⁷³⁹ ».

« Le désir de l'union charnelle me tenait étroitement dans ses liens, et les affaires du siècle m'asservissaient. Comment tu m'as délivré, je vais le raconter et “confesser ton nom, Seigneur, mon secours et mon rédempteur”⁷⁴⁰ ».

Pourquoi Augustin insiste-t-il sur la nécessité de ce double détachement ? Grâce à ses rencontres avec Simplicianus et Ponticianus, mais aussi par ses lectures de l'Écriture, il a découvert le genre de vie qui lui semble le plus apte à le conduire vers l'objet de son désir – s'attacher à Dieu de tout son être, en étant libéré de tous liens⁷⁴¹. Nous ne lisons pas dans ce détachement une condamnation de la chair ou de l'union conjugale – ce qui serait incohérent avec la vie d'Augustin, lié fidèlement à sa compagne pendant près de quinze ans, ayant connu les joies et les ombres de la paternité. Cela contreviendrait également à la

⁷³⁶ A.-M. VANNIER, « *Aversion et conversion* », T. TOOM (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's « Confessions »*, New York, Cambridge University Press [Cambridge companions to religion], 2020, p. 63-74 (traduction personnelle).

⁷³⁷ « [...] *non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis* », *conf.* VIII, 12, 29, 14, p. 66.

⁷³⁸ *conf.* VIII, 12, 29, 14, p. 66.

⁷³⁹ « *Mihi autem displicebat quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat ualde non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam seruitutem tam grauem. Iam enim me illa non delectabat prae “dulcedine tua et decore domus tuae”, quam “dilexi”, sed adhuc tenaciter colligabar ex femina [...]. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unum uoluebar in ceteris languidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebar uitae coniugali, cui deditus obstringebar* », *conf.* VIII, 1, 2, *Œuvres* I, p. 929.

⁷⁴⁰ « *Et de uinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum seruitute quemadmodum me exemeris, narrabo et “confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus”* », *conf.* VIII, 6, 13, *Œuvres* I, p. 937.

⁷⁴¹ Voir l'analyse de P. Cambronne, *Œuvres* I, n. 3, p. 929.

manière si incarnée par laquelle Augustin exprime à Dieu son amour – que l’on songe, entre autres, à l’application des sens qui débute par cette question « qu’est-ce que j’aime quand j’aime mon Dieu⁷⁴² ? ». Dans cette dynamique entre *auersio* et *conuersio*, il importe, bien sûr, de manifester la radicalité du renoncement ; mais il importe tout autant de valoriser l’attrait du genre de vie auquel la *conuersio* donne accès, comme étant un plus grand bien – sans discréditer le premier. Il s’agit, comme dans le renversement de la volonté en amour, de l’assomption d’un mode de vie par un autre, qui, sans nier le premier, porte Augustin à un degré d’union à Dieu plus intense.

Il nous semble que cet équilibre subtil trouve dans la méditation du premier chapitre de la Genèse un fondement théologique. Dès le livre VII, Augustin insiste sur la bonté du Créateur et celle de la Création. Dieu n’a pas créé le mal ; c’est « par l’envie du diable que la mort est entrée dans le monde⁷⁴³ ». Tout ce qui est, est bon : les plaisirs des sens, de l’amitié, de l’amour, comme ceux de l’esprit, de l’élévation vers Dieu, du service du Christ. Oui, comme l’écrit Augustin, « tout ce qui “est” est “bon”⁷⁴⁴ » – axiome que l’on pourrait gloser ainsi : le « siècle » ou la « femme », pris comme paradigmes, ne sauraient être que « bons », puisqu’ils « sont ». C’est, enfin, dans la perspective du repos du septième jour que toutes choses sont très bonnes⁷⁴⁵. L’état de vie auquel aspire Augustin pour se livrer entièrement au Christ peut être supérieur, en un sens, à la vie conjugale, mais ce qui est vraiment supérieur, c’est la complémentarité des deux états, considérés comme ensemble : « Nous voyons ces choses qui sont, à la fois, une à une bonnes, et toutes ensemble très bonnes⁷⁴⁶ ». Le lecteur découvre au livre X que ce détachement vis-à-vis de deux éléments de la triple concupiscence est le fruit d’un don divin :

« Tu me commandes assurément de me contenir devant “la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l’ambition du siècle”. Tu me l’as commandé devant l’union charnelle et, à propos du mariage lui-même, tu as conseillé quelque chose de meilleur que ce que tu as permis. Et parce que tu l’as donné, cela s’est fait avant même que je devinsse le dispensateur de ton sacrement⁷⁴⁷ ».

⁷⁴² Voir *conf.* X, 6, 8, 14, p. 152.

⁷⁴³ Sg 2, 24 (traduction BJ).

⁷⁴⁴ « *Ergo, quaecumque sunt, bona sunt* », *conf.* VII, 12, 18, *Œuvres* I, p. 919. Voir aussi : « je cherchais à embrasser les choses tout ensembles dans ma pensée : les supérieures valaient mieux que les inférieures, mais l’ensemble valait mieux que les supérieures seules, voilà ce que me faisait penser un jugement qui s’acheminait vers sa guérison – *omnia cogitabam et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam* », *conf.* VII, 13, 19, *Œuvres* I, p. 920.

⁷⁴⁵ « Et si toi, au terme de tes œuvres “très bonnes”, que tu as faites pourtant dans le repos, tu t’es reposé le septième jour, c’est pour nous dire d’avance par la voix de ton livre qu’au terme de nos œuvres, qui sont “très bonnes” du fait même que c’est toi qui nous les as données, nous aussi au shabbat de la vie éternelle nous nous reposerions en toi – [...] *quod tu post opera tua “bona ualde”, quamuis ea quietus feceris, requieuiisti septimo die, hoc praeloquatur nobis uox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo “bona ualde” quia tu nobis ea donasti, sabbato uitae aeternae requiescamus in te* », *conf.* XIII, 37, 52, 14, p. 522.

⁷⁴⁶ « *Videmus haec et singula bona et omnia bona ualde* », *conf.* XIII, 33, 48, 14, p. 516.

⁷⁴⁷ « *Iubes certe ut contineam a “concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi”. Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid, quam concessisti, monuisti. Et quoniam dedisti, factum*

Augustin n'avait, en effet, pas conscience avant sa conversion que la continence ne pourrait lui advenir que comme un don :

« C'est que, me semblait-il, je serais trop malheureux si j'étais privé des étreintes d'une femme. Faute de l'avoir expérimentée, je ne songeais pas à recourir à ta miséricordieuse médecine pour guérir cette infirmité-là, et je croyais que la continence relevait de mes propres forces, forces que du reste je ne ressentais pas du tout en moi. Soit que j'étais, j'ignorais que, selon le mot des Écritures, nul ne peut être continent si tu ne lui accordes ce don⁷⁴⁸ ».

Dès lors Augustin peut conclure, dans l'épilogue du livre VIII, avoir été délié de l'attrait pour la vie conjugale et pour les honneurs et richesses : « tu me convertis, en effet, à toi, si bien que je ne recherchais plus ni épouse, ni rien de ce qu'on espère dans ce siècle [...]»⁷⁴⁹.

7. 2. 1. 2. *Conuersio* : purifié du « vieux levain », s'attacher au Christ

L'itinéraire du livre VIII comporte des allusions discrètes au baptême – dont on sait avec quelle concision Augustin le mentionne au livre IX⁷⁵⁰ – point d'aboutissement du don de la conversion. En premier lieu, l'appel à se purifier du vieux levain, élément de la métaphore de la panification employée par Augustin pour décrire aux catéchumènes l'itinéraire de l'initiation⁷⁵¹. On relèvera ensuite les étapes de la conversion de Victorinus, avec l'expression « *infans fontis* » (VIII, 2, 3), le résumé du parcours du catéchumène – « une fois pénétré des premiers mystères de l'initiation, Victorinus, sans tarder, donna aussi son nom en vue de la régénération baptismale », ou encore la mention de la *redditio symboli*⁷⁵². On signalera aussi l'évocation de la filiation adoptive des néophytes – « *ut filii tui fiant* » (VIII, 3, 8) ; l'allusion à la vie nouvelle des baptisés à propos d'un des compagnons de Ponticianus – « *turbidus parturitione uita noua* (VIII, 6, 15) ; la référence explicite au baptême, enfin, comme acte de revêtir le Christ. C'est l'exhortation « *induite Dominum*

est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem », *conf.* X, 30, 41, 14, p. 212. Augustin insiste à la fois sur la nécessité du don divin pour atteindre la continence commandée par Dieu et sur sa dimension performative : « parce que tu l'as donné, cela s'est fait ».

⁷⁴⁸ « *Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae priuarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eandem infirmitatem sanandam non cogitabam quia expertus non eram, et propriarum uirium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem, ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis* », *conf.* VI, 11, 20, *Œuvres I*, p. 896.

⁷⁴⁹ « *Conuertisti enim me ad te ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius [...]* », *conf.* VIII, 12, 30, 14, p. 68.

⁷⁵⁰ « Et nous reçûmes le baptême, et s'enfuit loin de nous l'inquiétude pour notre vie passée – *et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo uitae praeteritae* », *conf.* IX, 6, 14, 14, p. 96.

⁷⁵¹ Se référant à 1 Co 5, 7-8, évocation de la Pâque qui transforme les azymes en pâte nouvelle, Augustin affirme, dans le prologue du livre VIII : « S'agissait-il, au contraire, de ma vie temporelle, tout [chancelait]. Il fallait purifier mon cœur du vieux levain – *de mea uero temporali uita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento ueteri* », *conf.* VIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 931. Cette métaphore prend toute son ampleur dans les sermons 227, 229, 229A et 272 ; voir W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, Collegeville, Pueblo/Liturgical Press, 2014, p. 403. Nous remercions Robert Kelly pour cette indication.

⁷⁵² « [...] *imbutus primis instructionis, nomen dedit, per baptismum regeneratur mirante Roma, gaudente ecclesia [...]. Denique ut uentum est ad horam profitendae fidei, quae uerbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet [...]* », *conf.* VIII, 2, 5, 14, p. 18.

Iesum Christum », lue par Augustin dans le codex de l'Épître aux Romains, qui répand en lui une « lumière de sécurité », dissipant les ténèbres de son cœur⁷⁵³. Le parcours de Victorinus vers le baptême aura ainsi servi d'exemple⁷⁵⁴. Les points communs entre les deux hommes favorisent l'identification : de même qu'Augustin vouait un culte superstitieux à la gloire des lettres et à la religion manichéenne, de même Victorinus est-il décrit comme un « *uenerator idolorum* ». Tous deux exercent le métier de rhéteur et connaissent une gloire précoce. À l'exemple de Marius Victorinus, Augustin peut donc soumettre sa nuque au joug du Christ et s'attacher à lui⁷⁵⁵.

7. 2. 2. Présenter les dons et sacrifier

En marquant une distinction entre le geste de la présentation des dons et l'offrande à Dieu du sacrifice, nous voulons indiquer le pas qui existe entre, d'une part, le fait de s'exposer devant Dieu et, de l'autre, celui d'offrir le sacrifice. Même si elles ne sont pas toujours clairement séparées, ces deux étapes sont nécessaires et successives : d'abord présenter les dons, puis offrir le sacrifice. S'exposer à Dieu en présentant son offrande, avec ses failles, mais aussi dans l'action de grâces, telle est l'essence même des psaumes – au long desquels le psalmiste ne cesse de s'expliquer, ou encore, de se déplier sous le regard de Dieu⁷⁵⁶. Offrir est le geste intérieur par lequel l'homme, en présentant son offrande, présente à Dieu toute sa personne.

⁷⁵³ *conf.* VIII, 12, 29, 14, p. 66-68.

⁷⁵⁴ Cette fonction du récit a été mise en lumière, récemment, par Jakob Engberg, « Exarsi ad imitandum : Augustine's Confessions – An Account, an Understanding, and a Process of Conversion Shaped by Tradition ? », *Zwischen Ereignis und Erzählung : Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, J. Weitbrecht, W. Röcke, R. von Bernuth (éd.), Berlin, De Gruyter, 2016, p. 31-58. L'approche, originale, mais discutable, met le récit de conversion en regard des phénomènes contemporains d'adhésion à des groupes religieux. On y trouve, toutefois, une étude précise des parallèles entre le récit de conversion de Victorinus et celui d'Augustin.

⁷⁵⁵ « Et pourtant, il n'a pas rougi d'être l'esclave de ton Christ et le petit enfant de tes fonts baptismaux, la nuque soumise au joug de l'humilité et le front dompté par l'opprobre de la croix – [...] *non erubuerit esse puer Christi tui et infans fonti tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium* », *conf.* VIII, 2, 3, *Œuvres I*, p. 931 ; l'image du joug est reprise à propos de Saul, lui qui « mit sous "le joug suave" de ton Christ le proconsul Paulus – [...] *cum Paulus [...] "sub leno iugum" Christi tui missus esset* », *Œuvres I*, p. 935. L'attachement au Christ est mentionné deux fois dans le livre VII comme étant le but à atteindre : « "pour moi, rester attaché à Dieu est mon bien" – "*mihī autem inhaerere Deo bonum est*" », *conf.* VII, 11, 17, 13, p. 618 ; « je n'avais pas le moindre doute qu'il n'y eût quelqu'un à qui m'attacher – *neque ullo modo dubitabam esse cui cohaerem* », *conf.* VII, 17, 23, 13, p. 626.

⁷⁵⁶ Nous employons ce terme à dessein pour traduire le mouvement, presque physique, par lequel celui qui prie met au jour les replis de son cœur, met à plat, pourrait-on dire, sa personne sous le regard de Dieu. Nous renvoyons, pour l'étude de cette symbolique, à l'ouvrage de Suzanne Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, p. 284 et sq.

7. 2. 2. 1. *Confessio laudis, uitae et fidei*

Il est classique de distinguer chez Augustin trois modes de *confessio* : *laudis*, *peccatorum* (ou *uitae*) et *fidei*. Notre propos n'est pas de présenter le registre de la *confessio* pour lui-même. Il s'agit simplement, à ce stade de notre réflexion, d'établir un lien entre la *confessio* – entendue à la fois comme prière et « acte de parole », selon l'expression de Jean-Louis Chrétien – et la présentation des dons en vue du sacrifice. Par analogie avec la liturgie eucharistique, au cours de laquelle la présentation des oblats précède le sacrifice, lui-même suivi de l'offrande, nous souhaitons mettre en valeur cette même séquence dans l'approche du don chez Augustin. Présenter les dons est la première étape de cette séquence : nous la voyons représentée dans l'acte de *confessio*. Le geste liturgique par lequel l'orant dépose sur l'autel les dons reçus de Dieu⁷⁵⁷ trouve son exact répondant dans le geste intérieur de confesser, sous le regard du Dieu de miséricorde, les dons reçus de lui. Chez celui qui prie, *a fortiori* lorsqu'il s'est retiré dans la chambre secrète de son cœur, présenter à Dieu ses propres dons revient à s'exposer devant lui, à mettre son cœur à nu, dans l'aveu des grâces reçues comme dans celui des péchés commis. Or les *Confessions* sont traversées de ces moments où Augustin s'expose à la lumière divine de sorte qu'elle vienne illuminer ses ténèbres, comme le donne à lire la « *confessio* liminaire » du livre X⁷⁵⁸ :

« “Et voici que tu as chéri la vérité”, car celui qui la fait parvient à la lumière. Je veux donc faire la vérité, dans mon cœur, devant toi, par ma confession, mais aussi dans mon livre, pour de nombreux témoins [...]. Et ma confession, “devant toi”, ô mon Dieu, se fait, en silence, et pas en silence : silence, loin du bruit ; clameur sortie du cœur [...]. Je confesserai donc ce que je sais de moi ; je confesserai aussi ce que j'ignore de moi ; car, ce que je sais de moi, je le sais lorsque tu te fais ma lumière : ce que j'ignore de moi, je l'ignore jusqu'à tant que mes “ténèbres” deviennent “comme un plein midi” devant ta face⁷⁵⁹ ».

Ainsi, la parole de *confessio* fait la lumière sur la vie de l'orant. Partout où il y a *confessio*, il y a présentation, venue à la lumière d'une vie entière sous le regard de Dieu : « Partout où il y a un livre, une parole à lire, il y a une lampe et cette lampe, c'est déjà le livre lui-même [...] ; le lecteur et le livre, l'orateur et la parole se trouvent en situation exposée [...] ⁷⁶⁰ ».

⁷⁵⁷ On peut donner deux exemples bibliques de cette présentation : la prière de « l'araméen nomade » en Dt 26, 5, et l'offrande d'un couple de tourterelles chez Luc, à l'occasion de la présentation de Jésus au temple, voir Lc 2, 24.

⁷⁵⁸ L'expression est de Patrice Cambronne, voir *Œuvres* I, p. 981.

⁷⁵⁹ « “*Ecce enim ueritatem dilexisti*” quoniam qui facit eam, uenit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus [...]. *Confessio itaque mea, Deus meus, “in conspectu tuo” tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu [...]. Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant “tenebrae” meae “sicut meridies” in uultu tuo* », *conf.* X, 1, 1 ; 2, 2 ; 5, 7, *Œuvres* I, p. 981-985.

⁷⁶⁰ F. CASSINGENA-TRÉVEDY François, *La Parole en son royaume. Une approche liturgique*, Paris, Ad Solem, 2013, p. 40.

7. 2. 2. 2. *Sacrifier : du sacrifice superstitieux au sacrifice du rachat*

L'ampleur de la question du sacrifice dans l'œuvre d'Augustin nous impose de circonscrire notre analyse aux *Confessions* en renvoyant à une sélection bibliographique, en commençant par les deux articles de l'*Augustinus Lexikon* : « *Sacrificium* » et « *Sacrificium offerre*⁷⁶¹ ». Nous partirons d'un relevé des principaux représentants du champ lexical du sacrifice dans les *Confessions*, en particulier les vocables *sacrificium* et *sacrificare* et, plus succinctement, *hostia*, *immolare* et *redimere*. Différentes formes de sacrifice seront distinguées – sacrifice superstitieux, de louange ou de contrition [*pro peccato*], de l'esprit et de la langue – ou encore « sacrifice littéraire⁷⁶² » – sacrifice de rachat [*salutaris*], et sacrifice spirituel [*holocausti*], enfin. Entre crochets, nous donnons les désignations du sacrifice – excepté le « *sacrificium consummationis* » – telles qu'elles apparaissent dans le commentaire de Lv 9, 3-4 par Augustin : « [Moïse] a recommandé quatre sortes de sacrifices animaux : l'holocauste, les sacrifices pour le péché, pour le salut et pour la consommation ; mais ce dernier relève de la sanctification du prêtre⁷⁶³ ».

Considérons donc d'abord ce qui relève du sacrifice superstitieux, représenté par les termes *daemon* ; *daemonicola* ; *sacrilegius* ; *sacrilegium*⁷⁶⁴. Augustin souligne au livre IV la situation paradoxale qui est la sienne : il refuse de faire offrir un sacrifice par les haruspices, afin d'accroître ses chances de remporter un concours littéraire, et, dans le même temps, il voue aux futilités de l'art littéraire une superstition proche de celle qu'il récuse :

« Je me rappelle aussi que j'avais résolu de prendre part à un concours de poésie théâtrale, et je ne sais quel haruspice me fit demander quel salaire j'accepterais de lui donner pour avoir la victoire. Mais moi je répondis que j'avais en horreur et abomination ces honteux mystères [...]. Sans doute, je n'aurais pas voulu que l'on fit pour moi un sacrifice aux démons, mais c'est à eux que moi-même, par cette autre superstition, je m'offrais en sacrifice⁷⁶⁵ ! »

⁷⁶¹ On trouvera dans cet article très documenté une bibliographie récente sur les différents aspects du sacrifice dans l'œuvre d'Augustin. On pourra compléter par un chapitre consacré aux sources patristiques latines de la doctrine du sacrifice : G. BONNER, « *The Doctrine of Sacrifice. Augustine and the Latin Patristic Tradition* », *Sacrifice and Redemption*, S. SYKE (éd.), Aldershot, Variorum [Durham essays in theology], 1996, p. 101-117. Rappelons également l'article de Jamie Scott, « *From literal self-sacrifice to literary self-sacrifice. Augustine's Confessions and the rhetoric of testimony* ».

⁷⁶² Selon l'expression suggestive de Jamie Scott – en anglais, « *literary self-sacrifice* ».

⁷⁶³ « *Quatuor genera sacrificiorum de animalibus superius commendavit : holocausti, pro peccato, salutaris, et consummationis ; sed consummationis ad sacerdotis sanctificationem pertinet* », qu. 3, 26, 1, CC 33, p. 192 (traduction personnelle).

⁷⁶⁴ *Daemon* (IV, 2, 3) ; *daemonicola* (VIII, 2, 4) ; *sacrilegium* (V, 10, 20) ; *sacrilegius* (V, 5, 8 ; X, 35, 56).

⁷⁶⁵ « *Recolo etiam, cum mihi theatri carminis certamen inire placuisset, mandasse mihi nescio quem haruspicem quid ei dare uellem mercedis ut uincerem me autem foeda illa sacramenta detestatum et abominatum respondisse, nec si corona illa esset immortaliter aurea, muscam pro uictoria mea necari sinere. Necaturus enim erat ille in sacrificiis suis animantia et illis honoribus inuitaturus mihi suffragatura daemona uidebatur [...]. Sed uidelicet sacrificari pro me nollem daemonibus, quibus me illa superstitione ipse sacrificabam* », conf. IV, 2, 3, 13, p. 410. Voici le texte d'Augustin concernant les astrologues : « Et ainsi, ces gens pleins d'imposture qu'on appelle astrologues, je ne renonçais pas pleinement à les consulter, sous prétexte qu'ils ne pratiquaient pour ainsi dire aucun sacrifice, et n'adressaient aucune prière à aucun esprit pour leur divination ; et pourtant, ces consultations, la vraie piété chrétienne avec raison les rejette et les condamne – *Ideoque illos planos, quos mathematicos uocant, plane consulere non desistebam quod quasi nullum eis esset*

Ce sacrifice superstitieux représente l'envers du sacrifice, puisqu'il est adressé non à Dieu, mais à des idoles. Il est significatif qu'Augustin associe dans une même catégorie deux types d'idoles auxquelles il est sacrilège de sacrifier : les sciences dites libérales et la religion manichéenne.

« Durant cette même période de neuf ans, de la dix-neuvième année de mon âge jusqu'à la vingt-huitième, nous étions à la fois séduits et séducteurs, trompés et trompeurs au milieu de convoitises diverses ; et nous l'étions, publiquement par l'enseignement des sciences qu'on appelle libérales, secrètement sous le couvert trompeur de la religion, là orgueilleux, ici superstitieux, partout vains. D'un côté, nous poursuivions la vanité de la gloire populaire jusqu'aux applaudissements du théâtre, aux concours de poésie et aux compétitions pour des couronnes de foin, aux niaiseries des spectacles et à l'intempérance des passions ; de l'autre, nous aspirions à nous purifier de ces souillures, puisque, à ceux qu'on appelait les élus et les saints, nous apportions des aliments avec lesquels, dans l'officine de leur panse, ils devaient nous fabriquer des anges et des dieux pour nous libérer. Et je poursuivais ces chimères, et je pratiquais ces rites avec mes amis, victimes par moi et avec moi de la tromperie⁷⁶⁶ ».

Dans un cas comme dans l'autre, le sacrifice se trompe de destinataire et révèle, chez celui qui l'offre, orgueil, superstition et vanité⁷⁶⁷ – autant d'attitudes spirituelles aux antipodes de celles qui sont requises pour le culte adressé à Dieu, l'humilité et la foi.

Le deuxième type de sacrifice est le « *sacrificium confessionis* ». Dans la première occurrence, le mot *confessio* est au pluriel, ce qui permet de rattacher le sacrifice au livre lui-même⁷⁶⁸. Dans la seconde, l'ajout du complément *in his litteris* renvoie également à l'ouvrage. La troisième catégorie est celle du sacrifice de contrition, « *acceptabile sacrificium* » – formule liturgique, associée au don des larmes et au psaume 50⁷⁶⁹. Ce sacrifice fonctionne en binôme avec le *sacrificium laudis*. Dans ces deux cas, *sacrificium* est très proche, pour le sens, de *confessio* : ce sont, l'un comme l'autre, des langages, des réponses au don de Dieu. Le qui les unit apparaît mieux si l'on restitue à *confessio* son sens fort – comme dans l'expression *confessor fidei*, le « confesseur » proclamant sa foi au péril

sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur. Quod tamen christiana et uera pietas consequenter repellit et damnat », *conf.* IV, 3, 4, 13, p. 412.

⁷⁶⁶ « *Per idem tempus annorum nouem, ab undeuicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales uocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani, hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faenearum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum, illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur. Et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis per me ac mecum deceptis* », *conf.* IV, 1, 1, 13, p. 406.

⁷⁶⁷ « *hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani* », *ibid.*

⁷⁶⁸ Ce qu'indique l'expression des *Révisions* « *confessionum mearum libri tredecim* » qui désigne, sous la plume d'Augustin, tout autant l'ensemble des confessions (de louange, du péché, de foi) adressées à Dieu, que l'ouvrage pris en son ensemble.

⁷⁶⁹ Voir *conf.* VIII, 12, 28, 14, p. 64. La récente réforme du Missel Romain a rétabli, à une variante près, l'« *Orate fratres* » où figure l'expression « *acceptabile sacrificium* » : « *Orate fratres ut meum ac uestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem* ». Dans la traduction liturgique : « Priez, frères et sœurs : que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu le Père tout-puissant ».

éventuel de sa vie⁷⁷⁰. Le dernier type de sacrifice est celui qui est offert pour le rachat – « *sacrificium pretii nostri* ». Il s’agit d’une des désignations du sacrifice eucharistique, qu’il faut considérer à partir de la figure du Christ *sacerdos* et *sacrificium*, offrant le sacrifice qui rachète l’homme du péché et de la mort⁷⁷¹. La figure du rachat – d’abord au sens le plus obvie, celui de l’affranchissement de la tutelle d’un maître, moyennant l’acquittement du *pretium* – est prise au sens figuré, en lien avec la rédemption – c’est-à-dire, l’action de racheter – obtenue grâce au sacrifice du Christ⁷⁷². Comme le résume Suzanne Poque, « le mot clef du symbolisme du *redemptor* est donc *sanguis* ; lui sont toujours associés, dans ce contexte de rançon, *pretium* ou le verbe *redimere*⁷⁷³ ». Des quatre occurrences du verbe *redimere*, la plus frappante est celle-ci : « Ton Fils unique, “en qui se trouvent cachés tous les trésors de sagesse et de science”, m’a racheté de son sang⁷⁷⁴ ». Plus tôt dans les *Confessions*, ce verbe est utilisé par Augustin pour dire son affranchissement du métier de rhéteur : « Et, par bonheur, il ne restait plus que très peu de jours jusqu’aux vacances des vendanges : je résolus de les supporter, afin de prendre mon congé comme d’habitude, et, racheté par toi, de ne plus rentrer pour me vendre⁷⁷⁵ ». Les deux derniers emplois de *redimere* sont situés en parallèle, à la fin du livre X et au début du livre XI ; le verbe prend place dans un tissage de versets psalmiques :

« Tu sais où en est cette transformation, toi qui me guéris en tout premier lieu de la passion de me justifier moi-même, pour te montrer ensuite “indulgent même à toutes mes autres iniquités”, “guérir toutes mes langueurs”, racheter “ma vie de la corruption”, me

⁷⁷⁰ Voir l’analyse de Jamie Scott qui met en lumière le lien entre la *confessio fidei* et le martyre, par le biais de la figure du *confessor* : « Pour les chrétiens déclarés, être amenés en justice devant les autorités romaines constituait le test ultime de leur foi : confesser le Christ ou le renier [...]. Pour cette raison, *confessor* devint un titre honorifique attribué uniquement aux chrétiens ayant été emprisonnés pour leur foi. En particulier, et cela revêt une grande importance, ceux des chrétiens qui n’étaient pas seulement emprisonnés, mais même disposés au sacrifice de leur vie pour leur foi par le martyre, accédaient à ce statut supérieur », « *From literal self-sacrifice to literary self-sacrifice*, p. 37 (traduction personnelle).

⁷⁷¹ Voir *conf. X*, 43, 69.

⁷⁷² « Chez Augustin, les emplois du néologisme latin *redemptor*, utilisé dans le sens de rachat d’une rançon dans les versions latines de la Bible, et que l’hymne d’Ambroise, “*Veni redemptor gentium*” avait popularisé parmi les chrétiens, restent porteurs de l’image qui fit naître leur utilisation dans le langage théologique, où ils ont pris l’extension que l’on sait », S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d’Augustin d’Hippone*, p. 290.

⁷⁷³ *ibid.*, p. 291. « Si on l’appelle notre rédempteur, c’est bien que nous étions tenus en captivité. Où donc étions-nous tenus en captivité, pour qu’il vienne racheter les captifs ? Peut-être chez les barbares ? Bien pires que les barbares, le diable et ses anges. Ce sont eux qui auparavant tenaient captif le genre humain, c’est d’eux que nous a rachetés celui qui a donné pour nous, non de l’or, ni de l’argent, mais son propre sang – *Si redemptor noster ille dicitur captiui tenebamur. Vbi ergo tenebamur ut ille ueniret redimere captiuos ? Vbi tenebamur ? Forte apud barbaros ? Peior est barbaris diabolus et angeli eius. Ipsi antea tenebant genus humanum : ab his redemit nos, qui non aurum neque argentum, sed sanguinem suum pro nobis dedit* », *en. ps.* 125, 1, CSEL 95/3, p. 163 ; texte cité par Suzanne Poque.

⁷⁷⁴ « *Ille tuus Vnicus, “in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi”, redemit me sanguine suo* », *conf. X*, 43, 70, 14, p. 266-268.

⁷⁷⁵ « *Et oportune iam paucissimi dies supererant ad uindemiales ferias, et statui tolerare illos ut sollempniter abscederem et redemptus a te iam non redirem uenalis* », *conf. IX*, 2, 2, 14, p. 72 ; nous soulignons.

couronner “dans la pitié et la miséricorde” et rassasier “de biens mon désir”, toi qui as réprimé mon orgueil par ta crainte et assoupli ma nuque à ton joug⁷⁷⁶ ».

Ce texte montre bien que le rachat correspond au passage d’un esclavage à une servitude volontaire, qui consiste à prendre le joug du *redemptor*.

7. 2. 3. Offrir le sacrifice du don reçu

L’économie du don dans les *Confessions* pourrait se résumer ainsi : comment convertir la conscience du don reçu en un don offert ? Comment passer du don à l’offrande, en allant jusqu’au don de soi-même ? Pour mieux y répondre, il nous faut clarifier le lien entre le sacrifice et l’offrande, afin de rendre explicite la séquence sous-jacente à la prière « *Da quod offeram tibi* », qui est notre fil conducteur. Cette séquence s’ordonne ainsi : demande de dons, présentation, sacrifice, offrande⁷⁷⁷. La demande de dons à présenter [*Da*] a son équivalent dans la *confessio* ; l’étape du sacrifice suppose l’union de la volonté avec celle de Dieu, afin d’entrer à la suite du Christ, *redemptor* et *mediator* ; l’offrande, enfin [*quod offeram tibi*], se déploie selon les modalités de l’Eucharistie, d’une part, et, d’autre part, de l’interprétation des Écritures, qui est à la fois reçue comme un don de Dieu et offerte en action de grâces afin d’« exciter l’affect et l’intelligence » des lecteurs vers le Dieu juste et bon⁷⁷⁸.

Le sacrifice et l’offrande sont deux termes par lesquels Augustin désigne sa réponse au don divin, mais qu’il emploie également – c’est la complexité inhérente à ces notions – pour désigner le don divin lui-même, en la personne du Christ s’offrant pour le salut des hommes. Le passage du livre X cité ci-dessous montre, de surcroît, comment s’entrelacent le sacrifice du Christ et celui d’Augustin :

« Vêtements, chaussures, vases, articles de tout genre, tableaux et sculptures variées, tous objets n’ayant plus rien à voir avec la nécessité, la juste mesure ou une quelconque signification religieuse, voilà les innombrables séductions dont les hommes, par les divers arts et métiers, ont surchargé nos regards ! Ils s’attachent, dehors, à l’ouvrage de leurs mains ; ils oublient, au-dedans, celui dont ils sont l’ouvrage, et détruisent en eux son ouvrage. Pour

⁷⁷⁶ « *Et tu scis, quanta ex parte mutaueris, qui me primitus sanas a libidine uindicandi me ut propitius fias etiam ceteris omnibus iniquitatibus meis et sanes omnes languores meos et redimas de corruptione uitam meam et coronas me in miseratione et misericordia et saties in bonis desiderium meum, qui compressisti a timore tuo superbiam meam et mansuefecisti iugo tuo ceruicem meam* », *conf. X*, 36, 58, 14, p. 244-246. On trouve un texte parallèle en XI, 9, 11 : « Alors, oui, tu rachèteras “ma vie de la corruption”, et tu me couronneras “dans la pitié et la miséricorde”, et tu rassieras “de biens mon désir”, puisque ma “jeunesse se renouvellera comme celle de l’aigle” – et redimes “de corruptione uitam meam” et coronabis me “in miseratione et misericordia” et satiabis “in bonis desiderium meum” quoniam “renouabitur iuuentus mea sicut aquilae” » ; nous soulignons.

⁷⁷⁷ Les liens entre cette séquence et la liturgie eucharistique, telle qu’elle était célébrée du temps d’Augustin, seront étudiés dans le chapitre 8 consacré à l’Eucharistie comme appropriation et offrande du don.

⁷⁷⁸ Cf. *retr.* II, 1.

moi, ô mon Dieu et ma gloire, j'y trouve aussi un hymne à te chanter, *un sacrifice de louanges à offrir à celui qui s'est offert en sacrifice pour moi*⁷⁷⁹ ».

Il nous semble, de ce fait, important de situer le sacrifice avant l'offrande. Commentant le Psaume 50, Augustin montre ainsi que celui qui prie est invité au sacrifice – d'action de grâces et de contrition – pour, ensuite, présenter à Dieu l'offrande du sacrifice qui lui sera agréable, « *acceptabile sacrificium* ».

« Nous non plus, nous ne sommes pas laissés sans sacrifice à offrir à Dieu. Écoute ce que dit David quand il porte le souci de son péché et veut que lui soit pardonné le mal qu'il a commis : “Si tu avais voulu un sacrifice, dit-il, je l'aurai sûrement offert”. “Tu ne prendras pas plaisir aux holocaustes”. Nous n'offrirons donc rien ? Irons-nous trouver Dieu ainsi ? Et comment nous attirerons-nous sa bienveillance ? *Présente une offrande ; tu as bien en toi de quoi offrir*. Ne va pas te procurer de l'encens à l'extérieur, mais dis : “*En moi, Dieu, sont les vœux que je t'ai faits, les vœux de louange que je dois acquitter pour toi*”. Ne va pas chercher à l'extérieur une tête de bétail à sacrifier, *tu as en toi de quoi immoler*. “Le sacrifice, pour Dieu, c'est un esprit brisé ; du cœur broyé et humilié, Dieu n'a pas de mépris”⁷⁸⁰ ».

Au fond, l'impératif « offre ! » répond à la demande « donne ! ». Nous aimerions donc proposer une paraphrase de la *propositio* du prologue des *Confessions*, qui est une amplification du Ps 21, 27 : « “Ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent”, car en le cherchant, ils le trouveront, et, le trouvant, ils le loueront⁷⁸¹ ». Le pivot de ce syllogisme est un acte de foi : « en cherchant [Dieu], ils le trouveront ». Dieu se laisse trouver par ceux qui le cherchent. De même, Dieu donne à ceux qui demandent ; il leur donne même le désir de demander⁷⁸². Voici notre paraphrase de cette affirmation du prologue : « Ils donneront [à Dieu], ceux qui demandent [à Dieu]. Car, lui demandant, ils recevront et, recevant, ils [lui] donneront ». Ce qui semble une évidence est, en réalité, une affirmation théologique : Dieu se laisse trouver, dans la formulation du prologue, Dieu ne sait que donner, dans notre relecture. « *Da quod offeram tibi* », demande Augustin dans le prologue du livre XI : pour

⁷⁷⁹ « *Quam innumerabilia uariis artibus et opificiis in uestibus, calceamentis, uasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diuersisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrificio laudem sacrificatori meo [...]* », *conf.* X, 34, 53, *Œuvres I*, p. 1016. Nous suivons la leçon *sacrificatori*, retenue par Patrice Cambronne, plutôt que celle adoptée par la BA, *sanctificatori*.

⁷⁸⁰ « *Nec nos dimissi sine sacrificio sumus quod Deo offeramus. Audi enim quid dicat curam gerens pro peccato suo, et ignosci sibi uolens malum quod fecit : “Si uoluisses, inquit, sacrificium, dedissem utique”. Holocaustis non delectaberis. Nihil ergo offeremus ? Sic ueniamus ad Deum ? Et unde illum placabimus ? Offer ; sane in te habes quod offeras. Noli extrinsecus thura comparare, sed dic : “In me sunt, Deus, uota tua, quae reddam laudis tibi”. Noli extrinsecus pecus quod mactes inquirere, habes in te quod occidas. Sacrificium Deo spiritus contribulatus : cor contritum et humiliatum Deus non spernit. Prorsus spernit taurum, hircum, arietem : iam non est tempus ut haec offerantur. Oblata sunt cum aliquid indicarent, cum aliquid promitterent ; uenientibus rebus promissis, promissiones ablatae sunt. Cor contritum et humiliatum Deus non spernit* », *en. ps.* 50, 21, BA 59/B, p. 476.

⁷⁸¹ « “*Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum* », *conf.* I, 1, 1, *Œuvres I*, p. 781-782.

⁷⁸² « N'est-ce pas la preuve que demander, chercher, frapper, sont un don de celui qui nous commande d'accomplir ces actes ? – *quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quaerere et pulsare ille concedit qui haec ut faciamus iubet ?* », *Simpl.* I, 2, 21, BA 10, p. 504 (traduction personnelle).

donner à son tour, il faut d'abord recevoir le don – à commencer par le don d'être un sujet capable de recevoir. Et même si l'on n'a rien à offrir, on a toujours un « soi » à offrir⁷⁸³.

7. 2. 3. 1. *L'offrande du sacrifice de louange*

L'offrande du sacrifice de louange vient en premier et en dernier. En premier, parce que, selon l'itinéraire des *Confessions*, on ne peut s'adresser à Dieu que sur le registre de la louange : Dieu est celui dont on ne peut rien dire sinon en le louant, ce qui revient à s'adresser à lui avec ses propres mots, ceux qu'il a inspirés dans les Écritures. L'offrande du sacrifice de louange vient en dernier parce qu'elle est l'orientation fondamentale de l'homme : le repos promis à la fin du livre XIII est un shabbat en forme de louange, qui rassemble toutes les créatures : « Tes œuvres te louent pour que nous t'aimions, et nous t'aimons pour que tes œuvres te louent⁷⁸⁴ ».

7. 2. 3. 2. *L'offrande du sacrifice de l'esprit et de la langue*

Les dons reçus de Dieu – vivacité de l'intelligence, acuité du discernement – sont un bien, si l'on accepte d'en faire le sacrifice en vue de les offrir à Dieu – c'est-à-dire d'ordonner l'exercice de ces dons à la louange du donateur. Ainsi Augustin justifie-t-il à plusieurs reprises l'entreprise des *Confessions* par la nécessité d'exciter ses contemporains à aimer et louer Dieu, particulièrement ceux qui ont été confiés à sa charge.

« À quoi bon alors ces récits détaillés que je te fais de tant d'événements ? Ce n'est pas, bien sûr, pour que tu les apprennes de moi ; mais j'excite pour toi mon amour et celui de ceux qui me lisent, pour que nous disions tous : “*Le Seigneur est grand, et tout à fait digne de louange !*”⁷⁸⁵ ».

Le don de l'agilité intellectuelle n'est donc pas reçu comme il le faudrait, si son destinataire garde jalousement la main sur lui, au lieu de l'offrir en sacrifice ».

⁷⁸³ Ce n'est pas seulement, selon Jean-Luc Marion, « tout ce que je reçois (d'être, d'être bien, la vie et la vie éternelle, etc.) » qui reçoit « le statut de don reçu », mais aussi « moi-même » : « et si le premier des dons consiste dans la possibilité même d'en recevoir, alors il faut que le soi se reçoive lui-même comme un don ». *Au lieu de soi*, p. 384.

⁷⁸⁴ « *Laudant te opera tua ut amemus te, et amamus te ut laudent te opera tua* », *conf.* XIII, 33, 48, 14, p. 516.

⁷⁸⁵ « *Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero ? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes : “Magnus Dominus et laudabilis ualde !”* », *conf.* XI, 1, 1, 14, p. 270. On notera la reprise du psaume 47, 1, qui forme, en combinaison avec les psaumes 95, 4 et 144, 3, la première phrase des *Confessions* – tout en observant le passage de la première personne du singulier à la première du pluriel. Là où Augustin avait modifié la personne verbale du psaume pour s'adresser directement à Dieu au vocatif, il revient ici à la troisième personne, afin d'associer les lecteurs de son livre à la louange qu'il adresse à Dieu.

« Tout ce qui touche à l'art de l'éloquence et de la dialectique [...] sans grande difficulté et sans aucun enseignement humain je l'ai compris, tu le sais, toi, Seigneur mon Dieu, parce que et la vivacité de l'intelligence, et l'acuité du discernement sont un don de toi. Mais je ne t'en offrais rien en sacrifice⁷⁸⁶ ».

L'offrande de ce sacrifice – « Laisse-moi t'offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue⁷⁸⁷ » –, qui met au service de Dieu ses propres dons, correspond exactement à la libération d'un esclavage, comme dans cette autre exhortation d'Augustin : « Il faut célébrer la Pâque au sortir de l'Égypte⁷⁸⁸ ». Après avoir fait le sacrifice de sa volonté dans les combats racontés au livre VIII⁷⁸⁹, Augustin met au service de son libérateur – le don qu'il lui a fait : une langue pour le louer, un esprit pour scruter et interpréter ses Écritures.

7. 2. 3. 3. L'offrande du sacrifice spirituel

Telle est la conclusion d'Augustin lorsqu'il commente le Psaume 115 : « En vérité, celui qui réfléchit bien à ce qu'il doit vouer à Dieu et aux vœux dont il doit s'acquitter, c'est lui qu'il doit vouer, il doit s'offrir lui-même ; voilà ce que Dieu réclame et qui lui est dû⁷⁹⁰ ». La critique prophétique du culte qu'Augustin s'approprie suggère que l'efficacité du sacrifice tient moins à l'exécution matérielle des rites, qu'à l'adhésion du fidèle à la loi divine, dont la traduction n'est autre qu'une offrande de soi-même, état de soumission et d'hommage à Dieu, dont l'expression emprunte au registre du culte sacrificiel. Dans le cadre même de ces règles, Dieu, par les prophètes et dans les psaumes, précise l'esprit dans lequel le sacrifice doit être offert. On lit ainsi chez Isaïe le mouvement de colère de Dieu contre les sacrifices offerts sans esprit de pénitence : « Que me fait la multitude de vos sacrifices, dit le Seigneur ? Les holocaustes de béliers, la graisse des veaux, j'en suis rassasié. Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus⁷⁹¹ ». Dieu récuse le sacrifice et l'holocauste qui ne traduisent pas visiblement le sacrifice invisible d'un « cœur brisé et broyé » : « Tu n'aimerais pas que j'offre un sacrifice, tu n'accepterais pas d'holocauste⁷⁹² ».

⁷⁸⁶ « *Quidquid de arte loquendi et disserendi [...] sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi, scis tu, Domine Deus meus quia et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi* », *conf.* IV, 16, 30, 13, p. 458 ; nous modifions la traduction.

⁷⁸⁷ « *sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae* », *conf.* XI, 2, 3, REF

⁷⁸⁸ « *Sed hoc modo instructus diuinarum scripturarum studiosus, cum ad eas perscrutandas accedere coeperit, illud apostolicum cogitare non cesset : "Scientia inflat, caritas aedificat". Ita enim sentit, quamuis de Aegypto diues exeat, tamen, nisi Pascha egerit, saluum se esse non posse. "Pascha" autem "nostrum immolatus est Christus" [...] – Mais que, ainsi formé, celui qui étudie les divines Écritures une fois qu'il se sera mis à les aborder pour les examiner en profondeur, ne cesse de réfléchir à cette parole de l'Apôtre : "La science enfle, la charité édifie". Car il comprendra par là que, quelque riche qu'il soit au sortir d'Égypte, il ne peut pourtant être sauvé sans célébrer la Pâque. "Or notre Pâque, c'est le Christ immolé" [...]* », *doctr. chr.* II, 41, 62, BA 11/2, p. 228.

⁷⁸⁹ Voir *conf.* VIII, 11, 27 : « Tel était le combat, au fond de mon cœur, qui n'opposait que moi à moi-même – *ista controuersia in corde meo non nisi de me ipso aduersus me ipsum* », *Cœuvres* I, p. 950.

⁷⁹⁰ *en. ps.* 116, 8, BA 66, p. 374-376.

⁷⁹¹ Is 1, 11 (traduction BJ).

⁷⁹² Ps 50, 18 (traduction TOB).

À cette condition seulement – c’est le dernier verset du psaume – le sacrifice prescrit peut être offert à Dieu : « Alors, tu aimeras les sacrifices prescrits, offrande totale et holocauste ; alors on offrira des taureaux sur ton autel⁷⁹³ ». C’est ainsi qu’Augustin interprète le Psaume 115 :

« “Je m’acquitterai de mes vœux envers le Seigneur”. De quels vœux t’acquitteras-tu ? Quelles victimes as-tu fait vœu d’offrir, quel encens, quels holocaustes ? Aurais-tu en vue ce que tu as dit peu auparavant : “je recevrai le calice du salut et j’invoquerai le nom du Seigneur”, et “je t’offrirai un sacrifice de louange” ? En vérité, celui qui réfléchit bien à ce qu’il doit vouer à Dieu et aux vœux dont il doit s’acquitter, c’est lui qu’il doit vouer, il doit s’offrir lui-même ; voilà ce que Dieu réclame et qui lui est dû⁷⁹⁴ ».

Que rendre au Seigneur ? Soi-même. En lieu et place des vœux, des victimes, de l’encens, des holocaustes, c’est le sacrifice spirituel, l’offrande de soi-même qui est due à Dieu.

Reprise

L’impuissance de la volonté révèle la nécessité d’une libération pour que l’homme passe de l’esclavage du péché à la servitude pour Dieu ; le don d’une volonté pleine est l’étape principale de cet affranchissement. Dès lors, l’homme peut s’approprier le don divin : reconduit, par la conscience des dons reçus, à la source de son être, il se connaît comme être de don, donné à lui-même par son Créateur, créé capable de le recevoir. Présenter le sacrifice et l’offrir, selon ses trois modalités – sacrifice de louange, de l’esprit et de la langue, sacrifice spirituel –, devient alors une réponse d’amour à celui qui ne sait que donner : « c’est par amour de ton amour que je le fais⁷⁹⁵ ». Et quel plus grand amour que de « donner sa vie pour ceux qu’on aime ? ». C’est à partir du sacrifice du Christ, actualisé dans le mémorial de l’Eucharistie, qu’une telle réponse peut être proférée : par elle se fortifie une disposition eucharistique, qui ouvre à l’espérance de la *fruitio Dei*.

⁷⁹³ Ps 50, 21 (traduction TOB).

⁷⁹⁴ « “*Vota mea Domino reddam*”. *Quae uota redditurus es ? Quas uouisti uictimas ? Quae incensa ? Quae holocausta ? An ad illud respicis quod paulo ante dixisti : “calicem salutaris accipiam, et nomen Domini inuocabo” ; et “tibi sacrificabo sacrificium laudis ?” Et reuera quisquis bene cogitat quid uoueat Domino et quae uota reddat, seipsum uoueat, seipsum reddat : hoc exigitur, hoc debetur* », en. ps. 115, 8, BA 66, p. 375-377.

