



УДК 27-18 Августин, свети
27-9"03/04" Августин, свети
27-31 Августин, свети

Julija Vidović

Paris

L'homme dans le dessein de Dieu selon saint Augustin d'Hippone

Abstract. L'homme confronté à l'inéluctabilité de la mort ne peut pas à na pas se poser la question du sens de sa vie. L'homme d'aujourd'hui est de plus en plus susceptible à croire que l'éternité n'est pas conférée par Dieu, selon un plan établi d'après ses desseins, mais qu'elle peut être conquise par l'homme dont il devient le seul moteur. Fini dans son origine créée, l'homme se découvre infini par sa vocation. Pourtant sa vocation n'est pas en un premier abord d'être infini simplement pour en être infini, car ceci risquerait de se dévoiler comme un état d'enfer. Le désir le plus profond de l'homme est de vivre en éternelle communion avec les autres, avec ceux qu'il aime, ce que ne lui est possible que dans la communion éternelle avec Dieu, au moins selon la conception chrétienne du salut. Pourquoi l'homme à du mal à recevoir son éternité de Dieu ? La théologie augustinienne de la grâce divine et de la liberté de l'homme peut nous aider à répondre à cette question. Selon l'évêque d'Hippone pour déraciner cette peur de « recevoir » Dieu se donne à l'homme sous la forme la plus humble qui soit qui est celle de la croix, pour lui ouvrir la voie de la vie vers laquelle il tend, à entendre la vie éternel.

Key words: Jésus-Christ, Christologie, Augustin, la grâce, la liberté, Christ-total

Transcendance de soi, multiplication de soi, éternité de soi, ne sont que des formes contemporaines du dépassement de soi pour échapper à la finitude. Elles expriment un renouvellement profond de la recherche du sens qui s'accorde avec « la disparition » de presque toutes les limites ayant, jusqu'à récemment, encadré l'activité humaine et témoignent de l'aspiration de l'homme contemporain à être à lui-même son propre créateur et l'artisan de sa vie éternelle¹. Est-ce que la théologie, tel qu'on l'éprouve aujourd'hui, a le goût pour étudier sous une forme moderne la liberté humaine dans le cadre de l'enseignement biblique sur la création, le sens de la vie et de son avenir ? Si la question du salut, du salut tel qu'il est compris par la foi chrétienne, est bien spécifique quant à sa nature et à son contenu, la question et le besoin de salut constituent une

1 Cf. N. AUBERT, « Les nouvelles quêtes d'éternité », *Études* Février (2008) 197-207.

donnée anthropologique fondamentale. Notre époque en a peut-être changé le langage, mais elle n'échappe nullement à sa réalité². En d'autres mots, la question de l'éternité est donc intimement liée à celle du sens, un sens que l'homme cherche, aujourd'hui comme hier, à opposer à l'angoisse du néant, liée à l'inéluctabilité de la mort. Mais la différence dans l'accès à l'éternité est capitale : celle-ci n'est plus conférée par Dieu, selon un plan établi d'après ses desseins ; elle est conquise par l'homme, au terme d'un processus de progrès scientifiques dont il est le seul moteur³.

Cependant, nous savons aussi que la continuation perpétuelle de notre vie empirique est impensable, au moins encore, et qu'elle amènerait avec elle une sorte d'enfer. C'est ici justement que repose le paradoxe de notre salut. Fini dans son origine créée, infini par sa vocation, l'homme est incapable d'accomplir lui-même le passage d'un terme à l'autre. N'est-ce pas, alors, une malfaçon créatrice ? Non, elle est le résultat du dessein qui veut faire participer un non-Dieu à la vie même de Dieu. Il vient du fait que l'homme, parviendra peut-être un jour à se prolonger la vie vers une certaine éternité, mais il ne pourra pas par ses propres forces réaliser sa vocation de devenir le fils de Dieu par grâce. Cette constatation nous amène à la question cruciale qui servira de ligne directrice de la présente étude : quel est la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme ?

Lorsqu'on veut parler de la participation de l'homme à la grâce divine il y a un nom qui nous vienne aussitôt à l'esprit, celui d'Augustin évêque d'Hippone, Docteur de la grâce, qui avait profondément marqué la pensée chrétienne et tout particulièrement la pensée occidentale. Cependant ce n'est pas toujours le meilleur de saint Augustin qui a exercé de fait l'influence la plus profonde ou du moins la plus visible. La tâche qui nous est fixée devient dès lors facile à définir : en appeler de l'augustinisme, de tous les augustinismes, à saint Augustin afin de pouvoir à travers son œuvre répondre à notre question : quel est la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme ? Est-ce que l'une supprime l'autre, comme nous avons eu tendance à faire dire à saint Augustin.

Vu que l'homme est appelé à devenir le fils de Dieu par grâce le Mystère de Christ se présente au centre de la présente étude. Il se montre ainsi indispensable de voir de plus près l'importance qu'Augustin prête à la christologie. Dans l'introduction à l'étude de G. Madec, Mgr Joseph Doré a souligné que nombreux sont ceux qui doutent encore que la doctrine chrétienne d'Augustin et son au-

2 Cf. B. Sesbouë, Jésus-Christ l'Unique Médiateur, « Jésus et Jésus-Christ » n° 33, Paris 2003², p. 16.

3 Cf. F. LASSAGNE, M.-C. MÉRAT, E. RAUSCHER, B. BELLANGER, M. VALIN, « La 10 plus grandes énigmes de la science », *Science et Vie* 1091 (2008) 44-63.

torité repose sur une base christologique explicite⁴. Pendant longtemps on ne disposait comme travail de fond que la dissertation allemande d’Otto Scheel⁵. Elle est encore très importante vu le matériel qu’elle nous fournit. Pourtant, O. Scheel, tout au long de son étude insiste sur la dépendance d’Augustin de la philosophie de l’antiquité tardive, surtout du néoplatonisme. Il considère le Christ simplement comme « un maître » ou « un modèle » à imiter. Le Christ, en effet, nous libère en nous donnant « les instructions » à suivre qui libéreront ensuite notre esprit afin qu’il puisse se joindre à la vérité qui est le Verbe. Ce n’est que dans un second lieu qu’il envisage l’importance de l’incarnation et la résurrection du Christ. Une interprétation aussi « hellénistique » de la christologie augustinienne avait provoqué de nombreuses réactions. La plus rigoureuse fut celle d’Adolphe von Harnack⁶. A cette interprétation de la christologie augustinienne il oppose celle qui met au centre la médiation du Christ, qui se fonde sur la réceptivité de l’âme humaine de « l’action divine »⁷. Par sa propre fidélité à Dieu, Jésus l’homme dirige ses frères et sœurs vers leur Père miséricordieux. L’unique importance de la christologie augustinienne, selon Harnack, repose ainsi sur « l’humilité de Christ »⁸. Dans son approche, l’accent est mis sur l’âme de Jésus qui sauve le monde. Seeberg⁹ qui avait été plus sensible qu’Harnack à la tradition de l’Eglise, s’est mis du côté de Scheel, en insistant sur le rôle du Logos dans le salut du monde. Seeberg influencera les études qui suivront la sienne¹⁰ par son insistance sur les éléments qui concerne la volonté dans l’enseignement augustinien de la rédemption.

Ce n’est qu’à partir des années 1945 que les historiens des dogmes ont prêté une plus grande attention au milieu ecclésial où ces dogmes ont vu le jour et ainsi à leur lien à l’Ecriture. C’est à ce moment que paraît l’étude de T. van Bavel¹¹.

4 cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie*, « Jésus et Jésus-Christ » n° 39, Desclée, Paris 2001, p. 9.

5 *Die Anschauung Augustinus über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtliche Stellung*, Tübingen-Leipzig, 1901.

6 A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, 2-3, Tübingen 1910, réimprimé Darmstadt 1953, 123-134.

7 *Ibid*, 3: 127ss et 235.

8 *Ibid*, 3: 128.

9 R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2: *Die Dogmenbildung in der Alten Kirche*, Darmstadt 1953, 424-429, 559ss.

10 O. DU ROY, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966.

11 T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, « Paradosis » n° 10, Fribourg 1954.

Même si son approche est encore celle des histoires des dogmes néoscolastiques, il arrive à montrer que l'enseignement d'Augustin sur « la communication des idiomes » anticipe l'*Ekthèsis* et les énoncés de Chalcédoine¹². Les études plus pointues sur les sujets ecclésiologiques ont mis en lumière l'enseignement augustinien du « Christ total »¹³. En France et en Italie, depuis les années 1975, apparaissent des études sur l'interprétation qu'Augustin a eue des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament¹⁴. Ces études ont ouvert la voie vers de nouvelles recherches concernant la relation qui existe entre la sotériologie et la christologie. Ceci reste un vaste champ ouvert à de nouvelles explorations.

