

# Humilité du Christ et intériorité chez saint Augustin

Par frère Martin Deshaies

Conférence donnée pour l'association saint-Augustin au Monastère du Jassoneix  
en octobre 2010

Le chrétien est dans le monde sans être du monde (Jn 17). Cette parole du Seigneur pourrait définir l'orientation d'une anthropologie chrétienne. On peut cependant en accentuer soit la première moitié, soit la seconde. Augustin insiste sur le fait que le chrétien « n'est pas du monde ». S'il n'ignore pas que l'existence se déroule dans le monde, il fait cependant porter l'accent sur le détachement du monde, la « vraie vie » de l'homme étant en Dieu.

Sans renier cette orientation, saint Thomas d'Aquin la rééquilibre en valorisant l'existence « dans le monde ».

*« Je ne serais pas, mon Dieu,  
Je ne serais pas du tout, si tu n'étais en moi.  
Ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi »* (Conf. I, 2, 2).

L'anthropologie d'Augustin, c'est d'abord l'homme Augustin, avec son expérience personnelle à nulle autre comparable. Pour Augustin, la sagesse qu'il a longtemps cherchée, s'identifie avec le Christ.

*Quelques éléments de l'anthropologie augustinienne :*

Connais-toi toi-même.

Augustin ne se pose pas une simple question d'école. Il cherche à se connaître lui-même, aux prises avec les questions que lui pose sa propre existence. Connaissance qui semble interdite à l'homme ! Bien que je sois « *ce qu'il y a de plus proche de moi-même* » (Conf. X, 16, 25), l'accès à moi-même est hérissé d'obstacles. Pour Augustin il n'y a pas d'autre possibilité de surmonter ces obstacles que de pratiquer un détour par l'Écriture. « *Que l'Écriture soit pour toi un miroir !* » « *Ce que je sais de moi, je ne le sais que par votre lumière* » (Conf. X, 25). L'Écriture est le miroir, *speculum*, qui reflète toute l'existence humaine, sa chute, sa condition pécheresse, sa destinée, sa voie pour la réaliser. L'homme ne devient intelligible à lui-même que s'il se regarde dans ce miroir, un miroir sans complaisance, « *qui ne trompe pas* ».

La seule manière de connaître l'homme est donc d'interroger ce miroir. Mais on n'accède pas à l'Écriture sans l'interpréter. Augustin en fait une relecture à partir de son expérience, mais aussi de son contact avec les livres platoniciens. Il fait donc subir à l'Écriture quelques infléchissements.

Chez Augustin, la figure d'Adam devient centrale. (Alors que chez saint Paul tout est centré sur le Christ et interprété à partir de lui, y compris la figure d'Adam). Elle est pour ainsi dire pensée pour elle-même, indépendamment de son lien avec le Christ. En fait la figure d'Adam se dédouble.

Il est le symbole de la créature d'avant le péché originel, et à ce titre Augustin lui confère des privilèges exceptionnels. A l'abri de tous les maux, y compris de la mort, il vit dans un « état admirable », idéalisé, dont l'idéalité sera restaurée à la fin des temps.

Mais Adam est aussi le symbole de l'homme pécheur, le premier maillon d'une chaîne de pécheurs, qui transmet à tous ceux qui viennent après lui son péché, le péché originel.

Face à Adam, le Christ offre la « voie » pour retrouver le « *status admirabilis* » antérieur au péché d'Adam. Mais il ne le restaure pas immédiatement. La voie est celle qu'il a lui-même empruntée, l'humilité qui est obéissance au Père.

Pour saint Augustin l'âme est située entre son créateur et les créatures, l'âme n'a donc pas en elle-même son centre de gravité (Conf. XIII, 9, 10) : « *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* ». Elle ne vit que par participation. Elle oscille soit autour de Dieu dont elle tient l'être, soit autour des créatures qui l'attirent mais n sauraient la satisfaire.

Pour décrire cette situation médiane, Augustin recourt à toute une série de « couples » qui révèlent cette double possibilité de l'existence : dehors/dedans, ténèbres/lumière, multiple/un, etc. Le binôme *foris/intus* (dehors/dedans) est l'un des plus significatifs. Dans ce couple antithétique se résume l'expérience d'Augustin : « *Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelles, bien tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dehors et moi au-dedans* ». *Ecce intus eras et ego foris !* On ne peut espérer formule plus parfaite. Elle reflète exactement la conception qu'Augustin se fait de l'homme. Le *foris* désigne l'homme extérieur, attaché au monde dont fait partie le corps, tandis que l'*intus* désigne le lieu de la rencontre avec Dieu. Extériorisée, l'âme est inauthentique, tandis qu'elle devient vraie en se fixant sur Dieu.

Avec le binôme *foris/intus*, nous sommes sur un axe essentiel de la pensée de saint Augustin.

- Avant le péché, le corps et l'âme étaient accordés harmonieusement.  
- Avec le péché originel s'est produit une rupture et une inversion de ce rapport : le corps exerce désormais sa domination sur l'âme. Cet état de dysharmonie, qu'Augustin se garde bien de mettre au compte d'une fracture originaire (comme le faisaient les manichéens), résulte de la faute de l'homme.

Cependant l'exigence existentielle demeure : l'âme ne peut être comblée que par Dieu. Et il n'y a pas de compromis possible entre l'extérieur et l'intérieur.

L'extérieur est un lieu de tentation.

« *Si nous revenons à notre cœur, nous trouvons Dieu au fond* » (Conf. IV, 12, 18). « *Intus enim erat* » (Conf. VII, 7, 11). C'est donc là que l'âme doit le chercher. Seulement, s'il est au pouvoir de la liberté d'aller vers le monde, il n'est plus en son pouvoir de s'en arracher. Seul, l'Esprit de Dieu, la grâce, peut opérer le chemin de retour. « *L'impureté de notre esprit nous fait sombrer en-bas par amour des soucis, et la sainteté du tien nous relève par amour de la sécurité* » (Conf. XIII, 7, 8). L'existence ne réussit pas à se soustraire à ces tiraillements.