⁷⁹⁵ « *Amore amoris tui facio istuc* », conf. XI, 1, 1, 14, p. 270.

Chapitre 8.

L'Eucharistie, source, modèle et sommet du don

L'objet de ce chapitre est d'exposer une première voie de l'appropriation par l'homme du don trinitaire. Après avoir mis en lumière les obstacles à cette appropriation dans le chapitre 7, nous nous attacherons aux modalités de la médiation sacramentelle de l'Eucharistie. Précisons qu'Augustin n'utilise pas dans les *Confessions* le terme *eucharistia* pour désigner le sacrement du corps et du sang du Christ⁷⁹⁶. Les désignations recensées ici renvoient relativement peu à la liturgie eucharistique elle-même, pour se concentrer sur la découverte du Verbe fait chair, donné en nourriture, voie de salut pour l'homme. Cette insistance sur la chair du Christ se traduit dans les textes que nous présentons ci-dessous par la récurrence du vocable *cibus*, alors que l'expression *poculum pretii nostri*, par contraste, n'apparaît qu'une fois⁷⁹⁷. La méthode que nous adoptons pour ce chapitre consiste à suivre au plus près la lettre des *Confessions* : notre étude de l'Eucharistie comme don naît du texte d'Augustin et s'y vérifie. Il en découle l'importance que nous accordons aux termes par lesquels Augustin y fait explicitement allusion, en particulier *pretium* (5 occurrences), *cibus* (3), *sacramentum* (2) et *sacrificium* (1). Le cas du vocable *pretium* est un peu particulier : en position de complément du nom, il est associé aussi bien à *poculum*, qu'à *sacrificium* ou *sacramentum*. Nous avons retenu, le cas échéant, le vocable donnant au texte sa couleur principale.

Parce qu'elle est le sacrement par lequel Dieu se donne, l'Eucharistie est le modèle de tout don : par elle, les hommes apprennent à demander le don, à offrir le don reçu – cet échange étant résumé par la prière « *Da quod offeram tibi* » – et, enfin à s'offrir eux-mêmes à Dieu et pour leurs frères. Si les *Confessions* ne contiennent pas, à l'évidence, de traité sur l'Eucharistie – l'œuvre elle-même ne relève pas de ce genre littéraire – elles sont

⁷⁹⁶ Martin Klöckener précise que le terme *eucharistia* est peu fréquent chez Augustin ; voir *A/L* 5, 1/2, col. 2. Pour une présentation détaillée des termes désignant « le saint sacrifice et sa célébration », nous renvoyons à A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, §239-243, p. 385-390. En particulier, *eucharistia* « signifie d'abord "prière d'action de grâces" (Tert. ; Cypr.) ; puis "ce qui a été consacré par cette prière" (Hipp. Trad.) ; et enfin "le pain et le vin eucharistique" (Tert. ; Cypr. ; Hier ; Aug.) », *ibid.*, p. 387.

⁷⁹⁷ Albert Blaise relève principalement les termes *poculum* et *calix* pour désigner le sang du Christ : par exemple, *salutare poculum* ; *sanguinis poculum* ; *calix Domini* ; *calix sanguinis mei, noui et aeterni testamenti* (Canon) ; *calix salutis perpetuae* (idem), *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, §255, p. 402.

indéniablement marquées par une tonalité eucharistique – tout en étant rythmées par la dynamique de la conscience et de l’offrande des dons reçus.

La logique propre au don est à la fois exponentielle et marquée par la disproportion entre le don divin et ce que l’homme peut offrir. C’est justement le signe de la largesse de Dieu que de donner à l’homme son don même, afin qu’il s’accorde à ce geste de munificence et apprenne, par là, à recevoir bien davantage que ce qu’il aura donné : « Tu me donnes peu de choses, je t’en rendrai beaucoup. Tu me donnes des choses terrestres, je t’en rendrai de célestes. Tu me donnes des choses temporelles, je t’en restituerai d’éternelles. Je te redonnerai à toi-même quand tu te seras rendu à moi⁷⁹⁸ ».

En apprenant à donner, l’homme s’avance peu à peu vers la forme la plus intense du don, le don de lui-même, en imitation du don total du Christ dans sa mort et sa résurrection. De la sorte, il devient progressivement *capax Dei*, de plus en plus apte à recevoir Dieu en sa grandeur. Il lui faut, en effet, devenir spacieux pour recevoir Dieu lui-même⁷⁹⁹. « Je t’appelle en mon âme. Par le désir que tu lui inspires, tu la prépares à te recevoir » : cette phrase du prologue du livre XIII peut s’appliquer à l’Eucharistie comme au don⁸⁰⁰. Tout vient de Dieu : le don qu’il fait de lui-même ; le désir, qui donne de pouvoir le recevoir. C’est toute la pédagogie du don et son efficacité : faire grandir en l’homme l’espace où accueillir Dieu. Pour approximative que soit cette référence spatiale, elle fait, néanmoins, partie de l’approche d’Augustin quand il s’agit de penser la venue de Dieu en lui :

« Qu’ai-je à demander que tu viennes en moi, moi qui ne serais pas si tu n’étais en moi ? [...]. Je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais pas du tout, si je n’étais en toi “de qui tout est, par qui tout est, en qui tout est”⁸⁰¹ ».

⁷⁹⁸ « *Pauca mihi das, plura reddam. Terrena mihi das, caelestia reddam. Temporalia mihi das, aeterna restituam. Te ipsum tibi reddam quando te mihi reddidero* », s. 123, 5, PL 38, col. 685 (traduction personnelle).

⁷⁹⁹ Nous empruntons ce qualificatif à l’ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Éd. de Minuit, 2007, dont le chapitre 1^{er} est consacré à « Saint Augustin et le grand large du désir ».

⁸⁰⁰ « *Inuoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio quod inspiras ei* », conf. XIII, 1, 1, Œuvres I, p. 1087.

⁸⁰¹ « [...] *quid peto ut uenias in me, qui non essem, nisi esses in me ? [...] Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me, an potius non essem, nisi essem in te “ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia ?”* », conf. I, 2, 2, 13, p. 276.

8. 1. L'eucharistie, le don à la source

Pour Augustin, le don de l'existence est premier. C'est ainsi qu'il conclut le premier livre des *Confessions* : « car si je suis, c'est toi aussi qui m'en fis le don⁸⁰² ». Ce livre consacre, en effet, une large place au récit de l'*infantia* et à l'énigme de la vie anténatale⁸⁰³. La perspective temporelle – il y eut un temps où Augustin n'était pas – prend une dimension existentielle – comment a-t-il été posé dans l'être par celui qui est l'*idipsum*⁸⁰⁴ ? Avec l'Eucharistie, donc, le baptisé, né à la vie divine en étant plongé dans la mort et la résurrection du Christ, reçoit le don de se nourrir de celui qui est la vie même et ainsi de s'établir [...] dans l'être⁸⁰⁵.

Examinons maintenant de plus près les termes qui désignent l'Eucharistie dans les *Confessions*. Deux champs lexicaux, ceux de la nourriture et du rachat, sont plus fréquents⁸⁰⁶. Il s'agit de désignations traditionnelles, mais elles nous semblent se caractériser par leur dimension existentielle. Cela apparaît clairement pour la nourriture, essentielle à la vie, mais également pour le rachat, puisque c'est, là aussi, la vie qui est en jeu – celui qui affranchit un esclave ne tient-il pas la vie de ce dernier entre ses mains ? En outre, le don offert dans l'eucharistie passe par une médiation, celle du *sacrificium* ou du *sacramentum* qui font mémoire du don et l'actualisent. Ce sont les deux autres champs lexicaux que nous analyserons.

⁸⁰² « [...] *quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 330.

⁸⁰³ « Réponds-moi, Dieu miséricordieux, réponds à ma misérable supplique : mon enfance a-t-elle succédé à une quelconque période de ma vie ? Ou simplement à celle que j'ai passée dans le sein de ma mère – j'en ai entendu parler, et j'ai moi-même vu des femmes enceintes ? Et avant cette période, qu'en était-il, ô ma douceur, mon Dieu ? Ai-je été quelque part, ai-je été quelqu'un ? – *Dic mihi supplici tuo, Deus, et misericors misero tuo, dic mihi, utrum alicui iam aetati meae mortuae successerit infantia mea. An illa est, quam egi intra uiscera matris meae ? Nam et de illa mihi nonnihil indicatum est et praegnantes ipse uidi feminas. Quid ante hanc etiam, dulcedo mea, Deus meus ? Fuine alicubi aut aliquis ?* », *conf.* I, 6, 9, *Œuvres* I, p. 787.

⁸⁰⁴ Voir *conf.* IX, 4, 8-11 ; XII, 7, 7. Sur ce vaste sujet de l'*idipsum*, nous renvoyons, entre autres, à J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 409 ; 414, ainsi qu'à M.-A. VANNIER, « Saint Augustin et la Création », *Augustiniana* 40, 1/4, 1990, p. 349-371, en particulier p. 354 ; 357 ; 359. Cette dernière référence établit le lien qui unit l'interprétation de l'*idipsum*, la personne du Verbe, et la chair du Christ comme voie de l'appropriation par l'homme de la vie divine. Cette question sous-tend la réflexion du P. Laberthonnière sur la possibilité pour le sujet d'atteindre l'Être dans sa plénitude, alors qu'il n'a même pas l'assurance d'être : « Cette question est décisive, dans la mesure où "se donner librement à 'Celui qui est' [...] en plénitude, c'est être et être pleinement [...]". C'est d'un même mouvement, celui du don de soi, que j'atteins l'Être et que je m'établis moi-même dans l'être », L.-M. RINEAU, « *Celui qui donne* ». *Le don d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2018, p. 78-80.

⁸⁰⁵ Comme en témoignent les expressions « vie de mon âme – *uita animae meae* », III, 6, 10, ou « vie de ma vie – *uita uitae meae* », VII, 1, 2.

⁸⁰⁶ Les deux notions – nourriture et rachat – sont associées dans un passage situé à la fin du livre X : « "Qu'elle ne vienne pas" sur moi, "la calomnie des superbes", car j'ai dans mon esprit celui qui est "ma rançon", et je le mange et je le bois et je le distribue [...] – "*non calumniatur*" mihi "*superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo [...]*" », *conf.* X, 43, 70, 14, p. 268.

8. 1. 1. *Cibus*

En contraste avec la nourriture substantielle qu'est l'Eucharistie, Augustin dépeint, dans la première partie des *Confessions*, des simulacres de nourriture qui procurent un rassasiement illusoire :

« Car j'ai brûlé, un temps, durant l'adolescence, de me rassasier des choses d'ici-bas, audacieux jusqu'à foisonner en forêts d'amours changeantes et sombres. Ma beauté s'est flétrie : j'ai pourri sous tes yeux, me plaisant à moi-même et désireux de plaire au regard des humains⁸⁰⁷ ».

Un faux rassasiement est recherché ici, en réponse à une faim authentique, encore en attente de la nourriture véritable. La mention des « choses d'ici-bas » contraste ainsi avec la nourriture incorruptible qui, sous la plume d'Augustin, renvoie à l'Eucharistie⁸⁰⁸.

Dans un deuxième passage, nous rencontrons le registre de l'intériorité et de l'extériorité, dont on sait l'importance pour l'imaginaire augustinien⁸⁰⁹. À « l'intime de l'être » – *intime, medullae animi* –, où naissent la faim et la soif d'Augustin pour Dieu, s'oppose l'extériorité des objets qu'on lui présente, en l'occurrence ces « mirages » et « fictions creuses » que sont les fausses conceptions de Dieu affichées par les manichéens :

« Oh ! Vérité, Vérité, comme dans l'intime de l'être, même alors, le centre de mon âme soupirait vers toi, quand ces hommes te faisaient retentir devant moi, comme un thème fréquent et multiple de leur voix seule, et de la multitude de leurs livres énormes ! Et voilà les plats dans lesquels on te présentait à moi ; j'avais faim de toi, et l'on me servait, à ta place, le soleil et la lune, qui sont tes belles œuvres, mais tout de même tes œuvres, et non pas toi [...]. D'ailleurs pour moi, [c'était] toi-même, ô Vérité en qui ne se trouve ni changement ni ombre de variation, toi qui excitais ma faim et ma soif. Et l'on m'apportait encore sur ces plats, des fantômes de splendeurs, et là, il eût mieux valu dès lors aimer notre soleil, vrai du moins pour nos yeux, que ces mirages, faux pour l'esprit dupé par les yeux. Néanmoins, pensant que c'était toi, je mangeais, mais vraiment sans appétit, parce que tu n'avais pas à ma bouche la saveur de ce que tu es : non, ce n'était pas toi, ces fictions creuses ; et loin de me nourrir, elles m'épuisaient davantage⁸¹⁰ ».

⁸⁰⁷ « *Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia et siluescere ausus sum uariis et umbris amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum* », *conf.* II, 1, 1, *Œuvres* I, p. 804.

⁸⁰⁸ Voir les expressions « *incorruptibilia alimenta* » (III, 1, 1) ; « *cibus qui non corrumpitur* » (IV, 1, 1). Le motif du « banquet spirituel » pourrait éclairer cette quête d'une nourriture incorruptible, source d'un rassasiement véritable. Voir S. VAN DER MEEREN, « "L'âme rassasiée" : formes et fonctions du banquet spirituel dans le *De beata uita* de saint Augustin », dans *Espace-temps du dialogue littéraire*, J.-P. DE GIORGIO, F. LAURENT et F. LE BORGNE (éd.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal [À la croisée des SHS], 2016, p. 227-240.

⁸⁰⁹ On se reportera, notamment, aux analyses de Patrice Cambronne, « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », p. 209.

⁸¹⁰ « *O Veritas, Veritas, quam intime, etiam tum, medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter uoce sola et libris multis et ingentibus ! Et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebantur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu [...]. At ego [...] te ipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiebam. Et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis uerum quam illa falsa animo decepto per oculos. Et tamen, quia te putabam, manducabam, non auide quidem, quia nec sapiebas in ore meo sicuti es (neque enim tu eras illa figmenta inania) nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis* », *conf.* III, 6, 10, 13, p. 378-380.

La connaissance de Dieu est assimilée à une nourriture, dans le droit fil des livres d’Ézéchiel ou de l’Apocalypse⁸¹¹. Cette image est liée au motif de la sagesse comme nourriture, à partir du verbe *sapere* dont la valeur première est « goûter », ou encore « avoir du goût⁸¹² » : Augustin constate ainsi que les fictions manichéennes qu’il mange sans appétit n’ont pas le goût de Dieu. Rappelons à cet égard que, au paragraphe précédent, Augustin rapporte avoir bu le nom de Jésus avec le lait maternel et que, au livre X, dans un passage évoquant la doctrine des sens spirituels – « qu’est-ce que j’aime quand j’aime mon Dieu ? » – le sens du goût figure en bonne place⁸¹³. Il y a donc, pensons-nous, une insistance d’Augustin sur la réception du don de l’Eucharistie comme une nourriture, aussi bien corporelle que spirituelle. La seule nuance serait que, à l’image de ce qui est donné à contempler dans l’incarnation du Verbe, c’est en traversant pleinement la réalité de la chair – considérée positivement, puisqu’elle est la condition que le Christ a voulu partager – que l’on accède à la dimension spirituelle du don de l’Eucharistie. C’est, nous semble-t-il, ce que l’on peut inférer de l’accent placé par Augustin sur le réalisme de la nourriture, son poids de chair, de texture et de saveur.

Au livre VII, l’Eucharistie est le lieu d’une transformation, Augustin étant appelé à s’incorporer au Christ – « c’est en moi que tu seras changé ». Cette page est à lire dans son contexte, une expérience mystique de connaissance du Dieu Trinité⁸¹⁴ :

« Éternelle Vérité ! Vraie charité ! Et chère Éternité ! C'est toi qui es mon Dieu. Après toi je soupire, “de jour comme de nuit” ! Lorsque je t'ai connue pour la première fois, tu m'as levé vers toi, pour que je puisse voir qu'existait quelque chose à voir et que j'étais encore incapable de voir. Et tu as ébloui mon regard tout infirme par la force de ton rayonnement sur moi. Voici que j'ai tremblé d'amour et de frisson : et je me découvris dans la région lointaine où rien ne te ressemble, comme si j'entendais ta voix d'en haut me dire : “Je suis [l'aliment] des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, tel [l'aliment] de ta chair, c'est en moi que tu seras changé⁸¹⁵” ».

⁸¹¹ Cf. Ez 2, 8 – 3, 4 ; Ap 10, 8-9.

⁸¹² Voir A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 594.

⁸¹³ Cf. *conf. X*, 6, 8. Aimé Solignac retrace l’histoire de la doctrine des sens spirituels, sans toutefois creuser ce thème chez Augustin ; voir *BA* 14, n. 1, p. 154-155. Nous renvoyons également à notre article « L’homme intérieur dans les *Confessions* de saint Augustin », dans « L’homme intérieur et son discours. Le dialogue de l’âme avec elle-même », J.-J. ALRIVIE (éd.), *Le Cercle herméneutique* 30-31, 2018, p. 99-112.

⁸¹⁴ Comme le souligne Patrice Cambronne dans l’édition de la Pléiade, la bibliographie consacrée à ces extases mystiques est considérable. Nous renvoyons à ses suggestions (voir *Œuvres I*, n. 1, p. 1407), en insistant sur les ouvrages de P. Courcelle, *Recherches sur “Les Confessions” de saint Augustin* (p. 157-169) et A. Mandouze, *Saint Augustin – l’aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 31], 1968, chap. 12. On signalera enfin l’article plus récent de Jean Grondin, « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d’Augustin », *Théologiques* 16/2, 2008, p. 15-30. L’auteur précise notamment que certaines de ces extases mystiques se caractérisent par « l’expérience directe, voire charnelle, du divin (“vu” ou “entendu” par nos sens), y compris ceux de l’âme », *ibid.*, p. 16.

⁸¹⁵ « *O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas ! Tu es Deus meus, tibi suspiro “die ac nocte”. Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me ut uiderem esse quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore ; et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso : “cibus sum grandium ; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me”* », *conf. VII*, 10, 16, *Œuvres I*, p. 917-918 ; nous modifions la traduction.

Pourtant, la mention de l'éloignement dans la « *regio dissimilitudinis* » semble mettre à distance la promesse de cet « aliment des grands », comme si Augustin n'était pas encore digne ou capable de le recevoir⁸¹⁶. Que peut, en effet, signifier cet appel à grandir, également présent plus haut dans le texte, à travers l'affirmation : « tu m'as levé vers toi⁸¹⁷ » ? On peut éclairer ce passage par le paragraphe 24 du livre VII, où l'on rencontre également une inaptitude à « prendre la nourriture », à laquelle le Verbe remédie en se faisant chair. L'infirmité serait liée à la condition charnelle, marque de la dissimilitude entre la créature et son Créateur. Une difficulté demeure. En de nombreux lieux des *Confessions*, Augustin fait de la petitesse et de l'humilité une condition de la rencontre avec le Christ, l'exemple le plus emblématique se trouvant au livre III : « Les Écritures étaient faites pour grandir avec les petits ; mais moi, je dédaignais d'être petit et, dans mon enflure vaniteuse, je me voyais grand⁸¹⁸ ». Faut-il donc être « grand » ou « petit » pour recevoir le Christ comme parole et nourriture de vie ? L'hypothèse la plus évidente s'appuie sur la polysémie du mot *grandis*. D'un côté, au livre III, *grandis* équivaut à « hautain », en lien avec l'orgueil. De l'autre, au livre VII, l'adjectif *grandis*, qui signifie sublime, prend une valeur d'élévation – cette verticalité répondant à la descente du Christ dans la chair et à son ascension dans la gloire.

Augustin a dû, en effet, convertir sa vision de la grandeur pour reconnaître le Christ humble. La certitude d'être grand, la confiance en ses propres ressources et le mépris de l'indigence sont des obstacles à l'appropriation du don. Comment celui qui pense avoir tout songerait-il à demander quelque chose ? La pauvreté et l'indigence, tant matérielles que spirituelles, sont, à l'inverse, une condition de la prise de conscience du don qui prépare à le recevoir. Ainsi la demande d'un don à offrir est-elle suivie, au livre XI, par la mention de la pauvreté et de l'indigence : « Laisse-moi t'offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue, et donne-moi de quoi te faire mon offrande : oui, “je suis pauvre et indigent”, et tu es “riche pour tous ceux qui t'invoquent”, toi qui, sans souci, prends souci de nous⁸¹⁹ ».

Dans le passage suivant, Augustin affirme qu'il n'est pas encore capable de jouir de Dieu. Cette infirmité tient à sa condition de créature, mais aussi à une foi en l'incarnation du

⁸¹⁶ On trouvera chez Danuta Shanzer une analyse convaincante de l'expression « *cibus grandium* » appuyée sur des références à Jb 12, 13, 16 et Pr 9, 18. Voir « *Latent narrative patterns, allegorical choices, and literary unity in Augustine's Confessions* », *VigChr* 46/1, 1992, p. 40-56.

⁸¹⁷ Le verbe *assumo* pose quelques questions de traduction. Fréquent en latin chrétien, selon Ernout et Meillet, dans un registre théologique – à propos, par exemple, du Christ assumant la nature humaine, ou par son dérivé *assumptio* – il peut aussi être mis en relation avec son équivalent grec, *αναλαμβάνω* [*analambánō*], dont le préfixe *-ana* [*ana*] indique, entre autres, un mouvement vers le haut ; or ce composé de *λαμβάνω* [*lambánō*] porte également le sens de : « prendre avec soi pour emmener », le complément d'objet direct pouvant être un enfant. Cela peut éclairer le sens de ce verbe dans le passage qui nous occupe, en complétant sa valeur d'élévation.

⁸¹⁸ « *Verum tamen illa erat, quae cresceret cum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar* », *conf.* III, 5, 9, 13, p. 376.

⁸¹⁹ « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. “Inops enim et pauper sum”, tu “diues in omnes inuocantes te”, qui securus curam nostri geris* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272-274.

Verbe encore dans « l'enfance ». En outre, un paradoxe se donne à lire dans la mention de la « force » à laquelle Augustin aspire, mise en regard de « l'humilité » nécessaire pour posséder son Dieu, « l'humble Jésus ». Ainsi, l'*infirmetas* change de sens dès lors qu'elle est attribuée au Christ ; elle devient ensuite une disposition à rechercher pour l'imiter. Il en va de même pour le terme *humilis*.

« Et je cherchais la voie pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi ; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé “le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais” ; il appelle et il dit : “Je suis la voie, la vérité et la vie” ; et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, puisque “le Verbe s'est fait chair”, afin que, pour notre enfance, ta sagesse devînt du lait, elle par qui tu as créé toutes choses. C'est que je n'étais pas, pour posséder mon Dieu, l'humble Jésus, assez humble, et je ne savais pas quel enseignement donne sa faiblesse. Car ton Verbe, l'éternelle vérité, dominant de loin les parties supérieures de ta Création, élève jusqu'à lui ceux qui lui sont soumis ; mais, dans les parties inférieures, il s'est bâti une humble demeure avec notre limon, afin, par elle, de détacher d'eux-mêmes ceux qu'il doit soumettre, et de les faire passer jusqu'à lui, en guérissant leur enflure et nourrissant leur amour ; tout cela, pour que la confiance en eux-mêmes ne les fasse pas s'écarter davantage, mais que plutôt ils deviennent faibles, en voyant à leurs pieds la divinité affaiblie, qui prend en partage notre tunique de peau, et que, harassés, ils se prosternent devant elle, tandis qu'elle, se dressant, les relèvera⁸²⁰ ».

Encadrant le récit de l'Incarnation, par laquelle l'homme accède à la « nourriture » de vie – le discours sur le pain de vie en Jn 6 est, en effet, présent en filigrane⁸²¹ – cette transition de la force – « confiance » en soi, ou « enflure » – à l'humilité indique la voie à suivre pour « posséder » Dieu : convertir son désir de puissance en acceptation de sa faiblesse. C'est la condition de la *fruitio Dei*, présente au début et à la fin de notre texte⁸²². L'humilité est ainsi l'antidote à l'orgueil qui naît de la confiance en sa propre force et en sa grandeur.

Hymne à l'amour de Dieu, reconnu dans la mémoire et perçu au présent par « l'homme intérieur », le texte suivant répond à la question : qui est ce Dieu tant aimé, au point d'être désigné par un possessif – « mon Dieu » ?

« Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps, ni le charme d'un temps, ni l'éclat de la lumière, amical à mes yeux d'ici-bas, ni les douces mélodies des cantilènes de tout mode, ni la suave odeur des fleurs, des parfums, des aromates,

⁸²⁰ « *Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia, Deus benedictus in saecula* », uocantem et dicentem : “*Ego sum uia et ueritas et uita*”, et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni quoniam “*Verbum caro factum est*” ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. Verbum enim tuum, aeterna ueritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassu prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos », conf. VII, 18, 24, 13, p. 630.

⁸²¹ Comme le suggère Patrice Cambronne, voir *Œuvres* I, n. 1, p. 1409.

⁸²² « Et je cherchais la voie pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi – *et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te* » ; « c'est que je n'étais pas, pour posséder mon Dieu, l'humble Jésus, assez humble – *non enim tenebam Deum meum, Iesum, humilis humilem* », conf. VII, 18, 24, 13, p. 630.

ni la manne ou le miel, ni les membres accueillants aux étreintes de la chair ; ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu⁸²³ ».

À la différence du prologue du livre I où il s'interroge également sur l'identité de Dieu⁸²⁴, Augustin s'attache dans ce passage à transcrire la relation d'amour qui l'unit à Dieu. L'amour est mêlé par une quête d'unité ; Augustin cite fréquemment ce verset psalmique : « mon bien est d'adhérer à Dieu⁸²⁵ ». Or l'Eucharistie, sacrement de l'amour reçu et redonné en charité fraternelle, n'est-elle pas justement le moyen de cette union, elle qui fait percevoir la présence de Dieu « plus intérieur » à l'homme que le « plus intime » en lui, et qui lui promet d'être transformé en Dieu⁸²⁶ ? Ne pourrait-on, dès lors, suggérer que ce « mets que la voracité ne réduit pas » désigne le pain eucharistique ?

Si l'on regarde de plus près le lexique de la nourriture, outre la référence biblique à la manne et au miel⁸²⁷, trois termes sont à remarquer dans ce passage : *cibus* ; *sapere* ; *edacitas* – ce dernier, sauf erreur ou omission, étant un hapax dans les *Confessions*. Notre

⁸²³ « *Quid autem amo, cum te amo ? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaueolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus ; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam uocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo* », *conf. X*, 6, 8, 14, p. 152-154.

⁸²⁴ « Qu'est-ce donc que mon Dieu ? – *Quid ergo est Deus meus ?* », *conf. I*, 4, 4, 13, p. 278.

⁸²⁵ « *Mihi autem adherere Deo bonum est* », Ps 72, 28 (Vg). Augustin commente ainsi : « Le bien suprême est de nous attacher à Dieu, quand nous le verrons face à face. Qu'en est-il maintenant ? Aujourd'hui, puisque je parle en voyageur, "mon bien est de m'attacher à Dieu" ; mais comme je ne suis qu'en route, parce que la réalité même n'est pas encore venue, "je mets en Dieu mon espérance". Tant que tu n'es pas encore attaché à Dieu, mets en lui ton espoir. Es-tu dans les fluctuations ? Jette l'ancre sur la terre ferme. Tu n'adhères pas encore au Seigneur par la présence, fais-le du moins en espérance : "Mon bien est de mettre en Dieu mon espérance" – *Deo adhaerere nihil est melius, quando eum uidebimus facie ad faciem. Modo ergo quid ? Quia adhuc peregrinus loquor : "Adhaerere, inquit, Deo bonum est" ; sed modo in peregrinatione quia nondum uenit res : "Ponere in Deo spem meam". Quamdiu ergo nondum adhaesisti, ibi pone spem. Fluctuas ; praemitte ad terram ancoram. Nondum haeres per praesentiam ; inhaerere per spem. Ponere in Deo spem meam* », *en. ps. 72, 34, CC 39*, p. 1003.

⁸²⁶ « Pour que nous soyons ses membres, l'unité nous structure. Qu'est-ce que fait que l'unité structure sinon la charité ? Et d'où vient la charité de Dieu ? Interroge l'Apôtre : "La charité de Dieu, répond-il, a été répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" – *Vt autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Vt compaginet unitas, quae facit nisi caritas ? Et caritas Dei unde ? Apostolum interroga : "caritas, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis"* », *in Io. eu. XXVII*, 6, *BA 72*, p. 544.

⁸²⁷ Athanase Sage rappelle qu'Augustin « avait été amené par ses controverses avec les Manichéens à considérer la manne comme le signe annonciateur de l'Eucharistie ». Selon Augustin, « [...] pour les Hébreux fidèles, qui n'avaient point murmuré dans le désert, la manne, sacrement de la première alliance, avait été nourriture de vie qui ne connaît point la mort. Dès l'Ancien Testament, il nous était donc montré qu'il y a manière et manière de se nourrir des sacrements : *intus, non foris ; corde, non dente ; intus*, là, au plus secret du cœur, où l'on est renouvelé et rassasié, en participation de la vie même de Dieu. Ainsi en est-il de l'eucharistie », « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *RÉAP 15/3*, 1969, p. 209-240, ici p. 229-230.

texte évoque ainsi trois types de nourriture. Le premier, la manne et le miel, figure dans une phrase négative – « *non manna et mella* » ; le second – « *quemdam cibum* » – revêt un caractère d'indétermination ; le troisième, enfin, s'inscrit dans une affirmation de nature superlative – « *cibum [...] quod non minuit edacitas* ». Ce dernier aliment désigne le prodige d'une nourriture d'une plénitude telle que, tout en rassasiant la faim, elle continue de faire croître le désir qu'elle suscite. Cette progression nous semble indiquer, d'une part, le passage d'une nourriture de chaque jour, celle donnée par Dieu au désert, à une nourriture reçue avec une intériorité plus grande – « *cibum [...] interioris hominis mei* » – et, d'autre part, la promesse d'un « pain de vie⁸²⁸ », identifié à la personne du Christ. C'est bien ce qu'affirme Augustin dans les dernières lignes du livre X : « c'est lui qui est ma nourriture et ma boisson⁸²⁹ ».

L'épilogue du livre X réunit, en effet, deux manières de désigner l'Eucharistie : le motif du rachat, avec le terme *pretium*, et la référence à la nourriture, à travers les verbes *manducare* et *bibere* :

« Voilà, Seigneur, “je jette en toi mon souci” pour vivre, et je contemplerai “les merveilles de ta Loi”. “Tu connais” mon ignorance et ma faiblesse : “enseigne-moi” et “guéris-moi”. Ton Fils unique, “en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science”, m'a racheté de son sang. Qu'ils cessent de me calomnier les orgueilleux ! Celui qui s'est “donné en rançon” pour moi, c'est lui qui est l'objet de mes pensées, c'est lui qui est ma nourriture et ma boisson, c'est lui que je distribue. C'est de lui que je veux me rassasier, au cœur de ma pauvreté, en compagnie de ceux qui s'en nourrissent et s'en rassasient : “Et ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent⁸³⁰ ».

Le vocable *pretium* désigne, dans ce texte, l'Eucharistie comme médiation sacramentelle, par laquelle s'accomplit pour les hommes l'affranchissement du péché et de la mort. Souvenons-nous du prologue du livre VIII, où le sacrifice de louange est étroitement lié au motif de la libération obtenue par le sacrifice du Christ :

⁸²⁸ « Jésus leur dit : “c'est moi qui suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura pas faim ; celui qui croit en moi jamais n'aura soif », Jn 6, 35 (traduction TOB) ; Augustin commente ce verset en mettant en avant la « satiété éternelle » promise par le pain de vie : « Ces paroles : “Celui qui vient à moi” signifie la même chose que : “celui qui croit en moi”, et il faut comprendre : “il n'aura pas faim” dans le même sens que “il n'aura jamais soif”, car ces deux expressions désignent l'éternelle satiété qui ne souffre d'aucune pauvreté. Vous désirez le pain du ciel, vous l'avez devant vous et vous ne mangez pas – “*Qui uenit ad me*”, *hoc est quod ait, et “qui credit in me” ; et quod dixit, “non esuriet”, hoc intellegendum est, “non sitiet umquam”. Vtroque enim illa significatur aeterna satietas, ubi nulla est egestas. Panem de caelo desideratis ; ante uos habetis, et non manducatis », in *Io. eu.* XXV, 4, BA 72, p. 458-460.*

⁸²⁹ « [eum] *manduco et bibo* », *conf.* X, 43, 70, 14, p. 268. Voir également cette affirmation de Joseph Ratzinger : « Ce que nous recevons [dans l'Eucharistie] est [...] une personne », *Dieu nous est proche*, Paris, Parole et Silence, 2003, p. 86 ; nous soulignons.

⁸³⁰ « *Ecce, Domine, “iacto in te curam meam” ut uiuam, et considerabo mirabilia de lege tua. “Tu scis” imperitiam meam et infirmitatem meam ; “doce me” et “sana me”. Ille tuus Vnicus, “in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi”, redemit me sanguine suo. Non calumniatur mihi superbi, quoniam cogito “pretium meum” et manduco et bibo et ergo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur : “et laudabunt Dominum qui requirunt eum” », *conf.* X, 43, 70, Œuvres I, p. 1028 ; nous modifions la traduction.*

« Tu as rompu mes liens : je veux t'offrir en sacrifice un sacrifice de louange ». Comment tu les as rompus, je vais le raconter, et tous ceux qui t'adorent diront en l'apprenant : « Béni soit le Seigneur, au ciel et sur la terre Il est grand, il est admirable son nom⁸³¹ » ».

L'aveu – « tu connais mon ignorance et ma faiblesse » – rappelle l'allusion à l'*infirmitas*, un terme présent dans les deux passages du livre VII présentés plus haut. Ici, du reste, Augustin demande à Dieu un double don : un enseignement et une guérison. Dans cet itinéraire menant de la faiblesse à l'enseignement et de l'infirmité à la guérison, il nous semble pouvoir lire une allusion au lien intrinsèque entre la proclamation et l'interprétation de la Parole de Dieu, d'une part, et, de l'autre, la célébration de l'Eucharistie. De même que la Parole de Dieu instruit celui qui l'écoute, de même peut-elle aussi servir à sa guérison⁸³². On peut enfin relever le lien établi par Augustin entre confesser sa faiblesse et recevoir en communion le corps et le sang du Christ : consentir à sa faiblesse pour goûter le remède d'immortalité ; reconnaître la faiblesse de celui qui s'est fait nourriture pour s'unir à l'homme en sa chair et l'associer à sa gloire.

Troisième similitude avec les textes présentés jusqu'ici, la présence du lexique de la nourriture avec les verbes *manducare* – également présent en VII, 10, 16 – *bibere*, *edere* et *saturare*. Un accent supplémentaire est mis sur le réalisme eucharistique, d'une part, et sur le fruit de l'eucharistie, de l'autre. « C'est de lui que je veux me rassasier [...] en compagnie de ceux qui s'en nourrissent et s'en rassasient » : pour Augustin, il ne s'agit pas uniquement d'être nourri, mais d'être rassasié. Le rassasiement est un fruit, corporel et spirituel, de l'Eucharistie, contrairement aux nourritures indigestes des manichéens qui épuisent sans rassasier et n'ont pas le goût du Christ. Cette fin de la faim porte les hommes à la louange, comme en témoigne, dans la dernière phrase du livre X, la citation du psaume 21, en écho de la *propositio* du livre I « Et ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent⁸³³ ».

8. 1. 2. *Pretium*

La vie et la nourriture sont données, nous l'avons vu, mais, « par la jalousie du diable, la mort est entrée dans le monde⁸³⁴ ». Le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal

⁸³¹ « *Dirupisti uincula mea : sacrificem tibi sacrificium laudis* ». *Quomodo dirupisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec : "Benedictus Dominus in caelo et in terra ; magnum et mirabile nomen eius" »*, *conf.* VIII, 1, 1, 14, p. 8. L'expression « *sacrificium laudis* » peut désigner l'Eucharistie ; voir M. Klöckener, « *Sacrificium offerre* » *A/L* 5, 1/2, col. 2 : « Quand il cite la Bible (He 13, 15 : cf. Ps 49, 14, Augustin appelle la célébration eucharistique "*sacrificium laudis*" ».

⁸³² Par exemple en l'incitant à la contrition, comme le psaume 50, ou à la contemplation de la Loi, dans le psaume 118.

⁸³³ « *Et laudabunt Dominum qui requirunt eum* », *Œuvres* I, p. 1028. cf. Ps 21, 27.

⁸³⁴ Sg 2, 24 (traduction TOB).

est devenu un « fruit de mort⁸³⁵ », comme s'en afflige Augustin au livre II, lors de l'épisode du vol des poires⁸³⁶. La condition mortelle prend sa source, en Gn 3, dans la méfiance vis-à-vis de Dieu, la convoitise et la concupiscence, c'est-à-dire le changement de regard sur la nudité, le désir de prendre l'autre pour soi, au lieu de le recevoir d'un autre et de se donner à lui⁸³⁷. Ainsi, en offrant le prix de son rachat, Dieu restaure l'homme dans sa capacité à vouloir et aimer⁸³⁸.

C'est dans le paragraphe final du livre VII, que nous relevons la première occurrence du terme *pretium* en lien avec l'Eucharistie. Il apparaît dans un tissage de références scripturaires, destinées à montrer l'écart entre les « livres platoniciens » et la révélation biblique :

« Ce sont des choses que ces livres-là ne contiennent point ; elles ne contiennent point, ces pages-là, le visage de cette piété, les larmes de la confession, ton “sacrifice”, “l'esprit broyé, le “coeur contrit et humilié”, le salut du peuple, “la cité épouse”, les “arrhes de l'Esprit Saint”, la “coupe” de notre rachat⁸³⁹ ».

Parmi les emprunts scripturaires, le psaume 50 domine, avec l'évocation des larmes, de l'esprit broyé, du cœur contrit, du sacrifice. Un deuxième groupe de citations insiste sur l'espérance du salut – la Jérusalem céleste ou “cité épouse”, les “arrhes de l'Esprit Saint”. On sera attentif à la parenté de ces évocations avec le tableau eschatologique des livres XII et XIII, où la Jérusalem céleste et l'Esprit Saint occupent une place de premier plan⁸⁴⁰. L'évocation de l'Eucharistie nous semble ici, par la mention de la coupe, de nature liturgique. Le mot *pretium*, enfin revêt une importance particulière. Comme nous le verrons un peu plus loin, quatre des sept désignations de l'Eucharistie incluent ce terme, le plus

⁸³⁵ C'est en ces termes qu'Augustin désigne le commerce charnel qu'il négocie, durant une célébration liturgique : « J'ai même osé, au cours de la célébration de tes solennités, dans l'enceinte de ton église, me livrer à mes convoitises et négocier la possession de fruits de mort – *ausus sum etiam in celebritate sollemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis* », *conf.* III, 3, 5, 13, p. 370 ; voir Gn 3, 1-7.

⁸³⁶ « Ô pourriture ! Ô vie monstrueuse ! Ô abîme de mort ! Était-ce possible de prendre du plaisir à un acte interdit, pour la seule raison qu'il était interdit ? – *o putredo, o monstrum uitae et mortis profunditas ! Potuistine libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat ?* », *conf.* II, 6, 14, 13, p. 354.

⁸³⁷ « L'homme s'écria : “Voici, cette fois, l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme qu'elle a été prise », Gn 2, 23-24 (traduction TOB). Le registre du don dans ces deux versets est mis en valeur par un commentaire de Jean-Paul II : « Le corps humain avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, vu dans le mystère même de sa création est non seulement une source de fécondité et de procréation, comme dans tout l'ordre naturel, mais il comprend dès “l'origine” l'attribut “conjugal”, c'est-à-dire la faculté d'exprimer l'amour : précisément cet amour dans lequel l'homme-personne devient don et – par ce don – réalise le sens même de son “être” et son “exister”. Rappelons-nous ici le texte du dernier Concile où il est déclaré que l'homme [...] “ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même” », JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa – une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2005, p. 83.

⁸³⁸ Voir notre chapitre 7.

⁸³⁹ « *Hoc illae litterae non habent. Non habent illae paginae uultum pietatis huius, lacrimas confessionis, “sacrificium” tuum, “spiritum contribulatum”, “cor contritum et humiliatum”, populi salutem, “sponsam ciuitatem”, “arram Spiritus Sancti”, “poculum pretii nostri”* », *conf.* VII, 21, 27, 13, p. 640 ; nous modifions la traduction.

⁸⁴⁰ Voir notamment *conf.* XII, 16, 23 et XIII, 9, 10, pour l'évocation de Jérusalem.

souvent en combinaison. On notera enfin la mention de la piété, dont nous verrons qu'elle participe de la disposition eucharistique – présente en germe dans la dévotion des « parentales » telle que Monique la pratique.

Rapportant les dernières volontés de sa mère, Augustin insiste sur l'écart entre les obsèques habituelles – « elle n'eut point la pensée de faire envelopper somptueusement son corps ou de le faire embaumer dans les aromates, ni le désir d'un monument de choix, ni le souci d'un tombeau dans sa patrie » – et la volonté qu'il soit fait mémoire d'elle à l'autel :

« Et, de fait, à l'approche du jour de sa délivrance, [...] ce n'est pas cela qu'elle nous recommanda, mais seulement de faire mémoire d'elle à ton autel ; ce fut son désir. Car, sans manquer un seul jour, elle avait servi cet autel, sachant que là se distribue la victime sainte qui a aboli “le contrat de nos dettes qui nous était contraire” et triomphé de l'ennemi, celui qui suppute nos fautes en cherchant de quoi nous inculper, mais ne trouve rien en celui en qui nous sommes vainqueurs. Qui lui reversera à son compte son sang innocent ? Le prix dont il nous acheta, qui le lui remboursera pour nous enlever à lui ? A ce mystère du prix de notre rachat, ta servante attacha son âme par le lien de la foi⁸⁴¹ ».

Selon une approche chère à Augustin, sa mère donne la priorité à la prière et à la célébration eucharistique dans les soins apportés aux défunts. Dans le *De cura pro mortuis gerenda*, Augustin précise ainsi, à propos du choix d'une sépulture à proximité des tombeaux des saints : « [...] si ces supplications offertes pour les morts par une foi et une piété légitimes venaient à manquer, je suis d'avis qu'il ne servirait de rien à leurs âmes de déposer leurs corps privés de vie dans n'importe quels lieux saints⁸⁴² ».

La fidélité de Monique au sacrement de l'Eucharistie est étayée par le rappel du contenu de cette foi, dont le caractère christologique est mis en valeur⁸⁴³. Le mot *pretium* n'est pas associé à *sacrificium* mais aux termes *emere* ou *sacramentum*. Associé à *emere*, le motif du rachat est rendu plus explicite, d'autant plus qu'il est précédé par le terme

⁸⁴¹ « *Namque illa imminente die resolutionis suae non cogitavit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis, aut monumentum electum concupiuit, aut curavit sepulchrum patrium ; non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione seruiet, unde sciret dispensari uictimam sanctam, “qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis”, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid obiciat, et nihil inueniens in illo, in quo uincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem ? Quis ei restituet pretium, quo nos emit ut nos auferat ei ? Ad cuius pretii nostri sacramentum ligauit ancilla tua animam suam uinculo fidei* », conf. IX, 13, 36, 14, p. 136 ; nous modifions la traduction.

⁸⁴² « *Si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto quod nihil prodesset spiritibus eorum quamlibet in locis sanctis exanima corpora ponerentur* », cura mort. 4, 6, CSEL 41, p. 631.

⁸⁴³ On trouve déjà au livre V un éloge de la piété eucharistique de Monique : « Mais alors toi, Dieu des miséricordes, mépriserais-tu le “cœur brisé et humilié” d'une veuve chaste et sobre, qui multipliait les aumônes, entourait tes saints d'attentions et de services, ne passait pas un seul jour sans apporter son offrande à ton autel, et, deux fois le jour, matin et soir, n'omettait jamais de venir à ton église ? [...] – *An uero tu, Deus misericordiarum, sperneres “cor contritum et humiliatum” uiduae castae ac sobriae, frequentantis eleemosynas, obsequentis atque seruietis sanctis tuis, nullum diem praetermittentis oblationem ad altare tuum, bis die, mane et uespere, ad ecclesiam tuam “sine ulla intermissione” uenientis ? [...]* », conf. V, 9, 17, 13, p. 494.

chirographum, rare dans les *Confessions*⁸⁴⁴. Lorsque *pretium* précise *sacramentum*, l'accent est mis sur la nature sacramentelle de la rançon acquittée par le Christ pour racheter l'homme du péché et de la mort. De plus, le sacrifice du Fils est évoqué grâce à la mention du « sang innocent » de la « victime sainte ». Par rapport aux références eucharistiques que nous avons relevées jusqu'à présent, la dimension sacrificielle et sacramentelle est donc plus marquée.

On peut enfin relever, en combinaison avec le mot *fides*, l'emploi positif des termes *vinculum* et *ligare*, dont nous avons vu, lors du chapitre précédent, qu'ils marquaient, au contraire, l'asservissement de la volonté, dont l'homme devait être affranchi afin d'orienter sa liberté vers Dieu. C'est, en somme, le même déplacement de sens permis par le terme *seruus*, qui renvoie tantôt à l'esclavage du péché, tantôt au service du Christ. Tout part, à l'évidence, de son sacrifice : c'est parce qu'il a été racheté par son sang que le chrétien peut s'offrir au service de ses frères et s'associer à l'offrande eucharistique⁸⁴⁵. De même que l'Eucharistie, corps livré et sang versé du Christ, est un don qui ouvre à d'autres dons – don de l'amour mutuel des fidèles, don de la personne de l'évêque aux fidèles dont il a la charge – de même la grâce du rachat est-elle au principe de la tranquillité et de la paix que nul ne pourra leur ravir⁸⁴⁶. *In fine*, cela concourt à l'acquisition d'une disposition eucharistique ainsi qu'à l'édification du peuple de Dieu :

« L'Eucharistie, par les éléments sanctifiés du pain et du vin intentionnellement choisis, témoigne en effet de l'unité de l'Église. Si donc vous demeurez en l'unité, [affirme Augustin] vous demeurez dans le Christ et le Christ demeure en vous, et vous connaissez par là que vous vous êtes nourris du vrai pain et abreuvés de la vraie boisson qui procure, au sein même d'une multitude de frères, l'apaisement parfait de toute faim et soif de la justice⁸⁴⁷ ».

Pour conclure ce développement sur l'usage augustinien du terme *pretium* dans les *Confessions*, tournons-nous brièvement vers le vocabulaire liturgique⁸⁴⁸. Défini comme « prix, somme d'argent et de monnaie versée contre une chose ou un service⁸⁴⁹ », le terme *pretium* est le plus fréquemment associé, dans ce lexique, au motif de la croix ; il figure

⁸⁴⁴ On rencontre ce mot en V, 9, 17, à propos de Monique, qui présente à Dieu les visions qu'il lui adresse comme autant de créances, ainsi qu'au livre VII, également dans un contexte eucharistique : « ainsi fut annulé le décret qui nous était contraire – [...] et "euacuatum est chirographum quod erat contrarium nobis" », *conf.* VII, 21, 27, 14, p. 640 ; Augustin se réfère ici à Col. 2, 14.

⁸⁴⁵ Le champ sémantique du rachat est bien représenté dans les lignes qui nous occupent – *sanguine redempti ; emptus sum ; pretium quo merui esse conseruus*.

⁸⁴⁶ Cf. Jn 16, 22.

⁸⁴⁷ A. SAGE, « L'eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *REAP* 15/3-4, 1969, p. 209-240, ici p. 231.