Le dessein implique la méthode. Tout en étant conscient de l'importance qu'il faut prêter aux contextes et aux circonstances – au milieu vital, dans lequel les textes de notre auteur ont vu le jour, nous serions obligé parfois à faire tout un montage de textes, afin de pouvoir mener notre étude à bout. Cependant, nous ne jugeons pas faire tort à l'œuvre d'Augustin du fait qu'il s'est répété bien des fois, en se servant de mêmes schémas de pensée. Là pourtant, où un changement avait été fait, nous prendrons soin de le souligner. D'autre part Augustin n'a jamais écrit de traités systématiques sur le sujet et il se montrerait très hasardeux de vouloir prendre un de ses écrits comme témoin de son enseignement sur l'homme tel qu'il est envisagé par le dessein de Dieu.

Nous regarderons en premier comment la doctrine de la création, de la participation et de la conversion de l'homme éclaire fortement la théologie augustinienne de la grâce (chapitres I). Nous envisagerons ensuite comment les rapports de Dieu et de l'homme, dans la mort et la résurrection, ont leur fondement dans le Mystère du Christ (chapitres II). Enfin, s'il est acquis que la confession de la grâce est pour l'homme l'assurance de la gloire, il importe de se demander comment cette glorification ou déification en Dieu peut et doit se

12 cf. T. VAN BAVEL, *Recherches*, 57-73; B. STUDER, « Consubstantialis Patri – consubstantialis matri : Une antithèse christologique chez Léon le Grand », *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972) 87-115.

13 cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 3^e éd., Desclée de Brouwer, Paris 1951 ; R. BERNARD, « La prédestination du Christ total selon s. Augustin », *Recherches Augustiniennes* 3 (1965) 1-58 ; P. BORGOMEIO, *L'église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972.

14 cf. Les Introduction de M. F. BERROUARD dans, *Homélies sur l'Evangile de Jean*, BA 71-74 (cf. la bibliographie) ; R. P. HARDY, *Actualité de la révélation divine : Une étude des « Tractatus in Ioannis evangelium » de saint Augustin*, « Théologie historique » n° 28, Paris 1974 ; A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin : L'hymne aux Philippéens*, « Théologie historique » n° 72, Paris 1985 ; P.-M. HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, « Institut des Etudes Augustiniennes » n°148, Paris 1996.

vivre ici et maintenant. Et nous terminerons notre étude en montrant comment la pensée augustinienne rejoint l'unique pensée biblique selon laquelle « Dieu deviendra tout en tous » (chapitres III).

I La création

La personne du Christ occupe le centre et reste au principe même de la théologie augustinienne de la divinisation de l'homme. Premièrement, Il est l'exemple et la cause de notre salut – la Tête d'un Corps prédestiné en Lui. Deuxièmement, en Lui se dévoile le mystère de la liberté souveraine de la Trinité qui pense, veut et réalise la divinisation de l'homme.

Le dessein de Dieu

Le mystère de la volonté salvifique qui nous unit tous au Christ se trouve majestueusement décrite dans la bénédiction qui ouvre l'*Épître aux Ephésiens*, qu'Augustin commente avec profondeur et ampleur : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'Il nous a élus en Lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour » (Eph 1, 3-4). Selon Augustin il est clair que si nous devons être saints et purs [=immaculés], c'est parce que Dieu le Père nous a choisis, en nous prédestinant à être tels selon le bon plaisir de sa volonté : « en déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ »¹⁵.

Le dessein de Dieu se réalise, selon Augustin, en Christ, mais toute la Sainte Trinité y participe. La création est trinitaire – et inséparable-, c'est-à-dire qu'elle est unique, ayant son origine dans le Père et étant accomplie par le Fils dans l'Esprit Saint. Dans son œuvre *La vraie religion* Augustin explique qu'« il ne faut pas comprendre ceci comme si une partie de la création avait été faite par le Père, une autre par le Fils et une autre par l'Esprit Saint, mais dans le sens que le Père, par le Fils et dans le don de l'Esprit Saint, a créé simultanément toutes choses et chaque nature individuellement »¹⁶.

Toute la création est, selon la conception augustinienne, entièrement dépendante de Dieu tant par rapport à son origine que par rapport à sa fin, tant pour sa création (qui n'est pas seulement le moment initial de sa venue à l'existence, mais inclut aussi le fait d'être constamment maintenus dans cette existence)

15 *De praed. sanct.*, XVIII, 35, BA 24, 579.

16 *De vera relig.*, VII, 13, BA 8, 41-43.

que pour le but dans lequel elle avait été créée. « Non seulement Il [Dieu le Père] les [créatures] a faites », écrit Augustin, « par sa sagesse souveraine, mais Il les conserve dans sa bonté souveraine ». Pourquoi les a-t-Il faites ?, se demande Augustin dans la suite du texte. Et il répond : « Pour qu'elles fussent. Car être, si peu que ce soit, est un bien, puisque le bien souverain, c'est d'être souverainement »¹⁷. Selon cette explication, même la matière non formée n'a rien en commun avec le néant, car elle possède la possibilité d'être formée qui est déjà le résultat de l'activité créatrice *ex nihilo* de Dieu, qui de son côté est entièrement gratuite¹⁸.

Il n'est pas rare de voir Augustin souligné le fait que Dieu en créant l'homme n'avait pas besoin de lui. Mais il le disait non pas pour déprécier l'homme, mais pour accentuer la gloire que Dieu lui avait attribuée en le créant et en lui attribuant une existence qui va en tout dépendre de Dieu dont la volonté est immuable. Cette création initiale, tout en étant prédestinée par le conseil trinitaire, ouvrait une histoire où la liberté de l'homme devait s'engager.

La participation de l'homme au dessein de Dieu

La condition adamique de l'homme représente la première étape du conseil divin. Adam, selon Augustin, devait passer de la condition du *posse non mori* au *non posse mori*, et cela par la médiation du Christ. Simplement en participant au Verbe l'homme pouvait, tout en étant créé du néant, dépasser la multiplicité constitutive et échapper à la dégradation morale. Mais ceci ne fut qu'une potentialité. Le statut premier de l'homme est en effet d'« être capable » de Dieu ; de pouvoir participer ou de pouvoir refuser la participation proposée. Ce qu'on avait souvent reproché à Augustin et ce qui concerne directement la création de l'homme, c'est le fait que l'homme après la chute avait perdu cette capacité de Dieu. Pourtant, Augustin dit tout à fait le contraire : « Lors même que l'âme se trouve souillée et défigurée par la perte de la participation divine, elle reste néanmoins image de Dieu ; car ce qui fait que l'âme est image, c'est qu'elle est « capable » de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu »¹⁹.

17 *De vera relig.*, XVIII, 35, BA 8, 71.

18 *Ibid.* : « Ce dont Dieu a fait toutes chose, c'est ce qui n'a ni forme ni type, c'est-à-dire, par définition, le néant. On a beau dire, par comparaison avec des êtres plus parfaits, que telle chose est informe : pour peu qu'elle est une forme, si infime, si embryonnaire soit-elle, elle n'est pas rien ; donc elle est aussi, dans la mesure où elle est, ne peut venir que de Dieu ».

19 *De Trin.*, XIV, 12, 15, BA 16, 387.

Cette capacité pouvait s'exercer de manière particulière, parce que l'homme occupe une position médiane dans la hiérarchie des êtres. En effet, l'homme situé entre Dieu et le monde sensible devait choisir ce qu'il aimera. Augustin l'écrit dans la lettre 18 : « Celui qui croit au Christ n'aime pas l'être le plus bas, ne s'enorgueillit pas dans l'être médian, et se rend ainsi apte à s'unir à l'être le plus haut »²⁰. Devant l'homme donc se présente trois possibilités : a) ou de s'unir et d'aimer la création, qui en elle-même n'est pas mauvaise, mais qui ne possède pas la vie, b) de s'aimer soi-même et de s'enorgueillir en soi-même ou c) d'aimer Dieu, en croyant au Christ ce que lui permet de s'unir à l'être le plus haut. « L'âme doit vivre selon sa nature, s'ordonner selon sa nature : au-dessous de Celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquelles elle doit se préférer ; au-dessous de Celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner »²¹, notera Augustin dans un autre texte.

Ce qui détermine, donc, l'homme à se tendre vers l'avant, ou à se tourner en arrière, c'est la *volonté*. La volonté a été donnée à l'homme pour qu'il se tourne librement et dans l'amour vers Dieu. Se faisant, le Souverain Bien devient son propre bien. En effet, l'homme ne fait qu'actualiser la « capacité » qui était en lui. Mais pour que cette capacité, pour laquelle nous avons dit être que potentielle devienne réelle il fallait que l'homme consente librement à cette vocation qui est la sienne. Ainsi, être orienté en avant, vers Dieu est, selon l'évêque d'Hippone, l'état originaire de la nature humaine créée par Dieu, mais qui doit être ratifiée par la libre volonté de l'homme. Au début de ses Confessions Augustin notera : « Tu nous as fait pour toi »²². Augustin ne nie pas le libre arbitre comme nous le prétendons souvent. Il veut simplement souligner que le propre du libre arbitre est de ratifier cet ordre naturel instauré par Dieu, ce qui ne veut pas dire que la liberté de l'homme est par tel fait supprimée. L'homme est divinisé, selon Augustin, par participation, moyennant le don gratuit, continu, et toujours premier de Dieu. Car l'homme ne peut pas se procurer par soi-même ce pour quoi il est fait.