A cela il faut ajouter une précision. L'Écriture affirmant que l'homme est créé à l'image de Dieu, pour Augustin cela se traduit immédiatement par Trinité. Et il doit être possible de retrouver des vestiges trinitaires dans l'existence humaine.

Au plan médian l'âme humaine possède trois facultés : l'être, le connaître, le vouloir, qui sont, pour ainsi dire, neutres.

Mais ces facultés peuvent être déterminées soit positivement, soit négativement, selon que vient s'y ajouter le « poids » de l'amour de Dieu ou celui des passions. Le poids n'étant pas à comprendre ici comme une nécessité, mais comme une orientation librement consentie. C'est le choix qui transforme ces facultés en une triade positive : humilité, sagesse, charité, ou en triade négative : orgueil, curiosité, désir charnel<sup>1</sup>.

L'existence humaine n'a pas en elle-même son centre de gravité, ce qui met l'homme dans une situation d'instabilité et d'inquiétude. L'âme est sans repos, déséquilibrée : c'est pourquoi elle ne cesse de tendre vers autre chose. L'existence humaine est en pérégrination dans un pays étranger, dans cette « *regio dissimilitudinis* » (Conf. VII, 10, 16) où elle a perdu toute ressemblance avec Dieu : « *Et j'ai découvert que j'étais loin de toi, dans la région de la dissemblance, comme si j'entendais ta voix me dire des hauteurs : " Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi "* ». Pourtant, elle ne cesse pas d'aspirer à retrouver cette similitude que seul le Verbe peut lui conférer à nouveau, lui « *similitudino* » parfaite de Dieu (Conf. XIII, 15, 18) :

« *C'est dans la figure des nuées, à travers le miroir du ciel, et non pas comme il est, que ton Verbe nous apparaît, parce que, pour nous-mêmes, quoique nous soyons chéris de ton Fils, n'a pas encore apparu ce que nous serons. Il a regardé à travers les mailles de la chair et caressé et enflammé, et nous courons dans le sillage de son parfum. Et quand cela sera apparu, nous serons semblables à Lui, puisque nous le verrons comme il est. Le voir comme il est, Seigneur, c'est notre lot à nous, qui n'est pas encore à nous* ».

---

<sup>1</sup> Ici, remarque importante : Augustin ne prouve pas la Trinité à partir de l'homme, mais il fait une lecture de l'expérience humaine à partir de la Révélation. Son anthropologie est fonction de la Révélation.

Ainsi, l'homme crée-t-il lui-même sa condition pécheresse, mais il lui est possible de retrouver Dieu grâce à la médiation du Verbe.

- **condition pécheresse** :

« *J'ai cherché ce qu'était le péché et j'ai trouvé, non une substance, mais détournée de la suprême substance, de toi, ô Dieu, la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette ses biens intérieurs, et s'enfle au-dehors* » (Conf. VII, 16, 22).

Tout est dit dans ce texte qui marque d'abord une rupture avec le manichéisme. (Celui-ci faisait du mal une substance qui habitait l'homme contre son gré. En même temps qu'elle chosifie le mal, la solution manichéenne déresponsabilise l'homme, puisque ce mal agit en lui, sans lui et contre lui). Or Augustin fait du mal un acte pervers de la volonté dont il suit le parcours. Il le décompose en trois mouvements que la conversion devra franchir en sens inverse.

**a** - l'âme commence par **se détourner de Dieu**, par amour de son propre pouvoir. Il s'agit d'un mouvement d'orgueil par lequel l'âme cherche à être maître de soi, comme Dieu.

**b** - vouloir **être par soi**, être la mesure de toute chose, ne plus recevoir sa norme d'action d'un autre, mais la définir soi-même (Conf. VII, 7, 11). Centration sur soi incompatible avec la structure ontologique de l'âme.

**c** - l'**attachement au monde** se substitue au **détachement de Dieu**, mais « *les choses inférieures s'élevèrent au-dessus de moi et m'opprimaient* » (Conf. VII, 7, 11) ; elle n'a gagné qu'une « *liberté d'esclave fugitif* » (Conf. III, 3, 5) : « *J'ai erré, le front présomptueux, afin de m'en aller loin de toi, aimant mes voies et non les tiennes, aimant ma liberté d'esclave fugitif* ».

Poids du péché : « *Je poursuivais les dernières de tes créatures après t'avoir abandonné et, terre, je m'en allais à la terre* » (Conf. I, 13, 21). (sans vouloir entrer dans la théologie de ce péché originel, il faut remarquer qu'Augustin en a forgé le concept pour sortir de l'impasse manichéenne, ce concept lui permettant à la fois de dire que l'homme est responsable de la situation qui est la sienne et d'éviter d'en accabler la liberté individuelle).

Au rejet de Dieu s'est substituée une triple concupiscence : (Conf. III, 8, 16) l'orgueil, la curiosité, la sensualité. « *Où que se tourne l'âme humaine, c'est pour la souffrance qu'elle se fixe ailleurs qu'en toi, même si elle se fixe dans les choses belles, hors de toi et hors de soi* » (Conf. IV, 10, 15).

- **rentre en toi-même** :

« *Que de biens l'homme possède au-dedans de lui-même sans songer à scruter son intériorité* » (Trac. Jo. 26, 16). Mais comment revenir à soi quand le péché a extériorisé toute l'existence ? Si le retour est possible, c'est que Dieu continue d'être présent. « *Tu n'es pas comme eux : ils ont abandonné leur créateur, mais toi tu n'as pas ainsi abandonné ta créature* » (Conf. V, 2, 2). Cette présence de Dieu continue à se manifester, pour ainsi dire en creux, sous la forme de l'inquiétude. Cette inquiétude est le ressort de la recherche.