⁸⁴⁸ Nous avons conscience de l'écart entre ce vocabulaire du latin liturgique et celui du v^e siècle. Nous n'avons pas ouvert ce dossier imposant, afin de concentrer notre analyse sur l'emploi du terme *pretium* dans les *Confessions*. Nous renvoyons au recueil consacré par Christine Mohrmann au latin des chrétiens, *Études sur le latin des chrétiens*, [Storia e letteratura 65], Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, ainsi qu'à deux de ses articles : « Le latin commun et le latin des chrétiens », *Vigiliae christianae*, 1947, 1/1, p. 1-12 et « Saint Augustin écrivain », *REAP* 50/1, 2004, p. 123-146.

⁸⁴⁹ *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 534.

également en bonne place dans le vocabulaire du salut⁸⁵⁰. L'apparente prédilection d'Augustin pour ce terme lorsqu'il désigne le sacrement de l'Eucharistie tient également au motif central de la conversion comprise comme une libération : « “Tu as rompu mes liens : je veux t'offrir en sacrifice un sacrifice de louange”⁸⁵¹. En se disant affranchi de ses chaînes, Augustin se réfère à la fois à l'esclavage de la condition pécheresse et mortelle de l'homme depuis Adam, et à l'esclavage personnel dont il fait l'expérience vis-à-vis des plaisirs et des honneurs – autant de liens qui l'empêchent d'adopter le mode de vie lui permettant de suivre le Christ. Or, le motif de l'esclavage commande celui du rachat. Dans son usage profane, *pretium* désigne, en effet, la rançon payée par le maître pour racheter un esclave.

« L'idée du rachat, non seulement de la servitude corporelle, mais aussi de la servitude spirituelle, apparaît souvent dans les Psaumes où le Seigneur est présenté comme le Libérateur [...]. Il est donc naturel que la doctrine du salut par Jésus-Christ soit présentée comme un rachat de la captivité spirituelle où était tombé le genre humain. La figure de l'esclavage, des chaînes du péché et de la mort, apparaît aussi dans les textes liturgiques. Aussi est-ce le terme *redemptio*, rachat, rédemption, qui désigne le plus communément le salut apporté par le Christ⁸⁵² ».

Telle est l'expérience intime d'Augustin : retenu dans l'élan qui l'attire vers le Christ, il est empêché, extérieurement et intérieurement, de passer de l'esclavage subi à la servitude volontaire⁸⁵³.

Il nous reste à éclairer le rapport spécifique qui unit l'Eucharistie et le rachat. Il nous semble reposer sur une disposition particulière du croyant. Offrant toute sa personne dans ce sacrement où Dieu se donne en nourriture, il lui faut se présenter les mains nues, prêtes à tout recevoir de celui qui ne sait que donner⁸⁵⁴. Or, se savoir racheté par celui qui a payé leur rançon, non par sa fortune ou son superflu, mais de sa vie même⁸⁵⁵, est justement ce qui conduit les fidèles, non seulement à l'action de grâces pour un si grand don, mais également à recevoir en plénitude le don eucharistique, en laissant l'Esprit Saint faire mûrir tous ses fruits.

⁸⁵⁰ « La croix, *statera*, balance où a été pesée notre rançon, où le corps du Christ l'emporte sur la dette de nos péchés ; [par exemple, dans un sacramentaire du VIIe siècle : « *Dominus [...] in statera crucis pretium nostrae salutis appendit* – le Seigneur a payé sur la balance de la croix la rançon de notre salut] », A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, §192, p. 326. Voir aussi § 194, p. 328 ; § 226, p. 371.

⁸⁵¹ « “*Dirupisti uincula mea : sacrificem tibi sacrificium laudis*” », *conf.* VIII, 1, 1, 14, p. 8.

⁸⁵² A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, p. 370-371.

⁸⁵³ Voir notre chapitre 7.

⁸⁵⁴ Voir s. 13, 3, *CC* 41, p. 179.

⁸⁵⁵ « Voici qu'il descendit ici, lui, notre vie, il ravit notre mort, et il la supprima, par l'abondance de sa vie. Et il tonna, clamant que nous retournions d'ici jusqu'à lui, à cet endroit secret d'où il vint jusqu'à nous, d'abord dans un sein virginal, union nuptiale avec l'humaine créature, chair de mort, pour qu'elle ne restât pas mortelle à jamais. Puis, de là, “tel l'époux, qui sort en s'élançant de la chambre nuptiale, il bondit pour courir, tel un géant, sa route – *Et descendit huc ipsa uita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia uitae suae et tonuit clamans ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos in ipsum primum uirginalem uterum, ubi ei nupsit humana creatura, caro mortalis, ne semper mortalis ; et inde “uelut sponsus procedens de thalamo suo exultauit ut gigas ad currendam uiam”* », *conf.* IV, 12, 19, *Œuvres* I, p. 847-848.

8. 2. L'eucharistie, modèle du don : du don à l'offrande

Le don et l'Eucharistie s'éclairent mutuellement. Pensée comme un don, l'Eucharistie est le lieu de cet échange inégal et plénier, où Dieu donne à l'homme de lui offrir ses dons et sa personne – afin qu'il puisse le recevoir d'un cœur plus large. Considéré à la lumière de l'Eucharistie, le motif du don, quant à lui, s'enrichit de ses harmoniques christologiques, pneumatologiques et ecclésiologiques. La nature christologique de l'Eucharistie donne ainsi la mesure – sans mesure – du don⁸⁵⁶. L'approche pneumatologique de ce sacrement révèle la nature extatique du don. Pour sortir de soi, comme le fait le Fils de Dieu durant la Cène, afin de donner son corps – sa vie même – à ses disciples⁸⁵⁷, il faut avoir reçu une force, envoyée par le Père, cet « Esprit Saint qui [...] a été donné⁸⁵⁸ ». La troisième dimension, ecclésiologique, manifeste la nature unitive du don. Le fruit de l'Eucharistie est la charité, inséparable de l'unité. Ce don permet aux fidèles de se fondre en un même pain, un même corps⁸⁵⁹. Suivant les trois notes fondamentales de l'Eucharistie, le don se révèle donc sans mesure, extatique et unitif.

8. 2. 1. L'Eucharistie, modèle du don

En quoi l'Eucharistie peut-elle être considérée comme un modèle du don ? Elle est le mémorial⁸⁶⁰ qui actualise dans l'Église le sacrifice du Christ par lequel il donne sa vie et

⁸⁵⁶ « Dieu ne pouvait accorder aux hommes un don plus grand que de faire de son Verbe, par lequel il a fondé toutes choses, leur tête et de les unir à lui comme ses membres [...] – « *Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret [...]* », en. ps. 85, 1, CC 39 (traduction personnelle).

⁸⁵⁷ « Après que Jésus a prononcé [les paroles de l'institution], il est présent en son corps propre et, à l'extérieur de celui-ci, dans le pain qu'il tend aux assistants. Cette présence de Jésus hors de lui-même (si l'on peut dire) n'est possible que par l'amour. C'est l'amour qui fait sortir de soi et demeurer dans l'être aimé [...]. La dernière Cène est une anticipation de la mort (et de la résurrection) du Christ et c'est seulement parce qu'elle est une telle anticipation que l'eucharistie (la présence du Christ à l'extérieur de lui-même, dans le pain et dans les siens) est possible. *C'est la puissance de son amour extatique qui permet à Jésus, dès la Cène, de se rendre présent, hors de lui-même, dans le pain, et de passer ainsi, librement et définitivement, et au Père et aux hommes* », A. MATTHEUWS, *Les sacrements de l'initiation chrétienne*, Paris, Parole et Silence, 2010, p. 150 ; nous soulignons.

⁸⁵⁸ « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* », Rm 5, 5 ; rappelons que ce verset est cité trois fois dans les *Confessions* (IV, 4, 7 ; XIII, 7, 8 ; XIII, 31, 46).

⁸⁵⁹ Augustin le rappelle à de nombreuses reprises, notamment dans les sermons 227 et 272, où il s'appuie sur 1 Co 10, 17 : « Nous sommes nombreux, mais un seul pain, un seul corps ». Il vous est prouvé avec ce pain combien vous devez aimer l'unité – « *Vnus panis, unum corpus, multi sumus* ». *Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeat* », s. 227, 1, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, p. 234.

⁸⁶⁰ « Le mémorial célébré dans l'Eucharistie ne se réduit pas aux paroles et aux gestes désormais rituels transmis par les Apôtres, il est le mémorial du sacrifice du Christ et, comme tel, porte en lui de manière définitive le sacrifice de celui qui en s'offrant au Père se donne aux hommes en son Corps et son Sang. Agir dans le Mémorial du Christ, c'est donc aussi pour les disciples s'offrir avec lui au Père pour être livré aux hommes », A. VIDALIN, « La célébration de la Cène du Seigneur : de la charité à l'eucharistie », *NRT* 140/1, 2018, p. 26-33, ici p. 32.

sauve les hommes. Ce sacrifice est présenté par Jésus lui-même comme le plus grand don qui puisse être fait : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis⁸⁶¹ ». Pour Augustin, Dieu ne pouvait faire de plus grand don que de « faire de son Fils la tête de son corps » qui est l'Église : tel est le don sans mesure.

8. 2. 1. 1. *Sacrificium*

Le lieu et les protagonistes de ce mémorial apparaissent dans les *Confessions* : l'autel et la victime sainte – « *uictima sancta [dispensata] ad altare* » – le ministre du culte – « *dispensator sacramenti tui* » – enfin le peuple de Dieu – « *et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur*⁸⁶² ». Dès lors, l'expression « *sacrificium pretii* » place le lecteur au cœur de l'Eucharistie : le rachat acquis par l'unique sacrifice du Christ est actualisé dans le sacrifice sacramentel. L'œuvre de salut est rendue actuelle et efficace, comme l'indique Augustin dans la *Cité de Dieu* : « [...] c'est pourquoi la parole "je veux la miséricorde plutôt que le sacrifice" veut seulement dire qu'un sacrifice en manifeste un autre, car ce que tout le monde entend par sacrifice est le [signe] du véritable sacrifice⁸⁶³ ».

Sauf erreur ou omission, un seul passage des *Confessions* désigne l'Eucharistie par le vocable *sacrificium* :

« Mais voici que la levée du corps s'est faite : nous partons, nous revenons, sans une larme. Car, même pendant ces prières que nous avons épanchées en toi, tandis que l'on offrait pour elle le sacrifice de notre rachat devant son cadavre, déjà posé près de la tombe, avant qu'on l'y déposât selon la coutume locale, donc, même pendant ces prières, je n'ai pas pleuré ! Mais toute la journée, je fus accablé secrètement par la tristesse ; et dans le trouble de mon esprit, je te priais, comme je pouvais, de guérir ma souffrance ; et tu ne le faisais pas⁸⁶⁴ ».

Le récit des obsèques de la mère d'Augustin forme un diptyque avec l'évocation de la tradition du *refrigerium* observée par Monique avant son interdiction par Ambroise. Ce que Monique faisait avec piété, mais comme en énigme, auprès des tombes des martyrs, Augustin et sa famille le font pour elle en plénitude en célébrant l'Eucharistie à côté de sa tombe. On pourra, en outre, interpréter l'insistance d'Augustin, dans les paragraphes qui suivent notre passage, sur sa prière pour que les péchés de Monique postérieurs à son

⁸⁶¹ Jn 15, 13. Le texte de la Vetus latina et l'original grec n'emploient pas le verbe « donner », mais le verbe « poser » – *ponare* en latin ; *θεῖναι [theînai]* en grec.

⁸⁶² On trouve ces expressions respectivement en *conf.* IX, 13, 36, X, 30, 41 et X, 43, 70 ; nous soulignons.

⁸⁶³ « *Ac per hoc ubi scriptum est : "misericordiam uolo quam sacrificium", nihil aliud quam sacrificium sacrificio praelatum oportet intellegi ; quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est ueri sacrificii* », *ciu.* X, 5, *Œuvres* II, p. 377.

⁸⁶⁴ « *Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus sine lacrimis. Nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulchrum posito cadauere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis ergo precibus fleui, sed toto die grauiter in occulto maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum [...]* », *conf.* IX, 12, 32, 14, p. 128.

baptême lui soient remis, comme une explication du *sacrificium pretii*⁸⁶⁵. Délivré de l'esclavage du péché et arraché à la mort éternelle, le chrétien est néanmoins appelé, au terme de sa vie, à présenter à Dieu la même *confessio* qu'Augustin, dans sa triple nature : *confessio fidei, laudis et peccatorum*.

8. 2. 1. 2. *Sacramentum*

Nous avons vu que les obsèques de la mère d'Augustin s'opposaient à la coutume des « parentales⁸⁶⁶ ». Voici le récit de la conversion de Monique quant à cette pratique :

« Aussi, un jour qu'aux tombeaux des saints, selon la coutume africaine, elle avait apporté de la bouillie, du pain et du vin pur, [...] quand elle apprit que l'évêque avait défendu cet usage, elle accueillit cette défense avec tant de piété et d'obéissance, que je fus moi-même surpris de la facilité avec laquelle elle en vint à condamner son habitude, plutôt que de discuter l'interdiction de l'évêque [...]. Quand elle avait apporté sa corbeille de mets rituels qu'elle devait goûter avant de les distribuer, elle ne présentait pas plus d'une petite coupe d'un vin allongé au goût de son palais très sobre [...]. Aussi, dès qu'elle connut que l'illustre héraut et grand-maitre de la piété avait interdit ces pratiques, même à ceux qui s'y livraient avec sobriété, pour qu'aucun prétexte à beuverie ne fût fourni aux intempérants, et aussi parce que ces sortes de “parentales” rappelaient trop les superstitions des [païens], elle s'en abstint de grand cœur. Et, au lieu d'un panier plein de fruits de la terre, c'est un cœur plein de vœux mieux purifiés, qu'elle avait appris à apporter aux tombeaux des martyrs. De la sorte, elle pouvait, à la fois, donner aux indigents dans la mesure de ses moyens, et permettre de célébrer ainsi dans ces lieux la communion au corps du Seigneur, dont la passion avait servi de modèle à l'immolation triomphale des martyrs⁸⁶⁷ ».

À première vue, la célébration des « parentales » peut être interprétée comme l'envers d'une célébration eucharistique. Ce *refrigerium* pourrait, en effet, s'apparenter aux « pratiques superstitieuses des païens⁸⁶⁸ ». Augustin, cependant, en évoquant la « coutume

⁸⁶⁵ « En plaçant côte à côte le constat de sa conscience troublée et la médiation du Christ à l'œuvre dans l'Eucharistie, Augustin indique que ce sacrement est le médicament, comme il le nomme en X, 43, 68-69, pour les *peccata uenalia* [péchés véniels] commis après le baptême », M. FOLEY, dans « *The Liturgical Structure of St. Augustine's Confessions* », F. YOUNG, M. EDWARDS et P. PARVIS (éd.), *Studia Patristica* 43, Peeters, Leuven, 2006, p. 95-99, ici p. 98 (traduction personnelle).

⁸⁶⁶ Il s'agissait d'un repas funéraire en hommage aux martyrs et à ceux qui se faisaient enterrer auprès d'eux.

⁸⁶⁷ « *Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum attulisset [...] ubi hoc episcopum uetuisse cognouit, tam pie atque oboedienter amplexa est ut ipse mirarer, quam facile accusatrix potius consuetudinis suae quam disceptatrix illius prohibitionis effecta sit. [...] sed illa cum attulisset canistrum cum sollemnibus epulis praegustandis atque largiendis, plus etiam quam unum pocillum pro suo palato satis sobrio temperatum, unde dignationem sumeret, non ponebat [...] quia pietatem ibi quaerebat, non uoluptatem. Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatorum atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatoribus uotis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat ut et quod posset daret egentibus, et si communicatio Dominici corporis illic celebraretur, cuius passionis imitatione immolati et coronati sunt martyres* », *conf.* VI, 2, 2, 13, p. 518.

⁸⁶⁸ « La discipline regarde aussi l'ambiance générale de l'acte liturgique, susceptible de certaines dérives, car, dans un monde encore très spontanément païen, il peut donner prétexte à des débordements de mauvais aloi. En Afrique, par exemple, comme l'atteste plusieurs fois sa correspondance, Augustin doit lutter contre la pratique des *laetitiae*, ces festins qui se déroulaient dans les cimetières, voire les églises, pour célébrer la mémoire des martyrs », F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, Artège, 2009¹, 2016, p. 70. C'est la contagion entre le culte des martyrs – célébré à proximité de leurs tombeaux – et la dévotion pour les défunts, sous la forme d'un repas rituel pris dans le voisinage des tombes, qui causait une certaine

africaine » d'apporter des « mets rituels » aux « tombeaux des saints », désigne probablement une étape de transition entre la religion romaine et la foi chrétienne en Afrique, repérable grâce à la caractérisation de l'offrande de Monique comme rituelle – « *sollemnes epulae* » – et, dans le même temps, à travers la mention de sa piété et de son obéissance à l'évêque.

La conversion à laquelle Ambroise appelle le peuple qui lui est confié conduit Monique à vivre le sacrifice spirituel tel que nous l'avons présenté dans notre chapitre 7. Elle convertit les offrandes matérielles – que le sacrement ne dévalue pas – en offrande d'un cœur contrit : « Et au lieu d'un panier plein de fruits de la terre, c'est un cœur plein de vœux mieux purifiés, qu'elle avait appris à apporter aux tombeaux des martyrs ». Cette purification du cœur caractérise une authentique disposition eucharistique. Conséquence de cette nouvelle disposition, l'abandon du culte superstitieux dispose à la communion eucharistique et favorise la charité fraternelle – ce que Monique ne donne pas en libation, elle l'offre aux pauvres : « De la sorte, elle pouvait, à la fois, donner aux indigents dans la mesure de ses moyens, et permettre de célébrer ainsi dans ces lieux la communion du corps du Seigneur, dont la passion avait servi de modèle à l'immolation triomphale des martyrs ».

Mis en regard des textes précédents, le passage du livre X consacré à l'effet des *Confessions* – remuer le cœur et empêcher de s'endormir dans le désespoir – se caractérise par une présence plus discrète de l'eucharistie, désignée par le terme *sacramentum*, et par sa vertu de transformation du cœur.

« Cependant, toi, ô médecin de mon être intime, dis-moi clairement quel peut être le fruit de ce que je fais là. En effet, les confessions de mes fautes passées, que tu as remises et couvertes pour me rendre heureux en toi, en transformant mon âme par la foi et par ton sacrement, ces confessions, quand on les lit et qu'on les entend, remuent le cœur ; elles l'empêchent de s'endormir dans le désespoir et de dire : “je ne puis” ; elles le tiennent au contraire éveillé dans l'amour de ta miséricorde et la douceur de ta grâce, car cette grâce fait la force de tout être faible qui, par elle, prend conscience de sa faiblesse⁸⁶⁹ ».

Trois aspects sont dignes d'attention : la transformation de l'âme par l'action conjointe de la foi et du sacrement ; la puissance de la grâce et de la miséricorde, en réponse à la confession des fautes, qui ouvre l'accès à la béatitude – « *ut beares me in te* » ; le renversement, par l'action de cette même grâce, de la faiblesse en force – ce qui nous renvoie aux deux passages du livre VII, commentés plus haut, où cette inversion s'exprime à travers le champ lexical de l'infirmité. Sacrement du rachat obtenu par le sang du Christ versé en sacrifice,

confusion quant à ces pratiques ; cela peut expliquer l'instruction donnée par Ambroise. Une note de Patrice Cambronne, assortie d'une bibliographie, détaille cet aspect. Voir *Œuvres* I, n. 2, p. 1397-1398.

⁸⁶⁹ « *Veruntamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum quae remisisti et texisti ut beares me in te mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor ne dormiat in desperatione et dicat : “non possum”, sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae* », *conf. X*, 3, 3-4, 14, p. 152-154.

l'Eucharistie est le lieu où agissent la grâce et la miséricorde divines pour le pardon des péchés. Sa force de conversion naît de la reconnaissance de la puissance de salut du Christ, humilié et anéanti jusqu'à la mort de la croix, et, conjointement, de l'acceptation par le chrétien de sa propre faiblesse, voie d'humilité par laquelle Dieu vient à sa rencontre dans l'incarnation du Verbe.

Complétons ces remarques par deux brèves indications à propos d'un passage ultérieur du livre X :

« Tu me commandes assurément de me contenir devant la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle. Tu me l'as commandé devant l'union charnelle et, à propos du mariage lui-même, tu as conseillé quelque chose de meilleur que ce que tu as permis. Et parce que tu l'as donné, cela s'est fait avant même que je devinsse le dispensateur de ton sacrement⁸⁷⁰ ».

Ici encore, Augustin désigne l'Eucharistie par le terme *sacramentum* sans complément. Cette désignation indique qu'Augustin, qui se définit comme le « *dispensator sacramenti tui* », met cette charge de sanctification au cœur de son ministère, tout en précisant son rôle d'intermédiaire, au service du mystère du corps du Christ donné en communion aux fidèles. On peut également mettre en avant le lien entre le don de la continence, avec le genre de vie qu'elle favorise, et la mission de dispenser le sacrement de l'eucharistie. De la sorte, la continence et la vocation de « *dispensator sacramenti* » sont enveloppées dans un don qui les précède et qu'Augustin a appris à reconnaître à l'œuvre dans sa vie.

Le texte suivant s'inscrit dans la continuité du finale du livre X. Augustin aspire à confesser devant Dieu par quelles voies il est devenu ministre du Christ, prédicateur de la Parole et dispensateur du sacrement de l'Eucharistie :

« Mais quand suis-je capable d'énoncer, par le langage de ma plume, toutes les exhortations et toutes les terreurs venues de toi, les consolations et les directions par lesquelles tu m'as amené à prêcher la parole et à dispenser ton sacrement à ton peuple ? Et même si je suis capable d'énoncer cela point par point, les gouttes du temps valent cher pour moi. Il y a longtemps que je brûle de méditer sur ta loi, et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qui me reste de ténèbres, jusqu'à ce que la force engloutisse la faiblesse. Je ne veux pas qu'à autre chose s'écoulent les heures, où je me trouve libéré des nécessités qu'entraînent la réfection du corps et l'effort de l'esprit et le service que nous devons aux hommes, ou celui que nous ne devons pas et que nous rendons cependant⁸⁷¹ ».

⁸⁷⁰ « *Iubes certe ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi. Iussisti a concubitu et de ipso coniugio melius aliquid quam concessisti, monuisti. Et quoniam dedisti, factum est, et antequam dispensator sacramenti tui fierem* », conf. X, 30, 41, p. 212.

⁸⁷¹ « *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi ualent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant quas inuenio liberas a necessitatibus reficiendi corporis et intentionis animi et seruitutis, quam debemus hominibus et quam non debemus et tamen reddimus* ».

L'allusion à la prédication se fait plus explicite, en raison de l'objet du livre XI, commencement du commentaire scripturaire consacré au premier chapitre du livre de la Genèse. Lire, interpréter et transmettre la Parole de Dieu, afin de sustenter les fidèles de l'enseignement des Écritures : telles sont les tâches du pasteur, qui nourrit en annonçant la Parole et enseigne en donnant l'Eucharistie. Le verbe *dispensare*, avec *sacramentum* comme complément d'objet direct, renvoie ainsi au substantif *dispensator*, présent en X, 30, 41 et associé à *sacramentum*. Les mentions de l'ignorance et de l'infirmité sont un autre point commun entre notre passage et le finale du livre X. Augustin tisse un lien entre le fait de confesser sa faiblesse et celui de recevoir en communion le corps et le sang du Christ. Cela revient à consentir à cette infirmité pour recevoir le remède d'immortalité ; mais, également, à accepter et reconnaître l'humilité de celui qui s'est fait nourriture pour s'unir à l'homme et le rendre participant de sa vie. Retenons, pour conclure provisoirement, l'étroite association qu'Augustin suggère entre la dispensation de l'Eucharistie et la prédication de l'Écriture, tout comme, nous y reviendrons plus loin, entre la réception de l'Eucharistie et l'écoute de la Parole de Dieu dans la communion de l'Église⁸⁷².

8. 2. 2. Du don à l'offrande

8. 2. 2. 1. La disposition eucharistique, condition de l'offrande

Disons d'abord un mot de ce qu'Augustin présente comme l'envers de la disposition eucharistique. Elle se donne à lire dans l'itinéraire d'Augustin avant qu'il n'embrasse pleinement la foi catholique. Dans les premières pages du livre III, alors qu'il vient de narrer son arrivée à Carthage, « chaudière des honteuses amours », et de décrire ses « iniquités », Augustin s'attache à peindre à quelles extrémités le conduit sa propre impiété : non content

⁸⁷² Sur ce point, nous pouvons d'ores et déjà renvoyer à un passage du livre XIII qui, par une interprétation allégorique de Gn 1, combine les deux voies sacramentelles : « Ainsi donc, l'homme que tu as fait "à ton image" [...] a reçu pouvoir sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel et tout le bétail et toute la terre et tous les êtres rampants "qui rampent sur la terre". Il juge, en effet, et il approuve ce qu'il trouve droit, mais réprouve ce qu'il trouve de travers, soit dans cette réception solennelle des sacrements, où sont initiés ceux que ta miséricorde pourchasse dans les vastes eaux ; soit dans celle où est offert ce poisson, enlevé aux profondeurs, que la terre pieuse mange ; soit dans les signes de la parole, dans les mots soumis à l'autorité de ton Livre, comme s'ils voletaient sous le firmament, signes que l'on emploie dans les interprétations, les expositions, les discussions, les controverses, les bénédictions et les invocations que l'on t'adresse, signes qui jaillissent des lèvres et résonnent, afin que le peuple réponde : "Amen" ! – Ideoque homo, quem fecisti "ad imaginem tuam" [...] accepit potestatem piscium maris et uolatilium caeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium repentium, quae repunt super terram. Iudicat enim et approbat quod recte, improbat autem quod perperam inuenerit, siue in ea solemnitate sacramentorum, quibus initiantur quos peruestigat in aquis multis misericordia tua, siue in ea, qua ille piscis exhibetur, quem leuatum de profundo terra pia comedit, siue in uerborum signis uocibusque subiectis auctoritati Libri tui tamquam sub firmamento uolitantibus, interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo atque inuocando te, ore erumpentibus atque sonantibus signis ut respondeat populus : "Amen" », conf. XIII, 23, 34, 14, p. 488-490 ; nous soulignons.

de sacrifier aux démons, il profite d'une célébration eucharistique pour arranger une rencontre⁸⁷³ :

« Et, m'entourant de son vol, au-dessus de moi planait, fidèle, de loin, ta miséricorde. Dans quelles iniquités suis-je allé pourrir et par quelle sacrilège curiosité en suis-je venu à te désertier pour me laisser détourner vers les abîmes de l'infidélité et les fallacieuses embuscades des démons ! Sur leurs autels je leur offris en sacrifice mes méfaits et chaque fois, tu me flagellais ! J'ai même osé, dans la célébration de tes solennités, dans les murs mêmes de ton église, négocier, dans ma convoitise, la possession de fruits de mort ! Alors tu m'as frappé de lourdes peines, mais qui n'étaient rien au regard de ma faute, ô toi, mon immense "miséricorde, mon Dieu, mon refuge", contre ces terribles nuisances, au cœur desquelles j'errais, présomptueux, la tête haute, pour m'en aller, loin de toi, aimant mes voies au lieu des tiennes, aimant ma liberté d'esclave fugitif⁸⁷⁴ ».

Sans doute peut-on suggérer que la mention de la miséricorde, au début et à la fin de cette confession d'un sacrilège commis dans une église, durant une célébration eucharistique, vise à rendre grâce à la disposition divine qui doit à Augustin d'avoir transformé sa manière de vivre.

À l'inverse, la piété, tout à la fois effet de l'Eucharistie et disposition favorable pour s'en approcher, revêt une importance notable dans les passages relatifs à l'Eucharistie présentés au début de ce chapitre. Cet *éthos* est étroitement lié au motif du don. Comme nous l'avons exposé dans la première partie de cette enquête, la piété participe à la prise de conscience du don. Expression de la crainte de Dieu, elle n'est pas nécessairement chrétienne ; elle peut, en principe, faire partie de l'expérience religieuse au sens large de ceux qui ne connaissent pas Dieu, comme l'affirme saint Paul dans le premier chapitre de l'Épître aux Romains⁸⁷⁵. La fréquentation des mathématiciens et astronomes offre à Augustin un bon contre-exemple de cette piété, eux qui, trouvant des réponses véridiques, ne cherchent pas d'où vient et par qui leur a été donnée l'intelligence grâce à laquelle ils mènent leurs

⁸⁷³ Comme l'indique J. O' Donnell dans son commentaire suivi des *Confessions*, « les détails de l'incident et la forme concrète prise par le châtement sont laissés à notre imagination » (traduction personnelle). L'auteur suggère d'éclaircir ce passage par Rm 7, 5 : « En effet, quand nous étions dans la chair, les passions pécheresses, se servant de la loi, agissaient en nos membres, afin que nous portions des fruits pour la mort ». Ce commentaire est accessible en ligne : <https://faculty.georgetown.edu/jod/conf/comm3.html#CB3C3S5> (page consultée le 01/03/2022).

⁸⁷⁴ « *Et circumuolabat super me fidelis a longe misericordia tua. In quantas iniquitates distabui, et sacrilegam curiositatem secutus sum ut deserentem te deduceret me ad ima infida et circumuentoria obsequia daemoniorum, quibus immolabam facta mea mala, et in omnibus flagellabas me ! Ausus sum etiam in celebritate sollemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis unde me uerberasti grauibus poenis, sed nihil ad culpam meam, o tu praegrandis "misericordia mea, Deus meus, refugium meum" a terribilibus nocentibus, in quibus uagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans uias meas et non tuas, amans fugitiuam libertatem* », *conf.* III, 3, 5, *Œuvres I*, p. 820 ; nous modifions la traduction.

⁸⁷⁵ « En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui retiennent la vérité captive de l'injustice ; car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres : se prétendant sages, ils sont devenus fous [...] », Rm 1, 18-22 (traduction TOB).

recherches⁸⁷⁶. Condition de la reconnaissance du don divin, la pitié est d'abord action de grâce de la créature envers le Créateur et louange devant les beautés de la Création. Elle est, suivant l'enseignement de l'Épître aux Romains, l'origine d'un retour à Dieu à partir de la Création, mais aussi le commencement du culte authentique.

L'action de grâces s'associe à la piété pour favoriser cette disposition eucharistique. Il nous semble, en effet, qu'à côté des références explicites au sacrement de l'autel, la louange et l'action de grâces contribuent à la tonalité eucharistique des *Confessions*. Cette tonalité passe par par le registre de l'action de grâces et de la *confessio laudis*, mais elle se manifeste également par un élan eucharistique, qui conduit le lecteur, depuis la louange adressée au Créateur (livre I), à l'action de grâces pour ses dons – création et repos en Dieu (livre XIII) –, en passant par l'offrande du sacrifice, à travers, notamment, l'exégèse de Gn 1 (livres XI à XIII). Le récit dans son ensemble ne pourrait-il être lu comme une Eucharistie au sens large ? L'ouverture du livre VIII, avec la citation du psaume 115 – « Tu as rompu mes liens ; je t'offrirai en sacrifice un sacrifice de louange » –, pourrait ainsi s'appliquer à l'ensemble de l'ouvrage, depuis les livres I à X qui rendent grâce pour la conversion et le ministère épiscopal, jusqu'aux livres XI à XIII où le don de la grâce, exprimé dans le langage de la louange, acquiert une dimension collective et cosmique⁸⁷⁷. On peut lire cette ouverture comme une préface, au sens liturgique, s'inscrivant dans le cadre d'une anaphore eucharistique. La *praefatio*, en effet, ne consiste pas seulement à dire avant, mais à dire devant, ou encore, à proclamer, voire à confesser – d'où le sens liturgique qu'elle a acquis. La disposition eucharistique s'apparenterait, enfin, à l'*affectus* augustinien⁸⁷⁸, défini par François Cassingena-Trévedy comme « la sensibilité convertie et évangélisée⁸⁷⁹ » :

⁸⁷⁶ Voir notre chapitre 2.

⁸⁷⁷ « Désormais, la louange ne provient plus seulement “d'une parcelle de la création” mais de la création tout entière », J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 33. Voir aussi : « la première *confessio*, celle, individuelle, d'Aurélien Augustin, ne se redouble pas seulement d'une *confessio* collective par les lecteurs et les autres croyants de l'Église, mais aussi d'une *confessio* en quelque manière cosmique du créateur par tout le créé », *ibid.*, p. 264.

⁸⁷⁸ « Le culte “en esprit et en vérité” (Jn 4, 23), le culte “spirituel” (*λογικὴ λατρεία* [*logikè latreía*], *rationabile obsequium* : Rm 12, 1), exige autre chose que l'émoi superficiel d'une sensiblerie passagère : une disposition profonde, pleine de pudeur, théologiquement formée, que l'eucologue latin canonise sous le nom d'*affectus*, lequel revient fréquemment sous la plume d'Augustin et de Léon le Grand », F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 293. Voir également : « Chez Augustin, la notion d'*affectus* paraît plus particulièrement liée au registre concret ou métaphorique du chant et de la louange : l'*affectus* est la voix propre du cœur [...] : “Ce qui se dit en hébreu ‘Alleluia’ signifie en latin : ‘Louez le Seigneur’. Louons donc le Seigneur notre Dieu, non seulement de la voix, mais encore par le cœur. Qui loue par le cœur loue par la voix de l'homme intérieur. La voix qui va vers les hommes est le son. La voix qui va vers Dieu est le sentiment (*affectus*)” – *Quod hebraica lingua dicitur ‘Alleluia’, latine est : ‘Laudate Dominum’. Laudemus ergo Dominum Deum nostrum, non tantum uoce sed etiam corde quoniam qui corde laudat, interioris hominis uoce laudat. Vox ad homines sonus est, uox ad Deum affectus est”* (s. 257, 1) », *ibid.*, p. 295.

⁸⁷⁹ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 294.

« Du reste, si l'*affectus* est une offrande que l'homme fait à Dieu [...], il est surtout un don gratuit de Dieu. L'*affectus* entre dans la composition de la *pietas* et de la *deuotio* [...]. Il caractérise enfin la *celebratio*⁸⁸⁰ ».

8. 2. 2. 2. La célébration liturgique, itinéraire du don à l'offrande

L'itinéraire des *Confessions* peut être lu comme le chemin qui mène Augustin du don reçu – relu dans la confession et remémoré par le récit – au don offert – don de sa personne, comme évêque, et don du commentaire scripturaire, dans les livres XI à XIII. De même, la liturgie eucharistique conduit les fidèles de la reconnaissance du don reçu à l'offrande d'eux-mêmes, unis au sacrifice offert sur l'autel. Entrer dans le détail de cet itinéraire liturgique déborderait le cadre de notre propos, centré sur la relation entre le don et l'Eucharistie. Nous partirons de trois expressions désignant la célébration liturgique : « *communicatio corporis Domini* » (VI, 2, 2) ; « *poculum pretii nostri* » (VII, 21, 27) ; « *uictima sancta dispensata ad altare* » (IX, 13, 36). Certains commentateurs se sont interrogés sur l'existence d'une approche unifiée des sacrements au sein des *Confessions*. Parmi eux, Michaël Foley considère que « les *Confessions* contiennent plusieurs références notables aux sacrements et à la liturgie », et, surtout, que l'œuvre est « structurée [selon] une progression liturgique et sacramentelle⁸⁸¹ ». Cette proposition met en lumière les allusions éparées, souvent discrètes, au sacrement du baptême ; surtout, elle suggère une manière de rendre compte de l'unité des *Confessions* centrée sur leur dimension liturgique – appuyant ainsi notre insistance sur la tonalité eucharistique de l'œuvre. Selon notre auteur, le livre VIII, notamment parce qu'il « résumerait le contenu de la liturgie de la Parole en vigueur à son époque⁸⁸² », fait allusion à la préparation d'Augustin à sa propre initiation chrétienne. De là, déduit-il, l'apparition, à la fin du livre IX, de « la première exploration théologique *explicite* de l'Eucharistie », comprise comme étant « le sacrifice qui annule "l'arrêt porté contre nous"⁸⁸³ ». Toujours selon Michaël Foley, le livre X « est, de bien des manières, le livre sur l'Eucharistie ». La conclusion de cette étude met l'accent sur un aspect qui nous semble important pour comprendre l'intention d'Augustin dans son récit. Lui qui insiste, à la fin de sa vie, sur « l'effet » des *Confessions* – « exciter l'intelligence et l'affect » des lecteurs vers « le Dieu

⁸⁸⁰ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 296.

⁸⁸¹ M. FOLEY, « *The Liturgical Structure of St Augustine's Confessions* », p. 97 (traduction personnelle). Les italiques sont de l'auteur.

⁸⁸² Michaël Foley fait allusion à l'enchaînement d'une épître de saint Paul, d'un psaume et de l'Évangile, en référence à ce passage du livre VIII : « Je leur demande si c'est une bonne chose d'aimer à lire l'Apôtre ; une bonne chose d'aimer la sobre mélodie d'un psaume ; une bonne chose de dissenter sur l'Évangile ; "Bonne" répondront-ils à chaque question – *nam quaero ab eis utrum bonum sit delectari lectione apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum sit euangelium disserere. Respondebunt ad singula : "bonum"* », *conf.* VIII, 10, 24, 14, p. 56-58.

⁸⁸³ M. FOLEY, « *The Liturgical Structure of St Augustine's Confessions* », p. 97 (traduction personnelle).

juste et bon⁸⁸⁴ » – ne conçoit pas son œuvre comme un travail solipsiste de mémoire, mais comme un dispositif à conversion⁸⁸⁵.

Sur un plan historique, enfin, on notera que l'inscription de l'Eucharistie dans la dynamique du don n'est pas absente de la liturgie romaine, loin s'en faut. On pourrait citer nombre de prières dont l'inspiration est, sinon directement augustinienne, du moins marquée par une parenté certaine. Une piste de recherche que nous n'avons pas encore eu le loisir s'approfondir, mais qui pourrait donner lieu à une étude ultérieure, prolongerait une hypothèse formulée par François Dolbeau. Dans un article consacré au « remploi des prières mêmes des saints⁸⁸⁶ », il s'intéresse aux florilèges de prières, prenant l'exemple d'une compilation attribué à Alcuin. Elle associe « deux types de prières » : « une longue série d'extraits relatifs à des saints, martyrs ou confesseurs, puis une sélection de passages empruntés aux *Synonyma* d'Isidore, aux *Confessions*, aux *Soliloques* et au *De Trinitate* d'Augustin⁸⁸⁷ ». L'auteur déduit de cet examen l'intérêt qu'il y aurait à explorer plus en détail « la complexité des recoupements possibles entre les corpus euchologique, patristique et hagiographique⁸⁸⁸ ».

Un aperçu des recoupements entre les corpus euchologique et patristique, appliqué à saint Augustin, peut ainsi être entrevu dans un certain nombre de prières sur les offrandes du Missel Romain⁸⁸⁹.

⁸⁸⁴ retr. II, 6, 1, BA 12, p. 460.

⁸⁸⁵ Elles sont même, pour Jean-Luc Marion, une « machine à faire faire *confessio* par chacun de ses lecteurs, en suscitant en lui l'*intellectus* et l'*affectus* humains pour Dieu ». La raison en est qu'il « ne s'agit pas d'un pur et simple écrit, mais, en tant même qu'un *écrit illocutoire*, d'une performance littéraire, accomplissant un acte théologique », *Au lieu de soi*, p. 70 ; 79 ; nous soulignons.

⁸⁸⁶ F. DOLBEAU, « Prier avec les mots des saints dans l'Occident médiéval », *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle – formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols [Collection d'études médiévales de Nice 6], p. 419-440, ici p. 420.

⁸⁸⁷ F. DOLBEAU, « Prier avec les mots des saints », p. 429.

⁸⁸⁸ F. DOLBEAU, « Prier avec les mots des saints », p. 437.

⁸⁸⁹ Deux ouvrages permettent d'explorer cette question : J. JUNGSMANN, *Missarum sollempnia : explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier, 1951 ; P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel romain. Texte et histoire*, t. 1 (*Tabulae synopticae fontium Missalis Romani Indices*), t. 2 (*Orationum textus et usus iuxta fontes*), Louvain, 1952.

En voici quatre choisies parmi les plus éloquentes pour notre propos :

« *Ecclesiae tuae, Domine, munera placatus assume quae et misericors offerenda tribuisti, et in nostrae salutis potenter efficis transire mysterium*⁸⁹⁰ ».

« *Suscipe, Domine, munera nostra, quibus exercerentur commercia gloriosa ut, offerentes quae dedisti, teipsum mereamur accipere*⁸⁹¹ ».

« *Suscipe, quaesumus, Domine, munera quae de tuis offerimus collata beneficiis et, quod nostra deuotioni concedis effici temporali, tuae nobis fiat praemium redemptionis aeternae*⁸⁹² ».

« *Deus, qui nos per huius sacrificii ueneranda commercia unius summaeque diuinitatis participes effecisti, praesta, cognouimus ueritatem, sic eam dignis moribus assequamus*⁸⁹³ ».

Les deux premières oraisons peuvent être rapprochées de la prière « *Da quod offeram tibi* ». Le registre du don y est, en effet, bien représenté par le substantif *munera*, ainsi que par les verbes *offerre*, *tribuere* ou encore *dare*, *suscipere* et *accipere* – autant de termes que nous avons recensés et commentés dans notre premier chapitre. Si l’on observe de plus près, on constate que ces deux oraisons se situent dans le prolongement de la demande « *Da quod offeram tibi* ». Elles signifient la conscience des dons reçus et prient Dieu de les accepter en offrande. Mais elles ne manifestent pas l’inversion qui caractérise la formule d’origine, une demande de dons suivie d’une intention de les offrir à Dieu. L’impératif change de valeur dès lors qu’il s’applique à des verbes caractéristiques de la prière romaine, *Suscipe* ou *Assume*, suivis, l’un comme l’autre, de l’incise « *Domine* » ; cette séquence – verbe, incise, titre – est, elle aussi, caractéristique de la prière romaine⁸⁹⁴. Mises en regard l’une de l’autre,

⁸⁹⁰ « Seigneur, tu as donné ces présents à ton Église pour qu’elle puisse te les offrir ; daigne les accueillir favorablement : qu’ils deviennent, par ta puissance, le sacrement de notre salut », *Dominica XIX per annum, super oblata, Missale Romanum*, 3^e édition, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

⁸⁹¹ « Accepte, Seigneur notre Dieu, ce que nous présentons pour cette eucharistie où s’accomplit un admirable échange : en offrant ce que tu nous as donné, puissions-nous te recevoir toi-même », *Dominica XX per annum, super oblata, Missale Romanum*.

⁸⁹² « Seigneur, nous ne pourrions jamais t’offrir que les biens venus de toi : accepte ceux que nous t’apportons ; et puisque c’est toi qui nous donnes maintenant de célébrer l’Eucharistie, fais qu’elle soit pour nous le gage du salut éternel », *Dominica I Aduentus, super oblata, Missale Romanum*.

⁸⁹³ « Seigneur notre Dieu, dans l’admirable échange du sacrifice eucharistique, tu nous fais participer à ta propre nature divine : puisque nous avons la connaissance de ta vérité, accorde-nous de lui être fidèles par toute notre vie », *Dominica V Paschae, super oblata, Missale Romanum*.

⁸⁹⁴ Voir notre chapitre 1.

ces trois prières révèlent le schéma complet de l'échange de dons entre Dieu et l'homme : la demande adressée à Dieu ; la réception des présents divins ; l'offrande à Dieu prélevée sur ses dons.

Nous avons retenu deux autres oraisons qui reprennent le motif de « l'admirable échange », que l'on peut faire remonter à Augustin : « *commercia gloriosa* », pour le XX^e dimanche du temps ordinaire et « *ueneranda commercia* » pour le V^e de Pâques – les deux qualificatifs, *gloriosa* et *ueneranda*, ne signifient ni l'un ni l'autre « admirable » au sens strict, mais indiquent la gloire, pour l'un, et, de l'autre, la révérence ou le respect dus à Dieu. Augustin, quant à lui, qualifie le terme *commercium* par l'adjectif *mirum* – « étonnant », « merveilleux » – en particulier dans le Sermon 281 C, où l'expression « *mirum commercium* » est renforcée par le complément de moyen « *mutua participatione* » :

« Car nous n'avions pas, de notre côté, de quoi vivre et lui, de son côté, n'avait pas de quoi mourir. Aussi établit-il avec nous, à balance égale, un étonnant commerce : ce dont il est mort était nôtre, ce dont nous vivrons sera sien ; de toute évidence, pourtant, la chair qu'il a empruntée de nous pour en mourir, c'est lui qui l'a fournie, elle aussi, puisqu'il en est le Créateur ; mais la vie que nous vivrons avec lui et en lui, ce n'est pas de nous qu'il l'a reçue. Et pour ce qui touche à notre nature – par quoi nous sommes hommes – il est mort non de ce qui est de lui, mais de ce qui est de nous, puisque sa nature à lui – par laquelle il est Dieu – ne peut absolument pas mourir ; mais pour ce qui touche à la créature en lui – en tant que Dieu l'a créée – il est mort de ce qui est de lui, puisque la chair aussi en laquelle il est mort, c'est lui qui l'a créée⁸⁹⁵ ».

C'est précisément ce qui est admirable dans cet échange. Le Christ, en offrant sa vie, embrasse la condition mortelle des hommes, mourant d'une mort semblable à celle la créature, et, simultanément, il reçoit cette même mort en tant que Créateur, puisque la chair qu'il revêt comme homme, c'est comme Dieu et Principe qu'il l'a créée : ainsi la mort est vaincue, parce qu'elle est transformée de l'intérieur, ayant été reçue par celui qui est la vie⁸⁹⁶. Tout don vient du Christ, don de la vie qui, « par l'envie du diable », a été soumise au péché et à la mort ; don de la vie éternelle, dans sa mort et sa résurrection. L'échange porte sur la

⁸⁹⁵ « *Nam nec unde uiueremus nos habebamus de nostro, nec unde moreretur ille de suo. Mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium ; nostrum erat, unde mortuus est ; illius erit, unde uiuamus ; uitam uero, qua in illo et cum illo uicturi sumus, non a nobis accepit. Ac per hoc quod attinet ad naturam nostram, qua homines sumus, non de suo mortuus est, sed de nostro ; quoniam illius natura, qua Deus est, mori penitus non potest. Quod autem attinet ad ipsius creaturam, quam sicut Deus fecit, etiam de suo mortuus est ; quoniam et carnem, in qua mortuus est, ipse fecit* », s. 218 C, 1 (Guelf. 3), S. POQUE (éd. ; trad.), *Sermons sur la Pâque*, SC 116, p. 200-202 ; nous modifions la traduction. Sur cet « échange » entre le Christ et les hommes, voir s. 229 E, 1 (Guelf. 9).

⁸⁹⁶ « La mort, en tant que telle, est vaincue dans le Christ, en qui cet événement s'est produit par la puissance d'un amour sans limites », J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Communio / Fayard, Paris, 1977¹, 1994, p. 104. Cet événement est proprement admirable ; il suscite l'étonnement des premiers auteurs chrétiens, à commencer par saint Paul en Rm 6, 9 : « ressuscité des morts, Christ ne meurt plus ; la mort sur lui n'a plus d'empire », ou en 1 Co 15, 55 : « Mort, où est ta victoire ? Mort, où est ton aiguillon ! » (traduction TOB). Voir également cette réflexion de Joseph Ratzinger : « Avec le Christ, c'est Dieu lui-même qui pénètre dans le Royaume de la mort [...]. Ce n'est pas une glorification de la mort ; en la visitant en la personne du Christ, Dieu a vaincu et transfiguré la mort *en tant que telle* [...]. Jusqu'alors, la vie même passait pour être le salut. Désormais, *pour l'homme, c'est justement la mort qui devient la vie* », *La mort et l'au-delà*, p. 101 ; nous soulignons.

vie et la mort. La vie mortelle, condition de la créature, est changée en vie éternelle ; la mort humaine est assumée par le Vivant. Ce qui est cause d'émerveillement, c'est l'inégalité entre la vie et la mort, conséquence de l'union hypostatique. Soumis à la mort, dans la condition d'homme, c'est comme Dieu que le Christ donne sa vie aux hommes : « Personne ne [m'] enlève [ma vie], mais je la donne de moi-même⁸⁹⁷ ». Le Fils de Dieu donne donc sa vie et au Père et aux hommes. En donnant sa vie au Père, il meurt ; en donnant sa vie aux hommes, ils vivent. Les hommes le mettent à mort, mais c'est parce qu'il offre lui-même sa vie – « en tes mains, je remets mon esprit⁸⁹⁸ » – qu'il meurt. Et en remettant l'Esprit, c'est la vie qui ne meurt pas qu'il donne aux hommes.

