

2. La double fonction de la foi : révéler et purifier (VIII, 6-9)

Dans cette deuxième séance, nous poursuivons la lecture commentée du Livre VIII du *De Trinitate* de saint Augustin, livre VIII qui, comme nous l'avons dit dans la séance d'octobre à laquelle beaucoup d'entre vous n'ont pas pu assister, constitue une transition entre les deux moitiés de cet important traité, deux ensembles de sept livres : la première moitié comprend en fait deux parties : les livres I à IV qui recherchent dans les Écritures le fondement de notre foi en la Trinité – un seul Dieu en trois personnes égales, le Père, le Fils et le Saint Esprit – et les livres V à VII qui réfutent de manière rationnelle – tel est le sens du mot *théologie*, « discours rationnel sur Dieu » – l'arianisme, hérésie lancée au début du IV^e siècle par un prêtre d'Alexandrie, Arius, qui, en niant l'égalité du Père et du Fils, dénaturait radicalement le christianisme, puisque c'est seulement parce qu'il est, à la fois, vraiment Dieu (et non pas la première créature) et vraiment homme, que le Christ peut être l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, sans être pour autant numériquement un autre Dieu que son Père.

À l'intention des nouveaux arrivés, je me permets de redire le projet de ce cours qui est de donner à lire et à comprendre le texte de saint Augustin en vue d'en nourrir notre foi, voire de la retrouver, ou seulement d'en informer les curieux. L'important n'est donc pas d'aller vite, mais de suivre et de comprendre les propos d'Augustin, emportés que nous sommes vers l'inconnu de l'au-delà, dans ce que la foi chrétienne nous fait vivre comme un pèlerinage, *peregrinatio* signifiant un voyage ou un séjour en terre étrangère.

Le *De Trinitate* est une longue méditation entreprise par Augustin, à la demande insistante de ses proches, en vue de comprendre l'incompréhensible puisque, dans la Trinité, trois n'est pas plus grand que « un » ou, si l'on préfère, le tout n'est pas plus grand que ses parties, à supposer, ce qui est absurde, qu'il puisse y avoir de parties en Dieu dont la grandeur n'a rien de spatial. C'est ce qu'Augustin rappelle, au début du livre VIII : sa recherche va désormais se poursuivre « *sur un mode plus intérieur, même s'il s'agit bien du même objet* », c'est-à-dire de la recherche menée dans les Écritures et de la réflexion théologique sur la Trinité.

Après cette brève introduction (VIII,1), une première section (VIII, 2-5), étudiée dans notre séance précédente¹, faisait le point sur ce que nous pouvons savoir de certain sur Dieu, ou plus exactement sur ce qu'il n'est pas. En effet, étant incorporel, il n'a aucun équivalent dans ses créatures terrestres, ce qui le rend proprement *inimaginable*, mais ne veut pas dire pour autant qu'il n'existe pas, alors qu'il n'est rien de moins que le « principe » : « *ce sans quoi rien ne serait* ». Notons que « Dieu », est le nom donné depuis longtemps à ce principe inimaginable : nom commun quand on parlait de plusieurs dieux et déesses, nom propre du Dieu unique dans le monothéisme, même s'il s'agit ici de son nom en latin, nom qui lui fut peut-être donné par les Stoïciens à partir du grec *dia*, accusatif féminin de Zeus, mais aussi préposition qui signifie « *par* », parce que, selon eux, c'est « *par lui que tout a été fait* ».

Certes, au début du récit biblique de la création, on peut lire qu'il y avait d'abord un « tohubohu », un chaos, et que la création consista en une mise en ordre de ce chaos par une parole opérant des séparations successives. Cependant, dans les premiers siècles de son histoire, la pensée chrétienne, s'appuyant sur une certaine philosophie grecque, parla d'une création à partir de rien, *ex nihilo*, c'est-à-dire tout autre que celle d'un artisan transformant une matière déjà-là. Voilà qui rend l'acte créateur *scientifiquement inconnaissable*.

Toutefois, si l'on se pose la question : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » ou « Pourquoi existé-je ? » ou « Qui suis-je ? Qu'étais-je avant d'être ? », on ne peut que *présupposer* la réalité de ce principe, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que de chercher à savoir « comment le monde a commencé », car, avec ce « comment ? », on entre dans une explication causale dans laquelle nous imaginons Dieu comme un artisan qui aurait façonné les choses. Certes le récit biblique nous amène à voir les choses ainsi, mais il ne s'agit

¹ Cf la transcription de ce premier cours sur le site www.cerca84.com 1. La question de l'homme dans la troisième partie du *De Trinitate*, p.7-12

que d'un poème mythique pour dire l'origine lors de laquelle, et pour cause, il n'y avait aucun témoin. Mais la vérité est tout autre et, au regard des récentes découvertes scientifiques, notre raison ne peut plus se contenter de suivre l'imagination : la création ne peut que se dire, sans image. Dieu est « *ce sans quoi rien ne serait* », ce que mon regard sur l'univers me conduit à *présupposer*, et loin d'être un événement passé que nous ne pourrions atteindre par calcul, la création doit être pensée comme présente et permanente puisque sans elle rien ne serait. Incomparable au travail d'un artisan, invisible et inimaginable, l'acte créateur ne peut être perçu que dans la foi, ce qui donne toute son actualité aux messages des prophètes qui, redoublant l'interdiction de faire des images de Dieu, ne cessent de dénoncer l'idolâtrie.

En effet, confondre Dieu avec une image, c'est faire comme si on pouvait le localiser et en quelque sorte le maîtriser, en même temps que le meilleur moyen de se priver de la possibilité d'être rencontré par lui en vérité, comme par une personne. Or, Dieu est esprit et on ne saurait le rencontrer de l'extérieur, mais seulement, comme Jésus le disait à la Samaritaine, « *en esprit et en vérité* » (cf. Jn 4, 24), à condition toutefois d'ouvrir son cœur à plus grand que soi.

Dans cette première section du livre VIII, Augustin rappelait donc, à partir des livres précédents, ce que nous pouvons dire de vrai sur Dieu – essentiellement ce qu'il n'est pas – et en particulier son caractère incompréhensible puisque nous ne pouvons le dire avec nos « catégories », telles qu'elles furent énumérées par Aristote et qui nous permettent de décrire avec précision les êtres et les choses de ce monde. Cependant, parmi ces dix catégories, il en est deux qui, moyennant de profondes transformations, peuvent convenir à Dieu et même, selon Augustin, nous être indispensables pour parler de la Trinité: la substance et la relation. La substance, qui répond à la question « Quoi ? » ou « Qui ? », c'est ce dont on parle : dans un discours, le sujet d'une proposition auquel on attribue différentes choses comme des qualités, une quantité, un lieu, un temps, une position... autant de choses qui peuvent varier et que l'on nomme pour cela « accidents », alors que la substance, en elle-même, reste numériquement un même individu bien que cet individu puisse changer de taille ou d'activité, acquérir ou perdre différentes choses comme un outil, un bien ou une habitude... Or la substance divine, éternelle et incorporelle, unique et incomparable, n'a pas d'accidents, car rien ne peut l'affecter ni la modifier de l'extérieur, ce qui veut dire que tout ce que nous pouvons dire de Dieu ne concerne en réalité que notre relation avec lui à travers la manière dont nous le pensons. Quant à la catégorie de la relation qui nous sert à distinguer l'un de l'autre, le Père, le Fils et le Saint Esprit, elle est, elle-même, éternelle et donc bien différente de nos relations qui ont toujours une dimension « accidentelle », avec un commencement, un développement et une fin. Or le Père, le Fils et le Saint Esprit, sont coéternels et donc sans aucune antériorité temporelle entre eux.

Ajoutons que la transcendance de Dieu ne désigne pas seulement son éternité sans commune mesure avec notre temporalité et notre mortalité, mais surtout notre dépendance radicale par rapport à lui : il est, d'une manière qui, pour nous, reste mystérieuse, ce qui donne forme à toutes choses et qui, au-delà des déformations qui ont pu affecter notre regard sur elles, ce qui nous permet de retrouver leur bonne forme. En effet, il est le principe de tout bien. En latin, il n'y a qu'un mot, *bonum*, pour dire « bon » et « bien » et c'est ce qui faisait dire à Augustin, en VIII,4, que Dieu est « *le bien de tout bien* » : *bonum omnis boni* ou encore, sans que l'on puisse le traduire littéralement en français : *bonum bonum*. Bien immuable, il est ce par quoi est bon tout bien muable. Et il en va de même de la beauté que nous pouvons contempler dans les créatures et qui ne vient pas de nous, contrairement à ce que notre définition du beau par « ce qui plaît » nous incite à le penser.