Traçant le mouvement de ce retour à soi, c'est-à-dire le mouvement de la conversion, Augustin distingue trois temps, qui sont l'inversion du mouvement pécheur :

Détachement du monde.

Découverte de soi.

Dépassement de l'intériorité jusqu'à la vision de Dieu.

La conversion est donc une annulation du mouvement d'extériorisation. Elle se fait par degrés, l'ultime degré étant la saisie intuitive ou mystique de Dieu. « *Ainsi, nous élevant d'un cœur ardent vers l'Être même, nous avons traversé degré par degré (gradatim) tous les êtres corporels et le ciel lui-même... Nous montions encore au-dedans de nous-mêmes... Et nous sommes arrivés à nos âmes; et nous les avons dépassées pour atteindre la région d'abondance inépuisable où tu repais Israël à jamais dans le pâturage de la vérité* » (Conf. IX, 9, 24).

Il est inutile de se demander ce que, à travers ces expériences, Augustin a réellement atteint. Il parle de Dieu à la fois immanent et transcendant (Conf. VII, 17, 23). Augustin ne confond pas sa propre intériorité avec Dieu. texte

En effet, il distingue trois sphères de réalités : l'extérieur, l'intérieur, et dans l'intériorité, le supérieur. Si l'extérieur est surtout le lieu des tentations, il peut aussi offrir des points d'appui dans ce retour vers soi. La vérité se fait voir à travers le créé (Conf. VII, 10, 16). Mais, en réalité, elle se fait voir surtout d'une manière négative en avouant d'emblée sa non-identité avec Dieu. La sphère de l'intériorité, où il trouve d'innombrables richesses, n'est pas non plus identique à Dieu. « *Si nous revenons à notre propre cœur, nous y trouvons Dieu au fond* » (Conf. IV, 12, 8). L'intériorité se dédouble en un *interius* (l'âme et ses différentes activités) et un *super interius*, où Augustin reconnaît l'Être même.

« *Toi tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même* » : *interior intimo meo et superior summo meo !* (Conf. III, 6, 11).

Mais si Augustin a fait l'expérience de la proximité de Dieu, il en a également tout aussitôt expérimenté sa distance. Le mystère de Dieu ne se dévoile pas à celui qui a le privilège de s'en approcher. Dieu se donne réellement à voir sans que pour autant on puisse le saisir. Le « comprendre », mettre la main dessus, est impossible à l'homme.

« *Oh, s'ils voyaient l'éternel intérieur !* » (Conf. IX, 4, 10). Dieu est à la fois éternel et intérieur, sans confusion possible avec l'intériorité en raison de son éternité, mais accessible réellement, comme l'Éternel, en raison de son intériorité. C'est pourquoi le contact avec lui est toujours en même temps que révélation de sa transcendance, une révélation de notre contingence. Il est immanent si l'on considère la voie qui permet d'accéder à sa présence, mais il est transcendant dans l'intériorité même, dès lors que l'on se rend attentif à son essence. Son identité pourtant ne fait pas de doute. Augustin le désigne du nom de l'Écriture : *Ego sum qui sum !* Il l'identifie avec cette Sagesse qu'il cherche depuis ses dix-neuf ans (Conf. IX, 10, 24) et dont il reconnaît qu'elle lui procure la seule joie durable (Conf. X, 22, 32) car, si les choses « *s'écoulent et roulent* » (Conf. V, 9, 19), l'Être, lui, ne passe pas.

- **médiation :**

Dans cette rencontre de Dieu, la médiation du Christ tient une place essentielle. En lui, le péché s'efface, ce péché qu'Adam avait introduit dans l'humanité, et la « voie » vers la patrie s'ouvre, alors que cette patrie était entrevue sans pouvoir être atteinte. Encore faut-il entrer dans cette voie. Les philosophes (platoniciens) pensent qu'ils peuvent s'en passer.

A la présomption platonicienne, Augustin oppose l'humilité du Verbe qui s'est fait chair et qui donne, à celui qui le suit sur ce chemin d'humilité, de « *connaître Dieu comme Dieu* » (Conf. VII, 9, 14). « *Se disant sages les platoniciens se rendent fous* ». Seul le Christ, accomplissant en lui-même la proximité de Dieu, peut y introduire. Il le fait, non pas en éloignant l'homme de lui-même, mais en le ramenant au plus près de soi, dans son intériorité.

La raison de cette médiation se pose inévitablement. Pour saint Augustin, Adam s'étant mis à vivre en régime d'extériorité, il devenait nécessaire, pour le rejoindre, que Dieu lui-même s'extériorise. La médiation du Christ supplée donc à une déficience humaine.

« *Si, rompant avec toi, Adam n'était pas tombé... , ainsi n'eût pas été nécessaire à tes dispensateurs de réaliser, au sein des eaux multiples, corporellement et sensiblement, tes mystères en actes et en paroles* » (Conf. XIII, 20, 23). Ce sont les eaux de l'incroyance et du péché (Conf. XIII, 21, 29) qui ont nécessité l'extériorisation du Christ, Dieu tirant de ces mêmes eaux le remède au mal, les *sacramenta*, ces signes du salut dont le Christ est la source.

De même qu'il faut la médiation de la sensibilité pour parvenir à la connaissance en général, il faut la médiation du Verbe, entré dans la chair, pour accéder à Dieu.