La préparation intérieure : le « désir de Dieu »

« Je t'appelle en mon âme. Par le désir que tu lui inspires, tu la prépares à te recevoir⁸⁹⁹ » : cette adresse d'Augustin à Dieu peut s'appliquer aussi bien à l'Eucharistie qu'au don. Tout vient de Dieu : le don qu'il fait de lui-même ; le désir qui donne à l'homme de pouvoir le recevoir. C'est lui qui, dans sa largesse, donne à l'homme de le désirer : « donne ce que j'aime : j'aime, en effet, et cela, c'est toi qui l'as donné⁹⁰⁰ ». Que Dieu attise ainsi le désir s'inscrit dans la logique paradoxale de l'Eucharistie mise en avant plus haut : il n'est pas d'autre chemin pour préparer l'homme à recevoir Dieu que de creuser son attente et, ainsi, d'élargir son cœur aux dimensions de celui qui « ne sait que donner ». On relira ainsi le prologue du livre I, en étant attentif aux questions quant à la possibilité de recevoir Dieu. On verra qu'Augustin propose un renversement de perspective : ce n'est pas Dieu qui viendra en lui – car comment contenir celui qui n'est contenu par rien ? – mais c'est lui qui adviendra en Dieu, selon la promesse du Christ : « tu ne me transformeras pas en toi comme la nourriture de ta chair, c'est toi qui seras transformé en moi⁹⁰¹ » :

« Et comment invoquerai-je mon Dieu, mon Dieu et Seigneur, puisque, assurément, c'est à venir en moi que je l'appellerai quand je l'invoquerai ? Et quel lieu y a-t-il en moi où puisse venir en moi mon Dieu, où Dieu puisse venir en moi, Dieu “qui a fait le ciel et la terre” ? Eh quoi ! Seigneur mon Dieu, y a-t-il quelque chose en moi qui te contienne ? Mais est-ce que le ciel et la terre, que tu as faits et dans lesquels tu m'as fait, te contiennent ? Ou, du fait que sans toi rien ne serait de ce qui est, s'ensuit-il que tout ce qui est te contienne ? Alors, puisque moi aussi je suis, qu'ai-je à demander que tu viennes en moi, moi qui ne serais pas si tu n'étais en moi ? En effet je ne suis pas encore aux enfers, et pourtant, là aussi, tu es car “même si je descends aux enfers, tu es là”. *Je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais*

⁸⁹⁷ Jn 10, 17b-18.

⁸⁹⁸ Voir Ps 31, 6 (traduction BJ) ; Jn 19, 30.

⁸⁹⁹ « *Inuoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio quod inspirasti ei [...]* », conf. XIII, 1, 1, 14, p. 424.

⁹⁰⁰ « *Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti* », conf. XI, 2, 3,14, p. 274 ; XI, 22, 28, 14, p. 316.

⁹⁰¹ « *Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me* », conf. VII, 10, 16, 13, p. 616.

*pas du tout, si tu n'étais en moi. Ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi, de qui tout est, par qui tout est, en qui tout est*⁹⁰² ».

L'offrande de soi

La prise de conscience du don et le culte rendu à Dieu se traduit, dans la liturgie eucharistique, par la présentation des dons⁹⁰³. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, du temps d'Augustin, les offrandes pouvaient, plus directement qu'aujourd'hui, être qualifiées de « fruit du travail des hommes ». Les pains destinés à la célébration du sacrement étaient le plus souvent préparés et cuits par les fidèles eux-mêmes. L'invitation à s'offrir en même temps que ces pains se chargeait, sans doute, d'un caractère plus concret et immédiatement perceptible. C'est sur cet aspect que s'appuie Augustin dans sa prédication aux néophytes, reprenant les phases de la fabrication du pain en regard des étapes de l'initiation chrétienne :

« Vous aussi, vous avez commencé par passer en quelque sorte sous la meule de l'humiliation du jeûne et du sacrement de l'exorcisme. Vint le baptême et, avec l'eau, vous avez été en quelque sorte pétris pour devenir du pain. Mais sans le feu ce n'est pas encore du pain. Que symbolise donc le feu, c'est-à-dire l'onction d'huile ? Assurément l'huile nourricière du feu est le sacrement du Saint-Esprit⁹⁰⁴ ».

Selon une perspective ecclésiologique, l'offertoire, au cours duquel les fidèles se préparent à s'offrir avec le Christ sur l'autel, manifeste le mystère salvifique de leur transformation :

« Tel est le sacrifice des chrétiens : “tout nombreux que nous sommes, nous ne formons dans le Christ qu'un seul corps”, et c'est ce sacrifice là – connu des fidèles – que chaque jour renouvelle l'Église, se découvrant offerte dans cela même qu'elle offre⁹⁰⁵ ».

C'est, en effet, « le passage de l'offrant à l'offert⁹⁰⁶ » qui se manifeste ici, grâce à l'action de l'Esprit sanctificateur.

⁹⁰² « *Et quomodo inuocabo Deum meum, Deum et Dominum meum quoniam utique in me ipsum eum uocabo, cum inuocabo eum ? Et quis locus est in me quo ueniat in me Deus meus ? Quo Deus ueniat in me, Deus, qui “fecit caelum et terram” ? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me quod capiat te ? An uero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te ? An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te ? Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut uenias in me, qui non essem, nisi esses in me ? Non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es. Nam “etsi descendero in infernum, ades”. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, “ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia”* », conf. I, 2, 2, 13, p. 274-276 ; nous soulignons.

⁹⁰³ Nous avons distingué la présentation des dons de leur offrande dans notre chapitre 7.

⁹⁰⁴ « *Sic et uos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis ut ad formam panis ueniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei ? Etenim ignis nutritor Spiritus Sancti est sacramentum* », s. 227, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, p. 236.

⁹⁰⁵ « *Hoc est sacrificium christianorum : “Multi unum corpus in Christo”. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur* », ciu. X, 6, *Œuvres II*, p. 379.

⁹⁰⁶ Nous reprenons une formule de Jaś Elsner, citée par François Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 129, n. 100.

« C'est ainsi que [l'apôtre] explique le sacrement de la table du Seigneur : "Nous sommes nombreux, mais un seul pain, un seul corps". Il vous est prouvé avec ce pain combien vous devez aimer l'unité. Car ce pain est-il fait d'un seul grain ? Les grains de blé n'étaient-ils pas au contraire fort nombreux ? Mais avant d'être du pain, ils étaient séparés ; ils ont été liés par de l'eau, après avoir été broyés. Si le blé n'est pas moulu et pétri avec de l'eau, il n'arrivera pas du tout à former cette chose qui se nomme pain⁹⁰⁷ ».

La métaphore de la panification, nous l'avons vu plus haut, est un des thèmes récurrents de la prédication d'Augustin sur le mystère pascal. Dans le sermon 227, elle permet d'enseigner aux néophytes la vertu de l'unité, qui se manifeste dans la communion fraternelle et ecclésiale. Quelque chose demeure, dans les *Confessions*, de la mystagogie de ces sermons. Bien que l'allusion d'Augustin à son baptême au livre IX soit particulièrement concise, la dimension pascale de l'itinéraire qui le conduit à la réception des premiers sacrements ne peut passer inaperçue, pas plus que leur fruit d'unité et de communion. À titre d'exemple, un seul des quatre emplois du terme *pretium* est accompagné d'un adjectif possessif à la première personne – *pretium meum* (X, 43, 70) – alors que, pour les trois autres, il s'agit de la première personne du pluriel – « *poculum pretii nostri* » (VII, 21, 27) ; « *sacrificium pretii nostri* » (IX, 12, 32) ; « *pretii nostri sacramentum* » (IX, 13, 36). Ainsi, la « divinisation personnelle n'est pas le seul résultat de la participation aux "choses saintes" en liturgie ; elle serait même illusoire, n'était la satisfaction donnée à une exigence d'altruisme au sens le plus profond et le plus théologal du terme. Ce débouché sur l'autre, sur le "sacrement du frère" » a pour effet « la formation d'un tempérament apostolique chez ceux qui y participent⁹⁰⁸ ». Une telle fraternité eucharistique est inscrite littérairement dans le passage du « je » au « nous » dans les livres X à XIII⁹⁰⁹. Elle manifeste que l'intention des *Confessions* est de participer, par la rencontre personnelle avec le Christ, à l'édification

⁹⁰⁷ « Sic exposuit [Apostolus] sacramentum mensae Dominicae : "Vnus panis, unum corpus, multi sumus". Commendatur uobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est ? Nonne multa erant tritici grana ? Sed antequam ad panem uenirent, separata erant ; per aquam coniuncta sunt post quamdam contritionem. Nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime uenit, quae panis uocatur », s. 227, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, p. 234. Voir 1 Co 1, 16-17 : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain » (traduction TOB).

⁹⁰⁸ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 322-323.

⁹⁰⁹ Du même auteur, on lira cette interprétation de la première personne du pluriel en *conf.* XIII, 6, 9 : « La formule *inardescimus et imus* est véritablement emblématique. Le couple des deux verbes repose en réalité sur une trinité conceptuelle, expérimentale, spirituelle, sur le tressage ultime de l'embrasement, du mouvement et de l'être-ensemble. Non plus seulement *exarsi* (cet *exarsi* singulier dont nous avons souligné les scansions), mais *inardescimus*, au pluriel : c'est dans ce pluriel, dans cette première personne du pluriel que réside la "révolution" ultime des *Confessions*, la conversion de la conversion, s'il se peut dire, et la plénitude de son épanouissement [...]. Ce n'est plus simplement une loi de gravitation personnelle (*pondus meum amor meus*) qu'Augustin formule dans ce texte, mais une loi de gravitation ecclésiale. La gravitation vers le haut, le mouvement ascensionnel apparaît ici, non plus sur un mode simplement philosophique et individuel, mais, traduit dans le langage des Psaumes (Psaumes 83 et 121), sur un mode proprement "catholique" : il est devenu "Montée" collective, pèlerinage commun », « *Inardescimus et imus* (*conf.* XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti », p. 187 ; 189.

d'une communauté de lecteurs – miroir, en cette vie, et jusque dans les temps futurs, de la communion à laquelle tous sont appelés dans la patrie :

« C'est justement là la fonction de la *caritas*, qui constitue le principe herméneutique de la *confessio* augustinienne [...]. Poser la *caritas* comme fondement de l'acte de *confessio* revient à poser l'existence d'une communauté de lecteurs, passés, présents et à venir. Le lecteur, tout lecteur, s'inscrit au-delà d'une simple communauté de lecteurs, mais se constitue comme prochain, c'est-à-dire à la fois *serui tui, fratres mei* [...]. L'instance du scripteur et l'instance du lecteur se brouillent au profit d'une communauté de lecteurs fondée sur le principe de charité fraternelle⁹¹⁰ ».

8. 3. L'eucharistie, sommet du don : une « satiété insatiable »

On conviendra qu'il y a quelque chose de paradoxal à associer l'image du sommet, qui désigne un *terminus ad quem*, à une réalité perpétuellement hors de portée. D'un côté, un lieu que l'on atteint, de l'autre, un point qui recule à mesure que l'on s'en approche. Ce paradoxe posé, nous voudrions montrer que la tension entre attente et réalisation caractérise l'Eucharistie telle qu'Augustin l'aborde au fil des *Confessions*. Il nous semble, en premier lieu, que cette tension se donne à lire dans la confession du livre XI où Augustin, selon la visée eschatologique qui est alors la sienne, fait l'expérience d'être, non plus distendu, mais tendu vers l'avant – dans l'attente, sans cesse renouvelée, des biens promis par Dieu⁹¹¹.

« “Meilleure est ta miséricorde que nos propres vies”. Alors que ma vie n'est que distension, voici que “ta dextre m'a recueilli”, en mon Seigneur, le Fils de l'homme, Médiateur entre toi – Un – et nous – multiple éclaté parmi et à travers le multiple –, pour que, par lui “je saisisse celui en qui j'ai été saisi” et que, renonçant au vieil homme, je me rassemble, Un ; ainsi, “oubliant le passé”, tourné non pas vers un futur transitoire, mais “vers ce qui est en avant”, non pas distendu mais “tendu”, non pas dans la distension mais dans la tension intérieure, “je m'achemine vers cette palme qui m'appelle là-haut, pour y entendre le chant de la louange et contempler les délices” de ta maison, sans rien qui advienne, sans rien qui trépasse [...] jusqu'à tant que je m'écoule en toi, purifié et affiné au feu de ton amour⁹¹² ».

⁹¹⁰ J. LAGOUANÈRE, « La notion de prochain chez Augustin au début de son épiscopat. Le rôle matriciel du sermon *De dilectione Dei et proximi* (Sermon Dolbeau 11) », *SEJG* 54, 2015, p. 79-110, ici p. 107-108.

⁹¹¹ Voir ce qu'en dit Jean-Luc Marion : « Le don eucharistique s'appuie, pour ainsi dire, sur la tension qui le soulève depuis et pour le futur. Le futur, en tant que futur, gouverne, traverse et polarise le don eucharistique, lui aussi “tendu (*epekteinomenos*) vers ce qui lui arrive” (Ph 3, 13) [...]. On peut dire aussi que, dans l'Eucharistie, nous nous trouvons nous-mêmes en figure : [...] de lui-même, le don absolu, dont la perfection anticipe sur notre mode de présence, surpasse notre attention, éblouit notre regard et décourage notre lucidité. L'Eucharistie anticipe sur ce que nous serons, verrons, aimerons : *figura nostra*, la figure de ce que nous serons, mais surtout nous-mêmes, face au don que nous ne pouvons pas encore accueillir, tel, au sens strict, que nous ne pouvons pas encore nous le figurer », *Dieu sans l'être*, p. 245-246.

⁹¹² « *Sed quoniam “melior est misericordia tua super uitas”, ecce distentio est uita mea, et “me suscepit dextera tua” in Domino meo, Mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa ut “per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum”, et a ueteribus diebus colligar sequens unum, “praeterita oblitus”, non in ea quae futura et transitura sunt, sed “in ea quae ante sunt” non distentus, sed “extentus”, non secundum distentionem, sed “secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis ubi audiam*

Le texte de l'Épître aux Philippiens, avec lequel Augustin dialogue dans ce passage, décrit le double mouvement d'être saisi par le Christ et de s'efforcer de le saisir⁹¹³. Or, la rencontre eucharistique n'est-elle pas le lieu où, au sein de l'Église pérégrinante, le fidèle reçoit le don de saisir celui par lequel il a été saisi – toute la progression de la liturgie étant ordonnée à cette tension vers ce qui est, à la fois, « en avant » et « là-haut », comme le « *Sursum cor* » y invite l'assemblée⁹¹⁴ ? En insistant sur la valeur eschatologique du verbe « saisir », la confession d'Augustin décrit la condition du chrétien *in uia*, où s'entrelacent un accompli – « être saisi » – et un inaccompli – s'efforcer de « saisir⁹¹⁵ ». Elle indique, au cœur du mystère de l'Eucharistie, l'enjeu d'un don total – l'envoi du Fils inscrit dans l'échange de dons intra-trinitaire – porteur d'une plénitude incommensurable encore à venir. Puisque, dans ce mystère, il est question de Dieu qui se communique par un don sans réserve, cette prodigalité doit demeurer ouverte à un élargissement possible du don, accordé à la nature superlative du divin – grandeur, bonté, largesse⁹¹⁶. C'est en cela, pensons-nous, que l'Eucharistie peut être désignée comme une « satiété insatiable ».

8. 3. 1. « Pain quotidien » et « pain du ciel »

Au don sans réserve que Dieu fait de lui-même répond l'impossibilité de le conserver pour soi. Telle est l'expérience du peuple hébreu lors du don de la manne, telle est aussi, la condition pour recevoir le don demandé dans l'oraison dominicale. Le pain est demandé au présent, comme « un don définitivement provisoire, toujours à répéter et à reprendre », selon la formule de Jean-Luc Marion :

« Le chrétien nomme son pain le “pain quotidien”, et d'abord parce qu'il reçoit le quotidien lui-même comme un pain, *une nourriture dont nulle réserve n'épargnera de la recevoir, chaque jour, comme un don*. La quotidienneté du pain donné à chaque instant, d'un don qui le rend (un) présent, culmine dans la demande du *Pater* : “Donne-nous aujourd'hui

uocem laudis et contempler delectationem tuam”, nec uenientem nec praetereuntem [...] donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui », conf. XI, 29, 39, Œuvres I, p. 1055.

⁹¹³ « [...] je m'élançe pour tâcher de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Jésus-Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançe vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ », Ph 3, 12-14 (traduction TOB).

⁹¹⁴ Voir notamment le s. 227, *Sermons pour la Pâque*, p. 234-243.

⁹¹⁵ On pourra éclairer cette approche classique de la venue du Règne de Dieu comme tension entre « présent » et « à venir » par ces lignes de Joseph Ratzinger : « [la prière *Maranatha*, « Viens, Seigneur Jésus »] est toujours à la fois au présent et au futur. Elle est l'annonce joyeuse du fait que le Seigneur *est* présent, et en même temps appel à ce Seigneur présent pour qu'il vienne, car, tout en étant présent, il reste encore à venir ». La célébration de l'Eucharistie est le lieu de cette attente paradoxale : « cette espérance eschatologique n'est pas sans rapport avec la tension spirituelle de la prière [...] ; elle est liée à l'expérience d'une présence définitive dans la célébration du sacrement », *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, 17- 19.

⁹¹⁶ Voir l'hymne du livre I qui, non sans analogie avec les hymnes hermétiques, selon Patrice Cambronne, adresse à Dieu des louanges formées comme des alliances de contraires : « stable et insaisissable », « jamais neuf, jamais vieux », « toujours en quête, bien que rien ne te manque », *conf. I, 4, 4, Œuvres I, p. 783 ; n. 1, p. 1374.*

même notre pain quotidien”, notre pain de ce jour et que ce jour seul peut nous donner, en même temps que ce jour même se donne à nous. La quotidienneté du pain le constitue comme un don définitivement provisoire, toujours à répéter et reprendre ; elle garantit contre toute prise de possession du présent⁹¹⁷ ».

On peut mettre ces lignes en regard de celles que Joseph Ratzinger consacre au même motif. Selon lui, il s’agit avant tout de « la demande d’hommes qui ne veulent pas accumuler de grandes possessions ni se donner eux-mêmes une sécurité, mais [...] qui se contentent de ce qui est nécessaire pour avoir du temps pour ce qui est véritablement important⁹¹⁸ ». Cette demande doit aussi être éclairée par le terme grec *ἐπιούσιος* [*epiúsios*] : « en fait, l’Eucharistie seule répond à la question de savoir ce que ce mot *epiúsios* signifie : le pain du monde à venir donné dès aujourd’hui, afin que le monde à venir commence parmi nous⁹¹⁹ ».

Ce cadre étant posé, tournons-nous à nouveau vers les *Confessions*, où l’on trouve deux mentions de ce « pain du monde à venir », à travers l’adjectif « incorruptible » appliqué à la nourriture, l’une en III, 1, 1, l’autre en IV, 1, 1.

« Je cherchais quoi aimer, amoureux de l’amour [...]. C’est qu’au-dedans de moi était une autre faim, sans nourriture intime, sans toi-même, ô mon Dieu. De cette faim-là point affamé, je ne désirais pas *le pain incorruptible*. Non que j’en fusse plein, mais plus j’étais à jeun, plus j’étais saturé. C’est ainsi que mon âme ne se portait pas bien, et, couverte d’ulcères, se jetait au-dehors, avide, misérable, de se faire gratter, toucher par les êtres sensibles⁹²⁰ ».

L’expression « le pain incorruptible » traduit ici la formule *alimenta incorruptibilia*. L’emploi du terme *alimentum* au pluriel est courant dans la liturgie ; précisé par l’adjectif *incompactibilis*, il reçoit une dimension céleste et divine⁹²¹. La nourriture à laquelle Augustin aspire, c’est Dieu lui-même – définition même de l’Eucharistie et application de l’exhortation augustinienne : « mais toi, demande ton Dieu lui-même⁹²² ». La seconde occurrence du champ lexical de l’incorruptibilité apparaît dans le prologue du livre IV, qui dresse un portrait contrasté d’Augustin. D’un côté, loin de Dieu, il se laisse glisser vers la perte, de l’autre, sous les traits de l’enfant allaité par sa mère – image surprenante à ce stade du récit, mais qui répond au récit de l’*infantia* et aux « consolations du lait humain⁹²³ », il dépend entièrement de Dieu. Aller bien, pour Augustin⁹²⁴, c’est se rassasier de Dieu à la

⁹¹⁷ J.-L. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 247-248 ; nous soulignons.

⁹¹⁸ J. RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 107.

⁹¹⁹ J. RATZINGER, *Chemins vers Jésus*, p. 107.

⁹²⁰ « *Quaerebam quid amarem, amans amare, [...] quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior fastidiosior. Et ideo non bene ualebat anima mea et ulcero proiciebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibilibus* », *conf.* III, 1, 1, *Œuvres I*, p. 817 ; nous soulignons.

⁹²¹ Voir A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, § 255, p. 401, notamment, les formules « *refecti uitalibus alimentis* » ou « *qui caelestia alimenta percepimus* ».

⁹²² « *Sed tu ipsum Deum tuum pete* », *en. ps.* 39, 7, *BA* 59/A, p. 232.

⁹²³ « [...] *consolationes lacti humani* », *conf.* I, 6, 7, 13, p. 284.

⁹²⁴ Rappelons-nous le prologue du livre III, cité ci-dessus : « mon âme ne se portait pas bien – [...] *non bene ualebat anima mea* ».

fois comme un nourrisson au sein, comme un homme, fortifié par une nourriture essentielle, et comme un enfant de Dieu, à qui est donné le pain de vie, aliment d'incorruptibilité.

« Que suis-je, en effet, moi pour moi-même, sans toi, sinon un guide vers l'abîme ? Ou que suis-je, quand tout va bien pour moi, sinon quelqu'un qui suce ton lait, ou te savoure, toi, nourriture qui ne se corrompt pas ?⁹²⁵ ».

Augustin trace le portrait d'un Dieu nourricier, à travers deux réalités, le lait maternel et la nourriture incorruptible. Avec cette dernière expression, l'image se radicalise. L'aliment, d'abord donné par Dieu, sous la figure d'une mère ou d'une nourrice, est identifié à Dieu lui-même : « *toi*, nourriture qui ne se corrompt pas ».

Si l'homme, pour « aller bien », doit consentir à se laisser nourrir par Dieu, c'est parce qu'il est né nu et pauvre. Celui-là seul qui se reconnaît tel sait que tout lui vient de la largesse de Dieu :

« Tu fais une demande. Comment, toi qui demandes, ne serais-tu pas pauvre ? [...] Ne vas-tu pas dire dans un instant : “Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien” ? Celui qui demande le pain quotidien, est-il pauvre ou bien riche ? Et pourtant, le Christ te dit : “*Donne-moi de ce que je t'ai donné*”. Qu'as-tu apporté, en effet, en venant ici ? Toutes les choses que j'ai créées, toi, qui es créé, tu les as trouvées ici : tu n'as rien apporté, tu n'emporteras rien d'ici. *Pourquoi, alors, ne me donnes-tu pas de ce qui est mien ?* Parce que toi, tu es plein et que le pauvre, lui, est vide. Regardez vos origines : tous deux, vous êtes nés nus. Toi aussi, donc, tu es né nu [...]. Je demande qu'on me donne de ce qui est mien : donne, et je te rends [...]. Tu m'as eu comme bienfaiteur, fais vite de moi ton débiteur ; que je t'aie pour usurier. Tu me donnes peu de choses, je t'en rendrai beaucoup. Tu me donnes des choses terrestres, je t'en rendrai de célestes. Tu me donnes des choses temporelles, je t'en restituerai d'éternelles. Je te rendrai à toi-même une fois que je t'aurai rendu à moi⁹²⁶ ».

Il est donc naturel, conclut Augustin, d'offrir à Dieu des dons prélevés sur ceux qu'il a lui-même donnés. C'est grâce à cette disposition eucharistique que le chrétien entre dans la logique du don divin : faire de son Créateur son débiteur, lui qui, dès l'origine, est son bienfaiteur. Ainsi s'éclaire, à nouveau, la prière « *Da quod offeram tibi* », qui résume, à nos yeux, la dynamique eucharistique déployée par Augustin dans les *Confessions*.

⁹²⁵ « *Quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps ? Aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo, qui non corrumpitur ?* », *conf.* IV, 1, 1, 13, p. 408.

⁹²⁶ « *Petis. Quomodo non pauper es, qui petis ? Plus addo : panem petis. An non es dicturus : “panem nostrum quotidianum da nobis” ? Qui panem quotidianum petis, pauper es an diues ? Et tamen Christus dicit tibi : “Da mihi ex eo quod dedi tibi. Quid enim attulisti, quando huc uenisti ? Omnia quae creauit, creatus hic inuenisti : nihil attulisti, nihil hinc tolles. De meo mihi quare non donas ? Quia tu plenus es, et pauper inanis est. Primordia uestra attendite : ambo nudi nati estis. Et tu ergo nudus natus es. Multa hic inuenisti : numquid tecum aliquid attulisti ? De meo quaero : da, et reddo [...]. Pauca mihi das, plura reddam. Terrena mihi das, caelestia reddam. Temporalia mihi das, aeterna restituum. Te ipsum tibi reddam quando te mihi reddidero”* », s. 123, 5, *PL* 38, col. 685 (traduction personnelle) ; nous soulignons.

8. 3. 2. *Se réjouir du don*

La joie, un des sept dons de l'Esprit Saint, confirme chez son bénéficiaire la provenance divine des dons⁹²⁷. Deux lieux des *Confessions* le font bien percevoir. La conversion de Victorinus, tout d'abord, est l'occasion pour Augustin de réfléchir à un paradoxe, dont il a trouvé une expression chez saint Luc – les hommes se réjouissent davantage des choses retrouvées ou rendues que des choses possédées :

« Pour nous, c'est un grand plaisir d'entendre, quand nous l'entendons, de quelle allégresse tressaillent les épaules du pasteur en rapportant la brebis égarée, d'entendre que la drachme est replacée dans tes trésors, à la joie commune des voisines et de la femme qui l'a retrouvée. Ce sont des larmes de bonheur que font tomber des yeux les solennités de ta maison, quand on lit dans ta maison à propos de ton plus jeune fils : “il était mort et il revit ; il était perdu et il est retrouvé”. Tu te réjouis bien sûr en nous et dans tes anges, sanctifiés par la sainte charité. En réalité, toi, tu es toujours le même, car les choses qui ne sont pas toujours ni de la même manière, c'est de la même manière toujours que tu les connais toutes. *Que se passe-t-il donc dans l'âme pour qu'elle éprouve plus de joie à trouver ou à recouvrer les choses aimées qu'à les avoir toujours eues*⁹²⁸ ? ».

Pour que le don soit reconnu tel, au lieu d'être considéré comme un dû, il faut qu'il soit redonné : voilà le paradoxe. L'expérience de la perte ou de la privation fait sentir l'absence du don, si bien que le don redonné, le retour du don, est perçu comme un surcroît, une renaissance. Il faut, en somme, que le don redevienne don – comme le sel doit redevenir sel⁹²⁹.

Un deuxième exemple de la joie du don reçu se situe au livre VI. Augustin, traversant un quartier de Milan, l'esprit assombri, compare sa tristesse à l'humeur d'un « pauvre mendiant [...] déjà bien “imbibé” ! – l'air tout jovial et guilleret⁹³⁰ ». Comme Augustin, le mendiant a cherché la joie. Comme lui, il s'est tourné vers un moyen impuissant à le combler durablement. Mais, contrairement à la quête des honneurs qui grise Augustin, l'ébriété du mendiant se dissipera et ne l'écartera peut-être pas aussi radicalement de la joie véritable que l'ivresse des honneurs. N'oublions pas que, pour Augustin, la finalité du sacrement de l'Eucharistie uni à la liturgie de la Parole est l'union à Dieu, et que le fruit de cette union est

⁹²⁷ « On les connaît, les œuvres de la chair [...]. Mais voici le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi ; contre de telles choses, il n'y a pas de loi », Ga 5, 19-23 (traduction TOB).

⁹²⁸ « *Et nos cum magna iucunditate audimus, cum audimus quam exsultantibus pastoris umeris reportetur ouis quae errauerat, et drachma referatur in thesauros tuos collaetantibus uicinis mulieri quae inuenit et lacrimas excutit gaudium sollemnitatis domus tuae, cum legitur, in domo tua, de minore filio tuo quoniam mortuus erat et reuixit, perierat et inuentus est. Gaudes quippe in nobis et in angelis tuis sancta caritate sanctis. Nam tu semper idem, qui ea quae non semper nec eodem modo sunt eodem modo semper nosti omnia. Quid ergo agitur in anima cum amplius delectatur inuentis aut redditis rebus quas diligit, quam si eas semper habuisset ?* », *conf.* VIII, 3, 6-7, 14, p. 20-22 ; nous soulignons.

⁹²⁹ Cf. Mt 5, 13.

⁹³⁰ « [...] *animaduerti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem* », *conf.* VI, 6, 9, *Œuvres* I, p. 886.

la joie. Or, au livre VI, Augustin est encore insensible à la simplicité de l'Écriture : il croit que des interprétations savantes sont nécessaires pour en atteindre « les vérités mystérieuses ». Il ne voit pas encore que l'Écriture, dans la simplicité de la foi en sa vérité, est un vin délicieux qui communique l'ivresse véritable. Découvrir l'autorité de l'Écriture auprès d'Ambroise lui fera comprendre qu'il faut s'abandonner avec foi à son pouvoir qui conduit à la joie.

8. 3. 3. Jouir de Dieu

La satiété est la première expression de la jouissance du don, pour ce qui touche à l'Eucharistie. La particularité de ce motif vient de ce qu'Augustin l'expose presque toujours à travers le contraste entre deux réalités opposées, d'un côté la faim, de l'autre, l'écœurement. Il en découle que la satiété prend la valeur d'un accomplissement et qu'elle est, comme telle, signe de l'appropriation du don. On en trouve deux exemples emblématiques au livre X.

« Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu⁹³¹ ».

« Celui qui s'est “donné en rançon” pour moi, c'est lui qui est l'objet de mes pensées, c'est lui qui est ma nourriture et ma boisson, c'est lui [que je distribue]. C'est de lui que je veux me rassasier, au cœur de ma pauvreté, en compagnie de ceux qui s'en nourrissent et s'en rassasient : “Et ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent⁹³² ».

Pour autant, le don eucharistique, source d'une satiété qui confine à la plénitude, a pour particularité de conduire celui qui le reçoit sans cesse au-delà du don reçu, dans une *extensio* caractérisée, nous l'avons vu, par l'oxymore *insatiabilis satietas*, ou par la formule relevée en X, 6, 8 : « un mets que la voracité ne réduit pas ».

Augustin commente en ces termes les versets 12 à 14 du chapitre 3 de l'épître aux Philippiens dans son *enarratio* sur le psaume 34. Il met en lumière, au-delà de tous les dons reçus, une ultime dette du Seigneur à son égard – « il y a donc encore quelque chose qui m'est dû » :

⁹³¹ « *Et tamen amo quamdam lucem et quamdam uocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum cum amo Deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus, et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo* », *conf.* X, 6, 8, 14, p. 152-154 ; nous soulignons.

⁹³² « [...] *quoniam cogito “pretium meum” et manduco et bibo et ergo et pauper cupio saturari ex eo inter illos qui edunt et saturantur : “et laudabunt Dominum qui requirunt eum”* », *Œuvres* I, p. 1028 ; nous modifions la traduction.

« Et que t'a-t-il accordé, qu'a-t-il fait pour toi ? [...]. Il m'a donné de grands biens et il est encore en dette ; mais celui qui a déjà en main ce qui lui a été donné doit avoir confiance pour le reste, lui qui aurait dû avoir confiance avant même de recevoir quelque chose. C'est par les faits eux-mêmes que notre Seigneur nous a persuadés qu'il était fidèle à ses promesses, généreux dans ses dons [...]. Que disait, en effet l'apôtre Paul [...] ? Quand donc il disait : "je poursuis ma course pour recevoir le prix attaché à l'appel d'en-haut", il marchait déjà dans le bon chemin, parce que ses pas avaient été dirigés sur le roc ; il avait de quoi rendre grâce, il savait que demander, rendant grâce pour ce qu'il avait reçu, demandant ce qui était dû. Qu'avait-il reçu ? Le pardon des péchés, l'illumination de la foi, la force de l'espérance, le feu de la charité. Mais en quoi considérait-il que le Seigneur était encore en dette à son égard ? "Pour le reste, la couronne de justice m'attend". *Il y a donc encore quelque chose qui m'est dû.* Qu'est-ce qui m'est dû ? La couronne de justice que me donnera ce jour-là le Seigneur, le juste juge [...] »⁹³³.

Dans cette attente d'Augustin, on trouve à la fois la rencontre avec le Dieu juste et miséricordieux et la perspective, non seulement de voir Dieu, mais de jouir de lui. Cela nous invite à revenir à la distinction entre l'usage et la jouissance des réalités – à commencer par la réalité suprême qu'est Dieu :

« Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même, tandis qu'user, c'est rapporter ce dont on fait usage à la possession de l'objet qu'on aime, si toutefois celui-ci vaut d'être aimé [...]. Ainsi voyageons-nous dans cette vie mortelle loin du Seigneur ; si nous voulons retourner dans une patrie où nous puissions être heureux, nous devons user de ce monde, mais non pas en jouir, "afin de contempler les biens invisibles de Dieu que les choses créées nous font comprendre", c'est-à-dire afin de saisir, à partir des réalités physiques et temporelles, les réalités éternelles et spirituelles »⁹³⁴.

Selon cette distinction, le sacrement de l'Eucharistie – « signe sacré » de cette *res* qu'est l'amour unissant les trois personnes de la Trinité – se révèle le lieu privilégié de la *fruitio Dei* et le signe plénier du don divin. On peut, dès lors, concevoir que « ce que la célébration liturgique vise et opère effectivement par voie sacramentelle, [...] n'est rien moins que la divinisation de ceux qui y participent : "théurgie" véritable [...], en vertu de laquelle Dieu-homme divinise l'homme »⁹³⁵. L'expérience de cette divinisation est inséparable, chez Augustin, de l'assurance que l'Esprit Saint agit en lui :

« C'est dans le don que tu nous as fait que nous trouvons le repos et la jouissance de toi ; et notre repos, voilà notre lieu [...]. Mon poids, c'est mon amour. Où que je sois porté,

⁹³³ « *Et quid tibi praestitit ? Quid tibi fecit ? [...] Magna bona praestitit, et adhuc debitor est : sed qui haec reddita iam tenet, de caeteris credat, qui credere debuit et antequam aliquid sumeret. Rebus etiam ipsis persuasit nobis Dominus noster fidelem se esse promissorem, largum datorem [...]. Nam Paulus apostolus [...] quid dicebat ? [...]. Quando ergo dicebat : "sequor ad palmam supernae uocationis" quia iam pedes eius in petra directi erant, iam uiam bonam ambulabat : habebat unde gratias ageret, habebat quod peteret, gratias agens de acceptis, petens debita. De quibus acceptis ? De indulgentia peccatorum, de illuminatione fidei, de robore spei, de flamma caritatis. Vnde autem adhuc Dominum debitorem tenebat ? "De caetero, inquit, superest mihi corona iustitiae". Adhuc ergo mihi aliquid debetur. Quid debetur ? Corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex* », en. ps. 39, 3, BA 59/A, p. 218-220 ; nous soulignons.

⁹³⁴ « *Fruï est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Vti autem quod in usum uenerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est [...]. Sic in huius mortalitatis uita peregrinantes a Domino, si redire in patriam uolumus ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum ut inuisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus* », doctr. chr. I, 4, 4, BA 11/2, p. 80.

⁹³⁵ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 321. On pourra se reporter également à G. BONNER, « *Augustine's conception of deification* », *JThS*, 37/2, 1986, p. 369-386.

c'est bien lui qui m'emporte. Le don que tu nous fais nous brûle et nous transporte ; il nous enflamme, nous met en route ; Nous montons "les degrés qui sont dans notre cœur ; et nous allons chantant le "Cantique des degrés". Ton feu, ton feu bienfaisant, nous brûle et nous marchons ; nous marchons et montons "vers la paix, Jérusalem. Ô ma joie, quand ils m'ont dit : "nous partirons pour la maison du Seigneur". Et là nous placera la volonté du bien ; nous ne voudrions rien d'autre qu'y rester "à jamais"⁹³⁶ ».

Le passage, dans ce texte, de la première personne du singulier à la première du pluriel constitue le rappel que la *fruitio Dei*, pas plus que l'Eucharistie, ne se conçoit, ni ne saurait advenir hors de la communion du peuple de Dieu. Vouloir y accéder en privé, ce serait en être privé :

« Voilà pourquoi, Seigneur, tes jugements sont redoutables, car ta Vérité n'appartient ni à moi, ni à tel ou tel. Elle est à nous tous, et tu nous invites ouvertement à y participer, avec cet avertissement terrible de ne pas la garder délibérément comme un bien privé, sous peine d'en être privés⁹³⁷ ».

Reprise

Être privé de la *fruitio Dei*, ou de l'accès à l'Eucharistie qui en est le sacrement, c'est être, comme l'a expérimenté Augustin, refoulé dans la « région de la dissemblance », lieu d'une expérience douloureuse, marquée par l'éloignement vis-à-vis de Dieu, la dispersion, l'écartèlement dans les suggestions extérieures, la brûlure de la soif, la morsure de la faim. Dans ce désert et cette nuit, le don que le Christ fait de lui-même, quotidiennement actualisé sur l'autel par le sacrifice sacramentel, et reçu en communion dans la fraternité ecclésiale, libère de la mort, affranchit du péché, unifie et reconduit « au lieu de soi⁹³⁸ », désaltère et comble d'une « satiété insatiable⁹³⁹ ».

⁹³⁶ « *In dono tuo requiescimus : ibi te fruimur. Requies nostra locus noster [...]. Pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur ; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem quoniam iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi : "In domum Domini ibimus". Ibi nos collocabit uoluntas bona ut nihil uelimus aliud quam permanere illic in aeternum* », conf. XIII, 9, 10, *Œuvres I*, p. 1093.

⁹³⁷ « *Ideoque, Domine, tremenda sunt iudicia tua quoniam ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum quos ad eius communionem publice uocas, terribiliter admonens nos ut eam nolimus habere priuatam ne priuemur ea* », conf. XII, 25, 34, *Œuvres I*, p. 1079.

⁹³⁸ L'expression est empruntée à l'ouvrage de Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*.

⁹³⁹ Voir conf. II, 10, 18, 13, p. 360.

Chapitre 9.

Le don des *Écritures*

Le don des Écritures, reçu et offert, a été pour nous le premier lieu où découvrir la centralité du don dans les *Confessions*. Demande instante adressée à Dieu d'un don qui puisse être offert en retour, la formule « *Da quod offeram tibi* » nous a paru s'inscrire dans une série de prières qui jalonnent l'itinéraire d'Augustin. Si l'objet de cette demande, désigné par le pronom neutre *quod*, reste indéterminé, la position charnière de cette prière, à la jonction de la première partie – les livres I à X – et de la seconde, consacrée au commentaire scripturaire, commande de lire cet objet en lien avec l'Écriture. La prière peut, dès lors, être explicitée ainsi : « Donne-moi l'intelligence des Écritures, afin que je puisse t'offrir mon commentaire en sacrifice ».

Ce point de départ, qui est aussi notre point d'arrivée, nous a conduite à vérifier au fil de la lecture l'intuition d'une centralité du don dans l'itinéraire de conversion d'Augustin. Nous avons découvert que la reconnaissance du don reçu émergeait progressivement et qu'elle faisait l'objet d'un discernement grâce au travail de la mémoire et de l'écriture. Une fois établie cette importance du motif du don, nous avons abordé la question de son usage. Ici encore, un discernement d'ordre herméneutique devait s'opérer quant à la nature du don, ouvrant la voie au constat d'un détournement du don, qu'il s'agisse de l'être à l'image de Dieu ou bien du culte. Éloignement, dispersion, esclavage : autant d'images inversées du don reçu.

La nécessité de se convertir au don supposait alors de se tourner vers les protagonistes du don, le Père, le Fils et l'Esprit Saint, dans leurs positions respectives de donateur et de don – ce fut l'objet de notre deuxième partie. Parvenue à ce point de notre étude, il nous est apparu avec une clarté plus grande que la libéralité reconnue dans l'œuvre de salut ne pouvait être authentiquement reçue qu'à la condition d'une appropriation par l'homme de cette plénitude du don.

Nous en examinons les modes dans cette troisième partie avec, comme étape préliminaire, la nécessité d'une libération de la volonté, condition anthropologique de la réception du don trinitaire.

C'est ensuite la médiation sacramentelle qui s'est manifestée comme la voie choisie par Dieu pour faire bénéficier l'homme de ses dons et, plus encore, du don qu'il est lui-même, Trinité sainte. Après l'eucharistie, source et modèle du don, nous en venons maintenant à l'Écriture, don à recevoir et à offrir⁹⁴⁰.

9. 1. L'intelligence des Écritures, un don à recevoir

Augustin sait que l'intelligence des Écritures est un don : « Puissé-je comprendre [ces paroles], ô Père de bonté ! Accorde-moi ce don⁹⁴¹ [...] ». Cette certitude de foi et cette attente sous-tendent les trois derniers livres des *Confessions*. Elles prennent, toutefois, des visages variés que nous nous attacherons à présenter dans ce premier développement, en commençant par le visage du désir, prélude à la demande, qui est elle-même la condition pour recevoir le don.

9. 1. 1. Un don à désirer

9. 1. 1. 1. Le périmètre du désir

La centralité du motif du don dans les *Confessions* a pour corollaire une présence notable du désir au sein de l'œuvre. Moteur de l'avancée du récit, cet affect, nous l'avons dit, est le précurseur de la demande⁹⁴². Nous en proposons ci-dessous une analyse succincte, lexicale et syntaxique, en nous concentrant sur l'objet du désir qui nous intéresse dans ce chapitre, l'Écriture Sainte. Nous commençons par donner une liste des principaux termes relatifs au désir appliqué aux Écritures.

⁹⁴⁰ Dans ce chapitre, notre approche des Écritures est spécifique : elle s'attache à elles dans la mesure où elles sont un don à recevoir et à offrir. Nous renvoyons néanmoins, parmi les très nombreuses études consacrées à l'exégèse augustinienne, aux ouvrages qui nous ont été les plus utiles, notamment les articles de Martine Dulaey, « L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (1) : 386-389 », *RÉAug* 48, 2002, p. 267-295 ; « L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (2) : 390-392 », *RÉAug* 49, 2003, p. 43-84 ; « L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3) : 393-394 », *RÉAug* 51, 2005, p. 21-65, ainsi que à l'ouvrage d'Isabelle Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 172], 2004.

⁹⁴¹ « *Intellegam ea, Pater bone. Da mihi hoc [...]* », *conf.* XIII, 15, 17, *Œuvres* I, p. 1099 ; nous modifions la traduction en remplaçant le terme « grâce » par « don ».

⁹⁴² La « puissance motrice du désir » crée avec le motif du feu une association évidente, comme le souligne François Cassingena-Trévedy, « *Inardescimus et imus* (*conf.* XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti », *RAP* 36, 2011, p. 139-194, ici p. 141. De son côté, Jean-Luc Marion affirme à propos des *Confessions* : « le *désir* de la vie bienheureuse, le désir comme mode de la pensée de celui qui devient un amant, s'avère donc le principe de la recherche [...] », *Au lieu de soi*, p. 149 ; les italiques sont de l'auteur. Voir enfin I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes [Série Antiquité 95], 1982, p. 127-129. Pour accompagner ce développement, nous renvoyons à l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, et, en particulier, au chapitre « Demander », p. 183-190.

<i>desiderium</i> (6)	XI, 2, 3 ; XI, 2, 4 (3) ; XI, 9, 1 ; XI, 22, 28
<i>studium</i> (1)	XI, 22, 28
<i>studiosissime</i> (1)	VIII, 2, 4
<i>desiderare</i> (1)	XII, 26, 36
<i>accendere</i> (1)	IX, 4, 8
<i>ardere</i> (1)	IX, 4, 11
<i>inflammare</i> (1)	IX, 4, 8
<i>optare</i> (1)	XII, 26, 36

9. 1. 1. 2. *Desiderium* : une faim et une soif brûlantes

Le terme *desiderium* appartient au champ lexical de la concupiscence ; comparé à d'autres termes du même champ sémantique, cet affect est synonyme d'ardent, d'avidité ou d'assoiffé⁹⁴³. Sa contiguïté avec le motif de la concupiscence n'est pas à négliger. En l'estant d'un désir sombre un affect dont la valence morale peut fort bien aussi être neutre – *desiderium* est, alors, proche de *conatus* – la proximité entre désir et concupiscence justifie l'exhortation d'Augustin à porter vers les Écritures un désir chaste. La même chasteté est recherchée dans le domaine de la sexualité et de l'exégèse : nous y reviendrons à la fin de ce chapitre. Le verbe *desiderare* porte des valeurs comparables. La brûlure du désir se lit également dans l'association des Écritures – les Psaumes, en particulier – et du champ lexical du feu – *accendere, inflammare, ardere*⁹⁴⁴. La traduction du verbe *inflammare* proposée par Patrice Cambronne fait ressortir la dimension amoureuse du feu, déjà présente en latin, surtout poétique⁹⁴⁵ : « Oui, quels cris je pouvais vers toi dans les Psaumes ! De quel amour ils m'embrasaient pour toi, et comme je brûlais de les déclamer, si je l'avais pu, à la terre entière, à la face orgueilleusement bouffie de l'humanité⁹⁴⁶ ! ».

⁹⁴³ Selon Hermann Menge, *desiderium* appartient au champ lexical de la *Begierde* [concupiscence] qui comprend les termes *cupiditas, aviditas, studium, appetitus, uoluptas, libido, delectatio* ou encore *deliciae*, voir *Lateinische Synonymik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1988¹, 2007, p. 107-108. Pour les valeurs de ce terme chez Augustin, voir J. DOIGNON, « *Desiderare – Desiderium* », *A/L* 2, col. col. 306-309.

⁹⁴⁴ Sur ce thème du feu, nous renvoyons à l'article, cité plus haut, de François Cassingena-Trévedy, « *"Inardescimus et imus"* (conf. XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti ».

⁹⁴⁵ Le français du XVII^e témoigne également de cette association, le feu, au singulier ou au pluriel, désignant couramment le sentiment amoureux, par exemple dans les tragédies de Racine : « Je reconnus Vénus et ses feux redoutables » ; « Chargés d'un feu secret, vos yeux s'appesantissent » dans *Phèdre*, ou, « Brûlé de plus de feux, que je n'en allumais » dans *Andromaque* ; voir A. NIDERST, *Racine et la tragédie classique*, Paris, PUF [Que sais-je ?], 1978¹, 1986, p. 98-99.