Mais venons-en à la seconde section du livre VIII que j'intitulerai, car, en dehors de la numérotation des Livres, il n'y a pas de titres ni de sous-titres dans le texte d'Augustin – ceux que nous trouvons dans nos livres sont dus aux traducteurs ou aux éditeurs pour attirer ou soutenir notre attention – *la double fonction de la foi : révélé et purifier*, titre de notre séance d'aujourd'hui.

Dieu doit être aimé dans la foi pour que notre cœur soit purifié :

VIII. 6. Mais pour jouir pleinement de la présence de celui par qui nous sommes et en l'absence de qui nous ne pourrions pas être, il nous faut par amour nous tenir tournés vers lui et nous attacher à lui. En effet, tant que « *nous marchons dans la foi, non dans la claire vision* » (2 Co 5, 7), nous ne voyons pas encore Dieu, selon les mots du même [Paul], « *face à face* » (1Co13, 12), ce Dieu que, cependant, si nous ne l'aimons pas déjà maintenant, nous ne verrons jamais.

Ces derniers mots sont d'une rigueur redoutable puisque c'est « *dès maintenant* », durant notre vie terrestre, alors que nous avons du temps pour choisir, revenir sur nos choix ou les confirmer dans la fidélité, c'est dès maintenant que nous décidons d'aimer Dieu ou de le rejeter, que ce soit de manière violente, en ayant des choses à lui reprocher – ce qui sous-entend au moins que l'on en attendait quelque chose... –, soit de manière apparemment « normale », en vivant comme s'il n'existait pas ; ce qui revient, par le fait même, à ne pas se soucier de soi : non pas de notre apparence extérieure, que les autres ne manquent pas de nous rappeler, mais de ce que, par nos actes et notre manière d'être, nous devenons en vérité et pour toujours, puisque, quand nous serons hors temps, nous ne pourrons plus choisir.

L'enjeu de ce choix radical, sous-jacent à tous nos autres choix, c'est le « salut », mot que nous ne pouvons pas comprendre sans avoir réalisé *de quoi* nous sommes sauvés. En effet, il ne s'agit pas des malheurs de ce monde qui, comme le soleil ou la pluie, peuvent tomber aussi bien sur les bons que sur les méchants, bien que la foi puisse changer notre manière de les vivre, mais du péché qui est refus de Dieu, avec, sans compter ce qui peut nous attendre dans l'au-delà, des effets non négligeables dans notre vie présente, puisqu'il nous empêche de vivre dans l'amour de « *ce Dieu que, si nous ne l'aimons pas déjà maintenant, nous ne verrons jamais* ». Le péché est fermeture à Dieu et refus de sa grâce c'est-à-dire refus de reconnaître que tout nous vient de lui et qu'il nous le donne gratuitement, mais en nous laissant la totale responsabilité de l'usage que nous en ferons.

Le péché est refus de Dieu. En effet, dans chaque faute morale qui l'exprime, c'est nous qui décidons de ce qui est bien et de ce qui est mal et l'exprimons dans nos actes – est bien ce que nous faisons –, ce qui revient à nous prendre pour Dieu, surtout quand nous déclarons ne pas en avoir besoin. C'est ainsi que dans notre culture, riche de références chrétiennes mais désertée par la foi, le mot « péché » ne désigne le plus souvent rien de plus qu'une faute morale, au point qu'il est courant d'entendre dire qu'il n'est pas besoin d'être chrétien pour se conduire moralement. Voilà qui est vrai, et heureusement, mais qui vide le christianisme de toute sa raison d'être, car, c'est *en vue de notre salut que le Christ est mort pour nos péchés*, la manière dont s'opère ce salut étant, semble-t-il, très précieusement indiquée dans une phrase du prophète Zacharie (Za 12,10) que l'évangéliste Jean cite à la fin de son récit de la crucifixion et de la mort du Christ : « *ils regarderont celui qu'ils ont transpercé* » (Jn19,37).

Nous voilà très loin du Dieu juge impartial que Kant n'a pu s'empêcher de « postuler » pour dire à quelles conditions une morale de l'autonomie, à distinguer de celle du conformisme auquel on réduit le plus souvent la morale, pouvait être possible. Une telle idée de Dieu permet d'espérer que chacun recevra, à la fin, ce qu'il mérite à partir de ses œuvres. Toutefois un tel Dieu ne sauve pas, alors que son regard « tourné vers celui qu'il a transpercé » peut changer un cœur d'homme, comme ce fut le cas du bon larron reconnaissant avoir mérité son châtement alors que Jésus, « lui, n'avait rien fait de mal » (Lc 23,41), pendant que son compagnon d'injustice et de supplice, comme s'il pouvait encore échapper au châtement, reprenait les moqueries des « chefs » : « *N'es-tu pas le Messie ? Sauve-toi toi-même et nous aussi !* » (Lc 23,39). Or, si le salut qui nous a été apporté par le Christ ne nous préserve ni de la souffrance ni de la mort, il nous guérit de ne pas aimer, comme Pierre croisant le regard de celui qu'il avait renié. C'est donc durant cette vie terrestre, et non après, que je dois choisir entre *vivre selon*

Dieu – selon un ordre qui s'impose à moi comme juste quand je me soumetts à lui – ou selon moi-même, en décidant de tout, à travers la valeur que, par mes actes, je donne aux choses.

Comment désirer jouir pleinement de ce que nous ne connaissons pas encore ?

VIII,6 [...] En effet, on peut connaître quelque chose et ne pas l'aimer, mais je me demande comment on peut aimer ce qu'on ne connaît pas, parce que, si ce n'est pas possible, nul ne peut aimer Dieu avant de le connaître. Et qu'est-ce que connaître Dieu sinon l'apercevoir et le recueillir fermement par la pensée (*eum mente conspiciere, firmeque percipere*) ? En effet, Dieu n'est pas un corps que l'on pourrait chercher avec nos yeux de chair. Mais avant que nous ne soyons capables d'apercevoir Dieu et de le recueillir, comme il peut être aperçu et recueilli, ce qui n'est permis qu'à des cœurs purs - *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu (Mt 5,8)* - si Dieu n'est pas aimé dans la foi (1Tm1,4)², le cœur ne pourra être purifié pour devenir capable et digne de le voir.

Apercevoir Dieu par la pensée, c'est en avoir une idée qui ne peut que se dire, car la « voir » au sens habituel du terme, reviendrait mentalement à l'imaginer.

Outre le rappel de la béatitude *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu (Mt 5,8)*, la pureté étant le « sans mélange », le « sans division », Augustin indique une référence à saint Paul dans sa *Première lettre à Timothée* : « *Aimer Dieu dans la foi* », c'est « *s'attacher à son dessein* » – littéralement, à son « économie » – *que l'on accueille dans la foi* » (οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει) : c'est vivre selon Dieu, le dessein de Dieu étant « *que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4) et donc de libérer l'homme de son péché pour qu'il puisse revenir à lui. Ce dessein, Dieu le veut depuis toujours en même temps qu'il nous a créés « capables » de l'aimer librement, c'est-à-dire, aussi, capables de le refuser. C'est ce que nous révèle la Bible dès le récit de la création, à condition de bien le lire, non pas pour un savoir qui devancerait nos recherches scientifiques, mais, très précisément, pour ce que ne pourront jamais nous dire ces recherches fondées sur la méthode expérimentale : « *ce qu'il ne nous convient pas d'ignorer et que nous ne sommes pas capables de connaître par nous-mêmes* » (cf. *La Cité de Dieu*, XI,3) : ce qui concerne exclusivement notre salut. Cette révélation s'est faite à partir de la foi du peuple d'Israël qui, de génération en génération, mais surtout de purification en purification, a permis que naisse la Vierge Marie, totalement soumise à la volonté de Dieu, en laquelle le Fils unique de Dieu prendrait une chair d'homme pour pouvoir nous dire dans un langage d'homme, mais surtout dans une vie humaine menée jusqu'au bout, jusqu'à se laisser exécuter comme un criminel, ce que doit être une vie d'homme selon le dessein de Dieu, au milieu d'hommes pervertis par le péché, raison pour laquelle le Christ ne pouvait mourir que de manière violente !