On voit bien combien l'anthropologie d'Augustin est tout autre que statique. Elle n'envisage jamais l'homme que dans la relation à son origine et à son terme. Car l'homme qui découvre sa relation à Dieu découvre d'où, de qui, d'auprès de qui il reçoit son être et pour qui il existe. Pourtant, Augustin note que l'homme doit demeurer dans cette relation s'il veut en garder le bénéfice. « L'homme ne doit donc pas se tourner vers Dieu de telle manière que, une fois que Dieu

20 *Ep.* 18, 2. *Vivès* 4, 280.

21 *De Trin.* XII, 11, 16, *BA* 16, 241-243.

22 *Conf.* I, 1, 1, *BA* 13, 273.

l'a rendu juste, il s'éloigne de Lui, mais il doit demeurer tourné vers Lui pour que Dieu ne cesse de le rendre juste. Car du fait même qu'il ne s'éloigne pas de Dieu, il est justifié par sa présence, il est illuminé, il est béatifié, Dieu ne cessant de le travailler et de le garder, tant que l'homme demeure obéissant et soumis à son autorité »²³.

Celui, cependant, qui permet cette immanence de l'action divine est l'Esprit Saint. C'est Lui qui créé notre union à Dieu en nous inspirant la foi. Grâce à l'action de l'Esprit Saint, il nous est possible de parler de la coopération de l'homme à la grâce divine et de garder la volonté libre de l'homme :

Lorsque l'esprit de l'homme coopère avec l'opération du Saint Esprit de Dieu, ce que Dieu a commandé s'accomplit (...) Car avoir un esprit uni à Dieu par la foi, c'est croire que notre esprit ne peut accomplir la justice sans Dieu, mais seulement avec Dieu. C'est là proprement croire en Dieu ; ce qui est beaucoup plus que croire à Dieu. Car on peut souvent croire à un homme quelconque sans pour autant croire en Lui. Croire en Dieu, c'est donc adhérer par la foi, pour bien coopérer aux œuvres bonnes que Dieu opère²⁴.

Tout ce que nous venons de dire concerne profondément le sujet même de notre étude, à entendre, la relation entre la grâce divine et la liberté de l'homme. On peut déduire à partir de ce qu'on a dit jusqu'à présent que la volonté et la liberté de l'homme dans leur rapport à Dieu ne sont en aucune façon supprimées, tout au contraire elles sont pleinement réalisées lorsqu'elles adhèrent à Dieu. Ainsi le dilemme qu'on a souvent : ou Dieu ou l'homme, se montre faux. Toutefois, il ne faut pas oublier que ceci n'est possible simplement si l'homme participe à la vie divine.

Pourtant, Augustin ne conçoit pas la coopération comme une position juxtaposée de Dieu et de l'homme. Elle est une action simultanée, par la présence immanente de Dieu. Ainsi, dans le système augustinien nous avons la situation suivante : agir de Dieu peut être dit le nôtre et nôtre les biens que Dieu nous confère. De telle manière la sainteté, la pureté, l'immutabilité, l'immortalité sont des biens proprement divins et pourtant ils peuvent devenir les nôtre lorsqu'on participe à Dieu ; lorsqu'on adhère volontairement et librement à la vie divine.

L'évêque d'Hippone a non seulement gardé la liberté et la volonté humaine, mais il a aussi sauvegardé les « droits » de l'homme en définissant l'homme, dans sa nature même, par sa relation à Dieu. Lorsque Augustin parle de l'homme étant à l'image de Dieu il envisage justement ce point : que l'homme soit par

23 *De Gen. ad. litt.* VIII, 12, 25; *BA* 49, 49.

24 *En. in Ps.* 77, 8, *SChr.* I, 1505-1506.

sa nature même « un être orienté » vers Dieu. L'homme fut créé bon par sa participation au Bien qui est Dieu.

Certes, le temps de la création ouvrait le temps de l'histoire qui est celui de la liberté. Dieu a donné une liberté réelle à Adam, mais qui s'exprime comme un choix : de consentir ou pas à une première grâce – sa participation au Verbe-, qui devait le mener vers son accomplissement : devenir le fils adoptif de Dieu.

L'homme refusant la participation

Augustin comprend le refus de la participation de l'homme à la vie divine comme l'orgueil de l'homme qui veut être dieu sans Dieu. Ce qui repose au fond de ce refus est le fait que l'homme refuse d'être dépendant de Dieu. Dans le livre 12 du *De Trinitate* il note que le véritable honneur de l'homme, est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais cette image ne peut se conserver que si l'homme demeure orienté vers Celui qui l'« imprime »²⁵. D'où il suit que l'homme est d'autant plus uni à Dieu qu'il aime moins ce qu'il a en propre. Mais, dès qu'il désire de faire l'expérience de son propre pouvoir sans Dieu, « ceci le fait retomber », écrit Augustin, « en quelque sorte volontairement, sur lui-même comme sur une place médiane »²⁶.

Comme nous l'avons déjà dit l'homme, selon la conception augustinienne ne peut pas se procurer par soi-même ce pour quoi il avait été fait : à devenir le fils de Dieu, à être divinisé. C'est justement ce qu'Augustin souligne dans la suite du texte en démontrant quels sont les conséquences d'un tel acte : « quand il [l'homme] prétend être comme Dieu, c'est-à-dire n'avoir personne au dessus de lui, son châtement est de tomber de ce milieu qui est lui-même dans ce qu'il y a de plus bas, dans ce qui fait le bonheur des bêtes. Voilà comment alors que son honneur était d'être image de Dieu, son déshonneur est d'être image de la bête : 'Etablie dans l'honneur, l'homme n'a pas compris : il est assimilé aux animaux sans raisons et leur est devenu semblable' (Ps 48, 13) »²⁷.

La question qui se pose par suite est : Comment, l'homme, aurait-il franchi une telle distance du plus haut au plus bas, sans passer par le milieu qu'il est lui-même ? L'évêque d'Hippone répond en disant que l'homme en

négligeant l'amour de la Sagesse, qui demeure toujours immuable, convoite la science qui vient de l'expérience des choses muables et temporelles, science qui enfle et n'édifie pas (cf. 1 Cor 8, 1). Ainsi l'âme succombant comme

25 *De Trin.* XII, 11, 16, BA 16, 241-243.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

sous son propre poids est exilée de la béatitude ; faisant l'expérience de sa position médiane, elle apprend par son châtement quelle différence sépare le bien qu'elle a déserté et le mal qu'elle a commis ; l'effusion et la perte de ses forces ne lui permettent pas de revenir en arrière, si ce n'est par la grâce de son Créateur qui l'appelle à la pénitence et lui remet ses péchés. Qui délivrera cette âme malheureuse de son corps de mort, si ce n'est la grâce de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ (Rm 7, 24-25)²⁸.

De ce passage très dense en signification nous pouvons conclure que selon la conception augustinienne : 1) la gloire initiale de l'homme est identifiée avec l'image et la ressemblance, et avec la position médiane qui n'existe que si l'homme reste orienté vers Dieu. Telle est la création, comme nous l'avons montré dans la partie précédente, voulue par Dieu. 2) En voulant être égal à Dieu, être son propre bien sans Dieu, l'homme a déchu. Et non seulement qu'il a perdu la position médiane, mais il « passe par ce milieu » sans s'y arrêter, parce que la position médiane n'existe que lorsque l'homme est tourné vers Dieu. Car, comme nous l'avons déjà montré, la position médiane n'est pas une position statique, mais une existence relative. 3) La conséquence est que l'homme en négligeant sa relation à Dieu perd ses forces et se trouve en position de ne plus pouvoir revenir en arrière. Ce n'est que par la grâce de son Créateur qui pouvait délivrer l'homme de son état malheureux, l'« l'état de mort ». Dans le livre 10 du *De Trinitaté* Augustin précisera que l'homme en « refusant d'être semblable à Dieu par Dieu, mais voulant être par lui-même ce que Dieu est, l'esprit se détourne de lui, il se laisse entraîner et glisse du moins au moins, en croyant aller du plus au plus. Car il ne se suffit plus à lui-même et rien ne lui suffit, dès lors qu'il se détourne de Celui qui seul lui suffit »²⁹.