⁹⁴⁶ « *Quas tibi uoces dabam in Psalmis illis et quomodo in te inflammabar ex eis et accendebar eos recitare, si possem, toto orbe terrarum aduersus typhum generis humani* », conf. IX, 4, 8, *Œuvres* I, p. 959.

9. 1. 1. 3. Du zèle pour la sagesse au zèle pour l'Écriture

Le terme *studium* illustre, quant à lui, l'itinéraire d'Augustin : au fil du livre, l'objet du zèle se modifie, passant de la sagesse aux Écritures⁹⁴⁷. Sans durcir cette évolution, puisque la sagesse envers laquelle l'Hortensius allume en Augustin un désir inextinguible est biblique autant que philosophique⁹⁴⁸, nous jugeons qu'elle structure son itinéraire. Le déplacement du désir depuis la sagesse païenne vers celle que révèlent les Écritures est, en outre, un motif caractéristique de la conversion d'Augustin⁹⁴⁹.

9. 1. 1. 4. La syntaxe du désir

« *Offeram* » (XI, 2, 3) ; « *confitear* » (XI, 2, 3) ; « *audiam* » (XI, 2, 3) ; « *considerem* » (XI, 2, 3) ; « *intellegam* » (XIII, 15, 17) : autant de verbes au subjonctif présent, à valeur de souhait⁹⁵⁰.

Pareille concentration dans le livre XI de ce que nous désignons comme une syntaxe du désir ne doit pas étonner : elle s'inscrit simplement dans le projet, rappelé par Augustin dans les *Révisions*, de consacrer la deuxième partie de ses *Confessions* aux Écritures. Le livre XI, ouverture de ce commentaire scripturaire, installe le climat d'attente et de désir qui habite celui qui s'apprête à ouvrir le livre de la Genèse :

« Ô Seigneur, ô mon Dieu, “sois attentif à ma prière” ; que ta miséricorde exauce mon désir, brûlant non pour moi seul, mais pour servir à la charité fraternelle ; et tu vois dans mon cœur qu'il en est bien ainsi [...]. “Prends pitié de moi, Seigneur, exauce mon désir”, qui ne veut, à mes yeux, ni la terre, ni l'or, ni l'argent, ni les pierres, ni habits de prestige, ni honneurs, ni pouvoir, ni voluptés de chair, ni ce que veut le corps dans notre vie d'ici, vie de

⁹⁴⁷ Comparer, notamment, ces deux constats, l'un relatif à la sagesse : « je m'enflammais et je brûlais – *accendebar et ardebam* », en III, 4, 8, et « je m'enflammais d'amour pour toi [au contact de ces psaumes] et je brûlais de les dire à voix haute – *in te inflammabar ex eis et accendebar eos recitare* », en IX, 4, 8 ; nous modifions la traduction. Pour l'amour de la sagesse, voir III, 4, 8, « stimulé par ce discours, je m'enflammais et m'embrasais – *excitabar sermone illo et accendebar et ardebam* » ; VI, 10, 17, « Nébridius [...] était venu à Milan à seule fin de vivre avec moi dans la brûlante passion de la vérité et de la sagesse – *Nebriidius [...] nullam ob aliam causam Mediolanium uenerat, nisi ut mecum uiueret in flagrantissimo studio ueritatis atque sapientiae* » – ; VI, 11, 18, « [...] comme le temps avait passé depuis la dix-neuvième année de mon âge, où j'avais commencé à brûler pour la sagesse – *quam longum tempus esset ab undeicensimo anno aetatis meae, quo feruere coeperam studio sapientiae* » ; VIII, 7, 17, « j'avais laissé tant d'années s'écouler avec moi [...] depuis mes dix-neuf ans, quand la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron avait éveillé mon ardeur pour la sagesse – *multi mei anni mecum effluerant [...] ex quo ab undeicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae* ». Pour les questions liées à la recherche de la sagesse, en lien avec le genre littéraire du protreptique, et les ponts entre pensée chrétienne et philosophie païenne, voir S. VAN DER MEEREN, « La sagesse “droit chemin de la vie” : une métaphore du *Contra Academicos* relue à la lumière du protreptique philosophique », *RÉAP*, 2007, 53/1, p. 81-111.

⁹⁴⁸ La figure de la sagesse est présente en de nombreux lieux des *Confessions*. On relèvera particulièrement la référence à Sg 8, 21 – verset associé par Augustin au don de la continence. Pour un approfondissement des échos entre ce motif sapientiel et la continence, on se reportera à D. SHANZER, « *Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine's Confessions* », p. 40-56.

⁹⁴⁹ On trouvera sous la plume d'Isabelle Bochet une synthèse utile sur ce motif. L'auteur invite ainsi, à partir de correspondances entre la fin du livre II du *De doctrina* et le livre VII des *Confessions* à relire l'œuvre entière comme « un récit paradigmatique du passage de la culture païenne à la lecture de l'Écriture », « Interprétation scripturaire et compréhension de soi : du *De Doctrina* aux *Confessions* », p. 26.

⁹⁵⁰ Voir A. ERNOUT, F. THOMAS, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 1951¹, 1994, p. 239-241.

pèlerinage [...]. Vois, Seigneur, quel est l'objet de mon désir : "les impies m'ont fait le récit de leurs délices, mais là, rien de conforme à ta Loi, ô Seigneur". Voici l'objet de mon désir : vois-le, ô Père, considère-le ; vois-le et approuve-le ; qu'il plaise "au regard" de ta miséricorde que je trouve grâce devant tes yeux, afin que s'ouvre la porte du sanctuaire de tes paroles, à laquelle je viens frapper ! Je t'en conjure, par notre Seigneur Jésus-Christ [...], lui qui siège à ta droite et intercède pour nous, et en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science, ceux-là mêmes que je recherche dans tes livres⁹⁵¹ ».

Préférée à toute richesse, supplantant la triple convoitise de la chair, des yeux, des honneurs, l'intelligence de l'Écriture se révèle, avec insistance, comme véritable objet du désir.

9. 1. 2. *Un don à demander*

Demander, chercher, frapper : la persévérance est requise pour comprendre l'Écriture et trouver en Dieu le repos, comme le laissent entendre nettement les derniers mots des *Confessions* : « Et comprendre cela, qui donc l'accordera ? Quel homme à l'homme ? Quel ange à l'ange ? Quel ange à l'homme ? Qu'on te demande à toi ! Que l'on recherche en toi ! Que l'on frappe à ta porte ? Oui, oui, l'on recevra ; oui, l'on découvrira ; oui, l'on vous ouvrira⁹⁵² ».

9. 1. 2. 1. « *Da quod offeram tibi* » et « *Da quod amo* » : deux demandes à élucider

S'il est crucial de s'interroger sur la signification de ces deux prières de demande, c'est parce qu'elles peuvent confirmer que l'intelligence des Écritures est, pour Augustin, un don de Dieu, et que son commentaire est l'offrande rendue possible par ce don. Le caractère indéterminé de la première demande – conséquence de l'emploi du pronom relatif au neutre – impose, nous l'avons dit, de préciser l'objet sur lequel elle porte. À quoi relier la proposition « *quod offeram tibi* » ? Ou encore, quel est l'antécédent du pronom relatif ?

⁹⁵¹ « *Domine Deus meus, "intende orationi meae", et misericordia tua exaudiat desiderium meum quoniam non mihi soli aestuat, sed usui uult esse fraternae caritati : et uides in corde meo quia sic est [...]. Domine, miserere mei et "exaudi desiderium meum". Puto enim quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus, aut decoris uestibus, aut honoribus et potestatibus, aut uoluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic uitae peregrinationis nostrae [...]. Vide, Deus meus, unde sit desiderium meum. "Narrauerunt mihi iniusti delectationes, sed non sicut lex tua, Domine". Ecce unde est desiderium meum. Vide, Pater, aspice et uide et approba, et placeat "in conspectu" misericordiae tuae inuenire me gratiam ante te ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum. Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum [...] "in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi". Ipsos quaero in libris tuis », conf. XI, 2, 4, *Œuvres I*, p. 1031-1032. La traduction de la proposition « *unde sit desiderium meum* » – littéralement, « d'où vient mon désir ? » – par « quel est l'objet de mon désir » – dans les éditions de la *BA* ou de la *Pléiade*, est problématique. Par l'emploi du pronom *unde*, Augustin désigne la provenance, ou encore l'origine de son désir, qu'il situe dans les Écritures. L'effet est, à nos yeux, de suggérer l'attraction qu'elles exercent sur lui, jusqu'à exciter son désir pour elles. L'Écriture serait moins l'objet du désir que son inspiratrice.*

⁹⁵² « *Et hoc intellegere quis hominum dabit homini ? Quis angelus angelo ? Quis angelus homini ? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur ; sic, sic accipietur, sic inuenietur, sic aperietur », conf. XIII, 38, 53, Œuvres I, p. 1124.*

Deux éléments permettent d'affirmer qu'il renvoie à l'intelligence des Écritures. Le premier indice est tout simplement la présence du mot *scripturae* immédiatement avant et après cette prière. En second lieu, la position de la demande en ouverture du livre XI, lui-même commencement de la partie consacrée aux Écritures, suggère qu'elle porte sur l'objet de cette deuxième partie, c'est-à-dire les Écritures. La demande « *Da quod offeram tibi* » implique, en outre, deux manières de se référer aux Écritures. La première, objet de ce développement, consiste à demander à Dieu l'intelligence des Écritures ; la deuxième, que nous précisons dans le point suivant, marque une étape ultérieure, celle du commentaire, qui est, à la fois, rendu possible par le don de l'intelligence des Écritures et digne d'être offert à Dieu – quel don plus digne de lui, en effet, que celui qui vient de sa propre largesse ?

Comme le souligne Jean-Luc Marion à propos d'une affirmation du *De Trinitate*⁹⁵³, « entre chercher et trouver, le rapport s'inverse en conséquence de l'inversion du rapport entre recevoir et demander⁹⁵⁴ », c'est-à-dire, dans le passage qui nous occupe, entre le don reçu de Dieu – ce « quelque chose que je puisse t'offrir » – et la demande qui lui en est faite – « Donne-moi ». Prendre en compte cette antériorité du don sur la demande est déterminant si l'on veut comprendre ce qu'Augustin entend par cette prière.

En particulier, « l'inversion du rapport entre recevoir et demander » nous semble s'appliquer à l'exploration des Écritures : « si je reçois avant de pouvoir demander, alors je trouverai avant de finir de chercher⁹⁵⁵ », conclut Jean-Luc Marion. Si, pour lui, l'objet de la recherche est « le lieu de *soi* » identifié à l'*ego* et non l'Écriture Sainte, nous ne voyons néanmoins pas d'obstacle à appliquer son analyse aux Écritures, dans la mesure où elles sont justement le lieu qui permet au sujet de *se* lire comme créé par Dieu à son image, ce que la méditation du livre de la Genèse dans les trois derniers livres des *Confessions* rend manifeste.

Plus concise encore que « *Da quod offeram tibi* », la prière « *Da quod amo* », « Donne ce que j'aime », porte, elle aussi, sur les Écritures :

« O Seigneur, “parachève-moi” et révèle-moi ces pages ! Voici que ta voix fait ma joie, oui, ta voix bien plus que l'afflux des voluptés. Donne ce que j'aime : j'aime, en effet, et cela, c'est toi qui l'as donné. Ne délaisse pas tes dons, et ta plante, ne la dédaigne pas dans sa soif ! Puissé-je te confesser tout ce que j'aurai trouvé dans tes livres, et “entendre la voix de

⁹⁵³ « Et pourtant, Dieu, notre Seigneur, peut être trouvé quand on le cherche [...]. Si l'on peut trouver Dieu en le cherchant, pourquoi dire : “Cherchez toujours sa face ?” Serait-ce que, une fois trouvé, il faille le chercher encore ? [...] Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur – *Et tamen Deum Dominum inueniri posse dum quaeritur [...]. Si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est : “Quaerite faciem eius semper ?” An et inuentus fortasse quaerendus est ? [...] Nam et quaeritur ut inueniatur dulcius et inuenitur ut quaeratur audius* », *trin.* XV, 2, 2, 16, p. 420-422.

⁹⁵⁴ *Au lieu de soi*, p. 420.

⁹⁵⁵ *Au lieu de soi*, p. 420.

la louange” et te boire et considérer “les merveilles de ta Loi”, depuis le principe où tu fis le ciel et la terre, jusqu’au règne éternel avec toi dans ta sainte cité⁹⁵⁶ ! »

Comme les biens demandés dans la prière, l’intelligence de l’Écriture Sainte, ainsi que le temps nécessaire pour s’y plonger, doivent être donnés par Dieu. C’est sur cette demande que porte le prologue du livre XI⁹⁵⁷. Le passage de l’écriture à l’Écriture s’opère dans le temps et demande du temps. Voilà pourquoi Augustin insiste sur la valeur qu’ont pour lui les moindres « gouttes de temps⁹⁵⁸ ». La prière que nous commentons se caractérise, en outre, par l’accent placé sur le verbe « aimer ». De fait, elle place le lecteur au cœur du mouvement qui pousse les hommes à aimer, voire, comme le suggère Jean-Luc Marion, qui les contraint à aimer.

Ainsi, « [...] étant tel que je ne puis pas ne pas aimer, et que, quoi qu’il arrive, j’aime, toute la question consiste à *décider* ce que j’aime⁹⁵⁹ ». Nous dirions volontiers qu’Augustin pose une décision de cette nature au début du livre XI – comme il en a décidé au début de son ministère, en demandant, en quelque sorte, un congé pour études. Augustin, donc, décide que ce qu’il aime, ce sont les Écritures, qu’elles font ses délices et que l’objet de son désir est de les comprendre. Voilà pourquoi il dit à Dieu : « Donne ce que j’aime, car j’aime et cela, c’est toi qui me l’as donné⁹⁶⁰ ».

Il est assez vertigineux de poser son regard sur cet approfondissement progressif du don, dès lors qu’il entre en réaction chimique avec l’amour. Ce qu’Augustin aime, les Écritures, c’est Dieu qui le lui a donné ; plus fondamentalement encore, c’est Dieu qui lui a donné de pouvoir aimer ce qu’il propose à son amour. Rappelons-nous le prologue du livre

⁹⁵⁶ « *O Domine, “perface me” et reuela mihi eas. Ecce uox tua gaudium meum, uox tua super affluentiam uoluptatum. Da quod amo : amo enim. Et hoc tu dedisti. Ne dona tua deseras nec herbam tuam spernas sitientem. Confitear tibi quidquid inuenero in Libris tuis et “audiam uocem laudis” et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae ciuitatis tuae* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 274-276 ; nous modifions la traduction. La ponctuation du passage « *Da quod amo : amo enim. Et hoc tu dedisti* » ne nous semble pas satisfaisante. Il semble plus logique de ne pas interrompre le discours par un point et de ponctuer comme suit : « *Da quod amo, amo enim et hoc tu dedisti* ». C’est la solution adoptée par Jean-Luc Marion, voir *Au lieu de soi*, p. 47.

⁹⁵⁷ Un des principaux indices pour confirmer la position du livre XI comme nouveau commencement réside dans la reprise de la combinaison de versets scripturaires (ps 47, 2 ; 95, 4 ; 144, 3) qui ouvre le livre I et les *Confessions* dans leur ensemble. Ce point a été amplement commenté. Voir, en particulier, J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, p. 32-33 : « La première phrase des *Confessiones* s’articule donc d’emblée en une demande (Dieu se donne à louer), puis en une réponse (de fait, l’homme le loue, comme aussi toute la création). [...] une telle insistance sur la louange ne devrait pas surprendre, pourvu du moins que l’on remarque que cette même citation des Psaumes qui les inaugurerait scande aussi leur articulation essentielle au livre XI ».

⁹⁵⁸ « Mais quand suis-je capable d’énoncer, par le langage de ma plume, toutes les exhortations et toutes les terreurs venues de toi, les consolations et les directives par lesquelles tu m’as amené à prêcher la parole et à dispenser ton sacrement à ton peuple ? Et même si je suis capable d’énoncer cela point par point, les gouttes du temps valent cher pour moi – *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo ? Et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi ualent stillae temporum* », *conf.* XI, 2, 2, 14, p. 272 ; nous modifions la traduction de la BA, en reprenant le terme « directives » choisi par P. Cambronne pour traduire *gubernationes*.

⁹⁵⁹ *Au lieu de soi*, p. 418 ; les italiques sont de l’auteur.

⁹⁶⁰ « *Da quod amo, amo enim et hoc tu dedisti* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 274.

XI : « C'est par amour de ton amour que je le fais⁹⁶¹ ». Peut-être, au fond, l'indétermination du pronom relatif dans la prière « Donne ce que j'aime » sert-elle justement à suggérer qu'Augustin a toute confiance en l'amour instillé en lui par Dieu, ainsi que dans les objets proposés à son amour. « Qui craindrait d'être trompé lorsque c'est la Vérité qui promet⁹⁶² ? » : c'est à ce Dieu, garant de la vérité des Écritures, qu'Augustin confie sa capacité à diriger vers elles son amour et son intelligence.

« Aimant toujours, j'aime donc souvent autre chose que la vérité – une fausseté, donc [...]. Dès lors, aimer la vérité va impliquer non seulement l'entrée dans l'écart entre le vrai et le faux aimé, mais aussi la *décision* de passer de celui-ci à celui-là, de changer d'amour par amour, justement, du vrai, préféré au faux⁹⁶³ ».

« Changer d'amour par amour » : voilà qui résume parfaitement l'itinéraire des *Confessions*. Depuis la « chaudière des amours trompeuses » et l'amour de la sagesse inspiré par la lecture de l'*Hortensius*, jusqu'aux « chastes délices » des Écritures, c'est un même amour – répandu en lui par l'Esprit Saint⁹⁶⁴ – qui conduit Augustin et lui permet, non sans détours, de changer d'amour, c'est-à-dire de se convertir.

9. 1. 2. 2. Trouver sa voix : le don d'une appropriation de la parole de Dieu

Le principe herméneutique et théologique impliqué par le don – recevoir d'autrui ce qui vous est le plus propre – s'incarne de manière exemplaire dans le commentaire scripturaire, parole personnelle adressée à Dieu en réponse aux paroles saintes. Trouver sa voix⁹⁶⁵, parler en première personne, comme Augustin souhaite le faire à propos du récit de la Création, c'est, paradoxalement, recevoir ses paroles d'un autre :

« Je veux encore dire, Seigneur mon Dieu, ce que, dans le passage suivant, ton Écriture me suggère ; et je le dirai sans crainte : oui, je dirai la vérité, puisque *c'est toi qui m'inspires ce que tu as voulu me faire dire de ce texte*. Non vraiment, sous une autre inspiration que la tienne, je ne crois pas que je dise la vérité, puisque c'est toi qui es “la vérité, tandis que tout homme est menteur”. Voilà pourquoi celui qui dit “un mensonge, tire de lui-même ce qu'il dit” ; donc, *pour dire la vérité, je tire de toi-même ce que je dis*. Voici que tu nous as donné “pour nourriture toute herbe semée semant sa semence, qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre qui porte sur lui un fruit de semence à semer⁹⁶⁶” ».

⁹⁶¹ « [...] *amore amoris tui facio istuc* », *conf.* XI, 1, 1, 14, p. 270 ; nous modifions la traduction. Le pronom démonstratif *istuc* n'a pas d'antécédent au neutre dans les phrases qui précèdent. Nous préférons conserver ce caractère indéterminé plutôt que d'adopter la traduction « c'est par amour de ton amour que je fais *ce récit* » ; nous soulignons.

⁹⁶² « [...] *quis falli timeat cum promittit Veritas ?* », *conf.* XII, 1, 1, 14, p. 344.

⁹⁶³ *Au lieu de soi*, p. 418 ; les italiques sont de l'auteur.

⁹⁶⁴ Cf. Rm 5, 5.

⁹⁶⁵ Voir *Magna voce. Effets et pouvoirs de la voix dans la philosophie et la littérature antiques* [Actes du colloque « Les effets de voix : la voix et les voix dans la pensée et la littérature romaine » (13-14 novembre 2014 – université de Lille)] Paris, Classiques Garnier, 2021.

⁹⁶⁶ « *Volo etiam dicere, Domine Deus meus, quod me consequens tua Scriptura commonet, et dicam nec uerebor. Vera enim dicam te mihi inspirante quod ex eis uerbis uoluisti ut dicerem. Neque enim alio praeter te inspirante credo me uerum dicere, cum “tu sis Veritas, omnis autem homo mendax”. Et ideo qui loquitur “mendacium, de suo loquitur”. Ergo ut uerum loquar, de tuo loquor : Ecce dedisti nobis “in escam omne*

Il résulte de ce dispositif, non seulement que la compréhension des Écritures est donnée par Dieu, mais qu'elle se caractérise par la même abondance observée dans le récit de la Création en Gn 1 :

« En tout cela nous rencontrons multitudes et fécondités et accroissements. Mais s'il s'agit d'un accroissement et d'une multiplication tels qu'une seule et même chose s'énonce de multiples manières, et qu'une seule et même énonciation se comprenne de multiples manières, nous ne les trouvons que dans les signes exprimés corporellement et dans les choses conçues intellectuellement [...]. Voilà pourquoi nous avons cru qu'à l'un et à l'autre de ces genres⁹⁶⁷, tu as dit, toi, Seigneur : "Croissez et multipliez-vous". Oui, dans cette bénédiction tu nous as concédé, à mon sens, la faculté et la puissance à la fois d'énoncer de multiples manières ce que, à nos yeux, nous aurons conçu d'une seule manière, et de concevoir de multiples manières ce qui, à la lecture, aura été énoncé obscurément d'une seule manière. Ainsi se remplissent les eaux de la mer, qui ne s'agitent que par la variété des interprétations ; c'est ainsi aussi que la terre se remplit des rejetons de l'homme, elle dont l'aridité apparaît dans l'étude, et que la raison domine⁹⁶⁸ ».

À mesure que l'interprète transmet aux hommes le don reçu, les lumières qui lui sont données se multiplient⁹⁶⁹. Augustin reprend ce motif de la multiplication des pensées, dans un autre contexte, et compare la profusion de l'Écriture et le miracle de la multiplication des pains :

« De même, donc, que le pain, au fur et à mesure qu'on le rompait, se multipliait, de même, les pensées que le Seigneur m'a déjà fournies pour entreprendre cette œuvre, se multiplieront dès que j'aurai commencé à les distribuer, sous son inspiration, en sorte que, dans ma tâche présente, non seulement je ne souffrirai d'aucune pénurie, mais encore je me réjouirai d'une merveilleuse abondance⁹⁷⁰ ».

Le texte commenté, on le voit, devient la matière même de l'exégèse. Augustin assiste en lui-même au pullulement de la Genèse. Le processus de l'exégèse augustinienne – la découverte de la multiplicité exponentielle du sens – est identique à celui décrit par le texte inspiré et fondé sur le devenir et la croissance. Il y a, bel et bien, continuité entre l'inspiration primitive du texte biblique et l'inspiration consécutive du commentateur.

faenum satiuum seminans semen quod est super omnem terram et omne lignum quod habet in se fructum seminis satiuum » , *conf.* XIII, 25, 38, 14, p. 496 ; nous soulignons.

⁹⁶⁷ C'est-à-dire les hommes, les poissons et monstres marins et les oiseaux. Cf. XIII, 23, 34.

⁹⁶⁸ « *In his omnibus nanciscimur multitudines et ubertates et incrementa ; sed quod ita crescat et multiplicetur ut una res multis modis enuntietur et una enuntiatio multis modis intellegatur [...]. Et ideo credidimus utrique horum generi dictum esse abs te, Domine : "Crescite et multiplicamini". In hac enim benedictione concessam nobis a te facultatem ac potestatem accepi et multis modis enuntiare quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere quod obscure uno modo enuntiatum legerimus. Sic implentur aquae maris, quae non mouentur nisi uariis significationibus, sic et fetibus humanis impletur et terra, cuius ariditas apparet in studio, et dominatur ei ratio* » , *conf.* XIII, 24, 37, p. 494-496 ; nous modifions la traduction.

⁹⁶⁹ Comme le souligne Isabelle Bochet : « Ainsi l'Écriture s'avère adaptée à chacun ; et cette adaptabilité fait son efficacité – elle peut toucher n'importe quel lecteur – mais aussi sa richesse. *La pluralité d'interprétations exprime en effet la surabondance du don divin, tant pour les auteurs que pour les lecteurs de l'Écriture Sainte* » , « *Interprétation scripturaire et compréhension de soi* » , p. 48-49 ; nous soulignons.

⁹⁷⁰ « *Sicut ergo ille panis dum frangeretur accreuit, sic ea quae ad hoc opus aggrediendum iam Dominus praebuit, cum dispensari coeperint, eo ipso suggerente multiplicabuntur ut in ipso hoc nostro ministerio, non solum nullam patiamur inopiam, sed de mirabili abundantia gaudeamus* » , *doctr. chr.* I, 1, 1, BA 11/2, p. 76 ; nous modifions la traduction.

Voici encore quatre illustrations de cette appropriation de l'Écriture. Les deux premières se trouvent au livre VIII et nomment explicitement le phénomène. On rencontre d'abord une formulation qui met en avant la reconnaissance, dans les paroles de l'Écriture, d'une expérience vécue par le sujet :

« La volonté nouvelle qui venait de naître en moi – te servir gratuitement et jouir de toi, ô Dieu, seule joie véritable – n'était pas encore à même de surmonter ma volonté antérieure, forte de son ancienneté. Ainsi, deux volontés s'affrontaient en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, celle-là charnelle celle-ci spirituelle ; et leur rivalité disloquait mon âme [...]. *C'est ainsi que je comprenais, par mon expérience propre, ce que j'avais lu* – de quelle manière “la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair”. C'était moi sans doute, dans l'une et dans l'autre volonté, mais davantage moi, dans ce que j'approuvais, que dans ce que je désapprouvais en moi⁹⁷¹ ».

Une expérience analogue est rapportée un peu plus loin, cette fois à propos d'Antoine – avec Marius Victorinus et les « chargés de mission » de Trèves, c'est un des modèles qui s'offrent à Augustin au livre VIII pour franchir les dernières étapes vers la conversion⁹⁷² :

« [...] j'avais entendu dire en effet à propos d'Antoine qu'il avait tiré de la lecture de l'Évangile pendant laquelle il était survenu par hasard, un avertissement personnel, comme si c'était pour lui qu'était énoncé ce verset [...]»⁹⁷³ ».

Dans la mesure où l'auteur sacré reçoit son inspiration de Dieu – « plus intérieur » au sujet que « le plus intime en lui », mais aussi « plus élevé que le plus élevé en lui » – le retour à soi induit par la lecture s'apparente moins à une introspection qu'à une rencontre, par la médiation de l'Écriture, avec celui qui est la source de son être⁹⁷⁴. L'Écriture ne conduit le lecteur en lui-même que pour le relier à Dieu. Elle ne lui adresse un avertissement que pour lui apprendre la langue de la louange, seule capable de répondre à l'appel de Dieu avec

⁹⁷¹ « *Voluntas autem noua, quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem fruique te uellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam [...]. Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo caro concupisceret aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo quod in me approbavam, quam in eo quod in me improbabam* », conf. VIII, 5, 10-11, 14, p. 30 ; nous modifions la traduction et soulignons.

⁹⁷² À propos de la construction du livre VIII et du rôle des *exempla* dans la conversion d'Augustin, voir I. BOCHET, « Le livre VIII des *Confessions* : récit de conversion et réflexion théologique », *NRT* 118/3, 1996, p. 363-384. Isabelle Bochet insiste, en effet, sur la fonction de l'Écriture : « Quelle que soit la diversité de ces situations, les conversions racontées au livre VIII ont un élément commun : le rôle qu'y joue la lecture, spécialement la lecture de la Bible. Victorinus trouve dans la lecture assidue de l'Écriture la force nécessaire pour triompher de son respect humain. Antoine est converti par un verset de l'Évangile : “Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis- moi” (Mt 19, 21). La lecture de la *Vie d'Antoine* convertit les amis de Ponticianus. Augustin, qui scrutait les Écritures comme Victorinus, est libéré des liens de sa passion charnelle par le verset paulinien (Rm 13, 13). Tous, ou presque, trouvent donc dans la Parole de Dieu la réponse à leur propre problème [...] », *ibid.*, p. 376.

⁹⁷³ « *Audieram enim de Antonio quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur [...]* », conf. VIII, 12, 29, p. 66.

⁹⁷⁴ « Et ta parole me fut donnée. Ou plutôt, je reconnus la parole à laquelle tu m'avais convié. J'étais né pour cette parole que tu prononçais en moi quand tu m'unissais à toi », A. CHAPPELLE, *Au creux du rocher. Itinéraire spirituel et intellectuel d'un jésuite*, Bruxelles, Lessius [Au singulier 9], 2004, p. 19.

les mots qu'il donne⁹⁷⁵. La lecture des Psaumes – « Je m'écriais, car ce que je lisais au-dehors, je le reconnaissais au-dedans⁹⁷⁶ » – culmine ainsi en une réponse, adressée au Créateur – ces paroles balbutiées, intercalées entre les versets du psaume 4, dont Augustin aurait voulu qu'elles fussent entendues par les manichéens, afin de leur faire entendre « la voix de la louange⁹⁷⁷ ».

Revenons maintenant au second dispositif où l'appropriation de l'Écriture est, cette fois, implicite. Voici le premier passage :

« Ô Vérité, lumière de mon cœur, fassent silence mes ténèbres ! Je me suis écoulé vers ce monde d'ici, et je devins ténèbres. Mais d'ici, oui, d'ici, c'est toi que j'ai aimée. « J'ai erré » et « je me suis souvenu de toi ; j'ai entendu derrière moi ta "voix", qui me disait : "Reviens". Mais parmi le tumulte des flots inapaisés, elle me parvenait mal. Me voici maintenant, revenant, tout brûlant, haletant, vers ta source. Que nul ne m'en écarte ! Que j'y boive et que j'en vive ! Et que je ne sois pas à moi-même ma vie ! J'ai mal vécu, c'était de moi. Je ne fus pour moi que ma propre mort. Mais je revis, et c'est de toi. Toi, parle-moi ! Toi, instruis-moi ! J'ai eu foi en tes Livres. Paroles aux secrètes profondeurs⁹⁷⁸ ! ».

Cette prière prolonge le commentaire de Gn 1, 2 – « les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme » – qui occupe les paragraphes 3 à 9 du livre XII. Les ténèbres du récit de la Création deviennent, par identification, celles d'Augustin – le péché, le doute et, surtout, le retard à se convertir – dans l'attente de la lumière divine, à l'instar du « *Fiat lux* » sur les ténèbres du premier jour. Augustin lit dans le récit de la Création l'histoire de son errance spirituelle et de son désir de salut. Nul besoin, alors, de dire explicitement qu'il voit clair en lui à la lumière des Écritures : sa prière parle d'elle-même. Au fond, s'il y a un don des Écritures, c'est celui du déchiffrement. Les *Confessions* réunissent, en effet, deux récits de genèse, comprise comme une conversion de l'informe à la forme. Le premier récit, des livres I à X est consacré à l'individu, le deuxième, de XI à XIII, déploie cette transformation à l'échelle de la Création tout entière. Augustin révèle, à travers cette construction en miroir, que la

⁹⁷⁵ Le verbe *admonere* est, notamment, présent dans la description d'Antoine lisant Mt 19, 21. Cf. VIII, 12, 29. À propos de l'*admonitio*, voir les entrées suivantes de l'*Augustinus Lexikon* : G. MADEC, « *Admonitio* », *A/L* 1, col. 95-99 ; T. FUHRER, « *Magistro (De)* » ; *A/L* 3, col. 1099-1106.

⁹⁷⁶ « [...] *exclamabam legens haec foris et agnoscens intus* », *conf.* IX, 4, 10, 14, p. 90.

⁹⁷⁷ « Ainsi, "oubliant le passé", tourné non pas vers un futur transitoire, mais "vers ce qui est en avant", non pas distendu, mais "tendu", non pas dans la distension, mais dans la tension intérieure, "je m'achemine vers cette palme qui m'appelle là-haut", "pour y entendre la voix de la louange et contempler les délices de ta maison", sans rien qui advienne, sans rien qui dépasse – "*praeterita oblitus*", *non in ea quae futura et transitura sunt, sed "in ea quae ante sunt" non distentus, sed "extentus", non secundum distentionem, sed secundum intentionem "sequor ad palmam supernae uocationis", ubi "audiam uocem laudis et contempler delectationem tuam", nec uenientem nec praetereuntem* », *conf.* XI, 29, 39, *Œuvres* I, p. 1055. Voir également en XI, 2, 3.

⁹⁷⁸ « *O Veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi ! Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc, etiam hinc adamaui te. "Erraui et recordatus sum" tui. Audiui uocem tuam post me ut reddirem et uix audiui propter tumultus impacatorum. Et nunc ecce redeo aestuans et inhaelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat : hunc bibam et hunc uiuam. Non ego uita mea sim : male uixi ex me, mors mihi fui : in te reuiuesco. Tu me alloquere, tu mihi sermocinare. Credidi libris tuis et uerba eorum arcana ualde* », *conf.* XII, 10, 10, *Œuvres* I, p. 1062-1063.

condition pour comprendre le sujet, à travers son errance et sa conversion, est la lecture du récit de la Genèse : la personne se déchiffre comme un texte⁹⁷⁹.

C'est, enfin, « selon ce [que Dieu] donne » – *in quantum donat, donabit, donauerit* – qu'Augustin avance dans le commentaire scripturaire. C'est aussi en cela que l'exégèse est un don, avec la liberté que cela implique de la part du donateur : Augustin consent à ne comprendre de l'Écriture que ce que Dieu veut lui donner. Ainsi s'explique la coexistence d'un désir exprimé tout au long des livres XI à XIII, par des prières de demande et d'un aveu d'ignorance face aux mystères des Écritures. Augustin brûle du désir d'interpréter et de comprendre ce qu'il lit, mais il attend tout du Père d'où provient tout don. Il a compris l'impasse à laquelle le conduirait un désir de prendre par la force une interprétation des Écritures. Car l'intelligence des Écritures ne saurait être reçue adéquatement que comme un dépôt voué à être transmis à autrui – sans laisser de côté ni ceux qui sont plus lents à comprendre, ni ceux qui désirent approfondir leur lecture.

9. 1. 3. *Les acteurs du don de l'intelligence des Écritures – livres XI à XIII*

Nous avons montré, dans la deuxième partie de cette étude, que l'Esprit Saint est la personne la plus directement associée au don, lui « de qui seul on a dit qu'il est le don de Dieu⁹⁸⁰ ». Nous avons ensuite examiné de quelle manière Augustin approprie le don au Père, « qui ne sait que donner⁹⁸¹ », et au Fils, à travers le don de sa vie au Père et aux hommes. Nous exposons, dans ce développement, l'angle sous lequel Augustin présente, pour chacune des personnes divines, le don de l'intelligence des Écritures.

9. 1. 3. 1. *L'Esprit Saint herméneute*

« Les dons de la grâce sont variés, mais c'est le même Esprit [...]. À celui-ci est donnée, par l'Esprit, une parole de sagesse ; à un autre, une parole de connaissance, selon le même Esprit⁹⁸² ». C'est l'expérience dont témoigne Augustin dans les *Confessions*, singulièrement pour ce qui touche à l'intelligence des Écritures. L'Esprit Saint est

⁹⁷⁹ Nous remercions M. Jérôme Lagouanère de nous avoir suggéré cette piste. Une interprétation complémentaire du lien entre ces deux récits de genèse met en avant la notion d'ordre sous-jacente à ce rapprochement : « La composition des *Confessions* est encore plus éloquente : à l'histoire de la recréation d'Augustin converti succède l'analyse des premiers versets de la *Genèse* dont la lecture allégorique montre qu'elle préfigure la conversion et la vie des chrétiens dans l'Église », A.-I. BOUTON TOUBOULIC, *L'ordre caché*, p. 650.

⁹⁸⁰ « [*Spiritum tuum*] de quo solo dictum est, quod sit donum tuum », *conf.* XIII, 9, 10, 14, p. 438.

⁹⁸¹ « Il est le seul qui ne sache que donner – *solus est Ille qui non nouit nisi dare* », s. 13, 3, CC 41, p. 178 (traduction personnelle).

⁹⁸² 1 Co 12, 4. 8.

l'herméneute ouvrant les Écritures à celui qui frappe – une promesse renouvelée dans les dernières lignes des *Confessions* :

« Et comprendre cela, qui donc l'accordera ? Quel homme à l'homme ? Quel ange à l'ange ? Quel ange à l'homme ? Qu'on te demande à toi, que l'on recherche en toi, que l'on frappe chez toi. Oui, oui l'on recevra, oui l'on découvrira, oui l'on vous ouvrira⁹⁸³ ».

Dans ce finale, l'exploration⁹⁸⁴ du premier chapitre du livre de la Genèse a creusé le désir de recevoir l'intelligence de ses multiples significations, au point qu'il semble rester encore inassouvi : « comprendre cela, qui donc l'accordera ? ». Mais il ne s'agit aucunement d'un retour au point de départ : la quête interprétative a pour fruit, d'une part, la conviction que l'Écriture n'est pas vide de sens⁹⁸⁵ et, de l'autre, la foi en l'inspiration divine impartie à l'auteur biblique comme à l'interprète. Moïse est ainsi présenté en ces termes :

« Et ton serviteur, le dispensateur de cette Écriture, *tout plein de ton Esprit*, puissions-nous l'honorer assez pour croire que, sous ta révélation, quand il écrivait ces choses, il a eu en vue ce qu'elles renferment par dessus tout d'excellent, et en lumière de vérité, et en fruit d'utilité⁹⁸⁶ ».

Quant à l'interprète, Augustin le désigne comme celui que l'Esprit Saint enseigne : « Voilà pourquoi l'Esprit, qui enseigne ton serviteur, en rappelant que tu fis dans le principe le ciel et la terre, ne dit rien du temps, ne parle pas des jours⁹⁸⁷ ». Ainsi, l'identification d'Augustin à Moïse repose-t-elle sur la foi en l'Esprit Saint qui se donne en partage à l'auteur sacré et au lecteur. L'ouverture de l'un et de l'autre à l'inspiration de l'Esprit Saint leur permet de communier dans la Vérité qui ne saurait être possédée « en privé », mais qui est « le bien commun de tous ceux qui aiment la vérité⁹⁸⁸ ».

⁹⁸³ « *Et hoc intellegere quis hominum dabit homini ? Quis angelus angelo ? Quis angelus homini ? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur ; sic, sic accipietur, sic inuenietur, sic aperietur* », *conf.* XIII, 38, 53, *Œuvres I*, p. 1124.

⁹⁸⁴ Le verbe *indagare* et le substantif *indagator* peuvent désigner, sous la plume d'Augustin, le voyage qu'il entreprend dans les livres bibliques, en particulier dans le *De doctrina* où l'on trouve l'unique emploi d'*indagator* dans son œuvre : « Sera donc fort habile explorateur des divines Écritures celui qui les aura d'abord lues en entier et en aura connaissance, sinon quant à leur sens, du moins pour les avoir lues [...] – *Erit igitur diuinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui primo totas legerit notasque habuerit, et si nondum intellectu, iam tamen lectione [...]* », *doctr. chr.* II, 8, 12, *BA* 11/2, p. 150.

⁹⁸⁵ « Que dire alors, ô ma lumière, ô Vérité ? Que c'est une expression vide de sens, qu'on a parlé ainsi sans raison ? – *Quid igitur dicam, lumen meum, Veritas ? Quia uacat hoc, quia inaniter ita dictum est ?* », *conf.* XIII, 24, 36, 14, p. 492.

⁹⁸⁶ « [...] *eumdemque famulum tuum, scripturae huius dispensatorem, Spiritu tuo plenum, ita honoremus ut hoc eum te reuelante, cum haec scriberet, attendisse credamus quod in eis maxime et luce ueritatis et fruge utilitatis excellit* », *conf.* XII, 30, 41, 14, p. 418 ; nous soulignons.

⁹⁸⁷ « *Ideoque Spiritus, doctor famuli tui, cum te commemorat fecisse in principio caelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus* », *conf.* XII, 9, 9, 14, p. 356.

⁹⁸⁸ « Mais s'ils aiment ce qu'ils disent parce que c'est vrai, dès lors c'est à la fois à eux et à moi, puisque c'est le bien commun de tous ceux qui aiment la vérité – *Si autem ideo ament illud quia uerum est, iam et ipsorum est et meum est quoniam in commune omnium est ueritatis amatorum* », *conf.* XII, 25, 34, 14, p. 400 ; « Oui, Seigneur, tes jugements sont redoutables parce que ta vérité n'est ni à moi ni à tel ou tel, mais à nous tous que tu appelles publiquement à y communier, nous adressant l'avertissement terrible de ne pas la garder délibérément à titre privé, pour ne pas en être nous-mêmes privés – *ideoque, Domine, tremenda sunt iudicia tua quoniam ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum quos ad eius communionem*

Concluons ce bref panorama en prolongeant une réflexion d'Augustin dans le *De Trinitate*. Dans la deuxième partie du livre XV, Augustin s'attache à comprendre en quel sens l'amour peut être attribué en propre à l'Esprit Saint. Or, c'est le texte scripturaire, semble-t-il, qui stimule son intelligence et le guide dans son exploration par l'ambiguïté même de ses formulations, d'où il faut dégager l'enseignement divin : « Pour nous exercer, la parole divine a fait en sorte que nous ayons à nous enquérir avec un plus grand soin, non des réalités qui sont à portée de regard, mais de celles qu'il faut dénicher dans des caches obscures et en extraire⁹⁸⁹ ».

Les passages scripturaires consacrés à l'énigme de l'Esprit du Père et du Fils sont l'occasion d'une *exercitatio* qui vise à faire grandir l'intelligence spirituelle à mesure que la lecture se fait plus intérieure⁹⁹⁰. Il suggère que la fonction herméneutique peut également être remplie par la parole divine. De même que l'Esprit se rend présent en l'auteur inspiré, de même la parole inspirée fait travailler l'intelligence du lecteur, en le conduisant, par les difficultés rencontrées, et même en l'absence de solution – ce qu'Augustin admet volontiers « quand je ne sais pas, je préfère répondre : “Je ne sais pas”⁹⁹¹ » – à une souplesse de lecture et une capacité d'interprétation plus étendues. C'est, une fois encore, la recherche qui est plus décisive que la découverte.

9. 1. 3. 2. *Le Fils, Verbe et Sagesse de Dieu*

« Et je cherchais la Voie où acquérir la force, pour être apte à jouir de toi. Mais je n'allais pas la trouver jusqu'à tant que j'eusse étreint le “Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme”, “qui est au-dessus de tout, Dieu béni pour les siècles” ; il nous appelle et dit : “Je suis la Voie, la Vérité, la Vie” ; et la nourriture que je ne pouvais prendre faute de force, il la mêle à la chair puisque “le Verbe s'est fait chair” afin que ta Sagesse, par qui tu as créé toutes choses, se fit le lait de notre enfance⁹⁹² ».

L'idée qui régit la deuxième partie de ce développement – « et la nourriture que je ne pouvais prendre faute de force » – est celle de l'assimilation. Enjeu de la réception du sacrement de

publice uocas, terribiliter admonens nos ut eam nolimus habere priuatam ne priuemur ea », *conf.* XII, 25, 34, 14, p. 400.

⁹⁸⁹ « *Vt autem nos exerceret sermo diuinus, non res in promptu sitas, sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas, maiore studio fecit inquiri* », *trin.* XV, 27, *Œuvres* III, p. 697-698 ; nous modifions la traduction. Outre la mention du *studium*, associé à l'intelligence des Écritures, signalons le verbe *eruere* qui désigne, ici comme dans les *Confessions*, un des actes de l'exégèse. Ce travail de mineur, pourrait-on dire, est particulièrement exigeant dans l'Antiquité, notamment pour ce qui touche à la *lectio*, épreuve de discernement du texte, rendue nécessaire par la pratique de la *scriptura continua*.

⁹⁹⁰ Nous renvoyons aux développements que nous avons consacré à l'*exercitatio animi* dans nos chapitres 4 et 6.

⁹⁹¹ « *Libentius enim responderim : “nescio” quod nescio* », *conf.* XI, 12, 14, *Œuvres* I, p. 1039.

⁹⁹² « *Et quaerebam uiam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam donec amplecterer “Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia, Deus benedictus in saecula”, uocantem et dicentem : “Ego sum uia et ueritas et uita”, et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni quoniam “Verbum caro factum est” ut infantiae nostrae lactesceret Sapientia tua, per quam creasti omnia* », *conf.* VII, 18, 24, *Œuvres* I, p. 923. À propos du « pain des grands » et du « lait des petits », image dont l'origine est paulinienne (1 Co 3, 2), voir G. MADEC, *La Patrie et la voie*, p. 160-165.

l'Eucharistie, l'appropriation par l'homme de la vie divine n'est pas moins déterminante pour ce qui touche à la réception des Écritures. Recevoir le corps du Christ en nourriture et assimiler la Parole de Dieu sont deux modalités d'une même union entre l'homme et Dieu. Le « Médiateur entre Dieu et les hommes » est Verbe et il est chair. Il est Parole et nourriture substantielles, par lesquelles l'homme acquiert la force « pour être apte à jouir » de Dieu. L'Écriture et l'Eucharistie sont donc deux dons indissociables, comme en témoigne la liturgie⁹⁹³, et comme le souligne le parallèle établi par Augustin dans ce passage entre le Verbe et la Sagesse créatrice, d'une part, et entre la chair et le lait, de l'autre. Les réalités humaines créées que sont la chair et le lait – nourriture vitale, faite pour la croissance – sont investies par la Parole créatrice. L'Eucharistie enseigne, l'Écriture nourrit.

Ce point établi, est-il possible de préciser le rôle joué par le Verbe dans l'intelligence des Écritures ? La première réponse fournie par le texte des *Confessions* pourrait être liée à cette affirmation du livre IX : « Or, pour que nous ayons la connaissance, [le Verbe] nous instruit, puisqu'il est "le Principe" et qu'il nous parle⁹⁹⁴ ». Le Verbe de Dieu parle dans et par les Écritures ; « maître bon et unique⁹⁹⁵ », il instruit le lecteur intérieurement, lui permettant de trouver la vérité.

« Cette raison [éternelle] c'est ton Verbe, qui est aussi "le Principe", car, à nous aussi, il le redit : c'est ce qu'il affirme dans l'Évangile, *par une voix de chair* – qui a retenti au-dehors, aux oreilles des hommes –, pour être cru, recherché au-dedans, et trouvé dans l'éternelle Vérité, où bon et unique maître, il instruit quiconque apprend. C'est là, Seigneur, que j'entends ta voix me dire ceci : celui qui nous parle, c'est celui qui nous instruit ; si quelqu'un ne nous instruit pas, il a beau parler, il ne nous parle pas. Mais qui donc nous instruit, sinon l'immuable Vérité⁹⁹⁶ ? ».

⁹⁹³ « [...] il n'y a pas, à sonder théologiquement [...] les choses, une "liturgie de la Parole" et une liturgie d'autre chose que la Parole, mais toute la liturgie est, *in radice, in solidum*, liturgie de la Parole. [...] il y a une unique liturgie de la Parole et du Corps, puisque aussi bien, du point de vue christologique (comme du simple point de vue anthropologique), la Parole est intérieure au Corps qui la prononce et le Corps intérieur à la Parole qu'il profère, le même sujet étant Corps et Parole. Bref, la Parole ne se présente à nous – et nous ne pouvons entrer en relation avec elle – que dans sa condition sacramentelle [...] », F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La Parole en son royaume*, p. 73-74.