D'autres médiations viennent le relayer : les sacrements, l'Eglise, l'Ecriture. « *Telle est la voie d'accès à la foi pour ces fils d'Adam qui t'oublie, pendant qu'ils se cachent de ta face* » (Conf. XIII, 21, 30). Mais une « voie » n'est pas faite pour qu'on y reste. Elle doit conduire à un but. Le Verbe fait chair conduit au Verbe éternel qui est dans le cœur. De même l'Ecriture et l'Eglise. Ce sont là des moyens, donnés à l'homme qui vit dans le monde, pour l'en arracher, le faire revenir vers soi. Car c'est au-dedans que Dieu se donne à rencontrer. C'est dans le cœur qu'il se dévoile à chacun de nous (Conf. IV, 12, 19) : « *Il est parti loin de nos yeux afin que nous, nous revenions à notre cœur et l'y trouvions* ». A l'extérieur il avertit (*admonitio*), mais c'est à l'intérieur qu'il enseigne. *Foris admonet, intus docet* (De lid. Arb. II, 14, 38). On ne peut en rien faire l'économie de cette médiation.

« *Je ne trouvais pas tant que je n'avais pas embrassé le Médiateur... Le Verbe s'est fait chair afin que pour notre enfance ta sagesse devint du lait, elle par qui tu as créé toutes choses* » (Conf. VII, 18, 24). Et si le Verbe est dans une situation unique parmi toutes les médiations qui fonctionnent dans le monde, c'est que sa voix, à la différence de toutes les autres, n'accuse aucune discordance avec Dieu.

La théologie d'Augustin est indubitablement celle d'un converti, tout comme celle de saint Paul, converti lui aussi. Ce n'est pas un hasard si c'est précisément un texte de Paul qui est au centre de l'histoire de la conversion d'Augustin.

*« Conduisons-nous honnêtement, comme en plein jour, sans ripailles ni beuveries, sans coucheries ni débauches, sans querelles ni jalousies. Mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ et ne vous abandonnez pas aux préoccupations de la chair pour en satisfaire les convoitises »* (Rm 13, 13-14). Leur théologie à tous deux peut être nommée théologie de résistance et d'abandon à Dieu, parce que la grâce y tient le rôle principal, la grâce qui amène l'homme de la rébellion à la reddition. Mais pour être en état de se rendre à Dieu, il faut d'abord s'ouvrir à Dieu qui se donne le premier, et cela n'est possible que si l'on s'estime petit et humble. Sa réponse à la question de l'essence du christianisme ne laisse aucun doute là-dessus : *« Je voudrais vous voir soumis avec toute la piété possible, sans songer à suivre d'autres voies, pour comprendre et posséder la vérité, que celle qui a été ouverte par celui qui, comme Dieu, a vu la faiblesse et l'incertitude de nos pas. La première des ces voies c'est l'humilité ; la seconde c'est l'humilité, et la troisième c'est encore l'humilité, et je vous ferais toujours la même réponse si vous m'interrogiez »* (Epis. 118, 3, 22).

Pour Augustin, l'humilité n'est pas une vertu parmi tant d'autres ; elle est le premier mouvement de l'amour, car elle seule rend l'homme ouvert et sensible à ce qui n'est pas lui, et l'arrache ainsi au repliement sur lui-même. Alors que l'orgueil, en tournoyant toujours autour du moi, mène en fait à l'appauvrissement de la personnalité, l'humilité au contraire en constitue un enrichissement. Car seulement là où l'on ose se détacher de soi-même, l'autre et les autres viennent compléter la pauvreté personnelle. Cf. Confessions I, 1, 1.

Les mots humilié et humiliation reviennent une cinquantaine de fois dans le récit de la conversion d'Augustin.

Expérience de l'humilité face à l'Écriture : *« Voici ce que je vois : une réalité qui ne se révèle pas aux superbes et ne se dévoile pas aux enfants, mais qui, humble à l'entrée, paraît, après l'entrée, sublime et enveloppée de mystères. Et moi je n'étais pas en état de pénétrer en elle, ou d'incliner la nuque pour progresser avec elle ... mais moi dédaigneusement je refusais d'être petit, et, gonflé de morgue, je me voyais grand »* (Conf. III, 5, 9).

Dans l'ouvrage qu'Augustin écrivit vers 26/27 ans, et qui s'est perdu : Du Beau et du Convenable, il prétendit alors être divin au plus profond de lui-même et pour cette raison regarda avec dédain les petits qui croyaient en Dieu. Il n'était pas encore en état d'écouter la voix de Dieu parce qu'il n'avait pas encore été humilié (Conf. IV, 15, 27) : « *Je désirais être là, debout et t'écouter et jouir dans ma joie de la voix de l'époux, et je ne le pouvais pas, parce que les voix de mon erreur me tiraient dehors, et que le poids de ma superbe me faisait choir au plus bas.*

*Car tu ne donnais pas à mon ouïe la joie et 'allégresse, et mes os n'exultaient pas, parce qu'ils n'avaient pas été humiliés ».*

L'emploi de ce passif est ici significatif : il indique que Dieu devait d'abord l'humilier avant qu'il puisse lire les Ecritures. Dieu devait lui faire sentir à quel point il était incapable de s'épanouir spirituellement et échouait en tant qu'homme dans son combat contre le mal.

L'orgueil l'empêchait de se dégager de l'emprise des choses inférieures : « *Mais comme, avec orgueil, je me dressais contre toi et courais contre le Seigneur sous le revers épais de mon bouclier, même les choses inférieures s'élevèrent au-dessus de moi, et elles m'opprimaient ... Et tout cela avait germé dans ma blessure parce que tu as humilié l'orgueilleux comme un blessé [Ps 89, 11] » (Conf. VII, 7, 11).*

*« Peu à peu, toi, Seigneur, d'une main très douce et très miséricordieuse, tu maniais et disposais mon cœur, m'amenant à considérer l'infinité des choses, auxquelles je croyais sans les voir, ou sans avoir assisté à leur production : ainsi, tant de choses sur des lieux ou des villes que je n'avais pas vues, tant de choses que sur la foi de mes amis, sur la foi des médecins, sur la foi de tels ou tels autres nous croyons, sinon nous ne pourrions absolument rien faire dans la vie d'ici-bas. Enfin, avec quelle foi inébranlable n'étais-je pas bien assuré des parents dont j'étais issu, ce que je n'aurais pu savoir sans croire sur parole ! Et par là, tu m'as persuadé que ce n'était pas ceux qui croyaient à tes Livres, ... mais ceux qui n'y croyaient pas, qu'il fallait accuser de faute » (Conf. VI, 5, 7).* Eliminez la foi et toute la structure sociale de l'humanité s'effondre.