La guérison de la nature humaine et son couronnement dans la gloire ne peuvent s'accomplir que selon la loi fondamentale qui régit la création : la participation au Verbe. Le Christ rédempteur est le Verbe créateur et illuminateur. L'abaissement de Celui qui, étant de condition divine, a pris la condition de serviteur fut le mystère qui a fasciné Augustin toute sa vie.

II L'Unique Médiateur

Nous arrivons au centre de notre étude : le Mystère du Christ. La manière dont Augustin comprend le Mystère du Christ lui permet de répondre à la question : comment nous devons être « crucifié » dans le Christ crucifié pour être glorifié avec le Christ glorifié, étant prédestiné à tout recevoir dans le

28 *Ibid.*

29 *De Trin.* X, 5, 7, BA 16, 135.

Christ prédestiné à tout recevoir ? Ce n'est que dans la personne du Christ qu'il nous devient possible de voir et comprendre la relation de la grâce divine et la volonté de l'homme, tout en ayant à l'esprit que sa personne est unique.

L'union d'ordinaire et d'extraordinaire en Christ

L'envoi du Christ dans le temps manifeste, selon Augustin, le dessein prédestinant de Dieu. La prédestination se dévoile ici comme la prescience et la préparation des bienfaits divins par lesquels l'homme est libéré. En axant sur la liberté de l'homme l'effet historique de la volonté éternelle de Dieu, Augustin dirige notre attention sur la condition humaine après le péché et corrélativement, sur un aspect fondamental de la mission du Christ. Souvent jugé d'avoir interprété l'Incarnation du Christ comme un événement purement moral où le Christ est presque identifié avec un guide spirituel, Augustin nous surprend avec des textes qui montrent qu'une telle observation n'a pas de fondement :

Celui qui fut vaincu était seulement un homme : et s'Il fut vaincu, c'est qu'orgueilleusement il désirait être Dieu, Celui qui fut vainqueur était homme et Dieu : et s'Il fut vainqueur, étant né d'une Vierge, c'est que Dieu humblement, à la différence de ce qu'Il fait dans les autres saints, ne gouvernait pas l'homme, mais l'assumait³⁰.

Ainsi pour comprendre la christologie augustinienne il est important d'avoir à l'esprit que : a) l'évêque d'Hippone n'envisage pas notre libération comme une œuvre de puissance divine, mais de justice. Le Christ a vaincu, comme nous pouvons le voir à partir du texte cité, non pas par sa puissance, mais par le fait d'avoir accepté d'assumer la chair ; b) L'humilité du Christ n'est pas une vertu morale acquise, une transformation de sa nature qui se laisserait peu à peu sanctifier en se soumettant à l'action de Dieu, car Lui-même est Dieu : « Dieu... ne gouvernait pas l'homme mais l'assumait ». De telle manière, la nature humaine devient constitutive de son être même.

En expliquant le mystère de l'Incarnation divine à Volusianus, dans sa lettre 137 l'évêque d'Hippone nous présente sa manière de concevoir l'Incarnation du Verbe³¹. A la question de Volusianus comment est-ce possible que Dieu se

30 *De Trin.* XIII, 18, 23, BA 16, 331.

31 G. MADEC suite aux théologiens tels que A. GRILLMEIER (Le Christ dans la tradition chrétienne, p. 374-376), W. GEERLINGS (Christus Exemplum, p. 118-125), H. R. DROBNER (Person-Exegese und Christologie bei Augustinus, p. 169-171) souligne l'importance de ce texte « à cause de la formule de l'union hypostatique, l'union des deux natures, divine et humaine, dans l'unité personnelle du Christ, formule qui annonce et prépare l'enseignement du concile de Chalcédoine » (*Le Christ de Saint Augustin*, p. 192). Cf. B. STU-
DER, « Consubstantialis Patri – consubstantialis matri : Une antithèse christologique

fait chair et qu'en assumant l'homme Il demeure ce qu'Il est et reste partout présent, Augustin répond en écrivant :

Il est apparu Médiateur entre Dieu et les hommes, de telle sorte qu'unissant les deux natures dans l'unité de la personne (in unitate personae copulans utramque naturam), Il a rehaussé l'ordinaire par l'extraordinaire et modéré l'extraordinaire par l'ordinaire³².

Selon Augustin, dans l'unité de la personne de Jésus-Christ se réalise l'union entre Dieu et l'homme, l'union entre la nature divine et la nature humaine. Cependant, il n'utilise pas la formule théologique de l'« union hypostatique »³³, même si elle est présente en substance dans ses œuvres. Ses termes à lui sont comme nous avons pu voir dans le passage cité : « l'unité de la personne » ou ailleurs « una persona ».

D'autre part Augustin utilise souvent l'illustration courante du mélange de l'âme et du corps pour former l'unique personne de l'homme afin de pouvoir exprimer la manière dont la nature divine s'unit à la nature de l'homme :

La manière dont l'âme se mélange au corps, pour former l'unique personne de l'homme ; car de même que, dans l'unité de la personne, l'âme se sert du corps, pour que l'homme soit, de même, dans l'unité de la personne, Dieu se sert de l'homme, pour que le Christ soit. Il y a donc, dans la personne de l'homme, mélange de l'âme et du corps, dans la personne du Christ, mélange de Dieu et de l'homme ; à condition toutefois que l'auditeur veuille bien faire abstraction de ce qui se passe ordinairement pour les corps, par exemple du mélange de deux liquides dont aucun ne garde son intégrité ; bien que, dans le règne corporel aussi, la lumière se mélange à l'aire sans altération.

La personne de l'homme est donc le mélange de l'âme et du corps et la personne du Christ est le mélange de Dieu et de l'homme ; car, lorsque le Verbe de Dieu se mélange à l'âme qui a un corps, Il assume simultanément l'âme et le corps. L'un se fait chaque jour pour la procréation des hommes, l'autre s'est fait une seule fois pour la libération des hommes³⁴.

Nous entrevoyons déjà l'importance dans cette formule christologique qui s'efforce d'atteindre une intelligence plus profonde de l'unité de Dieu et de l'homme dans le Christ. A partir de la lettre citée nous pouvons déduire à présent quelques remarques concernant la compréhension positive de la christologie chez Augustin : a) l'unité de personne n'enlève pas la substance des deux natures. L'intégrité des deux natures est bien maintenue, même si

chez Léon le Grand », *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972) 87-115.

32 *Ep.* 137, 11, *PL* 32, 520; trad. par. G. Madec, *op. cit.*, p. 195.

33 Cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin*, p. 35.

34 *Ep.* 137, 11, *PL* 32, 520; trad. par. G. Madec, *op. cit.*, p. 195.

Augustin utilise le vocabulaire de « mélange »³⁵. Dans le livre I du *De Trinitate* Augustin note : « La divinité n'est pas changée en la créature de manière à n'être plus la divinité, la créature n'est pas changée en la divinité de sorte qu'elle cesserait d'être créature³⁶. b) La dualité ne s'oppose pas à l'union : l'union des deux natures humaine et divine, se fait, s'accomplit dans la personne du Christ. L'unicité de la personne n'enlève rien à la distinction des natures qui sont foncièrement différentes.

Cependant, Augustin nous prévient du danger inverse de l'unité qui serait de tomber dans la dualité et l'opposition des natures ; le danger auquel succombera Nestorius. En reprenant l'image de l'âme et du corps, il nous dit : « De même que l'âme qui a un corps ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul homme, de même le Verbe qui a l'homme ne fait pas avec lui deux personnes mais un seul Christ »³⁷. Et dans un autre texte il note :

En effet, bien qu'Il soit devenu Fils de l'homme sur la terre, Il ne jugea pas indigne de sa divinité (par laquelle Il descendit sur terre tout en demeurant au ciel) d'être appelé Fils de l'homme, et daignant pareillement, comme homme, s'appeler Fils de Dieu ; non qu'Il y ait deux Christ, l'un Dieu et l'autre homme, mais un seul et même Dieu et homme. Dieu, parce que : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu » ; homme, parce que « le Verbe s'est fait chair, et Il a habité parmi nous » (Jn 1, 1s). Ainsi, selon la distinction de la divinité et de l'humanité, le Fils de Dieu restait au ciel et le Fils de l'homme marchait sur la terre, mais selon l'unité de personne qui réunissait l'une et l'autre nature en un seul Christ, le Fils de Dieu marchait sur terre, et le même qui était Fils de l'homme, demeurait au ciel³⁸.