⁹⁹⁴ L'interprétation d'Augustin repose sur une lecture de Jn 8, 25 – reçue dans la *Vetus Latina* et appelée par la mention « *in principio* » en Gn 1, 1 – textuellement contestable, comme le souligne Patrice Cambronne. Pour autant, la richesse littéraire et théologique de cette page justifie que l'on fasse abstraction de cette difficulté. Voir *Œuvres* I, p. 1433, n. 2 : « Je ne cesse de vous le dire depuis le commencement », l'affirmation de Jésus à laquelle Augustin se réfère, répond à la question des pharisiens : « Qui es-tu ? ». Elle a donné lieu, rappelle Patrice Cambronne, à de nombreuses traductions ; celle dont disposait Augustin serait : « Le Principe, moi qui vous le dis sans cesse ». Nous adoptons la conclusion de l'auteur : « L'exégèse actuelle considère que cette signification est impossible, mais là n'est pas notre propos ».

⁹⁹⁵ La figure du « maître intérieur », objet du *De Magistro*, est centrale dans la pensée d'Augustin. Il n'entre pas dans le cadre de notre analyse d'aborder ce sujet plus en détail ; voir T. FUHRER « *De magistro* » *A/L* 3, col. 1099-1106 pour une bibliographie récente.

⁹⁹⁶ « *Ipsum est Verbum tuum quod et "principium est" quia et loquitur nobis. Sic in Euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio uocem tuam, Domine, dicentis mihi quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. Quis porro nos docet nisi stabilis Veritas ?* », *conf.* XI, 8, 10, *Œuvres* I, p. 1036 ; nous soulignons.

Parce qu'il demeure éternellement, le Verbe est le point fixe auquel l'homme peut revenir de son errance :

« Voilà pourquoi il est “le Principe” : sans sa permanence, nous n'aurions, dans nos errances, aucun lieu où revenir. Mais lorsque nous rentrons après avoir erré, c'est bien la connaissance qui nous fait revenir ; or c'est bien à son enseignement que nous le devons. Car il est “le Principe” et à nous aussi il le dit⁹⁹⁷ ».

Ne pourrait-on suggérer que cette permanence du Verbe s'éprouve, en particulier, dans la disponibilité de la lettre biblique, comme Augustin en fit l'expérience, lorsque, répondant à l'appel de « prendre » et « lire » un passage de l'Écriture, il trouva ce « lieu », l'Épître aux Romains, où se laisser attirer, et, de façon moins éclatante, mais tout aussi profonde, tout au long de son travail de commentaire du premier chapitre du Livre de la Genèse ?

9. 1. 3. 3. *Le Père, garant de la vérité de l'interprétation*

Puisque Dieu est vérité⁹⁹⁸, toute interprétation juste des Écritures suppose de recevoir de lui ses paroles pour se livrer à une lecture inspirée à l'image de l'écriture inspirée de l'auteur sacré. Augustin va jusqu'à affirmer qu'il parle sous la dictée de Dieu :

« Je veux dire aussi, Seigneur mon Dieu, ce que me suggère la suite de ton Écriture. Je le dirai sans crainte : oui, je vais dire la vérité, puisque c'est toi qui m'inspires l'interprétation que tu veux que je donne de ce texte. Car, sans ton inspiration, je ne crois pas pouvoir dire la vérité, puisque c'est toi qui es “la Vérité”, tandis que “tout homme est menteur : celui-là est un menteur, qui tire ses paroles de lui-même”. Voulant dire la vérité, c'est de toi que je tirerai mes paroles⁹⁹⁹ ».

Il s'agit donc de parler, non de son propre fonds – car celui qui fait ainsi est « un menteur » – mais à partir de Dieu : tel est le principe directeur pour la lecture et l'interprétation du texte inspiré. C'est, très logiquement, à Dieu que les prémices du commentaire doivent être offertes.

⁹⁹⁷ « [...] et ideo “Principium” quia, nisi maneret cum erraremus, non esset quo rediremus. Cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus ; ut autem cognoscamus, docet nos – quia “Principium est” et loquitur nobis », *ibid.* Ce motif de l'errance de l'homme et de la stabilité de Dieu est présent en IV, 16, 31 : « Car nous ne craignons pas qu'il n'y ait pas pour nous de lieu où revenir : c'est de là, en effet, que nous sommes tombés. Mais, même en notre absence, elle ne tombe pas, elle, notre demeure, ton éternité – et non timemus ne non sit quo redeamus quia nos inde ruimus : nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua », *Œuvres I*, p. 856.

⁹⁹⁸ L'affirmation est présente à de multiples reprises. Voir, notamment, *conf.* XII, 24, 35 : « “Sois attentif”, ô juge très bon, ô Dieu qui es Vérité, “Sois attentif” à ce que je vais répondre à ce contradicteur, oui, “sois attentif” – Attende, iudex optime, Deus, ipsa Veritas, attende quid dicam contradictori huic, attende », *Œuvres I*, p. 1079. Rappelons que l'un des buts de l'orateur dans la rhétorique latine est de rendre l'auditeur « bienveillant, attentif et docile », comme le souligne Quintilien. Voir *Institution oratoire* IV, 1, t. III, Paris, Les Belles Lettres [CUF 224], 1976, p. 19. Augustin, l'ancien rhéteur, a gardé ce principe en mémoire et il le met en œuvre y compris lorsqu'il s'adresse à Dieu.

⁹⁹⁹ « Volo etiam dicere, Domine Deus meus, quod me consequens tua Scriptura commonet, et dicam nec uerebor. Vera enim dicam te mihi inspirante quod ex eis uerbis uoluisti ut dicerem. Neque enim alio praeter te inspirante credo me uerum dicere, cum tu “sis Veritas”, “omnis autem homo mendax”. Et ideo “qui loquitur mendacium, de suo loquitur”. Ergo ut uerum loquar, de tuo loquor », *conf.* XIII, 25, 38, *Œuvres I*, p. 1114.

9. 2. Le commentaire des Écritures, un don à offrir

9. 2. 1. Offrir à Dieu

9. 2. 1. 1. La désignation des Écritures

Le terme le plus fréquent pour désigner l'Écriture Sainte est *scriptura*, qu'Augustin emploie indifféremment au singulier et au pluriel. Il est parfois complété de l'épithète *sancta* et employé comme complément de *uerba* : « *uerba sanctae Scripturae* » (XII, 1, 1). Dans le registre du sacré, on trouve l'expression « *sacrae litterae* ».

Il arrive que le pronom possessif de la deuxième personne soit adjoint au terme *scriptura* : « *Scriptura tua* ». Sur le même modèle, on rencontre les formes « *eloquia tua* », « *uerbum tuum* » ou « *uerba tua* ». Un troisième vocable, *liber*, plus fréquent au pluriel, est rapporté soit à Moïse – « *Libri Moysis* » soit à Dieu – « *Libri tui* ». Le titre du livre de la Genèse, en outre, est cité deux fois – « *Genesis tacuit* » (XII, 22, 31) ; « *in libro Geneseos* » (XII, 26, 36).

9. 2. 1. 2. Sacrifice littéraire, sacrifice scripturaire

Que signifie offrir à Dieu le commentaire des Écritures ? S'il est évident, à la lecture des *Confessions*, qu'Augustin offre à Dieu un sacrifice de louange ou d'action de grâces, en va-t-il vraiment de même pour sa lecture et son interprétation des Écritures ? Il est un passage des *Confessions* où Augustin offre à Dieu « ses confessions » en sacrifice : « Reçois, Seigneur, le sacrifice de mes confessions¹⁰⁰⁰ », une offrande que l'on pourrait suggérer d'appliquer au livre en train de s'écrire¹⁰⁰¹. Or ce livre, selon le témoignage des *Révisions*, est consacré pour moitié au commentaire de Gn 1 – sinon en volume, du moins selon sa composition. Il pourrait être fécond d'éclairer cette question du sacrifice littéraire à partir de

¹⁰⁰⁰ « De mes confessions reçois le sacrifice, de “la main de ma langue” que tu as conformée, et mise en mouvement pour confesser ton nom ; et guéris tous mes os, et qu'ils aillent clamer : “Seigneur, qui te ressemble ?” – *accipe sacrificium confessionum mearum “de manu linguae meae” quam formasti et excitasti ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant : “Domine, quis similis tibi ?”* », *conf.* V, 1, 1, *Œuvres I*, p. 857.

¹⁰⁰¹ Cette interprétation s'appuie sur le passage bien connu des *Révisions* dont les premiers mots – « les treize livres de mes confessions [...] *confessionum mei libri tredecim* » semblent pouvoir s'appliquer aussi bien à la triple *confessio* (*laudis, uitae et fidei*) qu'à l'ouvrage lui-même, désigné en sa totalité par l'expression « les treize livres ». Cette lecture trouve dans la traduction de Patrice Cambronne une autre confirmation : il associe, en effet, l'expression « le sacrifice de ma confession » au livre en train de s'écrire ; « me voici devant toi, mon Dieu, “moi ton serviteur” ; *dans cet écrit*, j'ai voué à ta gloire le sacrifice de ma confession, et je demande à ta miséricorde de m'acquitter de mon vœu – *ecce enim, Deus meus, ego seruus tuus, qui uoui tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro ut ex misericordia tua reddam tibi uota mea* », *conf.* XII, 24, 33, *Œuvres I*, p. 1977 ; nous soulignons.

la *Préface du Cathemerinon Liber* où Prudence, contemporain d'Augustin, établit une quasi-équivalence entre l'œuvre littéraire et une offrande expiatoire :

« Eh bien, tout à la fin de ma vie, que mon âme pécheresse dépouille sa sottise ; qu'elle célèbre du moins Dieu par ses chants, si elle ne le peut par ses mérites. Que sans interruption elle emplisse le jour de ses hymnes ; qu'aucune nuit ne se passe sans qu'elle chante le Seigneur ; qu'elle lutte contre les hérésies, qu'elle expose la foi catholique. [...] Et tandis que j'écrirai ou parlerai sur ces sujets, puissé-je m'élancer, délivré des liens de mon corps, là où aura tendu ma langue flexible en ses derniers accents¹⁰⁰² ».

Pour autant, deux difficultés demeurent. Tout d'abord, il y a peu d'indices dans les *Confessions* d'un sacrifice littéraire, et moins encore d'un sacrifice scripturaire¹⁰⁰³. La deuxième difficulté naît d'une question que l'on peut légitimement poser : quel sens y aurait-il pour Augustin à offrir à Dieu un commentaire des Écritures ? Dieu aurait-il besoin qu'on les lui ouvre, lui qui est la source de la révélation dont elles sont le récit ? Nous rencontrons une objection analogue dans le prologue du livre XI : « est-ce que je t'apprends quelque chose par le récit de tant d'événements ? Nos prières ne t'apprennent rien sur nos besoins et, pourtant, nous prions ». Il y a ici un nœud de la pensée d'Augustin quant à la relation entre l'homme et Dieu, structurée par le motif du don. En raison de la distance qui sépare le Créateur et la créature, toute offrande est nécessairement en retard sur le don primordial :

« La parole s'accomplit dans un chiasme, où se croisent mon initiative, seconde comme une réponse encore sourde à sa question, et un appel, si absolument antérieur qu'il faut tout le temps de la vie pour finir par l'entendre pour la première fois et *comme* la première fois [...]. Les Écritures ne consignent donc pas une parole morte de Dieu *sur* lui-même, mais délivrent la parole silencieuse qui, d'avance (de l'avance immémoriale d'une création), rend ma propre parole vivante possible. Ma parole apprendra à parler en répétant, à titre de réponse, les mots de l'appel toujours déjà silencieusement accompli dans les Écritures¹⁰⁰⁴ ».

Cette antériorité de la parole scripturaire n'entame en rien la grandeur et la nécessité de la réponse de l'homme au don que Dieu lui fait par les Écritures. C'est dans la reconnaissance de ce don reçu et l'humble offrande du sacrifice de la pensée et de la langue que se déploie le plus parfaitement la condition de créature tournée vers le Créateur de qui elle tient tout, à commencer par la capacité de recevoir ses dons¹⁰⁰⁵.

Il semble, en outre, possible d'appliquer aux Écritures le raisonnement que nous avons exposé à propos de l'union des volontés humaine et divine, condition de

¹⁰⁰² « *Atqui fine sub ultimo peccatrix anima stultitiam exuat ; saltem uoce Deum concelebret, si meritis nequit. Hymnis continuet dies, nec nox ulla uacet, quin Dominum canat ; pugnat contra hereses, catholicam discutiatur fidem [...]. Haec dum scribo uel eloquor, uinclis o utinam corporis emicem liber, quo tulerit lingua sono mobilis ultimo !* », PRUDENCE, *Livres d'heures*, Paris, Les Belles Lettres [CUF 110], 1944¹, 1972, p. 2.

¹⁰⁰³ On trouvera quelques pistes dans la contribution de Jamie Scott, « *From literal self-sacrifice to literary self-sacrifice : Augustine's Confessions and the rhetoric of testimony* », dans *Augustine : from rhetor to theologian*, J. MC WILLIAM (éd.), Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 31-49.

¹⁰⁰⁴ *Au lieu de soi*, p. 43 ; les italiques sont de l'auteur.

¹⁰⁰⁵ Cf. VII, 21, 27.

l'appropriation du don trinitaire. Lorsque Dieu appelle Augustin « par de multiples appels de voix¹⁰⁰⁶ » à revenir à lui et à se convertir, il ne parle pas autrement que par les mots de l'Écriture. L'exemple le plus parlant, si l'on peut dire, est celui du « *Tolle, lege* », invitation de Dieu à ouvrir les Écritures pour y lire son appel décisif¹⁰⁰⁷. La réponse d'Augustin prend deux formes dans les *Confessions*. La première est l'hommage scripturaire, sous forme de citations ou d'appropriations de versets, depuis l'*inuocatio* initiale – « Tu es grand, Seigneur, et bien digne de louange » – jusqu'à l'emprunt au chapitre 7 de l'Évangile selon saint Matthieu dans les dernières lignes de l'œuvre. Ce mode de réponse correspond à la nécessité de parler à Dieu avec les mots de Dieu¹⁰⁰⁸. Quelle parole, en effet, adresser à celui qui est l'origine de toute parole ? Les Écritures ne sont-elles pas la langue par excellence où puiser une parole qui puisse être offerte en sacrifice, justement parce qu'elle a été donnée, ce que résume la formule « *Da quod offeram tibi* » ?

Le commentaire scripturaire est une deuxième forme de réponse à l'appel de Dieu. On pourrait suggérer que ces deux modes d'adresse à Dieu¹⁰⁰⁹ recourent, à quelques nuances près, non seulement les deux niveaux de lecture de l'Écriture décrits au livre VI, mais encore les deux manières de s'adresser aux lecteurs, capables de toucher et d'enseigner aussi bien les plus lents que les plus érudits¹⁰¹⁰. Cette deuxième forme de réponse, l'offrande du commentaire, s'appuie sur un travail d'interprétation, lui-même guidé par une recherche constante de l'intention de l'auteur – considérée sous le regard de la vérité possédée en commun par l'auteur inspiré et l'interprète.

Dans cette perspective, se donner du mal pour Dieu¹⁰¹¹ et lui offrir le fruit de cet effort n'est pas autre chose que cultiver les dons qu'il a dispensés – dons de « la vivacité de

¹⁰⁰⁶ « *crebrescens multimodis uocibus* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1087.

¹⁰⁰⁷ Cf. *conf.* VIII, 12, 29.

¹⁰⁰⁸ Voir cette caractérisation des *Confessions* : « Il s'agit, par excellence, d'un texte *à-Dieu*. Par une extraordinaire rupture avec le mode métaphysique de la parole comme la prédication de quelque chose *sur* quelque chose, la louange ne prétend plus rien dire *sur* Dieu, [...] mais signifie *à* Dieu que je le reconnais comme seul Dieu en le lui disant [...] », *Au lieu de soi*, p. 39.

¹⁰⁰⁹ Selon la formule de Vincent Holzer, « De l'*"an Deus sit"* à l'*"ubi Deus est"*. Esquisse pour une théologie de l'adresse et de l'invocation comme forme de connaissance », *RSR* 104/3, 2016, p. 407-434.

¹⁰¹⁰ « J'aurais donc voulu, si pour lors j'avais été Moïse [...] et si tu m'avais attelé à écrire le livre de la Genèse, recevoir en don une telle faculté d'expression, et une telle façon de tisser les mots, que ceux qui ne peuvent pas encore comprendre de quelle manière Dieu crée ne pussent récuser mes paroles comme excédant leurs forces ; et que ceux qui le peuvent déjà, à quelque vérité de pensée qu'ils eussent atteint par leur propre réflexion, fussent à même de retrouver cette vérité qui n'a pas été omise dans le peu de paroles de ton serviteur ; – « *Vellem ergo, si tunc ego essem Moyses [...] et mihi abs te Geneseos liber scribendus adiungeretur, talem mihi eloquendi facultatem dari et eum texendi sermonis modum ut neque illi, qui nondum queunt intellegere quemadmodum creat Deus, tamquam excedentia uires suas dicta recusarent et illi, qui hoc iam possunt, in quamlibet ueram sententiam cogitando uenissent, eam non praetermissam in paucis uerbis tui famuli reperirent [...]* », *conf.* XII, 26, 36, 14, p. 404-406.

¹⁰¹¹ Ce dont témoignent les emplois suivants des verbes *satagere* ou *conari*. « Dans le dénuement de ma vie présente, mon cœur se débat dans sa perplexité, lorsque les mots de tes Saintes Écritures viennent frapper à sa porte – *Multa satagit cor meum, Domine, in hac inopia uitae meae pulsatum uerbis sanctae Scripturae tuae [...]* », *conf.* XII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1057 ; « Permetts-moi de condenser ma confession à ce sujet [...]. Que ma

l'intelligence et de l'acuité du discernement¹⁰¹² » –, en un mot, faire servir à Dieu les dons de Dieu. Cet effort est également l'actualisation du don des fruits de la terre accordé à l'homme selon le récit de la Genèse, en reconnaissance de quoi l'homme est appelé à offrir les prémices de son troupeau ou de sa récolte. La multiplicité des interprétations qu'Augustin déploie dans les livres XII et XIII est un hommage à la munificence du Créateur, d'autant plus qu'elle semble sans limite – ce que résume l'exclamation « que de choses sur peu de mots, que de choses¹⁰¹³ ! ».

On nous opposera peut-être ce passage du prologue du livre XIII : « Je ne suis pas un bien dont tu pourrais t'aider, mon Seigneur et mon Dieu, ni un serviteur tel [...] que l'absence d'hommage nuisît à ta puissance, ni que je te doive un culte, comme à une terre la culture, que tu sois une terre inculte, si je ne la cultive¹⁰¹⁴ ». « Je ne méritais pas que tu m'accordes l'être », « tu n'avais pas besoin de moi », dit Augustin à Dieu. Mais cette insistance sur son indignité et son apparente inutilité est balayée par la certitude que, en dépit, ou peut-être à cause de cette faiblesse¹⁰¹⁵, Dieu a jugé bon de lui donner l'existence : « Et voici que je suis ! ». Si l'absence d'hommage n'atteint pas la puissance divine – comment cela se pourrait-il ? – l'allégeance du sujet est la conséquence logique de la découverte qu'il est donné à lui-même par Dieu, et que son existence est un don absolument gratuit et immérité, pur effet de sa bonté : « Car c'est de la plénitude de ta bonté que ta créature a reçu l'être, afin qu'un bien, qui ne te serait utile en rien et qui, n'étant pas tiré de toi, ne pourrait t'égaliser, cependant ne manquât pas d'être, puisqu'il pouvait être fait par toi¹⁰¹⁶ ».

confession soit assez fidèle pour que, si ma parole rencontre la pensée de ton serviteur, je sache la rendre exactement et parfaitement, *c'est là que doit tendre mon effort – Sine me itaque breuius in eis confiteri tibi [...] ea fide confessionis meae ut, si hoc dixero quod sensit minister tuus, recte atque optime (id enim conari me oportet) id tamen dicam [...]* », *conf.* XII, 32, 43, *Œuvres I*, p. 1086 ; nous soulignons.

¹⁰¹² « [...] et la vivacité de l'intelligence et l'acuité du discernement sont un don de toi – *et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est* », *conf.* IV, 16, 30, 13, p. 458.

¹⁰¹³ « *quam multa de paucis uerbis, quam multa [...]* ! », *conf.* XII, 32, 43, 14, p. 420.

¹⁰¹⁴ « [...] *neque [...] ego tale bonum sum quo tu adiuueris, Dominus meus et Deus meus, non ut tibi seruiam, quasi [...] ne minor sit potestas tua carens obsequio meo, neque ut sic te colam quasi terram ut sis incultus, si non te colam [...]* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1087-1088.

¹⁰¹⁵ Selon la parole adressée par Dieu à saint Paul : « [...] ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » (2 Co 12, 9-10).

¹⁰¹⁶ « *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit ut bonum quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen, quia ex te fieri potuit, non deesset* », *conf.* XIII, 2, 2, 14, p. 426. On pourrait préférer la variante *subsistit*, adoptée dans plusieurs manuscrits et éditions – il semble que ce soit l'option retenue par Patrice Cambronne, qui introduit, en outre, le motif du don dans cette affirmation d'Augustin : « C'est la plénitude de ta bonté qui donne à chaque créature de subsister ». La bonté de Dieu envers sa créature est également présente en I, 20, 31 : « Il est donc bon, celui qui m'a fait, et il est lui-même mon bien, et en son honneur j'exulte de joie pour tous les biens qui, dès mon enfance, constituaient mon être – *bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum, et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram* », *conf.* I, 20, 31, *Œuvres I*, p. 803 ; nous modifions la traduction.

9. 2. 2. Offrir aux hommes

9. 2. 2. 1. « Si j'avais été Moïse... »

L'interprète des Écritures se rêve en auteur sacré : l'irruption de la fiction, « si j'avais été Moïse », dans les dernières pages du livre XII, a de quoi retenir l'attention. D'où Augustin en vient-il à désirer endosser le rôle de l'auteur sacré ? Quel enseignement tirer de ce désir quant à la compréhension de l'Écriture comme un don ? Voici, pour tenter de répondre à ces questions, un extrait de la longue période consacrée à ce portrait d'Augustin en Moïse¹⁰¹⁷ :

« Quant à moi, cependant, ô mon Dieu, [...] je ne peux pas croire, concernant Moïse, ton très fidèle serviteur, qu'il lui ait été moins donné de présents que je n'en aurais voulu et désiré pour moi de ta part, si j'étais né à son époque et que tu m'eusses chargé à sa place, en mettant à ton service mon cœur et ma langue, de dispenser ces Écritures [...] »¹⁰¹⁸.

L'interprète des Écritures s'imagine être l'auteur biblique, agissant comme intermédiaire entre les paroles divines et les hommes à qui elles sont destinées¹⁰¹⁹. La mise par écrit des « lettres sacrées » est, en outre, explicitement définie comme un don à travers l'expression « *minus dari muneris* ». À l'instar du commentaire scripturaire, elle est un service du cœur et de la langue. Composée de deux périodes, reliées entre elles par la figure de Moïse, cette page manifeste que le don reçu par Moïse – et qu'Augustin désire pour lui-même – est la capacité à dispenser la Parole de Dieu par l'écriture. C'est ce qui rend ce passage si singulier : le lecteur assiste, en amont de l'acte d'interprétation, au temps de l'écriture inspirée. Le point de départ de la fiction, « si j'avais été Moïse... », se trouve au paragraphe 35 du livre XII, où Moïse « apparaît » pour les besoins de l'argumentation et où l'on trouve cité le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

« *Moïse en personne nous apparaîtrait-il* pour nous dire : “Voilà mon intention”, même alors, nous ne la verrions pas, tout en y croyant. Que l'on n'aille donc pas, “outrepassant le texte”, prendre orgueilleusement parti pour l'un contre l'autre. Aimons “le Seigneur” notre Dieu “de tout” notre “cœur”, “de toute” notre “âme”, “et de tout” notre “esprit”, et notre “prochain comme nous-mêmes”. Ce double précepte de la charité, c'est la visée même de Moïse dans tous ses Livres : faute de le croire, nous ferons mentir le Seigneur en prêtant à son serviteur, notre compagnon, un sentiment différent de celui que le Maître a inspiré¹⁰²⁰ ».

¹⁰¹⁷ Traditionnellement, Moïse était considéré comme l'auteur des premiers livres de l'Ancien Testament ; voir M. DULAËY, « *Moyses* », *A/L* 4, col. 106-112.

¹⁰¹⁸ « *Et tamen ego, Deus meus, [...] non possum minus credere de Moyse fidelissimo famulo tuo, quam mihi optarem ac desiderarem abs te dari muneris, si tempore illo natus essem quo ille eoque loci me constituisses ut per seruitutem cordis ac linguae meae litterae illae dispensarentur [...]* », *conf.* XII, 26, 36, 14, p. 404 ; nous modifions la traduction.

¹⁰¹⁹ C'est un des sens du mot *interpres*. Le second terme du composé, *-pres*, pourrait être « une forme nominale tirée d'un verbe disparu signifiant “acheter” ou “vendre”, apparenté à *pretium* », A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 320.

¹⁰²⁰ « [...] si ipse Moyses apparuisset nobis atque dixisset : “*hoc cogitavi*”, *nec sic eam uideremus, sed crederemus. Non itaque supra quam scriptum est unus pro altero inflatur aduersus alterum. Diligamus*

Par ailleurs, rapprocher la fiction « si j'avais été Moïse » de la fin du livre I des *Confessions* permet de mettre en lumière la conversion d'Augustin quant à l'usage des dons de Dieu :

« À quoi bon tout cela, ô vie véritable, ô mon Dieu ? À quoi bon être applaudi pour mon exercice de déclamation, plus que les nombreux condisciples de mon âge ? Tout cela, n'était-ce pas fumée et vent ? N'y avait-il pas autre chose pour exercer mon talent et ma langue ? Tes louanges, Seigneur, tes louanges à travers les Écritures pouvaient servir de tuteurs au sarment de mon cœur qui, dès lors, ne serait plus ballotté à travers le vide des futilités, honteusement en proie aux oiseaux rapaces¹⁰²¹ ».

Nous avons relevé, dans la première partie de cette enquête, que l'*ingenium* se prêtait à un usage dévoyé, comme dans le passage cité ci-dessus, ou fécond, c'est-à-dire orienté vers le service et la louange de Dieu. Il apparaît, si l'on met ces deux passages en regard l'un de l'autre, qu'Augustin veut manifester, dans la deuxième partie de son œuvre, le progrès de son entreprise – « exciter » vers Dieu « l'intelligence et l'affect¹⁰²² » des hommes, à commencer par lui-même. Ce qui n'était qu'entrevu au livre I, l'appel désabusé à employer avec fruit les dons divins, est désormais rendu réel en mettant au service de la Parole de Dieu les qualités littéraires reçues de lui.

Pourtant, la réalité du travail de l'auteur sacré, constaté par Augustin, surpasse incomparablement celui de la rêverie de sa jeunesse, vague attente d'un « autre chose » à quoi consacrer son talent et sa langue. Ce que Moïse a fait, Augustin entend bien l'imiter. Non, à l'évidence, comme auteur inspiré, mais comme interprète et auteur d'un commentaire scripturaire. Il met ainsi au service de ses auditeurs et lecteurs le talent reçu de Dieu, la « faculté d'expression » et l'aptitude à « tisser les mots » dans une œuvre conçue comme une appropriation de la Parole de Dieu, orientée vers la charité, qui est « la fin de la Loi¹⁰²³ ». Patrice Cambronne fait très justement remarquer l'infléchissement de ce verset paulinien par Augustin : « Il veut dire que l'exégèse se doit d'interpréter la Loi (exprimée par le texte sacré) selon la *loi* propre à l'exégète, c'est-à-dire celle de la priorité accordée à la charité fraternelle¹⁰²⁴ ». La distinction établie entre l'exégèse et l'exégète, d'une part, et entre la Loi de l'Alliance et la loi de l'interprétation, est éclairante ; elle nous semble pouvoir être prolongée par un rappel du principe herméneutique qui oriente l'ensemble du *De doctrina* :

Dominum Deum nostrum "ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente nostra et proximum nostrum sicut nosmet ipsos". Propter quae duo praecepta caritatis sensisse Moysen quidquid in illis libris sensit, nisi crediderimus, mendacem faciemus Dominum, cum de animo conserui aliter quam ille docuit opinamur », conf. XII, 25, 35, Œuvres I, p. 1079-1080 ; nous soulignons. Pascal est très proche d'Augustin lorsqu'il affirme : « L'unique objet de l'Écriture est la charité », fr. 670 (Brunschvicg).

¹⁰²¹ « *Vt quid mihi illud, o uera uita, Deus meus, quod mihi recitanti acclamabatur prae multis coetaneis et collectoribus meis ? Nonne ecce illa omnia fumus et uentus ? Itane aliud non erat ubi exerceretur ingenium et lingua mea ? Laudes tuae, Domine, laudes tuae per Scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus », conf. I, 17, 27, Œuvres I, p. 800 ; nous modifions la traduction.*

¹⁰²² Voir *retr.* II, 6, 1, BA 12, p. 460.

¹⁰²³ Cf. 1 Tm 1, 8.

¹⁰²⁴ Œuvres I, p. 1440, n. 3.

« De tout ce qui a été dit depuis que nous traitons des choses, l'essentiel est de comprendre que “la plénitude et la fin de la Loi” et de toutes les divines Écritures, “c'est l'amour”, pour l'objet dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous¹⁰²⁵ ». Et Augustin conclut : « Quiconque, donc, s'imagine qu'il a compris les divines Écritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises¹⁰²⁶ ».

9. 2. 2. 2. *Nourrir et enseigner*

Pour Augustin, le commentaire est une démarche eucharistique. Il n'y a qu'une seule liturgie pour le peuple de Dieu dont le mot d'ordre est : « donnez-leur vous-même à manger¹⁰²⁷ ». La Parole est donnée, mais l'interprète est appelé à donner la Parole en nourriture. Cet impératif trouve sa raison d'être dans le mystère de la présence du Christ en son Église : « sous le rapport de la présence christique, le Pain est le présumé de la Parole : puisqu'il est présent dans la fraction, le Christ est présent dans l'homélie (au sens large, c'est-à-dire “conversation” sur, dans et avec les Écritures) qui [a conduit] à la fraction¹⁰²⁸ ».

François Cassingena-Trévedy évoque de quelle manière les Pères d'Orient « réassument, revitalisent et “convertissent” un évergétisme traditionnel dans la civilisation hellénistique¹⁰²⁹ ». Il cite, à l'appui de ce constat, une évocation de Basile de Césarée par Grégoire de Naziance :

« Lui, il ne pouvait sans doute pas faire pleuvoir par la prière le pain du ciel et nourrir au désert un peuple fugitif, ni faire sourdre une nourriture inépuisable dans des fonds de vase se remplissant à mesure qu'on les vidait [...]. [Mais] par sa parole ainsi que par ses exhortations, il ouvre les greniers des propriétaires [...]. À cela s'ajoutent la nourriture de la parole, ainsi qu'une bienfaisance (*euergeia*) et une largesse (*diadosis*) plus parfaites, vraiment célestes et sublimes, puisque la parole est le pain des anges, la nourriture et le breuvage des âmes qui ont faim de Dieu et qui sont en quête, non d'une nourriture, qui s'écoule et qui s'en va, mais d'une nourriture qui demeure pour toujours¹⁰³⁰ ».

Deux formes de libéralités sont mises en parallèle par Grégoire : d'un côté, nourrir les hommes – ouvrir ses greniers – en réponse à l'exhortation d'un pasteur et, de l'autre,

¹⁰²⁵ « *Omnium igitur quae dicta sunt ex quo de rebus tractamus, haec summa est ut intellegatur Legis et omnium diuinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest [...]* », *doctr. chr.* I, 35, 39, BA 11/2, p. 126.

¹⁰²⁶ « *Quisquis igitur Scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit* », *doctr. chr.* I, 36, 40, BA 11/2, p. 128.

¹⁰²⁷ Lc 9, 13 ; Mt 14, 13.

¹⁰²⁸ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *La Parole en son royaume*, p. 83.

¹⁰²⁹ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 324.

¹⁰³⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 43, 34-36. Texte cité par F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 324.

procurer la « nourriture de la parole », substantielle et demeurant pour toujours. En d'autres termes, « le bienfait de la parole provoque le bienfait du pain¹⁰³¹ ».

9. 2. 2. 3. Une « option préférentielle pour les pauvres »

L'exégèse augustinienne ne révélerait-elle pas une « préférence pour les pauvres » ? Nous appliquons par analogie à l'interprétation scripturaire un impératif continûment mis en avant par le Magistère : malgré la distance temporelle, ce principe de la doctrine sociale peut éclairer l'intention d'Augustin dans le don qu'il fait du commentaire scripturaire¹⁰³². Avec une grande constance, du livre VI au livre XII, Augustin instaure ce principe en mettant en regard, d'une part, la plasticité de l'Écriture, susceptible d'être lue à plusieurs niveaux, et, de l'autre, l'aptitude de l'interprète à adapter son commentaire aux capacités de ses destinataires. Cette manière de faire est caractéristique de la vision augustinienne de l'interprétation : l'Écriture et l'interprète sont toujours mis en regard, à travers la médiation de l'auteur inspiré. Penchons-nous d'abord sur la souplesse avec laquelle les textes sacrés s'offrent à l'interprétation.

Le passage le plus explicite se situe au livre VI. On y lit la disponibilité¹⁰³³ de l'Écriture, abordable par les plus simples, comme par les plus avancés :

« D'autant plus vénérable, d'autant plus digne d'une foi sainte et sacrée m'apparaissait l'autorité de l'Écriture que, tout en étant à la portée de tout lecteur, elle réservait la majesté de son mystère à une intelligence plus pénétrante : par son vocabulaire des plus clairs et son style des plus simples, elle s'offre à tous, tout en piquant l'attention de ceux qui ne sont pas "légers de cœur". Elle est à la fois port d'accueil ouvert à tous et passage étroit vers toi pour une minorité – une minorité au demeurant accrue par le prestige si éminent de son autorité, et parce qu'elle aspirait les foules dans le giron de sa sainte humilité¹⁰³⁴ ».

C'est, par ailleurs, au livre XII qu'apparaît le plus clairement l'option d'Augustin en faveur d'une exégèse accueillante aux plus petits, aux plus lents à comprendre¹⁰³⁵. On

¹⁰³¹ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 325.

¹⁰³² Voici la définition que donne Jean-Paul II : « Je voudrais signaler ici l'un de ces points : l'option ou l'amour préférentiel pour les pauvres. C'est là une option, ou une forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne, dont témoigne toute la tradition de l'Église. Elle concerne la vie de chaque chrétien, en tant qu'il imite la vie du Christ, mais elle s'applique également à nos responsabilités sociales et, donc, à notre façon de vivre, aux décisions que nous avons à prendre de manière cohérente, au sujet de la propriété et de l'usage des biens », *Sollicitudo rei socialis* 42.

¹⁰³³ Ce terme est employé au sens que Barthes lui donne dans un texte cité dans notre introduction : « Cette disponibilité n'est pas une vertu mineure : elle est bien au contraire l'être même de la littérature, porté à son paroxysme », *Sur Racine*, Paris, Club Français du Livre, Seuil [Points], 1960¹, 1979, p. 7.

¹⁰³⁴ « [...] mihi illa uenerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore serualet, uerbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum qui non sunt "leues corde" ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multo tamen plures quam si nec tanto apice auctoritatis emineret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret », *conf.* VI, 5, 8, *Œuvres I*, p. 885-886.

¹⁰³⁵ Sur ce point, voir J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Éd. J. Millon, 2005, notamment le chapitre 8, « "Le dogme populaire". Foules ignorantes, foules théologiennes », en particulier, p. 226-235.

retrouve la figure des *rudēs* à qui Augustin destine particulièrement son traité *De catechizandis rudibus*. Dans les *Confessions*, ce sont les adjectifs *tardus* ou *paruulus* qui servent à dessiner la figure du destinataire privilégié¹⁰³⁶. Pour autant, Augustin désire que son commentaire s'adresse aussi bien à ce destinataire qu'à ceux, plus avancés, qui peuvent entrer dans une argumentation serrée :

« J'aurais donc voulu, si pour lors j'avais été Moïse [...] et si tu m'avais attelé à écrire le livre de la Genèse, recevoir en don une telle faculté d'expression, et une telle façon de tisser les mots, que ceux qui ne peuvent pas encore comprendre de quelle manière Dieu crée ne pussent récuser mes paroles comme excédant leurs forces ; et que ceux qui le peuvent déjà, à quelque vérité de pensée qu'ils eussent atteint par leur propre réflexion, fussent à même de retrouver cette vérité qui n'a pas été omise dans le peu de paroles de ton serviteur[...]»¹⁰³⁷.

On soulignera, en outre, que cette option préférentielle pour les pauvres s'incarne au premier chef dans les sermons prononcés *ad populum*, qui constituent un lieu majeur d'interprétation des Écritures pour Augustin, guidé par le souci pastoral de donner à tous accès à la Parole de Dieu¹⁰³⁸. Cette destination universelle des biens de l'Écriture semble caractériser la pratique exégétique d'Augustin¹⁰³⁹. Le récit des *Confessions* met en scène cette orientation fondamentale à travers la figure de Victorinus. C'est la décision de pénétrer à l'intérieur des murs de l'Église pour y rejoindre le peuple chrétien assemblé qui acte sa conversion¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁶ Voir, par exemple, ces deux passages : « Cette matière, comment la désigner – ne serait-ce que pour en donner quelque idée aux esprits *un peu lents* –, sinon par un terme courant ? – *quid ergo uocaretur, quo etiam sensu tardioribus utcumque insinualetur, nisi usitato aliquo uocabulo ?* », *conf.* XII, 4, 4, *Œuvres I*, p. 1058-1059) ; « Ô merveilleuse profondeur de tes paroles ! Les voici devant nous, avec leur visage avenant aux *tout-petits* – *mira profunditas eloquiorum tuorum quorum ecce ante nos superficies blandiens paruulis* », *conf.* XII, 14, 17, *Œuvres I*, p. 1066) ; nous soulignons.

¹⁰³⁷ « *Vellem ergo, si tunc ego essem Moyses [...] et mihi abs te Geneseos liber scribendus adiungeretur, talem mihi eloquendi facultatem dari et eum texendi sermonis modum ut neque illi, qui nondum queunt intellegere quemadmodum creat Deus, tamquam excedentia uires suas dicta recusarent et illi, qui hoc iam possunt, in quamlibet ueram sententiam cogitando uenissent, eam non praetermissam in paucis uerbis tui famuli reperirent [...]* », *conf.* XII, 26, 36, 14, p. 404-406.

¹⁰³⁸ Pour cette question capitale, dont l'examen déborde largement le cadre de notre enquête, nous renvoyons en première intention à l'ouvrage ancien, mais fort utile, de Frederik van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar, Alsatia, 1955¹, 1959. Voir en particulier les parties 3 et 4, respectivement consacrées à la prédication d'Augustin et à son attitude vis-à-vis de la piété populaire.

¹⁰³⁹ « Pour Augustin [...], la foule (*solemnis congregatio*) fait partie des éléments constitutifs de la fête chrétienne avec deux autres : la lecture liturgique de la Parole de Dieu (*solemnis lectio*) et la prédication (*solemnis sermo*). On peut dire que *congregatio-lectio-sermo*, dans leur mutuelle connexion, forment la trilogie emblématique de la participation liturgique dans l'Antiquité tardive : l'assemblée est la destinataire obligée de la Parole et la spectatrice-auditrice du "sermon" qui la commente », F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 56.

¹⁰⁴⁰ Voir VIII, 2, 4 ; François Cassingena-Trévedy commente ainsi : « non seulement "les murs font les chrétiens" selon le mot d'Augustin, mais, toujours selon sa pensée comme celle de biens d'autres Pères, les chrétiens *sont* les murs eux-mêmes : le sacré a élu domicile dans l'assemblée elle-même en tant que telle, et pour autant que chacun de ses membres est devenu "temple de l'Esprit" (1 Co 3, 16-17) par l'initiation chrétienne. En raison de la "précipitation" philanthropique de Dieu dans les creux les plus profonds de l'humain, le sacré a émigré, enfin, dans les membres les plus indigents de la communauté en faveur desquels les pasteurs ne cessent de susciter l'attention. Sacré dans l'homme, sacré dans l'assemblée, sacré dans le pauvre : ainsi pourrait-on résumer les trois axes d'une révolution religieuse entérinée et accomplie par les Pères et dont on ne mesurera jamais assez l'importance historique », *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 343.

Nous pouvons donc conclure que l'Écriture Sainte, comme l'exégèse, sont orientées par le souci du pauvre. C'est d'ailleurs parce qu'il se fait « pauvre et indigent » qu'Augustin est apte à recevoir les dons de Dieu, à commencer par le don de l'intelligence des Écritures qui lui permet d'offrir à Dieu et à son prochain le commentaire scripturaire. C'est en ce sens que l'intelligence de la Parole de Dieu peut faire l'objet d'un sacrifice, selon la définition donnée dans la *Cité de Dieu* : « Ainsi, le sacrifice véritable, c'est toute œuvre qui nous unit à Dieu dans une communion sainte ; toute œuvre, donc, accomplie en vue de ce bien ultime par quoi vraiment nous pouvons être heureux¹⁰⁴¹ ».

9. 2. 2. 4. *L'interprétation, école du bien commun*

C'est à la fin du livre XII, consacré au commentaire des deux premiers versets de Gn 1, qu'Augustin formule un point central de sa vision de l'interprétation scripturaire. Dans le droit fil de du prologue du livre X, qui appelle ses lecteurs à s'unir à sa confession, dessinant ainsi les contours d'une communauté de lecteurs, il imagine une communion des lecteurs, dont le fondement est la recherche du bien commun et qui est guidée par le refus de toute mainmise sur la vérité :

« [...] les orgueilleux [...] ne connaissent pas la pensée de Moïse, mais ils aiment la leur, non parce qu'elle est vraie, mais parce que c'est la leur. Sans quoi ils en aimeraient pareillement une autre qui fût vraie, comme moi j'aime ce qu'ils disent quand ils disent vrai, non parce que c'est d'eux, mais parce que c'est vrai ; et dès lors ce n'est déjà plus à eux, parce que c'est vrai. Mais s'ils aiment ce qu'ils disent parce que c'est vrai, dès lors *c'est à la fois à eux et à moi, puisque c'est le bien commun de tous ceux qui aiment la vérité* [...]. Oui, Seigneur, tes jugements sont redoutables, parce que ta vérité n'est ni à moi ni à tel ou tel, mais à nous tous que tu appelles publiquement à y communier, nous adressant l'avertissement terrible de ne pas la garder délibérément à titre privé, pour ne pas en être nous même privés. Quiconque, en effet, revendique pour soi même *ce que tu proposes à la jouissance de tous* et veut avoir pour lui-même ce qui appartient à tous est refoulé du fonds commun à son propre fonds, c'est à dire de la vérité au mensonge : de fait, celui qui « parle pour mentir, parle de son propre fonds »¹⁰⁴² ».

¹⁰⁴¹ « *Proinde uerum sacrificium est omne opus quo agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni quo ueraciter beati esse possimus* », *ciu. X*, 6, *Œuvres II*, p. 378.

¹⁰⁴² « *[Superbi non] nouerunt Moysi sententiam sed amant suam, non quia uera est, sed quia sua est. Alioquin et aliam ueram pariter amarent, sicut ego amo quod dicunt quando uerum dicunt, non quia ipsorum est, sed quia uerum est : et ideo iam nec ipsorum est quia uerum est. Si autem ideo ament illud quia uerum est, iam et ipsorum est et meum est quoniam in commune omnium est ueritatis amatorum [...]. Ideoque, Domine, tremenda sunt iudicia tua quoniam ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum quos ad eius communionem publice uocas, terribiliter admonens nos ut eam nolimus habere priuatam ne priuemur ea. Nam quisquis id quod tu omnibus ad fruendum proponis sibi proprie uindicat et suum uult esse quod omnium est, a communi propellitur ad sua, hoc est a ueritate ad mendacium. "Qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur" »*, *conf. XII*, 25, 34, 14, p. 400-402 ; nous soulignons. On notera la proximité avec le passage du *De doctrina* cité plus haut : « [...] "la plénitude et la fin de la Loi" et de toutes les divines Écritures, "c'est l'amour", pour l'objet dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous – *Legis et omnium diuinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest [...]* », *doctr. chr. I*, 35, 39, *BA 11/2*, p. 126.

Nous proposons d'expliciter le complément d'objet direct « ce que tu proposes à la jouissance de tous » en le rapportant, non seulement à la vérité, mais également à l'Écriture. Le contexte de ce passage donne, en effet, à lire une connexion étroite entre l'interprétation, la vérité et le don. Les adversaires qu'Augustin dénonce voudraient imposer comme vraie leur interprétation, sans la recevoir comme un don qui ne peut être possédé qu'en commun, ou encore, en s'en dépossédant par le ministère de la Parole. Comment définir le *munus* des fidèles en matière de lecture et d'interprétation des textes sacrés ? Si Augustin insiste tant sur la nécessité d'une lecture communautaire de la Parole de Dieu, s'il fait de l'Écriture une nourriture substantielle, c'est bien parce qu'il porte une ambition pour le peuple de Dieu : suivre son propre itinéraire d'appropriation de l'Écriture Sainte, capable de lui faire porter son fruit de conversion : « Que ta miséricorde exauce mon désir, car ce n'est pas pour moi seul qu'il bouillonne, mais il veut servir à la charité fraternelle ; et tu vois dans mon cœur qu'il en est bien ainsi¹⁰⁴³ ».

Nous reprenons volontiers, pour conclure ce développement, la thèse avancée par le philosophe Vincent Giraud : « la *capacitas* herméneutique est aussi bien capacité d'*affect*¹⁰⁴⁴ ». Aimer, tout comme interpréter, poursuit-il, c'est accepter une rencontre, c'est-à-dire accepter d'avoir « le cœur blessé de la seule blessure capable de renverser (*conuertere*) son existence et son regard, la blessure d'amour¹⁰⁴⁵ » – ce qui rejoint le mémorial de cette rencontre sous la plume d'Augustin : « Tu as frappé mon cœur de ton Verbe et je t'ai aimé¹⁰⁴⁶ ». Ce principe signifie, pour Augustin, que l'interprétation n'a pas pour seul but de dire un sens, mais qu'elle vise l'instauration d'une relation. Il en découle que l'on ne lit pas « pour l'éblouissement de l'intelligence ou l'exercice de sa virtuosité, mais pour ce motif plus englobant qu'est la sainteté de la vie telle qu'elle est définie par le double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes¹⁰⁴⁷ ».

¹⁰⁴³ « *Misericordia tua exaudiat desiderium meum quoniam non mihi soli aestuat sed usui uult esse fraternae caritati : et uidet in corde meo quia sic est* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 272. Voir aussi X, 3, 3-4 ; X, 4, 5-6.

¹⁰⁴⁴ V. GIRAUD, *Augustin, les signes et la manifestation*, p. 108. L'auteur conclut : « Le *schmerzlos* [sans douleur] peut ainsi être dit un *deutungslos* [sans signification], et la correspondance étroite que Hölderlin établit entre les deux adjectifs peut faire l'objet d'une lecture, sinon fidèle, du moins féconde, à partir d'Augustin », *ibid.*

¹⁰⁴⁵ V. GIRAUD, *Augustin, les signes et la manifestation*, p. 108.

¹⁰⁴⁶ « *Percussisti cor meum Verbo tuo et amaui te* », *conf.* X, 6, 8, 14, p. 152.

¹⁰⁴⁷ A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Éd. Institut Biblique Pontifical [Analecta Biblica 121], 1989, p. 315 ; nous soulignons.

9. 3. L'exégèse comme sacrifice

Précisons que le terme « exégèse », d'emploi courant pour désigner l'interprétation des Écritures, ne fait pas partie du lexique des *Confessions* – ce qui n'empêche pas nombre de publications de porter sur la figure d'Augustin comme exégète, ou sur l'apprentissage de l'exégèse par Augustin¹⁰⁴⁸. Le titre que nous donnons à ce dernier développement adopte la même convention : désigner sous ce vocable la conception augustinienne de l'interprétation et sa pratique du commentaire scripturaire. Dans cet esprit, nous ferons état des désignations de l'acte d'interprétation, afin de restituer la singularité de l'exégèse augustinienne, ici encore considérée sous l'angle du don.