Une fois convaincu des possibilités limitées de la raison humaine, Augustin change d'attitude à l'égard de l'Ecriture et s'ouvre à la parole de Dieu. La Bible devient pour lui un aspect de l'humilité de Dieu Lui-même. L'Ecriture révèle des choses élevées dans un langage humble (Conf. XII, 27, 37) : « *Le récit du dispensateur de ta parole, devant servir à de nombreux discoureurs à venir, d'un petit débit de discours fait jaillir des flots de limpide vérité, où chacun puise pour soi le vrai qu'il peut trouver dans ces choses, qui ceci, qui cela, pour le tirer en de plus longs méandres de paroles ».*

Pour Augustin, le christianisme n'est pas du tout le seul phénomène dans la vie humaine qui faisait appel à la croyance. La foi chrétienne semble, pour Augustin plutôt prolonger l'acte de foi comme loi fondamentale de l'existence.

Sa confiance en ses propres forces a été ébranlée et il a rencontré une parole plus forte que toutes les autres et qui lui a révélé plus de vérité qu'il ne pouvait en découvrir par ses propres moyens.

Or, c'est la Bible même qui lui a appris à distinguer entre la présomption et la confession de sa dépendance de Dieu (Conf. VII, 20, 26) :

*« Lorsque plus tard je me serai apprivoisé dans tes livres et que tes doigts guérisseurs auraient pansé mes blessures, je discernerais, je distinguerais quelle différence sépare la présomption et la confession, ceux qui voient où il faut aller sans savoir par où, et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse ». C'est pourquoi, « l'humilité de sa langue professera désormais la grandeur de Dieu » (Conf XII, 2, 2).*

### *S'incliner devant l'humilité de Jésus.*

Dieu est venu humblement à nous dans la parole de l'Écriture, mais ce n'est pas là le seul aspect de l'humilité de Dieu. Le point culminant de cette descente de Dieu vers nous est sans doute l'Incarnation de son Fils. Ce qui ne veut pas dire qu'au moment de sa conversion, Augustin eût déjà une conception théologique élaborée de la personne de Jésus-Christ. Le sens profond de la parole « Et le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire l'aspect divin du Christ, lui échappe encore. Il considère Jésus comme un homme doué d'une sagesse unique et parfaite, mais non comme la sagesse incarnée. Jésus est pour lui un idéal et un modèle, qui enseigne aux hommes comment vivre. Mais assez vite il corrigera cette conception. Quelques mois après sa conversion, Augustin prendra connaissance de la doctrine catholique sur Jésus-Christ. Mais son évolution en ce qui concerne la personne du Christ illustre combien il est difficile de penser l'union du divin et de l'humain.

Confessions VII, IX, 13.

L'opposition de l'orgueil et de l'humilité constitue l'intention fondamentale de ce passage, opposition reprise au § 26 où, en insistant sur la circonstance providentielle qui lui a fait lire les livres des platoniciens avant de se familiariser avec la Bible, Augustin explique qu'il a pu discerner ainsi « les deux attitudes ou situations de l'homme que sont la présomption d'une part, c'est-à-dire l'orgueil de l'homme qui prétend connaître Dieu et l'atteindre par ses propres forces, et la confession d'autre part, c'est-à-dire la reconnaissance de la grâce prévenante de Dieu qui vient au-devant de notre faiblesse. Or cette opposition réapparaît continuellement au cours du récit sous la forme de citations scripturaires antithétiques. Ce qu'Augustin prétend n'avoir pas trouvé dans les livres des platoniciens, est exprimé en citations qui mettent l'accent sur l'humilité dans le mystère du Verbe incarné, du Verbe qui a pris la forme de l'esclave (Phil 2, 7), du Fils unique qui est mort dans le temps pour les impies (Rm, 5, 6) -.

Conf. VII, IX, 14.

Cette opposition fondamentale mise en évidence, on doit avoir l'esprit attentif à la grande antithèse que représentent les deux développements suivants : d'une part la délivrance philosophique acquise grâce à la lecture des *libri platoniorum* (§§ 16-23) , et d'autre part la découverte de la nécessité de la médiation du Verbe incarné (§§ 24-25).

L'expérience d'Augustin ne s'achève pas dans cette nouvelle vision du monde, elle se prolonge dans la recherche du Médiateur. Augustin a reconnu aux platoniciens le bénéfice de la connaissance de Dieu ; il a précisé qu'il leur manquait la vérité complémentaire de l'incarnation, et que leur connaissance de Dieu se dégradait en idolâtrie comme l'indiquait saint Paul. Il reconnaît maintenant que les platoniciens lui ont permis de voir « *que ce qu'il y a d'invisible en Dieu est rendu intelligible à travers ce qui a été créé* », comme le dit encore saint Paul ; mais il ajoute qu'il lui reste à trouver le Médiateur, le Verbe incarné.

Augustin répète que les livres des platoniciens lui ont appris à chercher la vérité incorporelle à travers le créé (Rm 1, 20, cité en Conf. VII, 20, 26), mais qu'ils ne lui ont pas révélé la charité qui édifie sur le fondement de l'humilité : le Christ Jésus (1, Co, 8, 1). Il professe qu'il a découvert que tout ce qu'il a lu de vrai chez les platoniciens est dit par saint Paul sous la caution de la grâce de Dieu (Conf. VII, 21, 27). Contrairement aux philosophes qui se font gloire de leur sagesse, le chrétien sait qu'il doit tout à la munificence de Dieu. Les livres des platoniciens ne contiennent pas la doctrine du salut en Jésus-Christ, doux et humble de cœur, doctrine cachée aux sages et aux prudents, révélée aux petits (Mt 11, 25- Conf. VII, 9, 14) .