Il reste pourtant une certaine ambiguïté qui poursuit les formulations théologiques d'Augustin. Parfois il laisse entendre que l'union de la personne du Christ concerne non pas deux mais trois substances. Dans un passage du livre XIII du *De Trinitate* il avait écrit : « La nature humaine a pu s'unir à Dieu au point de ne faire qu'une seule personne de deux – et, par là même, de trois substances : Dieu, l'âme, la chair »³⁹. Cela s'explique peut-être par la fait qu'Au-

35 Jusqu'au concile de Chalcédoine, les Pères de l'Eglises employaient couramment le terme ambiguë de « mélange » (μίξις, κράσις, σύνκρσις, mixtio, mixtura, immixtio). Cependant, après Chalcédoine, le II concile de Constantinople (553) et les élaborations conceptuelles de Léonce de Byzance ; Léonce de Jérusalem et surtout de Maxime le Confesseur, ce terme cesse d'être utilisé et sera constamment identifié avec « confusion ».

36 *De Trin.* VIII, 15, BA 15, 125.

37 *Tract. in Jn.* 19, 15, *Vivès* 9, 468.

38 *De pecc. mer.* I, 31, 59, *Vivès* 30, 49.

39 *De Trin.* XIII, 19, 24, BA, 16, 335.

gustin était essentiellement préoccupé de ce qui advient à la nature humaine. Ce qui l'intéresse dans l'union personnelle du Christ est donc moins le mode ineffable de cette union, que sa conséquence pour la nature humaine assumée.

Agir humain du Christ

La personne du Christ, dans la théologie augustinienne, se présente comme la Voie qui exerce une fonction médiatrice. Selon l'évêque d'Hippone, nous allons au Christ-Dieu par le Christ-homme, au Verbe éternel par le Verbe fait chair. Le Verbe éternel est la Vie à laquelle on parvient par le même Verbe incarné, la Voie. Si bien que nous allons au Christ par le Christ :

Ecoute le : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ». Si tu cherches la Vérité, suis la Voie ; car la Voie, c'est aussi la Vérité. Il est où tu vas, Il est par où tu vas. Ce n'est pas par autre chose que tu vas à autre chose, tu ne viens pas au Christ par autre chose que Lui ; c'est par le Christ que tu viens au Christ. Comment viens-tu au Christ par le Christ ? Par le Christ homme au Christ Dieu, par le Verbe fait chair au Verbe qui était au commencement auprès de Dieu⁴⁰.

Le Christ n'est donc pas un simple démonstrateur du chemin Il est venu autant que personne pour être la Voie. C'est pourquoi l'homme est appelé à s'approprier le Christ Lui-même. Différents textes bibliques permettent à Augustin de développer ce thème, comme par exemple le Proverbe 8, 22 : « Le Seigneur m'a créée au commencement de ses voies » où il devient claire que pour l'évêque d'Hippone ce ne peut être que le Christ « revêtu de l'humanité », la Tête de l'Eglise. Ce n'est qu'en Lui que l'homme retrouve le modèle de sa vie (la manière de l'être) qui est la voie sûre pour arriver à Dieu. :

Nous ne pouvions, en effet, revenir que pour l'humilité de là où nous étions tombés par l'orgueil quand il fut dit à nos premiers parents : « Goûtez (du fruit) et vous serez comme des dieux » (Gen 3, 5). De cette humilité, c'est-à-dire par voie où il nous fallait revenir, notre Sauveur Lui-même a daigné donner l'exemple en sa personne, Lui qui n'a pas estimé que ce fût une usurpation d'être égal à Dieu, mais qui s'est anéanti Lui-même en prenant la forme d'esclave (Ph 2, 6-7) au point d'être fait homme au commencement de ses voies, Lui qui était le Verbe par lequel tout fut fait. Voilà pourquoi, en tant que Fils unique, Il n'a pas de frères ; mais, en tant que Premier-né (cf. Col 1, 15 et 18), Il a bien voulu donner le nom de frères (cf. Hébr 2, 11) à tous ceux qui, à la suite et par le moyen de sa primauté renaissent dans la grâce de Dieu qui les adopte comme ses fils, ainsi que l'enseigne la foi apostolique⁴¹.

⁴⁰ *Tract. in Jn.* 13, 4, *Vivès* 9, 383.

⁴¹ *De fide et symb.*, 4, 6, *BA* 9, 31-33.

A partir du texte cité, il devient claire ce que nous avons dit au début de cette étude : que la vocation de l'homme est de devenir le fils adoptif de Dieu ; de devenir frère du Christ par la grâce, et de renaître en Lui pour la vie éternelle.

La sotériologie augustinienne met l'accent sur le Verbe qui relève l'homme qu'Il avait assumé, et qui n'est autre que l'humanité nouvelle en ses prémices. Car ce qui est ressuscité dans le Seigneur, notera Augustin, c'est « ce qu'Il a reçu de toi (...) Notre Souverain Prêtre a reçu de nous ce qu'Il offrait pour nous, car Il a reçu de nous sa chair. C'est dans cette chair même qu'Il s'est fait victime, qu'Il s'est fait holocauste, qu'Il s'est fait sacrifice. Dans sa passion, Il s'est fait sacrifice ; dans sa résurrection, Il a renouvelé ce qui était mort et l'a donné à Dieu comme tes prémices, et Il te dit : tout ce qui est à toi a été consacré, lorsque j'ai donné à Dieu de telles prémices venues de toi »⁴². Ainsi, le Christ, comme Verbe un avec le Père, fait de l'humanité qu'Il a assumée, une humanité qui accède à la communion trinitaire en Lui. C'est pourquoi l'humanité glorifiée du Verbe fait chair est au principe même de tout le dessein de Dieu. C'est sur l'archétype du Christ glorifié dans sa chair que repose toute l'économie divine, conçue pour donner la gloire de l'incorruptibilité à l'homme créé dans le Verbe fait chair glorifiée. La glorification de la nature humaine, même si elle s'accomplie dans le temps est éternelle. Donc le fait que « le Verbe s'est fait chair » c'est en premier lieu que cela nous regarde. Car c'est toute l'humanité rachetée qui est envisagée comme éternellement intégrée au Christ, et par Lui à la Trinité. C'est ce qu'Augustin souligne dans le Tract. in Jn :

Si l'Apôtre a dit de nous : « Il nous a élus en Lui avant la fondation du monde » (Eph 1, 4), pourquoi regarder comme contraire à la vérité que le Père ait glorifié notre Tête au moment où Il nous a choisis en Lui pour que nous soyons ses membres ? Nous avons en effet été élus, de la manière dont Lui-même a été glorifié. Car avant que le monde fût, nous n'existions pas, non plus que le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ. Mais Dieu le Père qui, par Jésus-Christ en tant qu'Il est son Verbe, a fait même les choses futures, et qui appelle les choses qui ne sont pas comme si elles étaient (Rm 4, 17), l'a assurément glorifié pour nous avant la fondation du monde, selon qu'Il est homme, médiateur entre Dieu et les hommes, si à ce moment Il nous a aussi élus en Lui. Que dit en effet l'Apôtre ? Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux qui d'avance Il a connus, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que Celui-ci fût le premier-né d'une multitude de frères, et ceux qu'Il a prédestinés, Il les a aussi appelés (Rm 8, 23-30)⁴³.

42 *En. in Ps*, 129, 7, *SChr.*, II, 1058.

43 *Tract. in Jn* 105, 7, *Vivès* 10, 352.

Ce texte nous permet de déduire trois choses : a) que la médiation du Christ à son fondement dans notre élection éternel en Christ ; b) que la glorification du Christ achève son œuvre médiatrice et c) que notre glorification se rattache à la glorification du Christ. Nous pouvons maintenant mieux comprendre comment Augustin comprend l'homme tel qu'il est envisagé par le dessein de Dieu. L'homme n'a selon ce dessein qu'une seule vocation ; vocation à la filiation par notre incorporation au Christ glorifié, Tête et premier-né de ses frères glorifiés en Lui.

III Le Corps du Christ

Dans le chapitre précédant nous avons vu comment le Christ a pris tous les hommes en Lui en prenant la condition humaine. Ce réalisme d'une « incarnation ecclésiale », d'une union « physique » du Christ et de l'Eglise, a souvent été porté au crédit des Pères grecs. Mais il est aujourd'hui reconnu tout autant augustinienn⁴⁴. Cette unité de la Tête et du Corps fonde l'espérance eschatologique de l'Eglise, notre glorification dans le Christ glorifié.

Glorification des membres unis à la Tête

Augustin se montre très sensibles au fait que nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu (cf. Rm 5, 2). Pourtant, l'évêque d'Hippone souligne aussi le fait que notre gloire est déjà une réalité présente ici et maintenant. Ceci n'est possible que grâce à l'unité personnelle du Christ, car nous sommes en Christ dès maintenant au ciel⁴⁵. Grâce à notre unité au Christ – en étant unis à Lui nous remontons avec Lui. Car Celui qui remonte au ciel c'est le « Christ total », Tête et Corps. Cette unité relève de la grâce et lorsqu'il s'agit de la volonté de l'homme, car c'est bien le sujet de notre étude – la relation entre la grâce divine et la volonté humaine – s'exprime comme notre vouloir d'être unis au Christ pour pouvoir remonter avec Lui. « C'est bien un seul qui est monté », notera Augustin, « mais pour nous, quand nous Lui sommes unis de telle sorte que nous soyons en Lui ses membres, même avec nous Il est encore seul, un par conséquent, est toujours un. C'est l'unité qui nous rattache à cet un, et ceux-là seuls ne montent pas avec Lui qui ont refusé d'être un avec Lui »⁴⁶.