9. 3. 1. Les actes de l'interprète

9. 3. 1. 1. Du sacrifice à l'offrande

Notre principale source pour identifier l'exégèse à un sacrifice est un bref passage du prologue du livre XI : « Puissé-je t'offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue, et donne-moi de quoi “te faire mon offrande”, car “je suis pauvre et indigent”, tandis que tu es “riche pour tous ceux qui t'invoquent¹⁰⁴⁹” ». Augustin désire offrir en sacrifice le « service de sa pensée et de sa langue », c'est-à-dire les instruments de l'intelligence des Écritures – sa pensée –, ainsi que de leur interprétation et leur transmission – sa langue. Mais cela suppose que Dieu lui fasse don de cela-même qu'il veut lui offrir.

Dans cet esprit, peut-être serait-il possible de traduire par un adverbe de sens adversatif la conjonction de coordination « et », qui relie les deux premières propositions de ce passage : « Puissé-je t'offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue, *mais* donne-moi de quoi te faire mon offrande ». Cela permettrait de résoudre la petite difficulté syntaxique posée par la coordination de deux propositions ayant pour sujet deux personnes différentes – Augustin, sujet du verbe *sacrificare* au subjonctif, et Dieu, agent de l'action de donner, à défaut d'être sujet personnel du verbe *dare* à l'impératif. La troisième proposition du passage cité explique la deuxième. Pourquoi faut-il que Dieu donne à Augustin de quoi lui faire offrande ? Parce qu'il est « pauvre et indigent », explication où l'on peut lire la volonté de se rendre pauvre pour Dieu, afin de tout recevoir de lui.

¹⁰⁴⁸ Citons notamment deux études de référence : I. BOCHET, « De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne », *REAP* 50, 2004, p. 349-369, et M. PAULIAT, *Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité 205], 2020. L'équivalent latin du mot « exégèse » serait le vocable *enarratio*.

¹⁰⁴⁹ « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. “Inops enim et pauper sum”, et tu “diues in omnes inuocantes te” [...] », conf. XI, 2, 3, Œuvres I, p. 1030.*

Nous retrouvons ici un accent théologique très caractéristique, que nous avons évoqué à plusieurs reprises : ce qui est le plus propre à l'ancien rhéteur qu'est Augustin, sa pensée et sa langue, doit paradoxalement lui venir d'un autre. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu¹⁰⁵⁰ ? » rappelle, en effet, saint Paul. Ou encore, dans les mots d'Augustin : « Mais toutes ces choses sont un don de mon Dieu. Ce n'est pas moi qui me les suis données ; elles sont bonnes, et toutes ces choses c'est moi¹⁰⁵¹ ! ». Offrir à Dieu le sacrifice de sa pensée et de sa langue suppose qu'elles soient données par Dieu, devenant ainsi dignes de lui être consacrées, dans la mesure où elles viennent de lui et sont pour lui, sans pour autant – c'est toute la subtilité de la pensée d'Augustin – être étrangères ou extérieures à Augustin. « Ces dons », c'est-à-dire cette pensée et cette langue, « c'est moi », dit-il. Et, de façon tout aussi véridique, c'est de Dieu et pour Dieu.

Dans l'ancienne Alliance, la forme et la signification du sacrifice, lieu privilégié de la communion avec Dieu, ne sont pas univoques. Bien que sa nature et sa portée fassent l'objet de controverses exégétiques, la remise en cause des sacrifices sanglants par la voix des prophètes fait émerger une autre modalité du sacrifice – sans que soit la valeur spirituelle des sacrifices sanglants ou végétaux offerts avec piété ne disparaisse¹⁰⁵². Les psaumes, en particulier, rappellent la valeur du sacrifice spirituel :

« Tu ne voulais ni sacrifice ni oblation : tu m'as ouvert l'oreille ; tu n'exigeais holocauste ni victime, alors j'ai dit : "Voici, je viens". Au rouleau du livre, il m'est prescrit de faire tes volontés ; mon Dieu, j'ai voulu ta loi au profond de mes entrailles¹⁰⁵³ ».

On voit donc coexister, d'une part, la centralité du sacrifice dans la vie culturelle d'Israël et, de l'autre, une exigence de piété et de vérité, incarnée dans le motif du sacrifice spirituel – avec, pour conséquence, que la lettre du sacrifice semble moins décisive que son

¹⁰⁵⁰ 1 Co 4, 7 (traduction TOB). Nous avons présenté l'emploi de ce verset par Augustin dans notre chapitre 3.

¹⁰⁵¹ « *At ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec : et bona sunt et haec omnia ego* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 328.

¹⁰⁵² Voir en particulier Is 1, 11 : « Que me fait la multitude de vos sacrifices, dit le Seigneur ? Les holocaustes de béliers, la graisse des veaux, j'en suis rassasié. Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus » (traduction TOB). On lira une interprétation nuancée de cette péripécie chez A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament, Cahiers Évangile* 111, Paris, Cerf, 2000, p. 31-32. On gardera également à l'esprit que le sacrifice du Christ sur la croix est sanglant autant que spirituel. Augustin insiste, d'ailleurs, sur le prix de ce sang par lequel les hommes sont rachetés. Le récit de la mort de Monique nomme explicitement, à travers la fidélité de celle-ci au sacrement de l'autel, le rachat obtenu par le sang du Christ : « Car, sans manquer un seul jour, elle avait servi cet autel, sachant que là se distribue la victime sainte qui a [...] triomphé de l'ennemi, celui qui suppute nos fautes en cherchant de quoi nous inculper, mais ne trouve rien en celui en qui nous sommes vainqueurs. Qui lui reversera à son compte son sang innocent ? Le prix dont il nous acheta, qui le lui remboursera pour nous enlever à lui ? À ce mystère du prix de notre rachat, ta servante attachait son âme par le lien de la foi – [nam] nullius diei praetermissione seruiet unde sciret dispensari uictimam sanctam "qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis", qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid obiciat, et nihil inueniens in illo in quo uincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem ? Quis ei restituet pretium quo nos emit ut nos auferat ei ? Ad cuius pretii nostri sacramentum ligauit ancilla tua animam suam uinculo fidei », *conf.* IX, 13, 36, 14, p. 136.

¹⁰⁵³ Ps 40, 7-9 (traduction BJ). Voir aussi : « Car tu ne prends aucun plaisir au sacrifice ; un holocauste, tu n'en veux pas. Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé ; d'un cœur brisé, broyé, Dieu, tu n'as point de mépris », Ps 50, 18-19 (traduction BJ).

esprit. Qu'en est-il chez Augustin ? Bien que sa vision du sacrifice emprunte moins aux textes de l'Ancien Testament qu'à ceux du Nouveau – en particulier l'Épître aux Hébreux¹⁰⁵⁴ – et que, de ce fait, les recoupements entre les diverses formes du sacrifice, telles que les détaille le livre du Lévitique¹⁰⁵⁵, et les définitions du sacrifice que l'on rencontre ailleurs dans son œuvre ne soient pas toujours pertinents, il faut garder à l'esprit qu'Augustin, pour ne citer que ces deux exemples, a commenté l'Heptateuque et que certains commentaires des Psaumes, en particulier ceux consacrés aux psaumes 39, 50, 65 et 68, sont l'occasion pour lui de méditer sur les contours vétéro-testamentaires du sacrifice et d'affiner sa propre compréhension de ce lieu privilégié d'union à Dieu.

9. 3. 1. 2. *Les actes du commentaire scripturaire*

Afin de présenter un tableau du commentaire scripturaire aussi proche que possible de la lettre des *Confessions*, nous proposons, ci-dessous, un relevé des principaux actes qu'il implique. Dans l'ordre d'apparition, les termes et expressions sont groupés par champs lexicaux.

- *satagere* (XII, 1, 1) ; *conari* (XII, 32, 43)
- *pulsare* (XII, 1, 1 ; XII, 12, 15) ; *inquisitio* ; *petere* (XII, 1, 1) ; *quaerere* (XII, 24, 33) ;
- *inuenire* (XII, 15, 18 ; XII, 24, 33) ; *reperire* (XII, 12, 15) ; *ad uerba libri tui accedere* (XII, 23, 32) ; *de uerbis uerissimas sententias eruere* (XII, 25, 35)
- *sensus insinuare* (XII, 3, 3) ; *insinuare*¹⁰⁵⁶ (XII, 12, 15) ; *sensus attingere* (XII, 5, 5) ;
- *sentire* (XII, 13, 16 ; XII, 18, 27 ; XIII, 24, 36) ; *interpretare* (XIII, 23, 34)
- *doceri* (XII, 11, 13)
- *in scripturas intendere* (XII, 14, 17) ; *indagare* (XII, 18, 27) ; *libro Dei intellectum suum submittere* (XIII, 23, 33)
- *comprehendere* (XII, 18, 27) ; *perspicere* (XII, 23, 32) ; *intellegere* (XII, 6, 6 ; XII, 18, 27)

¹⁰⁵⁴ Voir B. QUINOT, « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », *REAP* 8/2, 1962, p. 129-168.

¹⁰⁵⁵ On distingue ainsi classiquement les sacrifices sanglants et les sacrifices végétaux. Parmi les sacrifices sanglants, il existe quatre formes : l'holocauste : les sacrifices de communion, d'absolution et de réparation. Voir *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, p. 17-20.

¹⁰⁵⁶ Selon que le sujet est Augustin ou le mot *scriptura*, *insinuare* signifie « suggérer un sens » ou bien « signifier » ; le verbe est employé par Augustin à l'actif ou au passif (cf. XII, 12, 15). Voir *TLL* VII / 1, col. 1914-1919.

- *fidenter dicere* (XII, 24, 33) ; *dicta Moysi exponere* (XII, 25, 35) ; *non silere quod lectionis huius occasio suggerit* (XIII, 24, 36) ; *dicere quod Scriptura commonet* (XIII, 25, 38)
- *-certumque habere quod clausum est aspectibus nostris recte ueraciterque dictum esse* (XIII, 23, 33)
- *multis modis enuntiare quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere quod obscure uno modo enuntiatum legerimus* (XIII, 24, 37)
- *in Dei ueritate certum uidere* (XII, 24, 33)
- *Deo confiteri non incassum eum ita locutum esse* (XIII, 24, 36)
- *disserere* (XIII, 23, 34) ; *disputare* (XIII, 23, 34)

Un constat s'offre à nous : peu de termes font nommément allusion au don de l'intelligence des Écritures : *doceri* et « *dicere quod Scriptura commonet* » en sont les principaux représentants. On peut toutefois suggérer que les actes d'interprétation reposant sur la foi en la vérité de l'Écriture sont reçus par Augustin comme un don de Dieu : « *certumque habere quod clausum est aspectibus nostris recte ueraciterque dictum esse* » ; « *in Dei ueritate certum uidere* » ; « *Deo confiteri non incassum eum ita locutum esse* ». Nous l'avons souligné dans le développement précédent : le Père est, selon Augustin, garant de la vérité de l'interprétation. Par ailleurs, le verbe *interpretare* n'est présent qu'une seule fois ; le registre de l'interprétation est pris en charge par *sensus*, seul ou en composition – *sensus insinuare* ou *attingere*. Le binôme « chercher – trouver » est, logiquement, très bien représenté. On trouve des termes communs à Mt 7, 8 : *pulsare*, *petere*, *quaerere*, pour la quête ; *inuenire*, *reperire* (proche de *aperire*) pour la découverte. Le verbe *eruere* témoigne d'une recherche approfondie, d'un corps-à-corps avec le texte, qui s'accorde bien avec *conari*. Deux registres peuvent encore être signalés : celui de la compréhension – *comprehendere*, *perspicere*, *intellegere*, principalement, et celui du débat – notamment *disserere*, *disputare*. Nous reviendrons dans la suite de ce développement sur les formules plus développées que nous avons relevées. Elles mettent en lumière le rapport, parfois paradoxal, entre énonciation et compréhension. Comme telles, elles permettent de mieux comprendre le passage entre l'acte de lecture et ceux du commentaire.

9. 3. 2. Offrir en sacrifice le « service de [sa] pensée et de [sa] langue »

9. 3. 2. 1. “Verbo sacrificari” – Sacrifier à Dieu par la parole

« *Verbo sacrificari*¹⁰⁵⁷ » : si cette formule de Lactance peut décrire avec concision le sacrifice visé par Augustin dans le prologue du livre XI et si le développement dans lequel elle s’insère présente des échos avec la vision du sacrifice dans les *Confessions*, il nous faut préciser à la fois les rapprochements possibles et l’écart entre nos deux auteurs. On notera d’abord chez Lactance une distinction féconde pour notre recherche, entre le don et le sacrifice, qu’il différencie selon le critère de l’éternel et du temporel : « Deux choses sont à offrir, le don et le sacrifice : le don s’inscrit dans l’éternité, le sacrifice dans le temps¹⁰⁵⁸ ». Lactance dénonce, en outre, chez ceux qui n’ont aucune idée de Dieu, la fausse représentation du don sous les espèces de l’or, de l’argent, ou de vêtements précieux¹⁰⁵⁹. De même il critique la pratique des sacrifices sanglants : ni ce type de sacrifice ni semblable don ne conviennent à Dieu. Ce que recommande Lactance, c’est donc d’offrir à Dieu des biens accordés à son incorruptibilité : « en don, l’intégrité de l’âme, comme sacrifice, la louange et le chant¹⁰⁶⁰ ».

Il reste que, pour lui, « sacrifier par la parole » désigne avant tout la louange adressée à Dieu en tant qu’il est le Verbe. Lactance se réfère à l’idonéité de la parole humaine quand il s’agit de rendre un culte à celui qui est la source de toute parole. Le sacrifice qu’il prône

¹⁰⁵⁷ « En effet, c’est par la parole qu’on doit sacrifier à Dieu, puisque “le Verbe est Dieu”, comme il l’a lui-même déclaré. Le rite suprême du culte de Dieu, c’est donc, proférée par la bouche d’un homme juste, la louange montée vers Dieu ; il y faut toutefois, pour qu’elle soit agréée par Dieu, humilité, crainte et très grande ferveur – *Verbo enim sacrificari oportet Deo ; siquidem “Deus Verbum est” ut ipse confessus est. Summus igitur colendi Dei ritus est, ex ore iusti hominis ad Deum directa laudatio : quae tamen ipsa ut Deo sit accepta, et humilitate, et timore, et deuotione maxima opus est* », LACTANCE, *Les institutions divines*, VI, 25, 12, SC 509, p. 378 ; nous modifions la traduction. Dans ce passage, Lactance met en avant l’inutilité des sacrifices corporels – or, argent, vêtements précieux. L’observance de cette détermination spirituelle du sacrifice est, conclut Lactance, ce qui conduit le fidèle à la perfection de la vie chrétienne : « Quand on sert Dieu – notre Père et notre Seigneur – avec cette assiduité, cette soumission, cette ferveur, la justice est achevée, elle est parfaite ; celui qui garde la justice, celui-là obéit à Dieu (nous l’avons attesté plus haut) celui-là satisfait à la religion et à son devoir – *Quod si Deo, Patri ac Domino, hac assiduitate, hoc obsequio, hac deuotione seruiert, consummata et perfecta iustitia est ; quam qui tenuerit, hic (ut ante testati sumus) Deo paruit, hic religioni atque suo officio satisfecit* », *ibid.*, p. 380.

¹⁰⁵⁸ « Il est deux offrandes qui lui doivent être présentées : notre don et notre sacrifice ; notre don pour l’éternité, et notre sacrifice, pour ce temps-ci. *Duo sunt quae offerri debeant, donum et sacrificium : donum in perpetuum, sacrificium ad tempus* », *Les institutions divines*, VI, 25, 5, SC 509, p. 374.

¹⁰⁵⁹ Notons, à cet égard, qu’Augustin donne ces mêmes dons en exemple pour signifier la conversion de son désir : « “Prends pitié de moi, Seigneur, exauce mon désir”, qui ne veut, à mes yeux, ni la terre, ni l’or, ni l’argent, ni les pierres, ni habits de prestige, ni honneurs, ni pouvoir, ni voluptés de chair, ni ce que veut le corps dans notre vie d’ici, vie de pèlerinage [...] – *Domine, miserere mei et “exaudi desiderium meum”*. *Puto enim quod non sit de terra, non de auro et argento et lapidibus, aut decoris uestibus, aut honoribus et potestatibus, aut uoluptatibus carnis neque de necessariis corpori et huic uitae peregrinationis nostrae [...]* », *conf.* XI, 2, 4, *Œuvres* I, p. 1031-1032.

¹⁰⁶⁰ « C’est pourquoi l’une et l’autre de nos offrandes à Dieu doivent être immatérielles et utiles. Le don, c’est l’intégrité de notre âme, le sacrifice, ce sont nos louanges et nos hymnes *Itaque Deo utrumque incorporale offerendum est quo utitur. Donum est integritas animi ; sacrificium, laus et hymnus* », *Les institutions divines*, VI, 25, 7, SC 509, p. 374.

pourrait aussi bien être décrit comme un sacrifice en paroles – sans nuance dépréciative. Pour Augustin, « *uerbo sacrificari* » dessine un programme d’une autre envergure. Il trouve son aboutissement dans deux actes complémentaires : le sacrifice, conçu comme un dessaisissement de l’éloquence et des talents propres ; l’offrande du commentaire élaboré à l’aide de cette même éloquence, mais, cette fois, reçue par Dieu et mise à son service. Ce dont Augustin se prive en le remettant à Dieu lui sera alors redonné avec une plénitude plus grande – ce qui rejoint, une fois encore, le principe énoncé dans le *De doctrina* : « Tout bien, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu’on le possède sans le donner, n’est pas encore possédé comme il doit être possédé¹⁰⁶¹ ».

Pour mieux entrer dans cette logique originale, revenons au prologue du livre XI : « Puissé-je t’offrir en sacrifice le service de ma pensée et de ma langue, et donne-moi de quoi te “faire offrande”, car je suis “pauvre et indigent”, tandis que “tu es riche pour tous ceux qui t’invoquent”¹⁰⁶² ». Cette phrase se prête, de prime abord, à une compréhension toute simple : Augustin, formé à l’éloquence, devenu maître officiel de rhétorique à Milan, compte sur son intelligence et ses facultés oratoires pour exercer son métier et s’assurer une place dans la société. Jusqu’au jour où il quitte ses fonctions, c’est ce qui le définit aux yeux du monde ; c’est, avec le choix de la continence, la dernière chose qu’il n’a pas offerte à Dieu en sacrifice, afin de conformer son état de vie à l’appel divin¹⁰⁶³. Le désir d’offrir en sacrifice cette part de lui-même rend sa conversion réelle et actuelle. Entré dans la « milice » du Christ, livré corps et âme à son service, Augustin ne s’appartient plus : il mettra désormais son talent et son verbe au service de Dieu et de son prochain.

¹⁰⁶¹ « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.* I, 1, 1, BA 11/2, p. 76.

¹⁰⁶² « *Sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. “Inops enim et pauper sum”, tu “diues in omnes inuocantes te” [...]* », *conf.* XI, 2, 3, *Œuvres I*, p. 1030. On trouve une formule proche en XII, 26, 36 : « [si tu m’avais choisi à sa place] pour dispenser, *par le service de mon cœur et de ma langue*, ces Écritures [...] – *si [...] me constituisses ut per seruitutem cordis ac linguae meae litterae illae dispensarentur [...]* » ; nous soulignons.

¹⁰⁶³ « Mais, dès que naquit et s’affermit en moi – tu le sais, ô mon Dieu – la volonté totale “d’être tout disponible et de voir que tu es le Seigneur”, je commençai même à me réjouir qu’il y eût là une excuse sans feinte pour atténuer le mécontentement des parents qui [...] ne voulaient jamais me laisser libre – *Sed ubi plena uoluntas “uacandi et uidendi quoniam tu es Dominus” oborta mihi est atque firmata – nosti, Deus meus – etiam gaudere coepi quod haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperaret, qui [...] me liberum esse numquam uolebant* », *conf.* IX, 2, 4, *Œuvres I*, p. 956 ; nous modifions la traduction.

9. 3. 2. 2. *Le ministère ordonné : un don ordonné au don*

Augustin l'affirme : le ministère, sacerdotal ou épiscopal, est un don que Dieu lui fait avec celui de la continence, condition de l'état de vie qu'Augustin veut embrasser pour se donner totalement au Christ. Ce don est présenté sous le registre du rachat, dont nous avons vu la place éminente qu'il occupe dans le mouvement de libération de la volonté¹⁰⁶⁴ :

« Et il me parut bon, “sous ton regard”, non d'arracher avec fracas, mais de soustraire en douceur le ministère de ma langue à la foire du bavardage [...]. Et, par bonheur, il ne restait plus que très peu de jours jusqu'aux vacances des vendanges ; je résolus de les supporter, afin de prendre mon congé comme d'habitude et, *racheté par toi, de ne plus rentrer pour me vendre*¹⁰⁶⁵ ».

Racheté par Dieu, Augustin met son ministère au service de son libérateur. Lui qui se présente d'emblée sous les traits d'un serviteur¹⁰⁶⁶, se révèle au fil du commentaire scripturaire comme serviteur de la parole ou encore « serviteur de ton Verbe¹⁰⁶⁷ ». Très discret sur son ministère épiscopal dans les *Confessions*¹⁰⁶⁸, Augustin l'évoque d'une phrase à la fin du livre X et dans le prologue du livre XI. C'est pour mieux insister sur sa soumission envers celui qui lui a donné de le servir et sous la conduite duquel il se place en toute humilité : « Mais quand suis-je capable d'énoncer, par le langage de ma plume, toutes les exhortations et toutes les terreurs venues de toi, les consolations et les directions par lesquelles tu m'as amené à prêcher la parole et à dispenser ton sacrement à ton peuple¹⁰⁶⁹ ? ». L'« *éthos* liturgique » incarné par Augustin est un « *éthos* du dépouillement », celui d'un serviteur plus que d'un chef :

« L'abord du personnage, tel que les textes nous le rendent encore possible, confirme en nous l'impression que nous sommes moins en présence d'un “patriarche” que d'un “serviteur”, conformément à cet idéal ministériel qu'il a lui-même si souvent exprimé. Bref,

¹⁰⁶⁴ Voir notre chapitre 7.

¹⁰⁶⁵ « *Et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere, sed leniter subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis [...]. Et opportune iam paucissimi dies supererant ad uindemiales ferias, et statui tolerare illos ut sollemniter abscederem et redemptus a te iam non redirem uenalis* », conf. IX, 2, 2, 14, p. 72.

¹⁰⁶⁶ En citant, notamment, le Ps 115, 16 : « Ô Seigneur, je suis ton serviteur, je suis ton serviteur, le fils de ta servante. Tu as brisé mes liens, je te sacrifierai une victime de louange » – « *O Domine, ego seruus tuus, ego seruus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti uincula mea ; tibi sacrificabo hostiam laudis* », conf. IX, 1, 1, *Œuvres I*, p. 953 ; « me voici devant toi, mon Dieu, “moi ton serviteur” ; dans cet écrit, j'ai voué à ta gloire le sacrifice de ma confession, et je demande à ta miséricorde de m'acquitter de mon vœu – *ecce enim, Deus meus, ego seruus tuus, qui uoui tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro ut ex misericordia tua reddam tibi uota mea* », conf. XII, 24, 33, *Œuvres I*, p. 1077.

¹⁰⁶⁷ « *seruus Verbi tui* » Voir conf. XIII, 24, 36, 14, p. 492.

¹⁰⁶⁸ Augustin est plus disert sur son ministère dans les *Sermons* 339 et 340 – à l'occasion de l'anniversaire de son ordination.

¹⁰⁶⁹ « *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes quibus me perduxisti praedicare uerbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo* », conf. XI, 2, 2, 14, p. 272. Michaël Foley met en valeur le lien essentiel entre ministère épiscopal et interprétation des Écritures : « les livres XI à XIII sont liés à l'ordination épiscopale d'Augustin puisqu'ils ont pour centre le dévoilement des mystères des Écritures, ce qui est de l'unique responsabilité de l'évêque (d'après le récit de Possidius [...], la coutume dans les églises d'Afrique voulait que seul l'évêque commentât les Écritures). Les trois derniers livres des *Confessions* remplissent pleinement cette obligation, d'abord par leur exploration de la polysémie littérale du texte sacré [...], puis par leur explication du sens figuré de l'Hexaméron », « *The Liturgical Structure of St Augustine's Confessions* », p. 98 (traduction personnelle).

dans ce que l'on pourrait appeler sa nudité, [...] l'*éthos* liturgique promu par Augustin est essentiellement un *éthos* du célébrer *ensemble*, ou mieux du célébrer *avec*, c'est-à-dire rigoureusement assorti à la position ecclésiale élémentaire dans laquelle il se situe lui-même [...] ¹⁰⁷⁰ ».

Cela dépasse le cadre de notre recherche, mais il y aurait beaucoup à apprendre de la conception qu'Augustin se fait du ministère ordonné, loin d'une vision excessivement hiérarchique ou sacrificielle, et davantage vécu comme un don ordonné au don, à travers la dispensation de l'Écriture et de l'Eucharistie.

9. 3. 3. Pour une exégèse chaste

Parce que ces attitudes offensent la charité qui est la fin de l'interprétation, l'exégèse ne saurait être orgueilleuse – ce que Moïse a pensé « n'est pas ce que tu dis toi, mais ce que moi je dis ¹⁰⁷¹ » – ni « offenser [la] charité par de pernicieuses disputes ¹⁰⁷² » –, pas plus qu'elle ne devrait « outrepasser le texte ¹⁰⁷³ », ou tromper celui à qui elle est adressée. À rebours de ces dérives, l'exégèse voulue par Augustin est ordonnée à la chasteté. Le relevé des occurrences de l'adjectif *castus* montre que toutes, sauf une, se situent dans les livres XI à XIII, soit la partie des *Confessions* consacrée aux Écritures ¹⁰⁷⁴. En latin, *castus* signifie « conforme aux règles et aux rites » et désigne la pureté religieuse, avant de recevoir une portée morale ou sexuelle ¹⁰⁷⁵. Cet adjectif sert, tour à tour, à caractériser l'approche d'Augustin et son commentaire, les Écritures, la créature désignée comme « ciel du ciel », et Dieu lui-même. C'est dans le prologue du livre XI, c'est-à-dire au moment de commencer l'interprétation de Gn 1, qu'Augustin formule l'impératif d'une approche chaste des Écritures : « Coupe toute témérité, tout mensonge, au dedans et au dehors, autour de mes lèvres. Que je fasse mes chastes délices de tes Écritures, sans me tromper en elles et sans tromper par elles ¹⁰⁷⁶ ! ».

Après les développements des livres VIII – prosopopée de la continence – et X – prière à Dieu pour en recevoir le don – l'appel à faire de l'Écriture ses « chastes délices » suggère une réorientation du désir : une même chasteté est sollicitée dans le domaine de la méditation de l'Écriture et dans celui du corps. C'est que la continence couvre, pour

¹⁰⁷⁰ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, p. 340 ; les italiques sont de l'auteur.

¹⁰⁷¹ « *Non hoc sensit Moyses quod tu dicis, sed hoc sensit quod ego dico* », *conf.* XII, 25, 34, 14, p. 400.

¹⁰⁷² « [...] *perniciosis contentionibus [...] offendere caritatem* », *conf.* XII, 25, 35, 14, p. 404 ; voir également « *uerbis contendere* », *conf.* XII, 18, 27, 14, p. 384.

¹⁰⁷³ La formule employée par Augustin est « *supra quam scriptum est* » ; voir *conf.* XII, 25, 35, *Œuvres* I, p. 1079.

¹⁰⁷⁴ Sauf erreur ou omission, le terme *castitas* est absent des *Confessions*.

¹⁰⁷⁵ Voir A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 104.

¹⁰⁷⁶ « *Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio, interiora et exteriora, labia mea. Sint castae deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis* », *conf.* XI, 2, 3, 14, p. 274.

Augustin, un périmètre plus large que la seule continence sexuelle¹⁰⁷⁷. Elle consiste à s'abstenir de s'emparer de l'objet du désir, qu'il s'agisse d'un corps ou de l'Écriture Sainte. Qu'est-ce donc qu'une exégèse chaste ? C'est une exégèse pudique dans l'approche, délicate dans le contact, profonde dans l'union, féconde et vierge à la fois :

« On ne peut bien lire que dans la disposition la plus élémentaire de la Vierge-Église : en état de virginité. Pour que la Parole fasse impression en nous, il faut que nous lui offrons la virginité, la potentialité pure de la page blanche [...]. Pour prendre le Livre, il faut être vierge de tout préjugé, de tout a priori, de tout discours de la méthode qui s'idolâtre en dogmatisme, de toute prétention utilitaire : vierge de tout instrument qui démembrer le Livre, qui le déchire, qui le défait¹⁰⁷⁸ ».

En somme, deux conditions orientent la pratique d'une exégèse chaste. D'abord, le consentement : il s'agit de ne pas forcer le consentement des Écritures et d'accepter que les textes sacrés se refusent à la compréhension¹⁰⁷⁹. C'est ce qu'Augustin rapporte, dès le livre III, lors de sa première rencontre avec le texte biblique, mais aussi au livre VII, quand il indique la résistance que lui a opposée le livre d'Isaïe, dont la lecture lui avait été recommandée par Ambroise¹⁰⁸⁰. C'est également ce qu'il laisse entendre au livre XIII : « Et si moi je ne comprends pas ce que tu signifies par ce langage, que de meilleurs en usent mieux, je veux dire ceux qui sont plus intelligents que je ne suis, dans la mesure de sagesse que tu as impartie à chacun¹⁰⁸¹ ! ».

¹⁰⁷⁷ « La continence nous rassemble et nous ramène à l'unité que nous avons perdu en glissant vers le multiple. Car il t'aime moins celui qui aime avec toi quelque chose qu'il n'aime pas à cause de toi – *per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. Minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat* », *conf.* X, 29, 40, 14, p. 212. Jacques Ollier commente cette affirmation capitale à la lumière de la prière « *Da quod iubes et iube quod uis* » : « la continence consiste à aimer quelque chose à cause de Dieu. Définition positive et non négative de la continence donnée et commandée par Dieu », J. OLLIER, *Firmamentum narrat*, p. 65. C'est parce que Dieu donne la continence qu'il peut commander de la vivre.

¹⁰⁷⁸ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Nazareth, maison du Livre*, p. 19.

¹⁰⁷⁹ C'est « un double esprit » qui préside à la rencontre des Écritures, fait d'austérité et d'agilité : « En somme, le commerce en question se fait dans la foi et, pour autant, suppose que l'on entre en un double esprit. Un esprit d'austérité tout d'abord. [...] la fréquentation de la Parole de Dieu est austère, car il faut y compter à la fois sur la faiblesse de nos lumières propres et sur les mystérieuses parcimonies de la Sienne qui fait notre éducation surtout en se cachant. Un esprit d'agilité, ensuite, car il faut nous débrouiller avec le livre, comme le débutant avec l'instrument de musique, comme l'oiseau avec l'arbre [...] », *Nazareth, maison du Livre*, p. 8. Augustin assume fort bien sa maladresse ou son impuissance : « Quand je ne sais pas, je préfère répondre : "Je ne sais pas" – « *libentius enim responderim : "nescio" quod nescio* », *conf.* XI, 12, 14, *Œuvres I*, p. 1039.

¹⁰⁸⁰ « Je glissai dans une lettre à ton évêque, le saint homme Ambroise, l'aveu de mes erreurs passées et de mon désir actuel, lui demandant ce que, de préférence, je devais lire de tes Livres pour me rendre plus apte et mieux préparé à recevoir une aussi grande grâce. Or, il me conseilla le prophète Isaïe, parce que, je suppose, il annonce par avance plus clairement que tous les autres l'Évangile et la vocation des gentils. Mais moi, au premier passage que je lus, je ne compris pas et je crus que tout le livre était ainsi ; alors j'attendis, pour le reprendre, d'être plus familiarisé avec le langage du Seigneur – *Et insinuavi per litteras antistiti tuo, uiro sancto Ambrosio, pristinos errores meos et praesens uotum meum ut moneret quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset, quo percipiendae tantae gratiae paratior aptiorque fierem. At ille iussit Isaiam prophetam, credo quod prae ceteris Euangelii uocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verumtamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitator in Dominico eloquio* », *conf.* IX, 5, 13, 14, p. 94.

¹⁰⁸¹ « *Et si ego non intellego quid hoc eloquio significes, utantur eo melius meliores, id est intellegentiores quam ego sum, unicuique quantum sapere dedisti* », *conf.* XIII, 24, 36, 14, p. 492 ; nous modifions la traduction.

Seconde exigence, la dépossession, gage de la liberté du don, reçu et redonné : « Tout bien, en effet, dont on ne se prive pas soi-même en le donnant, tant qu'on le possède sans le donner, n'est pas encore possédé comme il doit être possédé¹⁰⁸² ». Quel fruit attendre de cette approche ? Pour Augustin, la chasteté dans l'exégèse ne saurait avoir d'autre fécondité que d'édifier l'amour de Dieu et du prochain :

« Que l'on n'aille donc pas, “par delà ce qui est écrit, s'élever en faveur de l'un contre l'autre”. Aimons “le Seigneur, notre Dieu, de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et notre prochain comme nous-mêmes”. C'est en vue de ces deux préceptes de la charité, que Moïse a pensé tout ce qu'il a pu penser dans ces livres [...] ¹⁰⁸³ ».

Placer une exigence de chasteté, dont le premier lieu d'application est le corps, au cœur de la réception et de l'exploration des textes sacrés, c'est, enfin, reconnaître dans les Écritures le Verbe fait chair qui promet à chacun : « Je te suis présent par ma Parole dans l'Écriture¹⁰⁸⁴ ».

¹⁰⁸² « *Omnis enim res quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda est* », *doctr. chr.* I, I, 1, BA 11/2, p.77.

¹⁰⁸³ « *Non itaque “supra quam scriptum est unus pro altero infletur aduersus alterum”. Diligamus “Dominum Deum nostrum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente nostra, et proximum nostrum sicut nosmet ipsos”. Propter quae duo praecepta caritatis sensisse Moysen quidquid in illis libris sensit [...]* », *conf.* XII, 25, 35, 14, p. 402. On retrouve ici une des conditions de l'exégèse chaste : ne pas passer au-dessus de ce qui est écrit.

¹⁰⁸⁴ B. PASCAL, *Pensées*, fr. 919 (Lafuma).

CONCLUSION GÉNÉRALE

Si l'expérience du don est chose courante – « Qu'as-tu, interroge Augustin, qu'es-tu, que tu n'aies reçu ? » – il n'en va pas nécessairement de même pour la grâce sacramentelle, ou pour l'adhésion à cette notion centrale de la théologie chrétienne. L'universalité du don, qui touche la vie dans ce qu'elle a de plus foncier – on ne se donne pas la vie à soi-même –, en fait un lieu d'apprentissage de la gratuité et de la relation, qui peut, à son tour, s'épanouir en une pédagogie de la grâce divine.

Aussi peut-on dire des *Confessions* qu'elles sont un don pour le lecteur. C'est ce qu'Augustin nomme l'effet de son œuvre, non seulement sur lui-même, mais également sur ses lecteurs, ses contemporains et ceux qui prendront leur suite. L'effet des *Confessions* consiste à découvrir, en exerçant sa volonté à aimer Dieu et le prochain, que toute vie est le fruit d'un don inconditionnel et gratuit – quelles que soient les conditions de son émergence. C'est peut-être là que réside plus spécifiquement la singularité de cette œuvre. La disposition, reçue par Augustin, à confesser, sous le regard de Dieu, ses bonnes et ses mauvaises actions fructifie en un don dispensé à ses lecteurs. En leur accordant, à la lecture de sa propre vie, d'unir leur action de grâce à la sienne et de prier pour sa conversion, il invite chaque membre de cette communauté de lecteurs à entrer en lui-même et, pris dans l'élan de cette *confessio*, à discerner dans sa vie la trace des dons reçus. Puisque même le mal, subi ou commis, peut, par cette *confessio laudis*¹⁰⁸⁵, recevoir un sens, on peut alors, et seulement selon cette perspective, dire que « tout est don ».

¹⁰⁸⁵ Augustin insiste sur cette double orientation de la *confessio laudis* dans les *Révisions* : « Les treize livres de mes *Confessions* louent le Dieu juste et bon pour mes bonnes et mes mauvaises actions – *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum* », *retr.* II, 6, 1, BA 12, p. 460. On peut considérer que la justice divine s'exerce sur les mauvaises actions, tandis que la bonté de Dieu est source des bonnes. Le lien entre le don et le bien est, nous l'avons vu, bien établi. En revanche, l'association de la justice et du don est moins fréquente et, de ce fait, digne d'intérêt.

Il importe, donc, de se garder d'une forme de candeur : il serait tout aussi téméraire d'affirmer « tout est don » sans réserve, que de dire « tout est grâce » sans se référer à la signification très précise de cette formule pour sainte Thérèse de Lisieux¹⁰⁸⁶. Car il est des situations où la vie ne semble pas être le fruit d'un don. La formule « tout est don » risque d'être proprement inaudible pour ceux à qui la vie « ne fait pas de cadeaux ». Seul le don de l'existence paraît irréfutable et devrait permettre l'expression d'un « Je suis, j'existe », sous la forme d'un *cogito* du don¹⁰⁸⁷ : « Je suis *un don*, j'existe *pour et par le don* ». On pourrait y lire une conscience de soi sous la modalité du don, qui serait « certaine et indubitable ». On pourrait tabler sur le don et faire table rase du reste. Mais, comme chez Descartes, « un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé¹⁰⁸⁸ » trompe l'homme depuis l'origine sur le don de Dieu, en insinuant en son esprit l'idée, fausse mais séduisante, que le don accordé par le Créateur n'en est pas un, mais qu'il est une imposition, une entrave : au lieu de recevoir, l'homme n'aurait qu'à prendre. Le don en perd son caractère d'évidence et devient sujet au soupçon : est-il assez généreux, gratuit, sans retour, ou bien est-ce un cadeau empoisonné¹⁰⁸⁹ ?

À rebours de ce soupçon, les *Confessions* sont le mémorial du moment typique de la pensée d'Augustin sur le don : « Mon Dieu, je te rends grâce pour tes dons [...] parce que si je suis, cela aussi, c'est toi qui me l'as donné¹⁰⁹⁰ ». La maxime du don : « *Da quod offeram tibi* » permet de transcrire cette reconnaissance en actes : tout peut être offert, parce que tout est donné.

¹⁰⁸⁶ « Si vous me trouviez morte un matin, n'ayez pas de peine : c'est que Papa le bon Dieu serait venu tout simplement me chercher. Sans doute, c'est une grande grâce de recevoir les sacrements ; mais quand le bon Dieu ne le permet pas, c'est bien quand même, *tout est grâce* », THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Carnet jaune*, 5.6.4., p. 35, accessible en ligne : <https://www.archives-carmel-lisieux.fr/carmel/index.php/carnet-jaune/2120-carnet-jaune-juin>. Voir également *Dernières paroles*, Paris, Cerf / Desclée de Brouwer, 1992 ; nous soulignons.

¹⁰⁸⁷ Par là nous désignons le noyau du don, son principe premier – par analogie avec le rôle joué par la formule « *Cogito ergo sum* » dans la progression de la deuxième Méditation de Descartes. Pour Jean-Luc Marion le *cogito* cartésien doit être mis en regard de la quête de la vie heureuse : « *Le certum et inconcussum quid* qu'ambitionnera Descartes ne réside pas, pour Augustin, dans la certitude de soi de l'*ego* pensant, “*ego sum, ego existo*”, mais dans le désir inconditionné de la *uita beata* », *Au lieu de soi*, p. 149.

¹⁰⁸⁸ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques, Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1953, p. 275.

¹⁰⁸⁹ Marcel Mauss expose ce motif dans un texte de 1924 intitulé « *Gift – gift* ». Mettant en valeur l'énigme du mot *gift* passant du sens de « cadeau » à celui de « poison », il propose l'explication suivante : « en allemand, le présent par excellence, c'est ce que l'on verse (*Geschenk*) [...] ». Dès, lors, poursuit-il, « nulle part l'incertitude sur la nature bonne ou mauvaise des cadeaux n'a pu être plus grande que dans des usages [...] où les dons consistaient essentiellement en boissons bues en commun, en libations offertes ou à rendre ». La conclusion est limpide : « la boisson-cadeau peut être un poison », M. MAUSS, A. MEILLET, E. TONNELAT, *Mélanges offerts à M. Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Istra, Strasbourg, 1924, p. 243-247.

¹⁰⁹⁰ « *Deus meus, gratias tibi de donis tuis [...] quia et ut sim tu dedisti mihi* », *conf.* I, 20, 31, 13, p. 330.

« Avant même que je fusse, toi tu étais. Je ne méritais pas que tu m'accordes l'être ; et voici que je suis¹⁰⁹¹ ». Sur le fondement de cet « *ecce sum* », l'histoire du sujet peut commencer¹⁰⁹². Le récit de soi singularise la réception du don. Il devient une histoire personnelle du don, saisie par le travail de la mémoire : « En réponse à nos prières, tu accordes beaucoup de dons ; et tout ce que nous recevons avant même de te prier, c'est de toi que nous le recevons ; et de le reconnaître après tout, c'est de toi que nous le recevons¹⁰⁹³ ».

Augustin reconnaît avoir reçu l'existence de sorte que sa propre personne ne manquât pas à la Création : comment mieux dire qu'il est le fruit d'un don plénier et d'un amour inconditionnel ? « C'est la plénitude de ta bonté qui donne à chaque créature de subsister, afin qu'un bien qui ne serait ni utile ni égal à toi, n'étant pas tiré de toi, ne manquât pas néanmoins, puisqu'il pouvait être fait de toi¹⁰⁹⁴ ». « Être » ou « ne pas être » ne dépend pas du hasard ou de l'alignement des astres, mais de l'action créatrice du Dieu bon : « Il est donc bon, celui qui m'a fait, et il est lui-même mon bien, et en son honneur j'exulte de joie pour tous les biens qui, dès mon enfance, constituaient mon être¹⁰⁹⁵ ».

L'universalité de l'expérience du don et son caractère non exclusivement théologique en font donc un mode idéal pour annoncer simultanément la gratuité de l'amour de Dieu et la liberté laissée à l'homme de recevoir ce don, d'en user bien ou mal, voire de s'offrir lui-même. Le don est un langage sur la vie heureuse accessible à ceux qui ne connaissent pas la grâce ou s'y refusent. Cet exhaussement du don a, en outre, la vertu de pouvoir toucher, comme Augustin a toujours eu souci de le faire, aussi bien les plus simples que les plus avancés dans l'étude ou engagés dans la vie chrétienne.

¹⁰⁹¹ « [...] *et priusquam essem tu eras, nec eram cui praestares ut essem, et tamen ecce sum* », *conf.* XIII, 1, 1, *Œuvres I*, p. 1087.

¹⁰⁹² « [...] c'est parce qu'il est capable de relire sa vie en y décelant la trace de la grâce divine que le sujet augustinien peut se constituer », J. LAGOUANÈRE, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes [Série Antiquité, 194], 2012, p. 611. Peut-être pourrait-on entendre cette affirmation ainsi : « c'est parce qu'il est capable de relire sa vie en y reconnaissant la trace du don divin que le sujet augustinien peut se constituer ».

¹⁰⁹³ « *Multa nobis orantibus tribuis, et quidquid boni antequam orarem accepimus, a te accepimus ; et ut hoc postea cognosceremus, a te accepimus* », *conf.* X, 31, 45, *Œuvres I*, p. 1011.

¹⁰⁹⁴ « *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit ut bonum quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset* », *conf.* XIII, 2, 2, *Œuvres I*, p. 1088 ; nous modifions la traduction. Le verbe *deesse*, est traduit par « être privé d'être », par Patrice Cambronne et « manquer d'être », dans la *BA*, en lien avec l'association entre *deesse* et *esse* – « être » ou « ne pas être » ; nous suggérons le sens de « manquer à », « faire défaut à », au sens où chaque être que la bonté de Dieu peut porter à l'existence y est appelé, parce qu'il est un bien, créé par un Dieu bon.

¹⁰⁹⁵ « *Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum, et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram* », *conf.* I, 20, 31, *Œuvres I*, p. 803.

Plus fondamentalement encore, il s'agit de « se décider au don¹⁰⁹⁶ ». D'abord en apprenant à user du don pour jouir de Dieu ; ensuite, en s'efforçant de reconnaître dans sa vie les vestiges du don trinitaire, par l'exercice de la mémoire et le travail du récit.

Peut-être suffit-il, au fond, de revenir à la demande qui recueille le fruit spirituel et théologique des *Confessions* : « Donne-moi de quoi te faire offrande ! ». C'est la confiance en Dieu qui permet de dire « Donne ! » au Créateur du ciel et de la terre, de sorte que cette prière audacieuse entraîne entre Dieu et l'homme une circulation de dons, « admirable échange » où se donne à lire tout à la fois le dessin de la vie humaine – donnée par Dieu, offerte par l'homme –, et la révélation que Dieu peut tout demander et l'homme tout offrir – puisque c'est Dieu en personne qui, avant toute offrande, donne cela même qui est digne d'être offert. C'est une voie large vers la vie heureuse ; voie d'espérance et de charité, dont l'itinéraire s'enrichit encore lorsqu'il est, par grâce, parcouru dans la foi.

¹⁰⁹⁶ J.-L. MARION, *Étant donné*, p. 184.

BIBLIOGRAPHIE

Étant donné l'ampleur de la bibliographie sur les *Confessions*, ne sont mentionnés ci-dessous que les livres et articles effectivement consultés. On se reportera à deux outils bibliographiques incontournables : le Bulletin Augustinien et l'Augustinus Lexikon, sans oublier la base de données *Corpus Augustinianum Gissense*.

1. Instrumenta

Bulletin Augustinien. *Revue des Études Augustiniennes*. Institut d'Études Augustiniennes, Paris. 1955→

Augustinus Lexikon, C. Mayer (†), C. Müller, R. Dodaro (dir.), Bâle-Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, vol. 1 – 5 (3/4), 1986→

1. 1. Autres instruments de travail

Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig, Teubner, 1900→

BLAISE A., *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.

— *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966.

ERNOUT A., MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1931¹ 2001.

ERNOUT A., THOMAS F., *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 1951¹, 1994.

FREDOUILLE J.-C., ZEHNACKER H., *Littérature latine*, Paris, PUF, 2001.

MENGE H., *Lateinische Synonymik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1977¹, 2007.

TOURATIER C., *Syntaxe latine*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994.

- Missale Romanum*, 3^{ème} édition, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- HORNUNG C. SCHÖLLGEN G., (éd.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 1950→.
- LACOSTE J.-Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- SODI M., TONIOLO A., *Concordantia et indices Missalis Romani*, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana (Monumenta studia instrumenta liturgica 23), 2002.
- SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1978¹, 1991.

1. 2. Dictionnaires, biographies et commentaires

- AA. VV., *Ancient christian commentary on Scripture*, New Testament III, T. C. Oden (éd.), InterVarsity Press, Downers Grove, 2003.
- BROWN P., *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, (Points Histoire 287), 1971, 2001.
- FITZGERALD A., VANNIER M.-A. (éd.), *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe, IV^e-XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2005.
- LA BONNARDIÈRE A.-M. (éd.), *Saint Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1986.
- LANCEL S., *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999.
- POLLMAN K. (dir.), WILLEMEN O. (éd.), *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*, Oxford University Press, 2013.
- TOOM T. (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's Confessions*, New-York, Cambridge University Press, 2020 (Cambridge companions to religion), 2020.

2. Auteurs anciens

2. 1. Saint Augustin

2. 1. 1. *Les Confessions*

Texte

Confessiones, P. Knoll (éd.), *CSEL* 33, Vienne, Tempsky, 1893.