Les platoniciens ont vu la patrie où il faut aller ; ils ont permis à Augustin de la voir lui-même. Mais ils n'ont pas connu la voie qui doit y mener et n'ont pas pu la montrer à Augustin ; au contraire ils ont failli l'égarer sans recours (Conf. VII, 20, 26).

L'opposition de la présomption et de la confession, de l'orgueil et de l'humilité, englobe la distinction de la patrie et de la voie ; elle constitue vraiment l'intention théologique capitale de ce récit de conversion.

Car s'il est vrai qu'Augustin accorde aux platoniciens (§§ 13-14) une connaissance authentique de Dieu et de son Verbe, il ne se montre pas moins préoccupé de dénoncer chez eux (§§ 14-15), et chez lui (§§ 24 et 26), l'orgueil et la présomption de l'entreprise.

S'il reconnaît une prévenance de la Providence dans la succession de ses découvertes du néoplatonisme et de l'Écriture, ce n'est pas pour justifier une théorie selon laquelle la connaissance de la Trinité est possible sans la foi au Verbe incarné, c'est pour insister sur le fait qu'il a découvert, avec la grâce de Dieu, les insuffisances et les dangers du néoplatonisme (B.A. 13, p. 636).

C'est la voie de l'humilité, le dogme du Verbe incarné qu'Augustin présente comme la ligne de partage du néoplatonisme et du christianisme et, partant, comme le caractère spécifique de ce dernier.

Dans les Confessions VII, 14, 20, revenant sur ses erreurs passées, Augustin rappelle sa conception manichéenne des deux substances adverses : Dieu et le mal ; puis il ajoute, parlant de son âme : « *Et revenant de cette erreur, elle s'était fait un dieu répandu à travers les espaces infinis dans tous les lieux, et elle avait cru que c'était*

*toi ; elle l'avait installé en son cœur, et elle était devenue de nouveau le temple de son idole, un temple en abomination pour toi »* (Conf. VII, 14, 20). L'idolâtrie ici évoquée consiste à confondre la créature avec le Créateur, à identifier l'âme ou le centre de la personnalité à Dieu. Augustin en a emprunté les éléments constitutifs au premier chapitre de la Lettre aux Romains.

La logique de l'orgueil inspirée de Rm 1, 21 ss, se trouve évoquée deux fois dans les Confessions V, 3, 5. Augustin raconte là comment il commença à confronter les fables des manichéens aux nombreuses lectures philosophiques qu'il faisait, et à reconnaître que les philosophes sont parvenus à des connaissances certaines sur le cours de l'univers, notamment en matière d'astronomie, sans parvenir toutefois à la connaissance du Verbe de Dieu.

Second passage : Confessions VII, 9, 15.

L'idolâtrie que dénonce Augustin est simplement le culte d'un faux dieu quel qu'il soit : idole, élément ou partie du monde, soleil, lune ou illusion imaginaire ; en un mot, l'erreur dans la conception de Dieu. Il adorait non le Dieu unique et vrai, mais une fiction, comme les manichéens. Augustin parle ailleurs d'une fausse notion de Dieu comme d'une idole installée dans son cœur. Mais Augustin ne dit pas qu'il ait adoré son âme comme une idole, mais qu'il avait fait de son âme le temple d'une idole. Pas davantage qu'il ne parle de s'attribuer la substance divine, mais de s'attribuer la sagesse de Dieu et d'attribuer à Dieu le mensonge de l'homme. Telle est la « logique de l'orgueil » : se prévaloir de la sagesse comme si on ne la tenait pas de Dieu, c'est se condamner à la perdre.

### *Rapport entre humilité et amour*

Si l'orgueil et le désir d'honneur et de gloire s'identifient avec l'amour de soi-même, l'humilité en revanche oriente l'homme vers Dieu. Mais avant de pouvoir aimer Dieu, nous devons nous rendre compte que Dieu nous a aimés le premier, du fait que son Verbe a voulu habiter parmi nous et s'est humilié jusqu'à mourir sur une croix (Conf. VII, 9, 13-14). Cette humilité du Christ est cachée aux sages et n'est révélée qu'aux tout-petits (Mt, 11, 25), car Dieu s'oppose aux orgueilleux, mais accorde sa grâce aux humbles. Il est un retour nécessaire à l'ordre exact de l'amour : de l'amour de soi orgueilleux, il faut en arriver à l'amour, humble et désintéressé, de Dieu. En cet amour réside notre vraie joie, et cet en nous apprenant cet amour-là que Dieu nous a témoigné sa grâce (Conf. X, 36, 59).

Dans son enfance Augustin avait déjà entendu parler de la vie éternelle, qui nous a été promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu, descendu vers notre orgueil (Conf. I, 11, 17). C'est pourquoi le Christ humble sera au centre de sa conversion : jamais il n'a pu oublier complètement le nom de Jésus.

On peut tout de même se demander *pourquoi le Christ humble et non pas le puissant*, le glorifié et le ressuscité.

On peut en trouver la raison dans l'orientation presque exclusive du manichéisme et du néo-platonisme vers le monde de l'esprit. Dans ces systèmes, seules les valeurs spirituelles possédaient la plénitude de l'être ; la matière et le corps appartenaient à un rang inférieur. Comme philosophe de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Augustin avait également de la peine à apprécier à leur juste valeur la matière et le

corps. Etre obligé de consacrer de l'attention aux réalités terrestres et corporelles était comme une humiliation. Nous ne pouvons plus guère nous imaginer quel rôle important le christianisme a joué en continuant d'accentuer la valeur de la matière et du corps, à l'encontre de tendances spiritualisantes de la culture de l'époque, surtout du gnosticisme, le grand concurrent du christianisme.