44 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Saint Augustin, le visage de l'Eglise*, « Unam sanctam » n° 31, Paris, 1958, p. 11.

45 *De pecc. mer.* I, 31, 59, *Vivès* 30, 49. Cf. p. 11-12.

46 *En. in Ps.* 122, 1, *SChr.*, II, 945.

Cette unité du Corps du Christ est fondée sur l'Incarnation, la grâce, et notre volonté consentante, et c'est elle qui nous ouvre les portes de la gloire éternelle. Le Christ ressuscité atteste ce qu'il en sera de nous. La Tête est l'« exemple » pour les membres, comme nous l'avons vu. Ici il se dévoile que le terme « exemple » - si cher à Augustin – ne peut être en aucun cas réduit à un sens moral. Comment imiter la résurrection ? « Exemple » doit s'entendre de la manifestation exemplaire de ce que nous serons, du modèle absolu, prévu depuis toujours, de ce qui adviendra pour le croyant.

Augustin indique pourtant qu'il a une différence radicale entre la grâce du Christ et la nôtre. Dans le Christ, la grâce fait de la nature humaine assumée la propriété personnelle du Verbe, à tel point que Celui-ci est, identiquement, cet homme parlant et agissant que ses contemporains voyaient et entendaient. Aucun saint, quelque grâce qu'il reçoive, ne sera jamais élevé à cette unité personnelle avec le Verbe. Mais c'est la même grâce qui, de la Tête, se répand dans les membres pour les sanctifier et les diviniser. Christologie et ecclésiologie sont donc en rapport étroit, quand Augustin fonde sa théologie de la grâce dans sa christologie.

Si le chrétien se glorifie dans le Christ Tête, comme nous l'avons vu, il ne peut se glorifier qu'au sein de l'Eglise et avec toute l'Eglise. Car le Christ est la Tête d'un Corps qui ne peut être séparé de Lui. Louer et glorifier le Christ, c'est confesser qu'Il est mort et ressuscité pour tous. De même, si se glorifier dans le Christ, c'est reconnaître que la grâce est donnée en dehors de tout mérite, c'est reconnaître aussi que tous les hommes sont égaux devant Dieu, donc que tous sont susceptibles d'être sauvés. En d'autres termes, seule une Eglise universelle atteste que le don de la grâce n'est pas dépendant de qualités personnelles ou l'appartenance à un groupe social ou ethnique déterminé. L'évêque d'Hippone insistait sur le fait que se glorifier dans le Christ, c'est toujours s'ouvrir à une totalité qui n'inclue peut-être pas tous les hommes, mais a priori les concerne tous. Car, comme nous l'avons montré dans les parties précédentes de notre étude tous ont besoin de la grâce libératrice qui ne peut se trouver qu'en participant à la grâce du Christ. Or nous ne pouvons pas nous abreuver à cette source qu'à la condition d'être incorporé, comme membres, à l'Eglise qui est son Corps :

Notre Tête, c'est le Christ, et nous sommes les membres de son Corps, écrit Augustin. Nous seulement, ou bien aussi ceux qui existèrent avant nous ? Tous ceux qui, dès les origines du monde, furent justes ont pour Tête le Christ. Eux, ils ont cru qu'allait venir Celui que nous croyons être déjà venu. C'est dans la foi en Lui qu'ils ont été, eux aussi, guéris, comme nous,

dans la même foi. C'est ainsi qu'Il devient Lui-même Tête de toute la cité de Jérusalem, de tous les fidèles comptés ensemble depuis le commencement jusqu'à la fin, auxquels s'adjoindront les légions et les armées des anges, afin qu'advienne cette unique cité sous un seul Roi, une seule province sous un seul Chef, heureuse, dans une paix et un salut éternels, louant Dieu sans fin, heureuse sans fin. Tel est ce Corps du Christ qu'est l'Eglise⁴⁷.

Nous pouvons donc constater avec l'évêque d'Hippone que glorifier Dieu suppose toujours glorifier avec les autres, parce que l'Eglise se compose d'une infinité de membres, tout en restant une. Se glorifier en Dieu en rendant grâces, c'est donc rejoindre l'unique Eglise et la communauté des frères. Cette glorification est bien visible, attestée par une communion concrète avec tous. La véritable action de grâce est ainsi la communion.

Cette action de grâce trouve son expression achevée dans la liturgie eucharistique. C'est donc lorsqu'elle est rassemblée pour son acte cultuel suprême, que l'Eglise « se glorifie en Dieu ». Augustin écrit que le sacrifice des chrétiens – l'offrande spirituelle d'eux-mêmes avec et dans le Christ -, « l'Eglise ne cesse de le reproduire dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte ». De fait, l'évêque d'Hippone suscite ses fidèles de connaître ce qu'ils ont reçu. Car « ce pain que vous voyez sur l'autel, dès qu'il est consacré par la parole de Dieu, est le corps du Christ... Or si vous l'avez reçu avec les dispositions convenables, vous êtes vous-mêmes ce que vous avez reçu. L'Apôtre dit en effet : « Nous sommes tous qu'un seul pain et qu'un seul corps » (1 Cor 10, 17)... Ce pain sacré vous rappelle combien vous devez aimer l'unité... Vous devenez ce pain qui est le corps du Christ »⁴⁸.

Et il précise :

Si vous voulez comprendre ce qu'est le corps du Christ, écoutez l'Apôtre qui dit aux fidèles : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres » (1 Cor 12, 27). Si donc vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres, le symbole de ce que vous êtes se trouve déposé sur la table du Seigneur ; vous y recevez votre propre mystère. Vous répondez : Amen. Soyez donc membres du corps de Jésus-Christ pour que cet Amen soit véritable⁴⁹.

Le paradoxe de la « glorification en Dieu » s'exprime en définitive parfaitement dans la structure visible de l'acte eucharistique, où le fidèle devient ce qu'il reçoit, en s'offrant totalement au Christ qu'il reçoit. N'ayant rien à rendre

47 Cf. Enarr. in Ps. 36, 3-4 dans H. U. von BALTHASAR, *Saint Augustin, Le visage de l'Eglise*, p. 58.

48 *Serm.* 227, *Vivès* 18, 188.

49 *Ibid.*

pour le don gratuit du salut, il n'a que lui-même à offrir en acte de louange. Mais il ne le fait que mû par la grâce qui lui inspire cette oblation d'amour. Et il ne s'offre qu'en recevant au moment même où il s'offre. C'est bien ce qu'accomplit l'Eucharistie où l'on rend grâce en recevant le calice du salut (cf. Ps 115, 12-13), et où l'on reçoit ce calice, parce qu'on rend grâce.

Ainsi, l'assemblée liturgique n'est pas, pour l'évêque d'Hippone, un « lieu théologique » parmi d'autres, mais réellement et par excellence, « le lieu de la christologie »⁵⁰, le centre où tout se passe : l'interprétation des Ecritures, la célébration du sacrifice du Christ, l'actualisation du Mystère du Christ et de l'Eglise, l'initiation et la participation à la vie divine qui est l'incorporation des chrétiens au Christ, leur édification spirituelle, la foi et l'intelligence de la foi, en un mot la « théologie »⁵¹.

La volonté voulante

Pour que l'homme soit véritablement libre il doit recevoir la grâce de Dieu. Selon la théologie augustinienne, il doit être un « être eucharistique » ; il doit se nourrir du Corps du Christ pour pouvoir se transformé lui-même en ce Corps : « Grandis et tu me mangeras. Mais tu ne me changeras pas en toi comme l'aliment de ta chair ; c'est toi qui sera changé en moi »⁵². C'est cette manducation (=eucharistique) qui nous transforme en dieu par grâce. Elle est un don de Dieu que l'homme doit accueillir, le faire sien. En effet, tandis que, au moment de la création, Dieu donne la créature spirituelle à elle-même, sans que celle-ci le sache ou le veuille, désormais cette créature spirituelle doit collaborer à sa propre création, à sa divinisation, à son passage en Dieu. Dieu ne peut et ne veut pas nous sauver sans nous. La reprise active de la grâce, c'est un accueil et une dépendance qui sont en même temps une activité. L'acte divin atteint la liberté humaine jusque dans sa racine. Il la fonde comme liberté à la fois active et passive.