SG. Tu dis que Dieu est inconnaissable, qu'on ne peut que le supposer... Ne serait-il pas plus juste de dire que l'homme est *capax Dei*, « capable de Dieu », comme le dit Karl Rahner...

JM Oui, à condition de savoir ce qui nous permet de le dire. Aujourd'hui, c'est en nous appuyant sur la révélation et des siècles de tradition théologique, alors qu'Augustin, en un temps où la théologie se pensait et se présentait comme une philosophie, nous invite à pénétrer avec lui dans le dessein et le mystère de Dieu, par la voie de l'intériorité dans laquelle la connaissance de cette capacité ne peut nous venir que de la prise de conscience de notre contingence. Comme le redécouvrira Descartes, « je suis, j'existe » c'est pour moi un savoir indubitable, mais qui, par-delà la chaîne de mes ascendants, m'amène à me reconnaître la créature d'un autre qui me dépasse absolument et qui, par ailleurs, me fait prendre conscience de mon imperfection et m'appelle à la perfection.

SG. Je ne sais pas si c'est par cette voie que je me reconnais *capax Dei*, mais je sais par l'ethnologie que dans toutes les cultures, on trouve la référence à une transcendance. À cela, s'ajoute pour un chrétien, la Révélation qui nous dit qu'à un

² « [...] s'attacher à des récits mythologiques et à des généalogies interminables : cela ne porte qu'à de vaines recherches, plutôt qu'au dessein de Dieu (οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει) qu'on accueille dans la foi. »

certain moment Dieu nous a envoyé son Fils qui a clarifié un certain nombre de choses...
[...]

JM Cela tu le dis de l'extérieur, en déployant un savoir acquis à partir de ce qu'ont pu dire des théologiens. Et tu as raison de dire, à partir du savoir vérifié de l'ethnologie, que, depuis toujours, l'humanité est travaillée par la question de Dieu, ou, pour ne pas le nommer, par la transcendance.

Mais il s'est trouvé que, dans le cours de l'histoire, disons à partir de la foi d'Abraham, en réponse à un appel intérieur qui lui a fait quitter son pays et ses idoles, la révélation du vrai Dieu dénonçant les faux dieux a fini par donner naissance à un peuple. Après le temps des prophètes et la grande épreuve de l'exil à Babylone qui enterra définitivement le rêve de restaurer le Royaume de David dans les limites que lui avait données son fils Salomon, c'est ce peuple qui a rendu possible l'incarnation de Dieu en personne : dès lors, fini le temps des prophètes puisque Dieu lui-même nous a dit tout ce qu'il avait à nous dire, et voici celui des apôtres jusqu'à la fin des siècles pour porter la bonne nouvelle du salut aux limites du monde. Autrement dit, Dieu n'a rien de plus à nous dire que ce qui est maintenant consigné dans les Écritures, si ce n'est ce qu'il dit au cœur de chacun, à la mesure de son écoute. C'est nous qui avons à dire quelque chose à partir de notre « adhésion » non seulement à son message, mais à sa personne, lui qui, devenu omniprésent par sa résurrection, est « *avec nous tous les jours jusqu'à la consommation du temps* » (Mt 28,20). L'histoire de l'Église est l'histoire d'un peuple qui répond comme il peut, avec ses hauts et ses bas, le plus souvent à partir de ses bas, mais aussi dans la vie de ses saints, à la grâce du salut. En effet, l'Église n'est pas un club de parfaits, mais un espace de sanctification dans lequel la grâce du salut vient guérir ceux qui le veulent, de leur refus de Dieu.

Être « *capable de Dieu* » pour notre volonté, c'est l'aimer, car Dieu est non seulement ce sans quoi rien ne serait, mais ce qui m'attire à lui de telle sorte que je puisse devenir, librement et grâce à lui, ce que, avant tout choix de ma part, je suis *prédestiné* à être en tant que *créé à son image et à sa ressemblance*. C'est seulement à partir de la reconnaissance de cette « *prédestination à devenir enfants de Dieu* » que nous pouvons distinguer le bien et le mal, le bien étant ce qui nous en rapproche, le mal ce qui nous en éloigne jusqu'à nous en priver pour toujours, car il n'y a qu'un péché impardonnable, celui que l'évangile appelle « *péché contre le Saint Esprit* », et qui est le refus d'être revivifié par le pardon, un refus contre lequel, Dieu dans sa toute-puissance ne peut rien, car, pour lui qui nous a voulu libres, cela reviendrait à se contredire lui-même. Tel est le sens de la « *nature humaine* » que nos contemporains ont tant de mal à admettre, alors que, même si chacun est absolument unique et singulier, il y a, au-delà de la situation particulière de chacun, en interaction avec tout ce qui peut lui venir de l'extérieur, comme une ligne de développement cachée, mais commune à tous les humains : ce dessein divin qu'Augustin a résumé admirablement dans la première page de ses *Confessions* : « *Tu nous as faits tournés vers toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ». En effet, aimer Dieu, c'est déjà, en espérance, se reposer en lui, puisque c'est se reposer sur lui en toutes circonstances.

Selon la foi chrétienne, reconnaître cette « *prédestination* » est la condition de notre bonheur véritable maintenant et pour toujours. Ce bonheur consiste à vivre selon Dieu, ce qui, contrairement à ce qui se passe dans l'orgueil de l'autosuffisance, ne peut avoir que des effets bénéfiques dans notre manière de vivre, seul ou avec les autres. Mais me reconnaître créature de Dieu et m'interroger chaque jour sur ce que je dois faire pour vivre selon son dessein, cela n'est possible que par amour. En effet, seul l'amour peut me dépouiller de moi-même et laisser toute sa place à Dieu. Alors ma vie peut devenir action de grâce, action de la grâce en moi qui ne peut agir qu'à la mesure de ma propre réponse...

Nous devons donc parler d'une double fonction de la foi : non seulement elle nous fait *connaître* et nous rappelle le dessein de Dieu, que le péché ne cesse d'éloigner de nos préoccupations, mais elle *purifie* notre cœur toujours tenté par l'illusion de se suffire à lui-même, limité par horizon de cette vie mortelle, laquelle, pour notre foi, ne peut être qu'un « *voyage en terre étrangère* » comme le dit le latin *peregrinatio*, qui a donné « *pèlerinage* ». Or, cette purification par la foi ne peut s'accomplir que dans l'amour, car, bien que l'on puisse l'énoncer dans un discours et le mettre en livres, le dessein de Dieu n'est pas quelque chose

que l'on puisse se contenter de réciter : il attend notre libre adhésion pour que nous puissions par lui nous laisser transformer. En effet, l'impureté dont il nous appartient de nous purifier ne consiste en rien d'autre qu'à remplacer ce dessein divin, tel qu'il nous est révélé dans le Christ, par celui que nous dicte l'esprit du monde, une emprise dont seul notre attachement à la vérité de notre condition de créature – notre relation vivante à Dieu – peut nous libérer ; non pas pour désertir ce monde que Dieu veut « sauver » en se servant de nous, comme il l'entend, mais pour y vivre autrement. En effet, Dieu est juste et l'évocation du Jugement dernier en Mt 25 a quelque chose de redoutable : « je vous connais »... « je ne vous connais pas »... Mais Dieu est miséricordieux comme s'il n'y avait rien de plus important pour lui que de voir les hommes revenir à lui. En effet, nous sommes tous appelés à devenir enfants de Dieu, ce que, n'étant pas des pantins, nous ne pouvons devenir qu'en le voulant, car le salut n'est pas une opération extérieure qui se ferait sans nous, et encore moins, malgré nous.