La valeur de la terre, de l'histoire et du corps s'impose à Augustin en partant de la vie terrestre de Jésus. Une vérité toute nouvelle se révèle à lui dans l'Incarnation du Fils de Dieu, car elle l'oblige à porter la vue sur la terre et non sur le ciel, sur la matière et non sur ce qui est immatériel, sur le corps et non sur l'esprit. Sa philosophie doit s'abaisser et se rendre humble. En cela l'homme Jésus lui est d'un grand secours. Même s'il ne réussit pas tout à fait à se soustraire à l'influence de la pensée de son temps (et qui en est capable ?), il combat vigoureusement la thèse de Porphyre qu'« *il faut fuir tout ce qui est corporel pour que l'âme soit heureuse* » (Serm. 241, 7, 7). Dans la Cité de Dieu, il s'adresse à Porphyre : « *Mais tu ne crois pas qu'elle (l'intelligence du Père) est le Christ que tu méprises à cause de son corps reçu d'une femme et de l'opprobre de la croix. Dédaignant et rejetant ces bassesses, tu te crois capable, évidemment, de cueillir sur les cimes la plus haute sagesse* » (De Civ. X, 29, 2).

Si Dieu est présent dans la chair, s'il se révèle Lui-même dans un homme et si ce sont là les caractéristiques essentielles du Christianisme, alors Augustin aussi doit abandonner les « cimes » pour prêter attention aux choses d'ici-bas. Et l'incarnation et la croix font partie de l'histoire de ce monde. Ainsi Dieu nous a montré une voie vers Lui et c'est une voie d'humilité.

« *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 ... 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 ... 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, ... dans les parties inférieures il s'est bâti une demeure avec notre limon, pour que la confiance en eux-mêmes ne les (les humains) fasse pas s'écarter davantage, mais que plutôt ils deviennent faibles, en voyant à leurs pieds la divinité affaiblie* (Conf. VII, 18, 24). C'est en Jésus qu'Augustin découvrit le lien essentiel entre le divin et l'humain et désormais Jésus sera pour Lui la Voie. Si Dieu est humble l'homme n'a plus aucune raison d'être orgueilleux.

D'une autre manière encore, l'amour et l'humilité vont de pair.

Celui qui ne poursuit que des valeurs spirituelles, exclut de son amour une large part de la réalité. Il ne témoignera guère d'intérêt aux faibles et aux petites gens avec leurs besoins matériels. L'orgueilleux se considère lui-même comme le centre du monde et n'admet pas que les autres soient le vrai centre de sa vie. Même s'il

aspire à quelque chose de plus élevé que lui-même, il ne portera pas d'intérêt aux êtres qu'on dit inférieurs ou de moindre importance. Et pourtant l'exemple de Jésus « *doux et humble de cœur* » (Mt 11, 29), nous enseigne l'amour des faibles et des méprisés. C'est dans cette lumière qu'il faut lire la question qu'Augustin pose aux néo-platoniciens : « *Je m'enflais de ma science. Où était en effet cette charité qui édifie sur le fondement de l'humilité, le Christ Jésus ? Et quand donc ces livres me l'auraient-ils enseigné ?* » (Conf. VII, 20, 26).

Un dernier aspect qu'Augustin met toujours en rapport avec le Verbe incarné, c'est que Jésus, justement en tant qu'homme, est le médiateur entre Dieu et les hommes. Un médiateur, pour qu'il y ait véritable échange, doit avoir quelque chose de commun aussi bien avec Dieu qu'avec l'humanité. C'est un trait caractéristique de la théologie augustinienne de toujours avancer, dans ce contexte, l'humanité du Christ et non sa divinité. « *C'est en effet en tant qu'homme qu'il est médiateur ; mais en tant que Verbe il n'est pas intermédiaire, puisqu'il est égal à Dieu* » (Conf. X, 43, 68). Car le Verbe divin n'a rien de commun avec nous et si l'on commence par le haut, par la divinité de Jésus, il ne touche pas la terre. Comme Verbe de Dieu, Jésus ne peut pas se situer au milieu ; comme homme, il le peut, mais à condition de nous surpasser en justice. Sa fonction médiatrice réside donc en son humanité.

Mais accepter un homme comme médiateur suppose encore une grande humilité. « *Quant au véritable médiateur, que dans ta secrète miséricorde tu as montré aux humbles et envoyé pour leur enseigner aussi par son exemple l'humilité même, ce médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ, est apparu entre les pécheurs mortels et le Juste immortel, mortel avec les hommes, juste avec Dieu* » (Conf. X, 43, 68). L'emploi répété de « humble » (« montré aux humbles pour leur apprendre l'humilité ») pose un problème car quelqu'un qui est déjà humble, comment doit-il apprendre encore l'humilité ? La suite du texte donne la réponse. On lit en effet que ce médiateur fut déjà montré ou annoncé aux saints qui vécurent avant la naissance de Jésus. Pleins d'humilité, ils étaient tournés vers la venue future du Messie. Mais après sa venue, les croyants peuvent s'inspirer beaucoup plus concrètement de l'humilité dont Jésus a fait preuve pendant sa vie terrestre.

## Les sacrements

Dieu nous offre le salut d'une manière humaine, non seulement dans l'Homme-Jésus, mais aussi dans les sacrements. C'est pourquoi les sacrements sont comme un prolongement de l'œuvre du Jésus historique. Pour Augustin les sacrements sont la grâce divine (vie de Dieu) répandue et manifestée dans des actes terrestres renvoyant à Dieu. La Rédemption ne toucherait pas les humains dans leur existence humaine, si elle restait purement spirituelle. C'est pour cette raison qu'elle doit toujours « s'incarner », c'est-à-dire se réaliser d'une manière humaine. L'harmonie fondamentale entre incarnation et sacrement c'est que tous deux sont l'expression du salut sous une forme humaine. Finalement les sacrements se

rattachent toujours à Jésus, parce que chaque sacrement peut être considéré dans la perspective de l'imitation de Jésus. Chaque sacrement engage le croyant à suivre, d'une manière particulière l'exemple de l'Homme-Jésus. Le baptême, engagement solennel à placer toute sa vie dans la dynamique de la vie de Jésus, en est l'expression la plus claire<sup>2</sup>.