Quand Augustin parle de la liberté des êtres créés, il distingue deux aspects : la liberté (*libertas*) et le libre arbitre⁵³. Pour nous la liberté se définit d'abord comme un pouvoir de choix. Elle l'est en effet, mais ce n'est pas là sa racine. La vraie liberté n'est pas le choix entre le bien et le mal, elle est essentiellement

50 cf. L.-M. CHAVET, « Sacramentaire et christologie. La liturgie, lieu de la christologie », dans *Sacrements de Jésus-Christ*, « Jésus et Jésus-Christ » n° 18, Paris 1983, p. 213-254.

51 cf. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin*, p. 80.

52 *Conf.* VII, 10, 16, *BA* 13, 617.

53 Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, « Etudes de Philosophie Médiévale », Paris, 2003², p. 212, n. 2.

l'amour du Bien. Augustin entend donc toujours par le mot *libertas* la vraie liberté qui est hors du choix entre le bien et le mal : « Si, comme tu te dis, la liberté n'existe que là où il y a la possibilité de choisir entre le bien et le mal, Dieu n'est pas libre, puisqu'en Lui il n'y a pas de possibilité de pécher »⁵⁴. Ainsi, Dieu seul est parfaitement libre, en soi et par soi. Pour les créatures la parfaite liberté consiste dans la participation à la liberté divine, à tellement vouloir et se complaire en Dieu qu'on ne puisse plus s'en dépendre. Donc, l'achèvement de l'homme consiste à devenir participant de la vie trinitaire. Car c'est dans cette indéfectible union à Dieu que l'homme sera vraiment libre. Pleinement lui-même parce que pleinement dépendant de Dieu.

En ce qui concerne la conception augustinienne de la volonté humaine, nous pouvons conclure que selon lui l'action de Dieu a pour but de permettre celle de l'homme. Dieu agit pour que nous agissions. Cependant, l'action de Dieu ne substitue pas à l'agir de l'homme, elle le promeut en lui donnant de vouloir. Si Dieu agit, c'est pour que nous voulions. Donc, selon Augustin il est absurde de dire que Dieu contraint la volonté, justement parce que c'est Lui qui la crée comme volonté voulante. Mais c'est tout de même nous qui voulons. Ainsi, nous voulons vraiment que quand nous aimons, ce qui est le don de l'Esprit du Christ. Autrement dit, ce n'est que grâce au don de l'Esprit Saint que la volonté reçoit le principe qui la détermine : l'amour de Dieu.

Il ne faut pas dire que Dieu nous aide à pratiquer la justice, et qu'Il opère en nous le vouloir et le faire en vue d'une volonté bonne (Ph 2, 13) parce qu'il fait retentir extérieurement à nos oreilles les préceptes de la justice, mais parce qu'Il donne un accroissement intérieur, en répandant la charité dans nos cœurs, par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5, 5)⁵⁵.

C'est l'Esprit qui libère la volonté, la guérit, et donne de se complaire dans le bien. Il meut l'homme par l'amour, et, par ce dynamisme, Il l'accorde à la Loi, en mesure désormais d'être accomplie : « Je mets mes délices dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur », écrit Augustin, « cette délectation dans le bien, qui va jusqu'à refuser son consentement au mal, non par crainte du châtement, mais par amour de la justice – c'est en effet cela mettre ses délices – ne peut être attribuée qu'à la grâce »⁵⁶. Il faut être attentif à ce que dit Augustin ici, c'est le vouloir qui ne consent pas au mal et se délecte dans le bien, le vouloir lui-même, par l'effet de la grâce⁵⁷.

54 *Op. imp.*, IV, 11, *Vivès* 32, 274; Cf. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon Saint Augustin*, Médiasèvres, 2004, p. 45-50.

55 *De Spirit. et litt.* 25, 42, *Vivès* 30, 162.

56 *Contra duas. epist.* I, 10, 18, *BA* 23, 358.

57 Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 74.

Augustin accorde une place décisive à l'amour suave, à la « delectatio », mais sans aucun hédonisme, et sans que cette délectation signifie la passivité de l'homme. Ce fut l'erreur de jansénisme que d'interpréter dans ce sens la « delectatio » augustinienne, comprise de fait comme forçant du dehors une volonté impuissante, jusqu'à la faire jouir. La délectation ne pallie pas à une volonté déficiente. Elle est la volonté voulante, car on désire ce que l'on aime, et aime ce que l'on désire et que l'on connaît. Le jansénisme a séparé délectation et volition, victime d'une anthropologie tronquée et d'une théologie qui, depuis longtemps déjà, avait entériné la séparation de la nature et de la grâce. La psychologie augustinienne de la grâce unit étroitement les éléments affectifs, volontaires, et cognitifs de l'amour. L'En. in Ps. 53, 10 offre ici un témoignage des plus importants. Augustin commente le Psaume 53, 10 : « Je t'offrirai volontairement un sacrifice », et dit : « Pourquoi 'volontairement' ? Parce que j'aime d'un amour désintéressé (gratis amo) ce que je loue. Je loue Dieu, et je me réjouis de cette louange même... Que Dieu soit loué par la volonté ! Qu'il soit aimé par la charité ! Qu'il soit aimé et loué gratuitement ! Qu'est-ce à dire gratuitement ? Lui pour Lui-même, non pour quelque autre chose »⁵⁸.

La transformation de gloire en gloire

Le désir de l'homme sera totalement comblé quand Dieu lui donnera sa propre gloire divine, c'est-à-dire se donnera Lui-même tout entier et pour toujours, quand Dieu sera vraiment possédé comme le Souverain Bien de l'homme. Ainsi Dieu seul peut donner à l'homme une gloire qui ne passera pas. C'est donc à Lui seul qu'il convient de rendre un culte. Dans la Jérusalem céleste, Dieu sera pleinement glorifié, parce que notre désir de Lui sera parfait, total, éternel, et éternellement satisfait. De fait l'amour désintéressé qui veut glorifier Dieu n'est pas contraire au désir et au besoin que l'on a de Dieu. Si donc l'eschatologie comble le désir de l'homme qui dit à Dieu : « Je ne veux d'autre gloire que Toi », elle est aussi la gloire parfaite de Dieu qui, ayant voulu l'Economie de la création et du salut, peut enfin se révéler définitivement pour ce qu'Il Lui a plus d'être : le Souverain Bien de l'homme.

Au ciel, Dieu sera notre beauté et nous serons nous-mêmes la beauté de Dieu, « son vêtement de lumière » (cf. Ps. 103, 2). Au ciel la gloire du Christ sera la nôtre. Ce qui doit être entendu en un double sens : a) la gloire qui appartient en propre au Christ deviendra la nôtre en nous étant donnée ; b) nous-mêmes serons la gloire du Christ, puisque nous serons la preuve vivante qu'Il est le Souverain Bien de l'homme. Bref, la Tête trouvant sa gloire dans la fonction

⁵⁸ En. in Ps. 53, 10, SChr., I, 897.

salvifique qu'elle exerce sur le Corps, le Christ ne peut être glorifié si nous ne le sommes pas. Dieu n'a donc sa gloire qu'en nous, comme nous-mêmes n'avons notre gloire qu'en Lui. Unique sera donc aussi la gloire céleste. Dieu habitera en nous et nous serons son héritage. Nous le posséderons, et Il nous possédera. Unique sera la gloire céleste, parce que Dieu sera tout en tous (Eph 1, 23 ; 1 Cor 12, 6 ; 15, 28 ; Col 3, 11), parce que nous serons « tous un, en un seul et pour un seul, puisque désormais nous ne serons plus dispersés »⁵⁹.

Cependant l'identité personnelle subsistera, bien évidemment. Quelle que soit son unité, la Cité céleste reste composée de sujets personnels. Les joies célestes seront diverses en fonction des charismes différents, des destins personnels, multiples et variés, où chacun aura incarné un des aspects du mystère du Christ (1 Cor 28, 28). Les adverbes « moins »/« plus » sont sans doute maladroits, mais entendent moins nier l'égalité que l'uniformité. L'identité personnelle n'est aucunement abolie dans le ciel. C'est pourquoi nous nous glorifions en Dieu tous ensemble, mais chacun fera pour sa part, car il aura été aimé et sauvé personnellement, secouru par des grâces individualisées. C'est cette grâce en propre qui fera son bonheur : « Nul ne désirera être ce qu'il n'a pas reçu – tout en étant uni par le lien de la plus sereine concorde à celui qui aura reçu – pas plus que, dans le corps, ne veut être œil ce qui est doigt, l'un et l'autre faisant partie de l'organisation pacifique du corps entier. C'est pourquoi chacun possédera son propre don, l'un plus grand, l'autre plus petit, de telle sorte qu'il ait aussi le don de ne rien vouloir de plus »⁶⁰.