VIII, 6 [...] On peut donc aimer aussi ce qu'on ne connaît pas, mais à condition d'y croire. Cependant il faut prendre garde qu'en croyant ce qu'elle ne voit pas, l'âme raisonnable (*animus*) n'imagine ce qui n'est pas, et ne donne un faux objet à son espérance et à son amour. Dans ce cas, la charité ne viendra pas d'un cœur pur, d'une conscience bonne, et d'une foi non feinte : ce qui est le but du précepte, comme le dit le même Apôtre (1 Tim., 1, 5).

Il nous faut donc nous purifier des produits de l'imagination afin de ne pas faire obstacle à la charité c'est-à-dire à l'amour qui nous vient de Dieu et nous fait aimer comme Dieu aime, sans nous diviniser nous-mêmes ni diviniser ce que nous aimons. D'où la nécessité d'examiner, en usant de notre raison, ce qu'il en est de notre croyance à ce que nous ne connaissons pas par nous-mêmes, et que nous ne pouvons pas nous empêcher d'imaginer.

Foi, raison et imagination

VIII, IV,7. En effet, lorsque nous croyons à des choses corporelles lues ou entendues, mais que nous n'avons pas vues, il est inévitable que l'âme (*animus*) imagine (*ingat*) quelque chose sous des traits et des formes corporelles qui se présentent à sa réflexion. Que cela ne soit pas vrai ou que, ce qui est rarissime, que cela le soit, l'important pour nous n'est pas d'y tenir par la foi, mais de nous en servir pour atteindre quelque autre chose d'utile qui nous est suggérée par cette image.

Telle est la raison d'être des paraboles du Royaume, par exemple celle du semeur que Jésus prend le temps d'interpréter à ses disciples, car la semence peut tomber sur les pierres du chemin, dans des épines, ou dans la bonne terre fraîchement labourée, exactement comme la parole de Dieu : sur un cœur fermé ou encombré par ses passions, ou ouvert à ce que Dieu peut lui dire dans telle ou telle situation. Ces paraboles parlent à notre imagination mais pour nous faire penser à la vérité de notre rapport au Royaume de Dieu, qui est présent bien qu'invisible en ce monde. Cela pour dire que le christianisme est une religion qui parle aussi à notre raison et que, s'il dépasse parfois notre compréhension, il n'a rien d'irrationnel.

Donc, imaginer n'est pas penser et Augustin prend le temps de nous présenter cette différence de manière plus concrète. Ainsi, pour notre foi, l'important n'est pas d'imaginer ce que furent les visages de saint Paul et de ses compagnons, mais de penser « *la manière dont ils ont vécu par la grâce de Dieu, et ce que furent leurs actes attestés par les Écritures* » :

VIII, IV,7 [...] Voilà ce qu'il est utile de croire, ce dont on ne doit pas désespérer, et que l'on doit rechercher. En effet, le visage charnel du Seigneur lui-même varie à l'infini selon les diverses représentations que chacun s'en est faites, alors qu'il était unique, quel qu'il fût. Mais, dans notre foi au Seigneur Jésus-Christ, ce qui est utile à notre salut, ce n'est pas ce que notre âme se figure et qui est probablement très loin de ce que fut la réalité, mais

ce que nous pensons de lui en tant qu'homme, selon notre espèce, car nous avons, gravée en nous, comme une règle, une notion de la nature humaine, selon laquelle dans tout ce que nous percevons de tel, nous reconnaissons aussitôt un homme ou la forme humaine.

VIII, v.7. C'est selon cette notion que se forme notre réflexion (*cogitatio*), lorsque nous croyons que, pour nous, Dieu s'est fait homme, en exemple d'humilité et pour nous montrer l'amour de Dieu envers nous (cf. Ph2,6-8). En effet, l'important pour nous est de croire, de maintenir en notre cœur de manière ferme et inébranlable, que cette humilité, par laquelle Dieu est né d'une femme et, par des hommes mortels, s'est laissé conduire à la mort au milieu de si grands outrages, est le suprême remède pour guérir l'enflure de notre orgueil et le grand sacrement (*altum sacramentum*) par lequel est dénoué le lien du péché.

C'est par sa totale obéissance « jusqu'à la mort et la mort de la croix » (cf. Ph2,8) que le Fils de Dieu, devenu fils d'homme, nous a libérés de la désobéissance du premier homme qui, par refus de lui faire confiance, s'est séparé de Dieu au point de vouloir se cacher de lui (cf. Gn3,8) : une bien misérable illusion face à l'omniprésence de Dieu, *sans qui rien ne serait* ! « Humilité » vient de l'humus, la couche supérieure du sol qui doit tout à la vie et qui peut porter la vie. C'est ce dont nous avons été tirés et l'humilité est notre condition d'homme en vérité, dans toute sa fragilité. Lorsque Dieu se fait homme, il se présente de manière humble : celle d'un bébé SDF, puis celle d'un homme ordinaire dont on ne parle pas, et quand, au terme de sa vie publique, arrive le moment suprême, celui de sa mort, il se présente comme un esclave mis à mort de manière horrible entre deux criminels. Mais c'est ainsi qu'il peut nous révéler, dans toute sa puissance, la miséricorde de Dieu, cette mort en croix étant la seule manière de nous faire réaliser l'importance de notre péché – « *Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé* » (Za 12,10 ; Jn19,37) – sans quoi le salut nous resterait incompréhensible comme le confirme son peu d'importance pour beaucoup de nos contemporains. En effet, ce n'est qu'à partir du pardon de son propre péché que l'on peut comprendre le salut autrement que comme une belle légende et ce n'est qu'en me sachant pardonné que je peux entrer dans la dynamique de l'amour de Dieu. C'est alors que je me reconnais, dans mon être, totalement dépendant de Dieu, mais aussi, avec d'autres et par mes propres fautes, tout à fait capable de refuser cette dépendance, en ne voulant n'en faire qu'à ma tête, sans Dieu.

SG C'est là qu'Augustin parle de « l'enflure de notre orgueil »...

JM Oui, l'orgueil est à la racine du péché.

MA C'est là qu'il va y avoir un combat...

JM Oui, parce que nous sommes divisés : bien que nous sachions que nous vivons mieux, dans la sérénité et la confiance, quand nous vivons selon Dieu, il y a, en nous, je ne sais quelle force qui nous fait douter de cette évidence. Que l'on considère le péché du premier homme (car il ne s'agit pas seulement de celui d'Ève !), emblématique de tous les autres : l'homme n'a pas fait confiance à Dieu qui l'avertissait du danger que représenterait pour sa vie d'homme le fait de décider par lui-même du bien et du mal. Mais l'homme a préféré écouter le serpent qui travestissait l'interdit divin en l'affublant du masque de sa propre jalousie. Or, l'interdit divin n'avait rien d'arbitraire : il indiquait ce qui ruinerait le pouvoir du libre-arbitre de l'homme : le fait de ne pas respecter comme quelque chose ne dépendant pas de lui, la différence entre le bien et le mal, mais de vouloir en décider par lui-même. L'avertissement posait une limite, anticipant sur ce que l'homme pourrait peut-être reconnaître par lui-même, par sa raison, mais après coup ou trop tard. L'avertissement était bienveillant : il visait le bien de l'homme. Et comme le fait remarquer Augustin dans un autre texte, ce n'est pas parce qu'un autre m'a incité à désobéir, que je n'ai pas désobéi... L'enjeu du péché, c'est de se prendre pour Dieu, au lieu de se conduire en enfant de Dieu, dans une relation de confiance avec lui... Il suffit de voir ce que décider par soi-même du bien et du mal peut donner dans la réalité sociale et politique.