Si croire en l'incarnation suppose de l'humilité, selon Augustin cela vaut également pour les sacrements parce qu'eux aussi sont des formes humaines du salut divin. Et tout comme on est tenté de fuir dans le monde de l'esprit en pensant à l'incarnation, on est également enclin à le faire quand il s'agit des sacrements. Régulièrement on entend cette objection-ci : croire avec le cœur n'est-ce pas suffisant ? Que viennent y faire les sacrements ou l'Eglise ? N'est-il pas possible d'être de bons croyants sans Eglise ni sacrements ?

La réponse d'Augustin à une telle objection serait à peu près celle-ci : la communauté ecclésiale et les sacrements jouent un rôle irremplaçable parce que nous ne sommes pas des êtres purement spirituels, mais des hommes de chair et de sang. Et en tant que tels nous vivons notre existence dans tous ses aspects (pensées, sentiments, amour, foi, espérance) nécessairement en signes et symboles matériels. Or, souvent nous avons tendance à considérer ces signes et symboles comme des formes d'existence inférieures. Mais n'est-ce pas sous-estimer la réalité terrestre et surestimer la nature humaine ? C'est pourquoi une juste estimation de l'incarnation et des sacrements implique aussi l'appréciation et l'acceptation de leurs formes « humbles ».

L'objection que nous venons de signaler s'explique par le fait qu'on ne voit plus la relation qu'il y a entre la foi au Christ et les sacrements (et l'Eglise). Ce manque de compréhension n'est pas seulement un phénomène contemporain.

Dans les *Confessions*, Augustin s'arrête longuement au récit de la conversion du célèbre philosophe néoplatonicien Marius Victorinus, où il souligne avec force la relation entre sacrement et humilité. C'est le prêtre milanais Simplicianus qui lui raconta cette histoire apparemment non sans intention cachée, car Augustin écrit : « Pour m'engager à l'humilité du Christ (...) il évoqua le souvenir de Victorinus lui-même : à Rome il l'avait connu très intimement » (Conf. VIII, 2, 3).

Chaque fois que Victorinus parlait de sa conversion intérieure, Simplicianus lui répondait invariablement ceci : « Je n'y croirai et je ne te compterai parmi les chrétiens, que lorsque je t'aurai vu dans l'Eglise du Christ ». Victorinus tournait cette remarque en ridicule en demandant : « Alors, ce sont les murs qui font les chrétiens ? » (Conf. VIII, 2, 4). Cette réponse trahit une attitude bien spiritualiste, car elle présente l'acte de croire intérieur comme le seul qui importe, réduisant ainsi l'acte extérieur à une futilité. Mais Victorinus comprit bien vite son erreur et commença à se sentir coupable d' « avoir honte des sacrements de l'humilité du

---

<sup>2</sup> C'est Tertullien qui introduisit en théologie le mot « sacrement » qu'il emprunta à la langue profane et auquel il donna le sens d' « engagement solennel ».

*Verbe divin* ». Cette histoire illustre bien comment les sacrements sont en relation avec le Verbe incarné et comment cette relation se récapitule dans le terme : « humilité ». Augustin conclut alors : « *Ce vieillard possédait une immense culture et une connaissance consommée de tous les arts libéraux ... il avait instruit tant de nobles sénateurs ! et pourtant il n'a pas rougi d'être l'esclave de ton Christ et le petit enfant de ta fontaine, de baisser le cou sous le joug de l'humilité et de soumettre son front à l'opprobre de la croix* » (Conf. VIII, 2, 3). Champ lexical en lien avec le baptême : fontaine, signe de croix.

Et dans les *Confessions*, Augustin reliera également sacrement et humilité en évoquant la préparation de son propre baptême (reçu en même temps que son fils Adéodat et son ami Alypius). Parlant de ce dernier il dit : « *Il était déjà revêtu de l'humilité qui convient à tes sacrements* » (Conf. IX, 6, 14).

### Conclusion

La raison humaine, fière de sa propre autonomie, ne peut comprendre par elle-même comment il est possible que le Dieu de la tradition judéo-chrétienne soit si proche de l'homme. Augustin, qui avait découvert la grandeur de l'esprit humain et l'admirait énormément, n'avait pas appris à allier l'esprit à la matière. C'est le christianisme qui lui montrera que Dieu, l'homme et le monde sont inséparables. Mais l'abandon à la triple incarnation de Dieu (l'Écriture, l'Homme-Jésus, les sacrements), n'est possible que si on a conscience d'être ni sa propre origine, ni sa propre fin. Ce n'est qu'ainsi qu'on est capable de dépasser ses propres limites et de mettre sa confiance dans la source même de la vie. Une telle humilité ne signifie pas la renonciation à soi-même et encore moins une destruction de soi-même aboutissant au néant, mais la suprême plénitude, ce qu'Augustin traduit par ce beau paradoxe : « *ô mon Dieu qui es l'élévation de mon abaissement et le repos de mon labeur* » (Conf. XII, 26, 36). Ne pas se suffire et s'abandonner à quelqu'un d'autre impliquent humilité et amour : « *Aussi est-ce par un humble amour qu'on retourne en toi* » (Conf. III, 8, 16). Ce retour commence d'ores et déjà parce que Dieu veut habiter et être actif sur terre, en nous et par nous. Car les humbles de cœur sont la maison du Très-Haut : « *Oh, que tu es élevé ! Et ce sont les humbles de cœur qui sont ta maison* » (Conf. XI, 31, 41).