Traductions

Œuvres t. I (Les Confessions, précédées de : Contre les Académiciens ; La vie heureuse ; L'ordre ; Les Soliloques ; L'immortalité de l'âme ; La dimension de l'âme ; Le maître ; Le libre arbitre ; La musique ; Le mensonge), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

Les Confessions, A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou (éd. ; trad), *BA* 13-14, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Le confessioni, C. Carena (trad. ; éd.), M. Pellegrino (éd.), Rome, Città Nuova (Nuova Biblioteca Agostiniana), 1965.

Confessions, vol. I-VIII, C. Hammond (éd.), Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library 26), 2014; vol. IX-XIII (Loeb Classical Library 27), 2016.

2. 1. 2. *Autres œuvres de saint Augustin*

Textes

Epistulae, A. Goldbacher (éd.) : *ep.* 1-30, *CSEL* 34/1 ; *ep.* 31-123, *CSEL* 34/2 ; *ep.* 124-184, *CSEL* 44 ; *ep.* 185-270, *CSEL* 57, Vienne, Tempsky, 1895-1923.

De fide et symbolo, *CSEL* 41, Vienne, Tempsky, J. Zycha (éd.) 1900, p. 3- 32.

De cura pro mortuis gerenda, *CSEL* 41, Vienne, Tempsky, J. Zycha (éd.) 1900, p. 621-660.

Enarrationes in Psalmos, D. E. Dekkers, I. Fraipont (éd.), 1-50, *CC* 38 ; 51-100, *CC* 39, 101-150, *CC* 40, 1966¹, 1990.

De Sermone Domini in monte, A. Mutzenbecher (éd.), *CC* 35, 1967, p. 53-141.

Sermones, *PL* 38-39 ; *Sermones de Vetere Testamento* 1-50, *CC* 41. C. Lambot (éd.), 1961 ; *Sermones de nouo Testamento* 51-70A, P. Verbracken et alii (éd.), *CC* 41Aa, 2008.

Traductions

Mélanges doctrinaux. Quaestiones LXXXIII. Quaestiones VII ad Simplicianum. Quaestiones VIII Dulcitii. De diuinatione daemonum, G. Bardy, J.- A. Beckaert, J. Boutet (éd.), *BA* 10, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

La Trinité, E. Hendrickx, P. Agaësse (éd.), *BA* 15-16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

Aux moines d'Adrumète et de Provence. De la grâce et du libre arbitre ; De la correction et de la grâce ; Sur la prédestination des saints ; Le don de la persévérance, J. Chéné, J. Pintard (éd.), *BA* 24, Paris, desclée de Brouwer, 1962.

Sermons pour la Pâque, S. Poque (trad. ; éd.), *SC* 116, Paris, 1966.

La doctrine chrétienne, I. Bochet, G. Madec (éd.), *BA* 11/2, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

Homélie sur l'Évangile de saint Jean, M.-F. Berrouard (trad. ; éd.) : I-XVI, *BA* 71, 1993 ; XVII-XXXIII, *BA* 72, 1988 ; XXXIV-XLIII, *BA* 73/A, 1988 ; XLIV-LIV, *BA* 73/B, 1989 ; LV-LXXIX, *BA* 74/A, 1993 ; LXXX-CIII, *BA* 74/B, 1998.

Œuvres, t. II (*La Cité de Dieu*), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.

Œuvres, t. III (*Enseigner le christianisme ; La catéchèse des débutants ; La nature du bien contre les manichéens, La Trinité ; La nature et la grâce, La grâce du Christ et le péché originel ; La grâce et le libre-arbitre ; La réprimande et le secours divin ; La prédestination des saints ; Le don de la persévérance*), L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

2. 2. Autres auteurs anciens

AMBROISE, *De Iacob et uita beata*, I, 6, 25, *PL* 14, 638.

— *Hymnes*, Paris, Cerf, 1992.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, J. Tricot (éd. ; trad.), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques 1990¹), 1994.

CICÉRON, *Laelius de amicitia. De l'amitié*, Paris, Les Belles Lettres (*CUF* 44), 1928¹, 1968.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Discours 42-43, Paris, Cerf (*SC* 384), 1992.

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité* (livres I-III ; IV-VIII ; IX-XIII), *SC* 443 ; 448 ; 462 ; P. Smulders, G. M. de Durand ; Ch. Morel ; G. Pelland, Paris, Cerf, 1999 ; 2000 ; 2001.

LACTANCE, *Les institutions divines* (livre VI), Ingremeau Ch. (éd.), *SC* 509, Paris, Cerf, 2008.

MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité* I, P. Hadot (éd., trad.), *SC* 68, Paris, Cerf, 1960.

PLOTIN, *Ennéades* I, 1, *CUF* 20, É. Bréhier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1924.

— *Ennéades* VI, t. 2, *CUF* 86, É. Bréhier (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1938¹, 1989.

PRUDENCE, *Œuvres*, t. 1, *Livres d'heures*, *CUF* 110, M. Lavarenne (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1943¹, 1972.

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, t. III, *CUF* 224, J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

SÉNÈQUE, *Des bienfaits*, t. 1-2, *CUF* 36 ; 45, F. Préchac (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1926¹, 1972.

3. Études

AGAËSSE P., *L'anthropologie chrétienne selon Saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris, Médiasèvres, 2004.

ARRIEN S.-J., CAMILLERI S. (éd.), *Le jeune Heidegger, 1909-1926. Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011.

AUERBACH É., *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968¹, 1987.

AYGON J.-P., « L'exclamation dans la rhétorique antique », *Pallas* 75, 2007, p. 125-149.

AYRES L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

BASTA P., *Gezerah shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2006.

BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil (Parole de Dieu), 1990.

BENVÉNISTE É. « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », *L'Année sociologique* 3, 1948, p. 7-20.

— *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969.

BERTRAND D. (éd.), *Dieu Trinité d'hier à demain avec Hilaire de Poitiers (actes du colloque du Futuroscope de Poitiers, 15-17 novembre 2002)*, Paris, Cerf, 2010.

BOCHET I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes (Série Antiquité 95), 1982.

— « Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du *De Doctrina* aux *Confessions* », *Comprendre et Interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison, Philosophie* 15, 1993, p. 21-50.

— « Le livre VIII des *Confessions*. Récit de conversion et réflexion théologique », *Nouvelle revue théologique*, 118/3, 1996, p. 363-384.

— NC 4, « *Fruï – Vti* », *BA* 11/2, 1997, p. 449-463.

— « Variations contemporaines sur un thème augustinien. L'énigme du temps », *Recherches de science religieuse* 89/1, 2001.

— « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 172), 2004.

— « Augustin disciple de Paul », *Recherches de Science Religieuse* 94/3, 2006, p. 357- 380.

— « Qué tienes que no hayas recibido ? La gratuita elección de Dios. Los comentarios agustinianos de Rm 9 », *Augustinus*, vol. 53, 2008, p. 309-327.

— (éd.), *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec (actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

BONNER G., « The Doctrine of sacrifice. Augustine and the latin patristic tradition », S. SYKES (éd.), *Sacrifice and Redemption*, Aldershot, Variorum, 1996, (Durham Essays in theology), p. 101-117.

BOUTON-TOUBOULIC A.-I., *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 74), 2004.

— « Dire l'ordre caché. Les discours sur l'ordre chez saint Augustin », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 52, n° 1, 2006, p. 143-166.

— « Deux interprétations du scepticisme : Marius Victorinus et Augustin », *Les Études philosophiques*, vol. n° 101, n° 2, 2012, p. 217-232.

— « Happiness and Friendship », *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, 2020, p. 138-153.

— (dir.), *Magna voce. Effets et pouvoirs de la voix dans la philosophie et la littérature antiques (actes du colloque « Les effets de voix : la voix et les voix dans la pensée et la littérature romaine » (13-14 novembre 2014 – université de Lille))*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

BRENNECKE H. C., « *Hilarius* », *A/L* 3, col. 341-348.

BROWN P., *La vie de saint Augustin*, Seuil (Points Histoire), Paris, 2001.

BRUNING B., « *Continentia in the Confessions* 8, 26-27 », *Augustinianum*, vol. 60, n°1, 2020, p. 71-104.

CAMBRONNE P., *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1982.

— « Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, vol. 88, n° 3-4, 1987, p. 206-228.

CARON M. (éd.), *Saint Augustin*, Paris, Cerf (Les Cahiers d'histoire de la philosophie), 2009.

CASSINGENA-TRÉVEDY F., « “*Inardescimus et imus*” (*Conf.* XIII, 9, 10). Les *Confessions* d'Augustin ou le feu converti », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, n° 36, 2011, p. 139-194.

— *La Parole en son royaume. Une approche liturgique*, Paris, Ad Solem, 2013.

— *Les Pères de l'Église et la liturgie*, Artège, 2009¹, 2016.

CAVALLERA F., « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint à propos du *De Trinitate* », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 2, 1930, p. 365-387.

— « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du *De Trinitate* (suite) », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 1, n° 3, 1931, p. 5-19.

CAYRÉ F., « Le livre XIII des *Confessions* de S. Augustin », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 2, n° 1-2, 1956, p. 143-161.

CHADWICK H., « *Vti – Frui* », *A/L* 3, col. 70-75.

CHAPELLE A., *Au creux du rocher. Itinéraire spirituel et intellectuel d'un jésuite*, Bruxelles, Lessius [Au singulier 9], 2004

CHAPOT F., LAUROT B. (éd. ; trad.), *Corpus de prières grecques et romaines* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 2), Centre d'analyse des rhétoriques religieuses de l'Antiquité, Turnhout, Brepols, 2001.

— *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine*, Centre d'analyse des rhétoriques religieuses de l'Antiquité, Turnhout, Brepols, 2007.

CHRÉTIEN J.-L., *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987.

— *Saint Augustin et les actes de parole*, PUF (Épiméthée), 2002.

— *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Éd. de Minuit, 2007.

CICCOLINI L., « Honte et conversion chez Tertullien et Cyprien », dans *Rubor et Pudor. Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Alexandre R., Guérin C., Jacotot M. (éd.), Paris, 2012, p. 99-117.

— « “Qu’ils conservent l’honneur de leur nom”. Quelques considérations sur l’honneur des confesseurs chez Cyprien de Carthage », dans *Sauver l’honneur ? Colloques interdisciplinaires sur les valeurs* (Université de Fribourg, 19-20 mars 2010), vol.2, de Reyff S., Viegnes M., Rime J. (dir.), Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses Universitaires Suisses (Colloquium), 2013, p. 85-111.

CIPRIANI N., « La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino », *Augustinianum*, vol. 42, 2002, p. 261-313.

— « Le fonti patristiche e filosofiche del *De Trinitate* di S. Agostino », *Augustinianum*, vol. 55, n° 2, 2015, p. 427-460.

COLOMBAT B., « Le traitement de *qui, qui(s), quod* dans la tradition grammaticale latine. Quelques jalons pour l’étude du relatif, de Donat à Port-Royal », dans « La grammatisation du français. Qui, que, quoi, vs *qui(s), quod* entre XVI^e et XVIII^e s. », *Langue française*, vol. 139, n° 1, 2003, p. 10-27.

CORBIN M., *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Paris, Cerf (Théologies), 2016.

— *La grâce de la liberté. Augustin et Anselme*, Paris, Cerf (Théologies), 2012.

CORCORAN G., *Saint Augustine on slavery*, Institutum patristicum Augustinianum, (Studia Ephemeridis « Augustinianum », 22), Rome, 1985.

COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, E. de Boccard, 1950¹, 1968.

— « Plotin et saint Ambroise », *Revue de philologie*, n°76, 1950, p. 31-45.

« Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise », *Revue des Études Latines*, n°34, 1956, p. 220-239.

— « Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la “région de dissemblance” », *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, n°24, 1957, p. 5- 33.

— « Témoins nouveaux de la “région de dissemblance” », *Bibliothèque de l’École des chartes*, 1960, 118, p. 20-36.

— « Treize textes nouveaux sur la “région de dissemblance” », *REAP* n°16, 3- 4, 1970, p. 271-281.

CUTINO M., « Felicità terrenà ed immortalità nell’*Hortensius* ciceroniano ed in Agostino », *Sileno*, n° 22, 1996, p. 69-80.

— « Filosofia tripartita e Trinità cristiana nei *Dialogi* di Agostino », *Revue des Études Augustiniennes*, n°44, 1998, p. 77-100.

— « Amor veritatis nel libro X delle *Confessioni* », *Le Confessioni di Agostino, 402-2002. Bilancio e prospettive (Incontro di studiosi dell’antichità cristiana)*, Rome, Institutum patristicum Augustinianum, 2003, p. 371-381.

DALEY B., « The law, the whole Christ, and the Spirit of love. Grace as trinitarian gift in Augustine’s theology », *Augustinian Studies*, vol. 41, n°1, 2010, p. 123-144.

DE DIEULEVEULT J., « L’homme intérieur dans les *Confessions* de saint Augustin », dans « L’homme intérieur et son discours. Le dialogue de l’âme avec elle-même », J.- J. Alrivie (éd.), *Le Cercle herméneutique*, n° 30-31, 2018, p. 99-112.

DE LIBERA A., *Après la métaphysique*, Vrin (Publications de l’Institut d’études médiévales de l’Institut catholique de Paris), 2013.

DE LUBAC H., *Histoire et esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origène*, Paris, Cerf, 1950¹, 1981.

- DECRET F., « Augustin d'Hippone et l'esclavage. Problèmes posés par les positions d'un évêque de la Grande Eglise face à une réalité sociale dans l'Afrique de l'Antiquité tardive », *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 11, 1985, p. 674-685.
- DEGAND M., *Sénèque au risque du don. Une éthique oblatrice à la croisée des disciplines*, Turnhout, Brepols, 2015.
- DELÉANI S., « L'ouverture des *Confessions* de saint Augustin : quelques éléments d'explication », *Vita Latina*, vol. 151, n° 1, 1998, p. 35-43.
- D. DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 34), 1975.
- DOIGNON J., « *Beata Vita (De)* », *A/L* 1, col. 618-624.
- DOLBEAU F., « Un demi-siècle de travaux philologiques sur Augustin. Bilan et perspectives », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 50, n° 2, 2004, p. 271-293.
- « Prier avec les mots des saints dans l'Occident médiéval », dans *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 6), 2006, p. 419-440.
- « Un épitomé inconnu des *Confessions* d'Augustin », dans *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 64, n° 1, 1 janvier 2018, p. 181-187.
- DOUCET D., « “*Da quod iubes et iube quod uis*” : analyse et situation », *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, vol. 90, n° 2, 1989, p. 101-112.
- DRECOLL V. H., « *Gratia* », *A/L* 3, col. 182-242.
- « Marius Victorinus », *A/L* 3, col. 1181-1185.
- « *Grace* », p. 107-122, *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, 2020.
- DU ROY O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 27), 1966.
- DUMÉZIL G., *L'héritage indo-européen à Rome. Introduction aux séries « Jupiter, Mars, Quirinus » et « Les mythes romains »*, Paris, Gallimard (La Montagne Sainte-Geneviève, 9), 1949.
- *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.
- DUMONT J.-N. (éd.), *Le don*, Lyon, Éditions de l'Emmanuel / Le Collège supérieur, 2001.
- DUNKLE B. P., « “Made Worthy of the Holy Spirit”: A Hymn of Ambrose in Augustine's *Nature and Grace* », *Augustinian Studies*, vol. 50, n° 1, 2019, p. 1-12.
- DUPONT A., « To use or enjoy humans? *Vti* and *frui* in Augustine », *Studia Patristica*, vol. 43, 2006, p. 89-93.
- *Gratia in Augustine's Sermones ad populum during the Pelagian controversy.*, Leiden / Boston, Brill (Brill's series in church history, n° 59), 2013.
- DUPONT-FAUVILLE D., « Communion et eucharistie chez saint Hilaire de Poitiers », *Nouvelle revue théologique*, vol. 131, n° 4, 2009, p. 771-789.
- DURAND E., HOLZER V. (éd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei, 266), 2008.
- DURAND E., *Dieu Trinité. Communion et transformation*, Paris, Cerf, 2016.

ELLEBRACHT M.-P., « Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the *Missale Romanum* », *Latinitas Christianorum Primaeva* 28, Dekker & Van de Vegt N.V. Nijmegen, 1963.

FALQUE E., « Le Haut Lieu du soi. Une *disputatio* théologique et phénoménologique », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. n° 63, n° 3, 2009, p. 363-390.

— « Augustin et la phénoménologie au XX^e siècle », dans *Augustin philosophe et prédicateur. Hommage à Goulven Madec (Actes du colloque international, Paris, 8-9 septembre 2011)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p. 537-550.

FÉDOU M., « L'herméneutique augustinienne de la Bible et ses enjeux contemporains », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 52, Institut d'Études Augustiniennes, n° 2, 2006, p. 379-389.

FISCHER N., MAYER C. (éd.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Fribourg, Herder, 1998.

FOCANT C., « La portée de la formule τὸ εἶναι ἴσα θεῷ en Ph 2, 6 », *New Testament Studies*, vol. 62, n° 2, Cambridge University Press, 2016, p. 278-288.

FOLEY M., « The Liturgical structure of St Augustine's *Confessions* », dans Young F., Edwards M. et Parvis P. (éd.), *Studia Patristica*, vol. 43, 2006, p. 95-99.

— « The fruit of confessing lips. Sacrifice and the genre of Augustine's *Confessions* », dans *Augustinianum*, vol. 69, n° 2, 2019, p. 425-452.

FOLLIET G., « Les dépouilles des Égyptiens », *NC* 46, *BA* 11/2, 1997, p. 582-584.

— « La *Spoliatio Aegyptiorum* (Exode 3:21-23; 11:2-3; 12:35-36). Les G. de cette image chez ces Pères et autres écrivains ecclésiastiques », *Traditio*, vol. 57, 2002, p. 1-48.

FONTAINE J., « Les origines de l'hymnodie chrétienne latine. D'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan », *La La Maison-Dieu*, vol. 161, 1985, p. 33-74.

— « Esthétique et foi d'après la poésie latine chrétienne des premiers siècles », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 137, n° 4, 1993, p. 881-888.

FONTAINE J., PERRIN M.-Y., *Lactance et son temps. Recherches actuelles (actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly, 1976)*, Paris, Beauchesne (Théologie historique 48), 1978.

FONTANIER J.-M., *Lectures des Confessions I-IV de saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes (Collection d'études anciennes), 1999.

FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Tel), 1969¹, 2008.

FREDOUILLE J.-C., *Seneca saepe noster*, Paris, J. Touzot, 1991.

FREYBURGER G., « Recherches récentes sur la prière romaine » dans *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 6), 2006, p. 85-94.

FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

- GABELLIERI E., *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain, 57), 2003.
- GARNSEY P., *Conceptions de l'esclavage : d'Aristote à Saint Augustin*, Hasnaoui A. (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1996¹, 2004.
- GASTI F. (éd.), *Storie di conversione : Confessioni, Libro VIII*, Venise, Marsilio, 2012.
- GENESTE N., MONNOYER-LONGÉ M.-C. (éd.), *Culture du don : utopie ou réalisme prophétique ?*, Les Presses universitaires / Institut Catholique de Toulouse, Toulouse, Lethielleux, 2014.
- GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, (Études de philosophie médiévale, 11), 1929¹, 1987.
- GIOIA L., « La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin », dans Durand E., Holzer V. (éd.), *Les sources du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 266), 2008.
- GIRAUD V., *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris, PUF (Épiméthée), 2013.
— *L'ordre de la Création. D'Augustin à Nicolas de Cues*, Paris, PUF (Une histoire personnelle de la philosophie), 2019, p. 18-45.
- GRIFFIN M. T., *Seneca on society : guide to De Beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- GRONDIN J., « Foi et vision mystique dans les *Confessions* d'Augustin », *Théologiques*, vol. 16, n^o2, 2008, p. 15-30
- GROSSI V., LADÁRIA L., LÉCRIVAIN P., *L'homme et son salut. Anthropologie chrétienne*, Paris, Mame-Desclée, 1995.
- GUITTARD C., « L'expression du verbe de la prière dans le *carmen* latin archaïque », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, R. Bloch (éd.), Paris, Droz-Champion (Hautes études du monde gréco-romain, 10), 1980, p. 395-403.
— « Aux origines de la prière latine. Préhistoire et formation de la *precatio* dans le monde italique », dans *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, J.-F. Cottier (éd.), Brepols (Collection d'études médiévales de Nice, 6), 2006, p. 55-81.
- HADOT P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Études Augustiniennes (Série Antiquité 44), 1971.
— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes (Série Antiquité 118), 1987.
— *Plotin ou La simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1963¹, 1997.
— *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres (L'Âne d'or 10), 1999.
- HAMMAN A.-G., *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, Paris, J.-P. Migne (Les Pères dans la foi 104), 2016.
- HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, Préau A. (trad.), Gallimard (Tel), Paris, 1966¹, 1990.
— *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Courtine J.-F. (trad.), Paris, Gallimard, 1985.
- HOFFMANN P., « Temps et éternité dans le livre XI des *Confessions*. Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 63, n^o 1, 2017, p. 31-79.

HOLZER V., « De l' "an Deus sit" à l' "ubi Deus est". Esquisse pour une théologie de l'adresse et de l'invocation comme forme de connaissance », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 104, n° 3, 2016, p. 407-434.

— « Dieu-Trinité. Bulletin de théologie systématique », *Recherches de Science Religieuse*, 2017, vol. 105, n°1, p. 145-169.

—« Foi trinitaire, similitudes et dialectique. Pour une intelligence de la foi trinitaire », *Revue des sciences religieuses*, n° 358, 2018, p. 521-557.

— « Dieu-Trinité. Bulletin de théologie systématique (2) », *Recherches de Science Religieuse*, 2020, vol. 108, n°1, p. 129-170.

HOMBERT P.-M., *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Études Augustiniennes 148), 1996.

— *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 163), 2000.

ICARD S., *Le mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Paris, Honoré Champion (Champions Essais 29), 2014.

JEANMART G., « La dramatique de la volonté chez Augustin », *Philosophique* n° 8, 2005, p. 67-90.

JULIA M.-A., « Les présentatifs français "voici", "voilà" et latins "ecce", "em", "ēn". Essai d'étude comparative », Fruyt M., Haverling G., Sornicola R. V. M. (éd.), *Actes du XXVII^e Congrès international de linguistique et de philologie romanes (Nancy, 15-20 juillet 2013)*, ATILF / SLR, 2016, p. 115-126.

JULLIEN M.-H., « Les sources de la tradition ancienne des quatorze Hymnes attribuées à saint Ambroise de Milan », *Revue d'Histoire des Textes*, n° 19, 1990, p. 57-189.

JUNGMANN J. A., *Missarum sollemnia : explication génétique de la messe romaine*, vol. 1- 3, Paris, Aubier, 1951.

KANY R., *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu « De trinitate »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

KIENZLER K., « Der Aufbau der *Confessiones* des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 24, 1989, p. 123-164.

KLÖCKENER M., « La prière eucharistique selon saint Augustin », *Connaissance des Pères de l'Église*, vol. 77, 2000, p. 36-42.

— « *Sacrificium offerre* », *A/L* 5, 1/2, col. 2.

— *Prex eucharistica*, Fribourg, Academic Press, 2005.

KNAUER G., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

KURSAWE B., *Docere, delectare, movere. Die officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre*, Paderborn, Allemagne, Autriche, 2000.

LA BONNARDIÈRE A.-M., « Le verset paulinien Rm 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin » dans *Augustinus magister*, vol. 2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 3), 1954, p. 657-665.

— *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, Études augustiniennes (Série Antiquité 23), 1965.

LAGOUANÈRE J., *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité, 194), 2012.

— « La notion de prochain chez Augustin au début de son épiscopat. Le rôle matriciel du sermon *De dilectione Dei et proximi* (Sermon Dolbeau 11) », *Sacris Erudiri*, n° 54, 2015, p. 79-110.

— « “*Terrorem potius quam religionem*”. Douceur, grâce et conversion : sur une citation augustinienne chez Pascal », dans Boulègue L., Jones-Davies M., F. Malhomme (éd.), *La Douceur dans la pensée moderne. Esthétique et philosophie d'une notion*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 223-247.

— « Penser l'intersubjectivité. Une lecture du livre VIII du *De Trinitate* », *Études théologiques et religieuses*, Institut Protestant de Théologie, vol. 96 n°3, 2021, p. 349-365.

— « “*Et quid mihi proderat... ?*”. Augustin et le bon usage des arts libéraux en *Conf. I à IV* », *Vita Latina*, n° 201, 2021, p. 23-42.

LAGOUANÈRE J., PUCCINI G. (éd.), *L'intime de l'Antiquité à nos jours. 3 – L'intime à l'épreuve de la douleur*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2022, p. 103-116.

LEFORT C., « *Similitudo – dissimilitudo* », *A/L 5*, 3/4, col. 450-459.

LENHARDT P., *L'unité de la Trinité. À l'écoute de la tradition d'Israël*, Paris, Parole et Silence (Collège des Bernardins 9), 2011.

LIEGI J.-P., « La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede », Aracne Editrice, Arcani, 2016.

LYONNET S., *Études sur l'épître aux Romains*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, (Analecta Biblica 120), 1989.

MADEC G., « Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ep. aux Romains, I, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 2, 1962, p. 273-309.

— « Note sur l'intelligence augustinienne de la foi », *Revue des Études augustiniennes et patristiques*, vol. 17, n° 1-2, 1971, p. 119-142.

— *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus Christ, 36), 1989.

— *Petites études augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 142), 1994.

— « Libres propos sur les *Confessions* d'Augustin », *Vita Latina*, vol. 151, n° 1, 1998, p. 19-26.

— *Augustin prédicateur (395-411)*, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 159), 1998.

— « “*Inquisitione proficiente*”: pour une lecture “saine” du *De Trinitate* d'Augustin », dans BRACHTENDORF J. (éd.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schönningh, 2000, p. 53-78.

- « Le chant et le temps. Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur (*Confessions*, livre XI) », *Science et esprit*, vol. 53, n° 1, 2001, p. 111-121.
- *Lectures augustinienes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité, 168), 2001.
- MAIER J.-L., *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, 1960, (Paradosis 16).
- MANDOUZE A., « Saint Augustin et la religion romaine », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 1, 1958, p. 187-223.
- *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustinienes, 1968.
- MARGARET M., « Slavery in the writings of St. Augustine », *The Classical journal*, vol. 49, n° 8, 1954, p. 363-368.
- MARGERIE B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, Cerf, 1983.
- MARION J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard-Communio, 1982 ; PUF (Quadrige), 2013.
- *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF (Épiméthée), 1997.
- « La conscience du don », dans *Le Don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Lyon, Ed. de l'Emmanuel / Le Collège Supérieur, 2001, p. 59-73.
- *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003.
- *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF (Épiméthée), 2008.
- MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958.
- MASSIE A., *Peuple prophétique et nation témoin. Le peuple juif dans le Contra Faustum manichaeum de saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 191), 2011.
- MAURIN J., « Remarques sur la notion de "puer" à l'époque classique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2, 1975, p. 221-230.
- MAUSS M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *L'Année sociologique*, vol. 1, 1923, p. 30-186 ; Flammarion (Champs classiques), 2021.
- MAUSS M., MEILLET A., TONNELAT E., *Mélanges offerts à M. Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Istra, Strasbourg, 1924.
- MAYER C., « *Da quod iubet et iube quod uis* », *A/L* 2, col. 211-213.
- MAZZA E., *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Mignon J. (trad.), Paris, Cerf, 1999.
- MCCURRY, J. M., « To love the world most deeply. The phenomenology of the world as gift in Augustine's "Confessions" », *New blackfriars*, vol. 92, 2011, p. 46-54.
- MENGE H., *Lateinische Synonymik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1988¹, 2007.
- MOHRMANN C., « Le latin commun et le latin des chrétiens », *Vigiliae christianae*, vol. 1, n° 1, 1947, p. 1-12.
- « Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne », *Vigiliae Christianae*, vol. 4, n° 4, 1950.
- « Saint Augustin écrivain », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 50, n° 1, 2004, p. 123-146.
- *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni di storia e letteratura (Storia e letteratura 65), Rome, 1958.
- MOUSSY C., *Gratia et sa famille*, Paris, PUF, 1966.

- NEUSCH M., « Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin », dans *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 117-138.
- *Initiation à saint Augustin, maître spirituel*, Paris, Cerf, 1996.
- NUNZIATO J., « Negotiating a Good Return? St. Augustine on the economics of secular sacrifice », dans *Latreia and idolatry. Augustine and the quest for right relationship*, CAMACHO P., OGLE ROBERTS V. (ed.), Leuven, Peters (Studia Patristica 88), 2017.
- *Augustine and the economy of sacrifice. Ancient and modern perspectives*, New-York, Cambridge University Press, 2020.
- O'CONNELL R. J., *Images of conversion in St Augustine's Confessions*, New York, Fordham University Press, 1996.
- OGEREAU J., « La plus ancienne référence comptable chrétienne. La signification de l'expression εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως (Phil 4:15) », *Comptabilités*, n° 6, 2014, <http://journals.openedition.org/comptabilites/1503> (Consulté le 12 mars 2020).
- OGLE ROBERTS V. « Therapeutic deception. Cicero and Augustine on the myth of philosophic happiness », *Augustinian Studies*, n°50, vol. 1, 2019, p. 13-42.
- OLLIER J., « Firmamentum narrat ». *La théorie augustinienne des Confessions*, Paris, Parole et Silence, 2011.
- PASCAL B., *Pensées*, L. Brunschwig (éd.), Paris, Flammarion (GF), 1976.
- PAULIAT M., *Augustin exégète et prédicateur dans les Sermons sur Matthieu*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Série Antiquité 205), 2020.
- PETIT J.-F., « Sur le "phénomène amical". L'expérience de l'amitié chez saint Augustin », *Transversalités*, vol. 113, n° 1, 2010, p. 47-63.
- PHILONENKO M., *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001.
- PIERCE A. H., « A pauline theology of grace and the Spirit's gift of love in Augustine's *De spiritu et littera* », *Augustiniana*, vol. 70, n° 2, 2020, p. 203-226.
- PLANCHON P., « Examen critique de quelques arguments avancés en faveur de l'hypothèse de la valeur première. L'exemple du verbe "donner" », *SHS Web of Conferences*, vol. 8, 2014, p. 3165-3181.
- « Incarnation et Trinité », *Nouvelle revue théologique*, vol. 127, n°3, 2005, p. 427-435.
- PONNOU-DELAFFON A.-M., *Dieu trinité dans la tradition ancienne*, Paris, Parole et silence, (Cahiers de l'École cathédrale 84), 2008.
- POQUE S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques*, Paris, Études Augustiniennes (Série Antiquité 105), 1984.
- « L'invocation de Dieu dans les *Confessions* », *Augustiniana*, vol. 41, n° 1/4, 1991, p. 927-935.
- POTTEAU N., « Liberté et grâce. Les conflits entre Augustin et Pélage », *Itinéraires Augustiniens*, n° 50, 2013, p. 5-16.

- QUILLIET B., *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident, III^e-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2007.
- QUINOT B., « L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 8, n° 2, 1962, p. 129-168.
- RAHNER K., *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 1976¹, 2011.
- RATZINGER J., *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1968¹, 2005.
— *La mort et l'au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Communio / Fayard, Paris, 1977¹, 1994.
— *Chemins vers Jésus*, Paris, Parole et Silence, 2004.
- REID M. L., *Augustinian and pauline rhetoric in Romans five. A study of early Christian rhetoric*, Lewiston, Mellen Biblical Press, 1996.
- REIMER J., « “Stir Up the Heart”: The use, protreptic purpose and theological significance of the verb *excitare* in Augustine's *Confessions* », *Augustiniana*, vol. 63, n° 1, 2013, p. 155-172.
- REINHARD K., « Somebody to love? The proprium of the Holy Spirit in Augustine's Trinity », *Augustinian Studies*, vol. 41, n° 2, 2010, p. 351-373.
- RÉMY G., « La christologie d'Augustin : cas d'ambiguïté », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 96, n° 3, 2008, p. 401-425.
— « La notion de *medietas* chez saint Augustin », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 85, n° 2, 2011, p. 211-219.
- RICHARD G., *Nature et formes du don*, L'Harmattan (Ouverture philosophique), 2000.
- RIES J., « La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 7, n° 3, 1961, p. 231-243.
— « La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens (suite) », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 9, n° 3, 1963, p. 201-215.
— « La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens. Orientations actuelles de la recherche », *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 10, n° 4, 1964, p. 309-329.
- RIEU J., « Le temps de la parole dans les *Confessions* de saint Augustin », *RSR* vol. 79, n°4, 2005, p. 525-541.
- RINEAU L.-M., « *Celui qui donne* ». *Le don d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2018.
- ROBERTS M. J., *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool, F. Cairns, 1985.

- SAGE A., « Pêché originel. Naissance d'un dogme », | *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, vol. 13, n° 3, 1967, p. 211-248.
- « L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin », *Revue d'Études augustiniennes et patristiques*, vol. 15, n° 3, 1969, p. 209-240.
- SALAMITO J.-M., *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, J. Millon, 2005.
- « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 15-42.
- SATLOW M. L. (éd.), *The gift in antiquity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
- SCHEID J., « *Hoc anno immolatum non est*. Les aléas de la *uoti sponsio* », *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia* vol. 3, 1990, p. 773-783.
- « Les sens des rites. L'exemple romain », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique 53), Vandoeuvres-Genève, 2007, p. 39-71.
- *Religion, institutions et société de la Rome antique (Leçon inaugurale prononcée le jeudi 7 février 2002)*, Paris, Collège de France, 2013.
- SCHLESINGER E. R., « The sacrificial ecclesiology of *City of God* 10 », *Augustinian Studies*, vol. 47, n° 2, 2016, p. 137-155.
- SCOTT J., « From literal self-sacrifice to literary self-sacrifice: Augustine's *Confessions* and the rhetoric of testimony », dans MCWILLIAM J. E. (éd.), *Augustine: from rhetor to theologian*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 31-49.
- SELBY A. M., *Ambrose of Milan's On the Holy Spirit. Rhetoric, theology, and sources*, Piscataway, Gorgias Press, 2020.
- SHANZER D., « Latent narrative patterns, allegorical choices and literary unity in Augustine's *Confessions* », *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n° 1, 1992, p. 40-56.
- SMYTH M., « *Ante altaria* ». *Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord*, Paris, Cerf, 2007.
- SOLÈRE J.-L., « De l'orateur à l'orant. La "rhétorique divine" dans la culture chrétienne occidentale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 211, n° 2, 1994, p. 187-224.
- SOLIGNAC A., « L'application des sens », *Nouvelle revue théologique*, vol. 80, n° 7, 1958, p. 726-738.
- NC 7, « L'éloignement de Dieu », *BA* 13, 1962, p. 662-663.
- SOUAL P., « Le don de l'ego chez Augustin », dans DUMONT Jean-Noël (éd.), *Le Don. Théologie, philosophie, psychologie, sociologie (Actes du colloque interdisciplinaire sur le don, Lyon, 24-25 novembre 2001)*, Lyon, Le Collège Supérieur, 2001, p. 129-142.
- STEINHAUSER K., « The literary unity of the *Confessions* », dans MCWILLIAM J. (dir.), *Augustine: from rhetor to theologian*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 15-30.
- STOCK B., *Augustine the reader. Meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, Harvard University Press, 1996.
- STRÓZYŃSKI M., « Voice of the Bridegroom. Allegorical exegesis as spiritual exercise in book eleven of Augustine's *Confessions* », *Augustiniana*, vol. 65, n° 34, 2015, p. 141-167.

TESELLE E., « Contenance or Embrace? Tracing an Augustinian Proof-text (Wisdom 8:21) through history and cultures », *Augustinian Studies*, n° 39, 2008, p. 253-264.

— « Grace », K. POLLMAN (dir.), WILLEMIEN O. (éd.), *Oxford guide to the historical reception of Augustine*, Oxford University Press, 2013, p. 1061-1073.

THIEL C., *De l'évergétisme à la charité chrétienne ? Transformations et usages du don à la collectivité en Afrique tardo-antique (fin du III^{ème} siècle-VI^{ème} siècle)*, Strasbourg, 2015, <http://www.theses.fr/2015STRAG030>, (Consulté le 5 avril 2022).

THOMAS J.-F., *Gloria et laus. Étude sémantique*, Louvain, Peeters, 2002.

TRAPÈ A., *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, Rome, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, 1987.

— *S. Agostino : introduzione alla dottrina della grazia (2), Grazia e libertà*, Rome, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, impr 1990.

TRÉDÉ-BOULMER M., *Kairos : l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1992¹, Les Belles Lettres, 2015.

URFELS F., *La Pâque du Messie. Introduction à une théologie eucharistique du judaïsme*, Paris, Parole et Silence, 2013.

VANNIER M.-A., « Saint Augustin et la création », *Augustiniana*, vol. 40, n°1, 1990, p. 349- 371.

— *Creatio, conuersio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires (Paradosis 31), 1991.

— « Aversion and Conversion », *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, 2020, p. 63-74.

VAN DER MEEREN S., « L'âme rassasiée » : formes et fonctions du banquet spirituel dans le *De beata uita* de saint Augustin », J.-P. DE GIORGIO, F. LAURENT, F. LE BORGNE (éd.), *Espace-temps du dialogue littéraire*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal (À la croisée des SHS), 2016, p. 227-240.

— « La sagesse "droit chemin de la vie" : une métaphore du *Contra Academicos* relue à la lumière du protreptique philosophique », *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, 2007, vol. 53, n°1, p. 81-111.

VAN LAER S., *La préverbation en latin. Étude des préverbes ad-, in-, ob- et per- dans la poésie républicaine et augustéenne*, Bruxelles, Latomus, 2010.

VANNESTE A., « Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 10, 1975, p. 143-169.

VERWILGHEN A., « Le Christ médiateur selon Ph 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin », *Augustiniana*, vol. 41, n°1, 1991, p. 469-482.

VEYNE P., « Panem et circenses. L'évergétisme devant les sciences humaines », *Annales. Economies, sociétés, civilisation*, n° 3, 1969, p. 785-825.

— « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 55, n° 1, 2000, p. 3-42.

— *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005.

VIDALIN A., « L'acte eucharistique de Jésus et sa traditio », *Nouvelle revue théologique*, vol. 136, n° 3, 2014, p. 406-422.

— « La célébration de la Cène du Seigneur : de la charité à l'Eucharistie », *Nouvelle revue théologique*, vol. 140, n° 1, 2018, p. 26-33.

VIELLARD D., *Les liminaires dans les oeuvres latines des IV^e et V^e siècles*, Paris, Atelier national de Reproduction des Thèses, 2005.

— *Proximités et divergences. L'usage de la "tradition rhétorique" dans les exordes polémiques de Jérôme et d'Augustin*, De Boeck Supérieur, 2010.

VON BALTHASAR H. U., *L'amour seul est digne de foi*, Paris, Parole et Silence, 1999.

VON SEVERUS E., « *Gebet* », *RAC* VIII, 1972, col. 1134-1258.

WEIL S., « L'amour de Dieu et le malheur », *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962.

WIEL V., « La parole et le don », *Transversalités*, vol. 111, n° 3, 2009, p. 115-133.

ZARINI V., « Amitié antique, amitié chrétienne à Rome : de Cicéron à saint Augustin », *La Lettre de l'A.L.P.L.A.*, Suppl., 2001, p. 29-38.

ZWOLLO L., « Aflame in love. St. Augustine's Doctrine of *amor* and Plotinus' notion of *eros* », *Studia Patristica* n°75, 2017, p. 69-80.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	13
1. Un « admirable échange »	13
2. <i>L'inuentio</i> du don en regard de la grâce	14
3. Corpus, principe d'étude et étapes suivies	16
PREMIÈRE PARTIE. L'ÉPIPHANIE DU DON	23
Chapitre 1. Les signes du don	27
1. 1. Dare et sa famille	28
1. 1. 1. <i>Dare et donare : emplois et compléments</i>	28
1. 1. 2. <i>Datum et donum</i>	31
1. 2. Autres expressions du don.....	36
1. 2. 1. <i>Emplois fréquents</i>	36
1. 2. 2. <i>Emplois plus rares</i>	41
1. 3. « Et donne-moi !... » : le signe pur du don	44
1. 3. 1. « <i>Da quod offeram tibi</i> ».....	47
1. 3. 2. « <i>Da quod amo : amo enim et hoc tu dedisti</i> »	48
1. 3. 3. « <i>Da mihi te, Deus meus, redde mihi te</i> ».....	49
1. 3. 4. <i>Proximité et écart entre la demande d'offrande et le vœu romain</i>	49
Reprise.....	53
Dix formules adressées à Dieu avec le verbe « donner » à l'impératif	54
Chapitre 2. La conscience du don	57
2. 1. L'énigme du don.....	58
2. 1. 1. <i>Chercher Dieu qui ne cesse de se donner ; recevoir sans cesser de demander</i>	58
2. 1. 2. <i>Si tout est donné, pourquoi Augustin persiste-t-il dans ses demandes ?</i>	61
2. 1. 3. <i>Oubli et mémoire du don</i>	64
2. 2. La reconnaissance du don	68
2. 2. 1. <i>Le « parcours sinueux des erreurs » : livres I à IV</i>	69
2. 2. 2. <i>Les signes du don : livres V et VI</i>	70
2. 2. 3. <i>La reconnaissance pour le don de la vie divine : livres VII à IX</i>	74
2. 3. Le discernement du don	77
2. 3. 1. <i>Le don de la continence pour se donner à Dieu : le livre X</i>	79
2. 3. 2. <i>Le don de l'interprétation des Écritures : livres XI à XIII</i>	80
2. 3. 3. <i>Le travail du récit : le don au présent</i>	83
Reprise.....	85

Chapitre 3. Les usages du don	87
3. 1. Rapporter le don à Dieu	88
3. 1. 1. « Tout don vient du Père » – 1 Co 4, 7	89
3. 1. 2. L'Esprit du don – Ph 4, 10-17	92
3. 1. 3. Le don à l'image de la dépossession du Fils : Ph 2, 6-11.....	94
3. 2. Détourner le don.....	97
3. 2. 1. Premier détournement : la dissemblance	98
3. 2. 2. Deuxième détournement : l'éloignement	101
3. 2. 3. Troisième détournement : la servitude au lieu du culte.....	104
3. 3. Se convertir au don.....	108
3. 3. 1. Convertir le don	108
3. 3. 2. Se convertir au don	113
Reprise.....	117

DEUXIÈME PARTIE. LES PROTAGONISTES DU DON 119

Chapitre 4. L'Esprit Saint Ç de qui seul on a dit qu'il est le don È ...	123
4. 1. L'Esprit Saint comme don dans les <i>Confessions</i>	124
4. 1. 1. Présence de l'Esprit Saint comme don	124
4. 1. 2. Comment l'Esprit est-il don ?	126
4. 1. 3. Le livre XIII des <i>Confessions</i> , livre du don, livre de l'Esprit Saint ?	134
4. 2. L'Esprit Saint dans le <i>De Trinitate</i> : du don à l'amour.....	136
4. 2. 1. L'Esprit, « amour même » du Père et du Fils	137
4. 2. 2. L'Esprit Saint, « don du Père et du Fils »	138
4. 2. 3. L'Esprit « de Dieu qui nous le donne et le nôtre à nous qui le recevons »	139
4. 2. 4. « [le Père] a donc engendré [le Fils] de telle façon que leur don commun procédât aussi du Fils »	140
4. 2. 5. « Le Saint-Esprit [...] une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain »	141
4. 2. 6. « Et l'Esprit n'est appelé don en propre qu'en raison de l'amour ».....	143
4. 3. Principales sources bibliques de l'attribution du don à l'Esprit Saint....	144
Reprise.....	146
Chapitre 5. L'attribution du don aux personnes divines.....	149
5. 1. Comment Augustin attribue-t-il le don au Père et au Fils ?.....	150
5. 1. 1. Le Père, donateur de tout don	150
5. 1. 2. Le Fils, don du Père aux hommes.....	161
5. 2. Comment le don est-il attribué au Fils et à l'Esprit Saint ?.....	168
5. 2. 1. Le don, tel qu'il se manifeste dans la procession de l'Esprit Saint	169
5. 2. 2. "Le don, c'est-à-dire la mission de l'Esprit"	170
Reprise.....	172

Chapitre 6. Le dĹploiment du don au sein de la TrinitĹ	175
6. 1. Sources de la thĹologie trinitaire d'Augustin en relation avec le don ...	176
6. 1. 1. <i>Les sources nĹo-platoniciennes</i>	176
6. 1. 2. <i>Auteurs latins</i>	181
6. 1. 3. <i>Le rĹle de l'hymnodie dans l'Ĺlaboration trinitaire : d'Hilaire Ĺ Augustin</i>	192
6. 2. Le motif du don dans la thĹologie trinitaire d'Augustin.....	195
6. 2. 1. <i>PrĹsence du mot Trinitas dans les Confessions</i>	196
6. 2. 2. <i>L'association explicite du don et de la TrinitĹ</i>	198
6. 3. Le don comme lieu de salut pour l'homme crĹe Ĺ l'image de Dieu.....	202
Reprise.....	208

TROISIĹME PARTIE. L'APPROPRIATION DU DON TRINITAIRE 209

Chapitre 7. La libĹration de la volontĹ en vue du sacrifice	213
7. 1. Comment recevoir ?	214
7. 1. 1. <i>La volontĹ blessĹe : l'Ĺnigme du vouloir impuissant</i>	215
7. 1. 2. <i>La volontĹ libĹrĹe : de l'esclavage Ĺ la servitude volontaire</i>	217
7. 1. 3. <i>La volontĹ donnĹe : du commandement Ĺ l'amour</i>	225
7. 2. Comment donner ce que l'on a reĹu ?	232
7. 2. 1. <i>Conversion et offrande de la « uita noua »</i>	232
7. 2. 2. <i>PrĹsenter les dons et sacrifier</i>	237
7. 2. 3. <i>Offrir le sacrifice du don reĹu</i>	242
Reprise.....	246
Chapitre 8. L'Ĺucharistie, source, modĹle et sommet du don	247
8. 1. L'Ĺucharistie, le don Ĺ la source.....	249
8. 1. 1. <i>Cibus</i>	250
8. 1. 2. <i>Pretium</i>	256
8. 2. L'Ĺucharistie, modĹle du don : du don Ĺ l'offrande	261
8. 2. 1. <i>L'Ĺucharistie, modĹle du don</i>	261
8. 2. 2. <i>Du don Ĺ l'offrande</i>	266
8. 3. L'Ĺucharistie, sommet du don : une « satiĹtĹ insatiable »	276
8. 3. 1. <i>« Pain quotidien » et « pain du ciel »</i>	277
8. 3. 2. <i>Se rĹjouir du don</i>	280
8. 3. 3. <i>Jouir de Dieu</i>	281
Reprise.....	283

Chapitre 9. Le don des Écritures	285
9. 1. L'intelligence des Écritures, un don à recevoir	286
9. 1. 1. <i>Un don à désirer</i>	286
9. 1. 2. <i>Un don à demander</i>	289
9. 1. 3. <i>Les acteurs du don de l'intelligence des Écritures – livres XI à XIII</i>	296
9. 2. Le commentaire des Écritures, un don à offrir	301
9. 2. 1. <i>Offrir à Dieu</i>	301
9. 2. 2. <i>Offrir aux hommes</i>	305
9. 3. L'exégèse comme sacrifice	312
9. 3. 1. <i>Les actes de l'interprète</i>	312
9. 3. 2. <i>Offrir en sacrifice le « service de [sa] pensée et de [sa] langue »</i>	316
9. 3. 3. <i>Pour une exégèse chaste</i>	319
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 323
 BIBLIOGRAPHIE	 327
 TABLE DES MATIÈRES	 345