La foi chrétienne ne consiste pas seulement à croire en quelque chose qu'on ne voit pas. Elle est *un acte de lucidité sur notre condition humaine* qui nous est accordé grâce aux Écritures qui nous disent ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes, à savoir notre volonté de nous prendre pour Dieu : une révélation difficilement supportable dans la mesure où elle s'attaque à notre orgueil et à notre autosuffisance. Comment voulez-vous que cela soit audible dans une société où chacun est préoccupé de réussite personnelle et de sa bonne image ? Comment accepter que la construction de soi ne puisse pas réussir sans la grâce de Dieu, sans s'ouvrir à « ce sans quoi nous ne serions pas » ? Or nous craignons tellement cet inconnu plus grand que nous que nous préférons nous défendre nous-mêmes. Et pourquoi nous en remettre à lui, alors que certains en disent tant de mal ? Pourquoi prendre le risque d'être dérangés un peu plus ? Voilà qui est devenu manifeste dans notre société où beaucoup de gens se veulent sans Dieu et où certains, au nom de leur idée de la laïcité, se battent même pour en effacer toute trace, sous prétexte que Dieu serait la cause de toutes les guerres et de toutes les divisions entre les hommes. Or, si les hommes se divisent, ce n'est pas à cause de « ce sans quoi rien ne serait », mais bien à cause des fausses idées qu'ils se sont faites de Dieu, le plus souvent à partir d'un passé dont, par anachronisme, ils ignorent tout de sa complexité (cf. les croisades et l'inquisition). Comme si c'était Dieu qui pouvait demander de tuer pour avoir droit au paradis, lui dont les premiers mots adressés à Caïn après son crime furent : « Où est Abel, ton frère ? » et qui, à la demande de Caïn, mit sur lui un signe pour interdire qu'on le tue (cf. Gn 4, 9-15) ! La foi chrétienne est un acte de lucidité qui nous met face à notre réalité et nous fait accepter notre situation de dépendance radicale non seulement dans notre être mais pour grandir en vérité et atteindre la vie heureuse.

MA Cette prise de conscience ne peut s'accomplir que par un dépouillement radical.

JM Oui, et cela n'est possible que par l'amour qui seul peut nous purifier. Car si j'adhère au dessein de Dieu, les choses n'ont plus la même signification que si j'essaie de gérer les choses dans l'ignorance née de mon autosuffisance : ma seule manière de me protéger sera alors d'avoir du pouvoir sur les autres, ou de m'en remettre à d'autres plus puissants que moi et c'est ainsi que commence la servitude. Ma vie et ma puissance d'être ne viennent pas de moi : c'est Dieu qui me les donne pour que je vive en homme. Mais, si mon libre arbitre se dérègle, je ne peux que devenir l'artisan de ma propre perte.

SG Dans les débuts de l'Église la foi a conduit des chrétiens à vivre au désert et il en est de même de certains pères l'Église dans leur choix de jeûner, de ne pas dormir, de la solitude pour rester en tête à tête avec Dieu... Aujourd'hui encore, il existe des ermites qui vivent « ce dépouillement radical »...

Dieu qui est la bonté même et qui n'a pas pu créer le mal, ne craint pourtant pas, dans sa toute-puissance, de le permettre venant de l'homme, pour que cet homme reconnaisse son erreur et revienne à sa tâche d'homme : améliorer sur terre les conditions de vie de l'humanité et, par-là, s'améliorer lui-même.

Et il y a aussi « *la force de ses miracles et de sa propre résurrection* » (VIII, V,7) qui nous sortent de nos habitudes, ces événements rapportés par les Écritures et qui, parce que nous n'en avons pas été les témoins directs, suscitent en nous des représentations imaginaires qui n'ont pratiquement aucune chance de ressembler à la réalité d'alors. Et pourtant, nous pouvons leur accorder foi à partir d'un travail de purification opéré par notre raison pour séparer l'important, la signification, de l'anecdotique. En effet, bien que Dieu soit incorporel et donc *inimaginable*, notre raison qui procède par « genres et espèces » peut nous permettre de différencier ce qui est possible de ce qui ne l'est pas.

VIII,v,7 [...] Nous croyons que *le Seigneur Jésus Christ est né d'une Vierge appelée Marie*. Ce qu'est une vierge, ce qu'est naître, un nom propre, nous ne le croyons pas, mais nous l'avons bien évidemment appris. Cependant, le visage de la Vierge Marie était-il tel qu'il se présente à notre esprit quand nous en parlons ou nous en souvenons, nous ne le savons en aucune façon, ni nous le croyons. C'est pourquoi, sans blesser la foi chrétienne, il est permis de dire : « *Peut-être avait-*

elle tel visage, ou peut-être pas » ; mais « Peut-être le Christ est-il né d'une vierge », nul ne peut le dire sans blesser la foi chrétienne.

Voilà qui est encore plus radical que tout ce que nous avons pu dire de saint Paul et de ses contemporains, car notre foi ne peut douter de l'incarnation du Fils de Dieu. L'important n'est pas de reconstituer le passé par l'imagination, mais de croire à la réalité de cette incarnation, irruption de l'éternel dans notre histoire, dont les effets sont toujours présents. Tel est le sens théologique de la conception virginale de Jésus qui n'est pas né d'un vouloir et d'un acte humains, mais sans que ne soit pour autant disqualifiée la sexualité humaine. En effet, bien que vraiment homme, Jésus n'est pas tout à fait comme les autres puisqu'il est aussi vraiment Dieu, aussi *inimaginable*, que cela puisse paraître. Il y a là littéralement un miracle, quelque chose d'absolument unique dans le cours de toute l'histoire de l'humanité à tel point que dans les premiers siècles de la chrétienté, on a fait de cette naissance le centre de l'Histoire permettant de remonter avant à l'infini avec un avenir indéfiniment ouvert... Cet événement de la naissance du Christ a une réalité historique qui le distingue de toutes les naissances extraordinaires de nature mythologique, et il est essentiel à notre foi que Jésus de Nazareth soit Dieu. Cependant, en disant cela, je dis les choses à l'envers car c'est parce que, par ses paroles et par ses actes, je reconnais qu'il est Dieu, que j'ai foi en lui, et que je crois qu'il n'a pu naître autrement que d'une conception virginale... Mais, bien qu'il faille être aujourd'hui de mauvaise foi pour nier sa réalité historique, ne serait-ce que parce que son Église, malgré ses divisions, mais par sa longévité, n'est vraiment pas une institution comme les autres, tous les chrétiens croient-ils vraiment en la divinité de Jésus ? On peut parfois en douter, mais tant que quelqu'un n'a pas vraiment reconnu Jésus comme vrai Dieu et vrai homme, il n'est pas vraiment chrétien : tout au plus croit-il à une belle histoire, à une belle légende : *il imagine*. Ce n'est pas encore une histoire d'amour, alors que la foi chrétienne authentiquement vécue, est, avec la raison, une histoire d'amour.

Comment aimer la Trinité qui est rationnellement inconnaissable ?

V,8. *C'est pourquoi désirant comprendre, autant que cela nous sera donné, l'éternité, l'égalité et l'unité de la Trinité, nous devons croire avant de comprendre (cf. Is, 7,9) et veiller à ce que notre foi ne soit pas imaginaire (ne ficta sit fides nostra), cf. 1Tm1,5). En effet, c'est de cette Trinité qu'il nous faut jouir pour vivre heureux. Mais si nous croyons quelque chose de faux à son sujet, vaine sera notre espérance et notre charité ne sera pas chaste. Cependant, cette Trinité que nous ne connaissons pas encore, comment l'aimons-nous par la foi ?*

« *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas* », c'est une phrase qu'Augustin a souvent reprise pour dire l'interaction nécessaire à ses yeux entre la foi et la raison. Et cela reste vrai même si les exégètes d'aujourd'hui nous disent que, dans le texte d'Isaïe, cette phrase signifie : « *si vous ne croyez pas, vous ne tiendrez pas* ».

SG J'ai un ami qui aimerait bien croire, mais qui a besoin de comprendre pour croire, d'adhérer à la foi aussi par la raison, qui a été son guide toute sa vie

JM Certes, on a toujours besoin de savoir à quoi l'on croit et donc de le comprendre... Mais la foi est de l'ordre d'une rencontre personnelle. Ce n'est par une chose qu'on « a ». C'est une relation que l'on vit avec cet inconnu qui, pour Augustin, nous est « plus intérieur que nous-mêmes » et sans lequel rien ne serait... D'une part, il y a le fait de cette rencontre - que l'on peut désirer faire, mais pour cela il nous faut « crier » vers Dieu et surtout nous mettre à son écoute, tout en laissant tomber toutes les idées que nous pouvions nous faire sur lui -, et, d'autre part, il y a l'histoire reconstituée *après coup*. Si Pascal n'avait pas été croyant, il n'aurait jamais pu écrire son texte sur le pari. Certes, il y a un risque à prendre, mais ce n'est pas ce risque qui peut créer la relation au cœur de laquelle nous recevons la grâce de la continuer et de l'approfondir. La grâce est toujours quelque chose qui nous précède parce que l'initiative en vient de Dieu, au même titre que cet être qui nous est donné et qui subsiste même si nous ne le

reconnaissons pas comme un don, alors que la grâce ne peut se développer en nous sans notre réponse. Ce n'est pas Dieu qui, un beau jour, décide et choisit ses « élus », lui « *qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm 2,4). Il y a dans cette soi-disant sélection, toute l'erreur du jansénisme qui, pour dire que la grâce vient de Dieu n'a pas trouvé mieux que ce choix qui ne peut que nous sembler injuste et arbitraire, et, par-là, nous détourner de l'amour de Dieu.