Mais la pensée augustinienne est constamment paradoxale. Il fait entendre que la gloire propre à l'un fait aussi la joie de l'autre. Ce qui ne s'explique que par l'amour qui unira tous en Dieu :

Comme les étoiles dans le ciel, les saints reçoivent en partage dans le Royaume des demeures différentes et d'un éclat différent ; mais, à cause de l'unique denier, nul n'est séparé du Royaume, et ainsi Dieu sera tout en tous (1 Cor 15, 28) pour que, puisque Dieu est charité (1 Jn 4, 8), la charité fasse que soit commun à tous ce qui est possédé par chacun. Ainsi en effet, quand il aime dans l'autre ce qu'il n'a pas lui-même, chacun le possède lui-même. La différence d'éclat ne suscitera donc aucune envie parce que régnera en tous l'unité de la charité⁶¹.

On ne peut dire de manière plus belle que la vie céleste sera communion. Augustin ne fait d'ailleurs qu'appliquer à la vie éternelle ce qu'il dit souvent à propos de la vie ecclésiale d'ici-bas. Si Augustin peut insister tellement sur le

59 *En. in Ps.* 147, 28, *SChr.*, II, 1433.

60 *De civ. Dei* XXII, 30, 2, *BA* 37, 410.

61 *Tract. in Jn.* 67, 2, *Vivès* 10, 104.

caractère électif de la grâce, c'est parce qu'il a en même temps une très forte doctrine de l'unité ecclésiale par la charité. La gloire céleste sera donc commune et propre. Unique et divers. Et pourquoi, en définitive ? sinon parce qu'elle est la gloire de la grâce du Christ, l'Unique Médiateur.

La vie céleste sera, selon Augustin, une immense action de grâces, une louange sans fin. Ainsi il a pu dire que nous passerons « des louanges à la louange »⁶². Cette insistance sur la louange fait de l'eschatologie augustinienne une réalité beaucoup plus dynamique qu'on ne le dit souvent. Augustin dit que la vie éternelle sera repos, parce qu'elle ne connaîtra aucun des maux d'ici-bas, que nous louerons pourtant sans fatigue, et que nous aurons rejoint notre « centre de gravité »⁶³ : « Il n'y a pas dans ce repos une inactive indolence », souligne Augustin, « mais une ineffable tranquillité dans une action qui ressemble au repos »⁶⁴. Notre « repos » sera de voir (« et voyez »: Ps. 45, 11a), de comprendre parfaitement, que Dieu est Dieu, c'est-à-dire que nous avons été refaits et rendus parfaits par grâce, puisque Dieu est grâce. S'il est le « repos de Dieu », c'est parce que Dieu nous fera reposer en Lui : « Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'Il fera reposer en Lui-même, comme Dieu, ce septième jour que nous-mêmes nous serons »⁶⁵.

Conclusion

A partir de ce que nous avons dit sur la conception augustinienne de la relation existante entre la grâce divine et la volonté de l'homme nous pouvons conclure que :

1) La théologie augustinienne nous aide à sortir de l'impasse concernant la relation entre la grâce divine et la volonté de l'homme en définissant l'homme

62 *En. in Ps.* 144, 3, *SChr.*, II, 1328

63 La dynamique de cette « stabilisation » est illustrée chez Augustin par l'image du poids (*pondus*). Conformément aux lois de la physique antique – qui ne sont pas en accord avec les lois modernes de la gravitation – un « poids », un *pondus*, était un mouvement par lequel chaque partie de l'univers cherchait son lieu de repos. Donc, ce poids ne représente pas seulement ce par quoi les choses tendent vers le bas, mais ce par quoi elle tendent vers leur lieu propre. Le poids du feu, par exemple se dirige vers le haut. Ceci provient du fait que les êtres créés n'ont pas la source de leur béatitude en eux-mêmes, mais en Dieu, ce qu'Augustin résume dans un aphorisme : « Mon poids c'est mon amour, où que je tende, c'est lui qui m'emporte » (*Confessions* XIII, 10). Cf. D. O'BRIEN, « 'Pondus meum amor deus' : Saint Augustin et Jamblique », *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981) 423-428.

64 *Ep.* 55, 17, *Vivès* 4, 478.

65 *De civ. Dei* XXII, 30, 5, *BA* 37, 716.

par la relation qui le rattache à Dieu. L'homme créé par Dieu en son fondement même est un être relationnel. Il l'est parce que Dieu Lui-même est Amour, en Lui-même et à notre égard, et parce que Dieu nous a créés à son image et ressemblance pour que nous trouvions justement notre perfection et notre béatitude dans la relation qui nous attache à Lui. La volonté de l'homme est considérée ainsi comme un acte libre qui constitue l'homme dans son être même, bien qu'il puisse être assourdi et recouvert. Il est fortifié, purifié, et surtout comblé par la grâce et il est alors l'acte libre de l'homme qui se tourne vers Dieu. Mais il ne cesse pas pour autant de venir de Dieu. Car la création, que la grâce restaure et ne supprime pas, ne doit pas être conçue comme une poussé, une intervention autocratique, une contrainte, mais comme une sorte de spontanéité de la créature à l'appelle de son créateur. L'action de Dieu ne s'insère pas dans un monde déjà créé, elle le crée.

2) Une unité parfaite de la grâce et de la volonté libre ne se réalise entièrement que dans la personne du Christ, le Verbe fait chair. Cet exemplum est unique, bien évidemment, mais c'est à Lui que nous avons à participer. Dans le Christ, l'action de l'homme et l'action du Verbe ne sont pas deux principes juxtaposés, agissant à tour de rôle, ou chacun pour moitié, afin de constituer ensemble une totalité. Il y a bien une volonté divine et une volonté humaine, mais celles-ci ne font strictement qu'un dans une unité parfaite « sans confusion ni changement, sans division ni séparation » comme cela avait été proclamé au concile de Chalcédoine (451). L'agir du Christ est, ainis, un agir totalement humain, parce que le Verbe s'est fait homme, et c'est un agir totalement divin, parce que le Verbe ne cesse aucunement d'être Dieu en devenant homme. Si l'on envisage ainsi la volonté et l'agir libre et saint du Christ, tombent, au moins ici, les apories sans cesse renaissantes dans l'esprit de tant de chrétiens quand il s'agit de la relation qui existe entre la grâce divine et la volonté de l'homme : si c'est Dieu qui agit, ce n'est pas l'homme ; si c'est l'homme qui agit, ce n'est pas Dieu. Or, le salut chrétien consiste justement en ce que la volonté de l'homme, après s'être séparée de la volonté divine et s'être érigée en volonté propre, soit sanctifiée par la double et « unique » volonté du Christ, Homme et Dieu. La grâce du Christ agit dans la volonté humaine, non pour la contraindre mais pour la rendre pleinement voulante et libre, et pleinement sainte.

3) La théologie de la grâce se réalise pleinement dans l'Eglise. Augustin montre que si le Christ n'est pas perçu dans sa fonction médiatrice, c'est-à-dire comme Tête d'un Corps qui est sauvé parce qu'il participe à l'être même de la Tête, et à sa grâce, la grâce tend à se réduire à un dynamisme suscité dans l'homme par les exhortations évangéliques. La grâce qui nous est donné comme don de l'Esprit Saint constitue le Christ saint, et qui, communiquée au baptême

pour assurer notre première régénération, continue de nous être dispensée pour achever notre totale incorporation au Christ, à l'Église laquelle est son corps, « la plénitude de Celui qui remplit tout en tous » (Eph 1, 23). L'homme régénéré par la grâce aime volontairement et gratuitement, parce qu'il vit de la vie même de Dieu en étant fils de Dieu par grâce, en étant divinisée par grâce.

Telle est bien la révélation biblique en sa nature la plus profonde : le dévoilement d'un Dieu qui nous a aimés le premier, en toute gratuité, sans nulle autre raison que l'amour même qu'Il a à notre égard. Et quand, à cet amour que Dieu nous porte, nous offrons en retour un amour qui consiste avant tout à se laisser aimer et vivifier, alors le vieux « schème concurrentiel », où Dieu et l'homme sont perçus comme des vis-à-vis dont l'action de l'un signifierait l'inaction de l'autre, s'évanouit complètement. Ainsi, nous sommes amenés encore une fois à conclure avec l'évêque d'Hippone que la théologie de la grâce ne peut se comprendre en dehors de l'existence filiale qui par excellence caractérise la condition chrétienne.

Јулија Видовић

Париз

**Човек по промислу Божијем
код светог Августина Ипонског**

Учење светог Августина из Ипона о односу између благодати Божије и слободне воље човекове које је у току историје било подложно различитим и не тако ретко потпуно контрадикторним тумачењима, открива нам се у сасвим новом светлу уколико му приступимо кроз призму Тајне Христове. Студија које је пред нама само је један од начина ишчитавања Августинове христологије и сотириологије. Аутор чланка настоји да покаже како је, према Августиновој теологији, савршено јединство између благодати и слободе оствариво једино у Личности Христовој, али и нама доступно кроз заједничарење, односно кроз слободно и вољно учествовање у животу Цркве која је Тело Христово, *Christus totus*.