MF (?) Il y a un chemin que ton ami est en train de faire, mais il est encore dans sa tête, alors que c'est une affaire de cœur...

JM En fait, toutes nos résistances à la foi viennent de notre imagination : de la manière dont nous nous représentons Dieu, jusque dans sa « psychologie ». [...] Mais cette difficulté à croire est très importante, car c'est elle qui nous permet d'approfondir notre foi. Et il y a des gens pour qui la foi ne pose aucun problème.

SG Mais il est comme « empêtré » dans la philosophie des Lumières...

MF Il s'appelle comment ? C'est pour prier pour lui.

SG Il ne veut pas se convertir simplement par peur de la mort. Il désire « la grâce »...

JM Certes, mais il faut s'accepter comme on est et aussi d'avoir perdu beaucoup de temps. Et ne pas avoir honte d'être l'ouvrier embauché à la dernière heure...

MA (?) Et quelles sont les deux fonctions de la foi ?

JM Nous révéler ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes en vue de notre salut et nous purifier par amour, en nous libérant de nos fausses images de Dieu. « *Notre charité ne sera pas chaste* », cela veut dire qu'elle ne sera pas pure, ce qui n'a pas forcément un lien avec la sexualité. Mais nous reprendrons cette question dans la section suivante, sur le véritable amour. Continuons :

VIII, 8 [...] Quand nous disons et croyons qu'il y a une Trinité, nous savons ce qu'est une trinité parce que nous savons ce que c'est qu'être trois, mais cela, nous ne l'aimons pas. En effet, ce que nous voulons alors, nous l'obtenons facilement, ne serait-ce, pour ne retenir que cet exemple, qu'avec trois doigts en jouant à la mourre. Mais ce que nous aimons, est-ce le fait qu'il s'agisse de n'importe quelle trinité, ou que cette Trinité soit Dieu ? Ce que nous aimons c'est qu'elle soit Dieu. Toutefois nous n'avons ni vu ni connu aucun autre Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu (Rm3,30), le seul que, sans l'avoir encore vu, nous aimions en croyant. Mais à partir de quelle similitude, de quelle comparaison avec des choses connues avons-nous cette foi par laquelle nous aimons ce Dieu encore inconnu (Ac 17,23), c'est ce qu'il nous faut chercher.

Précisions : La « mourre » est un jeu qui consiste à deviner combien le partenaire va montrer de doigts ; et s'il n'y a qu'un seul Dieu c'est parce que ce principe sans lequel rien ne serait ne peut être qu'unique. Ce sont les hommes qui, en voulant « concrétiser » la transcendance lui ont donné un nom, ou plutôt des noms, ceux de leurs différents dieux, car il y a dans la nature différentes « puissances » qui dépassent nos forces humaines...

Mais comment aimer ce qu'on ne peut connaître rationnellement ? Pour répondre à cette question Augustin fait un long détour par ce que nous savons de l'apôtre Paul.

Qu'est-ce qui nous fait aimer l'Apôtre Paul ?

VIII,9 [...] Est-ce en raison de sa forme humaine, fort bien connue de nous et à partir de laquelle nous croyons qu'il a été un homme ? Non assurément, d'ailleurs il n'est plus maintenant, celui que nous aimons, puisque, son âme ayant été séparée de son corps, il n'est plus cet homme. Mais nous croyons que ce que nous aimons en lui vit encore aujourd'hui : en effet nous aimons une âme (*animus*) juste. Et à partir de quelle règle de genre et d'espèce, sinon du fait que nous savons ce qu'est une âme et ce qu'est être juste ?

Avec la notion du juste nous quittons la simple description des choses de ce monde : nous abordons la dimension de la valeur qui nous réfère à plus grand que nous et à ses qualités comme la grandeur ou la bonté, que les hommes ont cru bon d'attribuer à Dieu, bien que ce

soit en lui, pour nous, à un degré qui dépasse toute comparaison. Augustin prend donc le temps d'examiner comment nous connaissons ces deux choses.

Notre connaissance de l'âme

VIII,9 [...] Ce qu'est une âme raisonnable (*animus*), ce n'est pas d'une manière infondée que nous disons le savoir, puisque nous en avons une. En effet, nous n'en avons jamais vu de nos yeux, et ce n'est pas à partir de la ressemblance de plusieurs choses vues que, par genre et espèce, nous en en avons recueilli la notion, mais bien plutôt, comme je l'ai dit, parce que nous aussi nous en avons une. En effet, qu'est-ce qui est connu d'une manière aussi intime et se sent soi-même être (*seque ipsum esse sentit*), sinon ce qui sent aussi toutes les autres choses : l'âme elle-même ? Car, même les mouvements corporels par lesquels nous percevons d'autres vivants hors de nous, c'est à notre ressemblance que nous les reconnaissons ; car, c'est ainsi que nous, en vivant, mouvons notre corps, comme nous remarquons que se meuvent ces autres corps. Et, en effet, quand se meut un corps vivant, aucun chemin ne s'ouvre dans nos yeux pour que nous puissions voir son âme, chose que les yeux ne peuvent voir ; mais nous sentons à l'intérieur de cette masse corporelle, la présence de quelque chose de comparable à ce qui est en nous pour mouvoir de manière semblable notre propre masse corporelle, c'est-à-dire la vie et l'âme (*vita et anima*)

L'âme, ni ne se voit ni ne peut vraiment s'imaginer : elle se sent ou se ressent aussi bien en soi que hors de soi, car nous faisons la différence entre un vivant et une statue ou un cadavre. *Anima*, c'est la vie dans ce qu'elle a de plus basique, de plus universel, ce principe que l'on retrouve chez tous les vivants même chez ceux qui ne parlent ni ne raisonnent, car, « même les bêtes sentent qu'elles vivent, non seulement elles-mêmes, mais aussi d'autres bêtes en relation avec elles, ainsi que nous-mêmes ». Elles ne voient pas nos âmes, mais elles sentent, par une sorte d'instinct naturel (*conspiratione*) notre présence et que nous vivons. Quant à nous, c'est à partir de notre âme (*animus*) que nous connaissons celle de n'importe quel homme et que nous y croyons alors que nous ne la connaissons pas. C'est donc seulement à partir de la nôtre que nous pouvons savoir ce qu'est une âme. On ne peut être que frappé ici par l'insistance, déjà phénoménologique, d'Augustin sur le sentir, un autre mode de connaissance que celui qui passe par le voir. Notre âme sent les choses extérieures et ne pourrait pas les sentir si elle ne se sentait pas elle-même sentant ces choses extérieures. Il y a là une sorte de réflexivité qui ressemble à celle du *cogito*, que reprendra Descartes.

SG Que serait en grec cette *anima* ?

JM C'est *psuchè*, genre à partir duquel Aristote a distingué trois espèces de vie : végétative, sensitive (ou sensori-motrice) et rationnelle (ou « langagière », *logikè*). *Anima* a donné animal. À la différence de celle des végétaux, l'âme des animaux leur permet de sentir et de réagir, mais ils n'ont pas la raison qui leur permettrait de choisir en connaissance de cause et en particulier en imaginant l'avenir (ce qui, pour Augustin, est le propre d'*animus*). Ils agissent par instinct, lequel peut être modifié par l'habitude, ce qui rend possible le dressage. Mais, comme on en parle beaucoup aujourd'hui - leur sensibilité qui les rend capables de souffrir, ne leur donne pas pour autant une dignité équivalente à la nôtre au nom de laquelle ils auraient des droits. Car comment dire qu'ils puissent avoir des devoirs ? En bref, seul l'homme peut être tenu pour « responsable » de la souffrance qu'il inflige à des animaux, comme à tout être sensible...

MF L'âme humaine c'est l'*animus*...

JM Dans l'anthropologie chrétienne on distingue non pas trois « choses » juxtaposées, mais trois manières pour l'âme humaine de se manifester : le corps (*sôma*), l'âme (*psuchè*) et l'esprit (*pneuma*) qui ne correspondent pas exactement aux trois espèces de vie distinguées par Aristote. *Sôma*, *corpus*, c'est ma vie corporelle, sentiment d'être en vie, plaisir, douleur... ; *psuchè*, *animus*, c'est ce qui relève de ce que la psychologie moderne a nommé le psychisme : ma vie de relation avec les autres et avec moi-même, mes affects, mes souvenirs, mes désirs (saint Paul parle alors de l'homme

psychique ou animal); *pneuma, spiritus*, c'est quand je me relie à plus grand que moi, quand je pense l'universel, qui est *inimaginable*, et surtout le principe de toutes choses (saint Paul parle alors de l'homme spirituel, ou, à partir du grec, de l'homme pneumatique, opposé à l'homme charnel qui ne pense qu'aux choses de la terre)... Par le langage, l'homme est capable de nommer ses sentiments, et, par-là, de les classer, de les juger. Il s'agit donc de trois activités de notre pensée qui se distinguent par leurs objets et non de trois « organes » de notre pensée, car, à la différence de notre cerveau, nos pensées ne se distinguent pas par des localisations. C'est moi qui pense avec la totalité de ce que je suis... et une douleur dans un endroit de mon corps, ou une maladie de mon cerveau, dont je ne suis pas forcément conscient, peuvent gravement perturber l'exercice de ma pensée.

Notre connaissance de la justice

Si nous n'aimons l'Apôtre Paul que parce qu'il est une âme juste (*animus justus*), c'est bien la preuve que nous savons, en dehors de ce qu'est une âme, ce que ce que signifie être juste. Mais comment savons-nous ce qu'est une âme juste alors que nous ne sommes pas justes ?

VIII, 9 [...] Si seul le juste peut aimer le juste, comment quelqu'un qui ne l'est pas encore, voudrait-il devenir juste ? Car personne ne veut être ce qu'il n'aime pas ; et, pour devenir juste, celui qui ne l'est pas encore doit assurément vouloir être juste et, pour le vouloir, aimer le juste. Il aime donc le juste celui qui n'est pas encore juste [...] et il sait ce qu'est le juste, même s'il ne l'est pas encore. D'où le sait-il ? Aurait-il vu de ses yeux un corps juste, comme un corps blanc, noir, carré ou rond ? Qui oserait le dire ? En réalité, avec ses yeux on ne peut voir que des corps alors que, dans l'homme, ne peut être juste que son âme (*animus*) et quand on dit qu'un homme est juste, on le dit de son âme et non de son corps. En effet, la justice est une certaine beauté de l'âme par laquelle des hommes sont beaux, même si plusieurs ont un corps tordu et difforme. Mais, de même que l'âme est invisible aux yeux, il en va de même de sa beauté.

Le beau c'est ce qui attire le regard, que ce soit celle d'un corps que l'on admire en raison de son harmonie ou la beauté d'une âme dans les actes qui l'expriment et la signifient. Toutefois, pour interpréter ces actes comme des marques de justice, encore faut-il savoir ce qu'est le juste. Autrement dit, si la justice n'est pas une chose corporelle, nous ne pouvons la reconnaître qu'à partir de quelque chose en nous qui nous la signale. Et si j'interroge un autre homme à ce sujet il me répondra, lui aussi que « c'est en lui-même qu'il cherchera quoi répondre ». Cependant ce quelque chose en moi, qui me permet de reconnaître le juste, n'est pas le souvenir de quelque chose que j'aurais vu de mes yeux ou dont j'aurais seulement entendu parler. Augustin fait ici la différence entre Carthage, ville qu'il connaît bien pour y avoir vécu et souvent séjourné, et Alexandrie qu'il n'a jamais vue et ne connaît que pour en avoir entendu parler.

VIII, 9 [...] Quand, par exemple, je veux parler de Carthage, c'est en moi que je cherche quoi en dire et en moi que je trouve le souvenir (*phantasiam*) de Carthage, [...] c'est en moi que j'en trouve le « verbe » lorsque je veux en parler. En effet, son « verbe », c'est son image même (*phantasia ejus*) dans ma mémoire et non ces trois syllabes [Car-tha-go] quand on nomme Carthage, ou ce même nom pensé en silence dans un espace de temps ; mais c'est en mon âme que je le reconnais, quand je prononce ces trois syllabes, ou avant même de les prononcer. De même, quand je veux parler d'Alexandrie que je n'ai jamais vue, c'est son fantôme (*phantasma*) qui se présente à moi. En effet, comme j'ai entendu beaucoup de gens en parler et à partir de ce qui a pu m'en être raconté, j'ai cru que c'était une grande ville, j'en ai formé (*finxi*) comme j'ai pu son image (*imaginem ejus*) dans mon âme (*animo*) ; et tel est son « verbe » en moi quand

je veux en parler, avant même que je ne profère de ma bouche les cinq syllabes de ce nom que presque tout le monde connaît.

On remarquera ici non seulement la différence entre l'image-souvenir (*phantasia*) de Carthage, et l'image composée (*ficta*) par Augustin de la ville d'Alexandrie, qu'il n'a jamais vue, à partir de ce qu'il en a entendu dire – son fantasma (*phantasma*) –, mais l'apparition du « verbe », *verbum*, qui correspond à mon savoir, à ce que je peux dire ou chercher à dire, et qui est distinct aussi bien de ce que je pourrais verbalement en dire à d'autres, que de mes images – *fantasia* ou *phantasma* – et qui, comme des photos, sont toujours particulières. Ce *verbum* peut être vrai ou faux relativement à l'objet auquel il se réfère, par exemple Carthage ou Alexandrie. Toutefois, à la différence de l'image qui, physique ou mentale, est présente ou n'est pas, le *verbum*, qui ne peut que se dire, est pensé, hors temps ; il a une dimension universelle et est donc abstrait, comme une notice de Wikipédia inaccessible à qui ne saurait pas la lire ou la traduire, ce qui n'est pas le cas de l'image qui, pourtant, a toujours besoin de mots pour être identifiée et située dans le temps et l'espace, hors du présent immédiat. Le mot « ville » signifie un objet *pensé*, alors que Carthage et Alexandrie, pour qui ne les a jamais vues, ne peuvent être qu'imaginées et de manière différente par chacun de ceux qui, ne les ayant jamais vues, en parlent ou en entendent parler. Toutefois, ce qui nous fait aimer l'apôtre Paul, parce qu'il est une « âme juste », n'est pas une image, pas plus le souvenir d'un objet que nous aurions rencontré que le pur produit de notre imagination. Aucune image d'un homme juste ne suffira à me rendre juste, car je ne suis pas cet homme-là et, à l'imiter, je ne ferais que « faire semblant ». « Ce qu'est la justice » n'est donc pas une image, mais un *verbum* qui ne peut que se dire, sans que pour autant ce que nous en disons dans nos paroles en soit toujours la plus juste expression, autrement nous n'aurions jamais besoin de chercher nos mots.

VIII,9 [...] Quand je dis et dis en sachant (*et sciens dico*) : « l'âme juste est celle qui, réglant sa vie par la science et la raison, rend à chacun ce qui lui revient », je ne pense pas alors à une réalité absente, comme Carthage ; je ne tente pas de m'en faire une image, que cette image soit conforme ou non à la réalité comme pour Alexandrie, mais c'est au présent que je discerne quelque chose, et je le discerne en moi, bien que n'étant pas ce que je discerne ; et beaucoup, s'ils m'entendent, m'approuveront.

Pour définir le « juste », Augustin reprend ici une formule qu'il a pu entendre d'Ambroise ou lire chez Cicéron au cours de ses études, une formule que tout homme, tant soit peu cultivé, était censé connaître pour l'avoir apprise par cœur. Mais il insiste aussitôt sur le fait que mon savoir de ce qu'est une âme juste ne peut me venir d'un autre homme puisque je ne peux le trouver ailleurs qu'en moi-même, au présent, comme *ce qui m'oblige* et me fait me reconnaître comme n'étant pas juste. Autrement dit, ce savoir « vrai » n'a rien d'imaginaire comme pourrait l'être mon admiration pour un autre homme que je voudrais imiter, surpasser, ou auquel je ne voudrais surtout pas ressembler. Ce qu'est une âme juste ne peut que se dire, au point que je ne peux l'entendre que si je me le dis à moi-même, dans une maxime. Faute de quoi je ne peux que m'en détourner, comme ceux qui sont incapables de le voir.

VIII,9 [...] Ce qui est étonnant c'est que l'âme (*animus*) puisse voir en elle ce qu'elle n'a vu nulle part ailleurs et qu'elle voie vrai (*et verum vidat*) ; qu'elle voie la vraie âme juste elle-même (*ipsam verum iustum animum*), et qu'elle soit elle-même âme, et qu'elle ne soit pas cette âme juste qu'elle voit en elle. [...] Ce qu'elle voit, ne serait-ce pas une vérité intérieure présente dans une âme qui est capable de la voir ? Car toutes n'en sont pas capables et celles qui en sont capables ne sont pas toutes ce qu'elles perçoivent, c'est-à-dire des âmes justes, bien qu'elles soient capables de voir et de dire ce qu'est une âme juste.

Et cela, à partir de quoi pourront-elles l'être, sinon en adhérant à cette forme qu'elles aperçoivent pour se former sur elle et devenir des âmes justes ?

Autre chose reconnaître une âme juste hors de soi, autre chose devenir soi-même juste, ce qui n'est possible qu'en adhérant à cette forme, c'est-à-dire par amour. En effet, cette « forme » est présente en moi comme une exigence destinée à donner forme à mon désir d'être, à condition toutefois qu'il ne se laisse pas aliéner par le conformisme de l'esprit du monde « qui n'a pas connu Dieu » (cf. Jn17,25) dans sa vérité.

En effet, c'est bien pour échapper à une telle exigence qu'il est d'usage dans notre société de chercher à remplacer la morale par le droit qui, tout en nous posant des limites, nous donne, garantis par ces limites, des « droits », c'est-à-dire « la possibilité de faire tout ce qui n'est pas interdit par la loi », sans que d'autres aient le droit de me le reprocher ou de porter plainte contre moi. Voilà une distinction, celle du droit et de la morale, qu'il conviendrait de garder en mémoire dans nos débats sociétaux, mais que l'idéologie dominante fait tout pour éliminer, en éliminant la morale comme « réactionnaire ». Cela n'est pas sans conséquence, car si, en raison de cette exigence morale, je ne serai jamais parfaitement juste, la légalité m'enlève bien des scrupules et me conforte dans mon individualisme au risque d'anesthésier en moi tout sens moral – la question : Que dois-je faire ? –. Ce qui, généralisé, ne peut guère conduire qu'à la *déshumanisation* de la société : comme si nous n'avions plus à devenir juste !

VIII, 9 [...] Alors, elles ne se contenteront plus de voir et de dire qu'une âme est juste lorsque, sa vie et ses mœurs étant réglées par la science et la raison, elle distribue à chacun ce qui lui revient, mais elles s'efforceront elles-mêmes de vivre et de demeurer dans la justice, distribuant à chacun ce qui lui revient, en sorte qu'elles ne devront rien à personne, sinon de s'aimer les uns les autres (Ro 13,8 ; Jn 13,24) ? Et comment adhérer à cette forme, sinon en aimant ?

On ne peut plus alors se contenter de la formule juridique de la justice et c'est bien ce qu'Augustin a lui-même reconnu, peu de temps après son baptême en ne pouvant s'empêcher d'ajouter une importante référence au Créateur et à son dessein : « C'est pourquoi, par la loi inviolable et incorruptible par laquelle il gouverne tout ce qu'il a formé, le Dieu suprême et véritable a soumis le corps à l'âme, l'âme à lui-même et par là tout à lui-même » (*De la grandeur de l'âme*, XXXVI,80). D'où une tout autre définition de la justice : loin de se réduire à l'ordre que les gouvernants tentent d'introduire et de préserver dans la société, le plus souvent par la crainte ou en promettant divers avantages, la justice, pour un chrétien, devient *la soumission à la volonté de Dieu*, c'est à dire vivre selon Dieu, ce qui ne peut se faire que par amour. Cette loi divine, non écrite, que je ne peux connaître qu'en moi et par la raison, en acceptant de m'y soumettre, laisse donc toute sa place à l'inventivité humaine animée par la charité, l'amour qui vient de Dieu. Mais c'est d'elle que je me détourne chaque fois que je me prends pour celui qui peut décider du juste et de l'injuste, ou encore quand, renonçant à ma liberté et à ma responsabilité, je me soumetts à un autre plus fort que moi – l'État ou certains hommes, ou l'opinion publique – qui en décidera pour moi. Ce qui définit l'aliénation.

Le choix fondamental et essentiel qui nous incombe, car il engage notre vie pour toujours, est donc de savoir si nous voulons vivre selon nous-mêmes ou selon Dieu, un choix qui, il est vrai, ne peut nous apparaître clairement que dans la lucidité de la foi, au fur et à mesure qu'elle nous purifie de notre égoïsme et de nos choix particuliers, faits selon le monde et notre imagination. Car, vivre selon Dieu, c'est *vivre en nous aimant les uns les autres*, comme il nous aime, c'est-à-dire de manière impartiale, que l'autre soit juste ou, qu'il le sache ou non, en attente d'aide pour le devenir. Telle est notre seule manière « d'adhérer à cette forme » et d'opérer en nous, par la foi, ce travail de « purification » qui peut nous permettre de passer, selon la fameuse formule-clef de *La Cité de Dieu* (XIV,28), de *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu* à *l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi*, l'amour de Dieu ne pouvant exclure ce qu'il

aime : ses créatures, et en particulier celles qui selon son plan, même s'il faut compter avec le choix des hommes, devraient toutes être sauvées (cf. 1Tm2,4).

Autrement dit, vécue dans la foi chrétienne, la justice, soumission à la volonté de Dieu, n'est rien d'autre que l'amour, alors que, dans nos pratiques humaines, selon l'esprit du monde, l'amour est le plus souvent vu comme ce qui veut neutraliser la justice : il va consoler, oublier, ce qui produira des enfants gâtés, ou encore des tyrans, incapables de reconnaître leurs torts... Mais poursuivons :

. VIII, 9 [...] Pourquoi donc aimons-nous cet autre que nous croyons juste, et n'aimons-nous pas cette forme dans laquelle nous voyons ce qu'est une âme juste, afin de pouvoir nous aussi être justes ? Ne serait-ce pas plutôt parce que, sans aimer cette forme, nous ne pourrions absolument pas aimer celui que nous aimons à partir d'elle, mais que, tant que nous ne sommes pas justes, nous n'aimons pas assez cette forme pour être nous-mêmes capables d'être justes ?

Je ne peux aimer un homme juste qu'en sachant ce qu'est une âme juste, mais, demande Augustin, pourquoi aimons-nous plus facilement un homme qui nous semble juste que la forme – l'idée de justice – qui nous permettrait nous-mêmes d'être justes ? Cette forme nous ne l'avons pas apprise d'un autre homme, mais nous l'avons en nous, comme une « idée innée ». Autrement dit, si j'aime un homme juste c'est que je sais implicitement ce qu'est un homme juste, mais je n'aime pas assez cette « forme » pour être moi-même juste ou du moins, pour vouloir le devenir.

SG Je reconnais en Gandhi un homme juste, mais je ne suis pas capable d'être Gandhi...

JM Tu aimes Gandhi comme un homme juste, mais Gandhi n'est pas l'homme juste. Et, si c'était le cas, tous ceux qui ne sont pas Gandhi ne pourraient pas être justes !

MA Mais quand on voit ce qu'on a fait au Christ qui pourtant était juste...

JM Oui, il ne peut pas y avoir d'homme plus juste que lui, « vrai Dieu et vrai homme », mais les hommes n'aiment pas la vérité qui les dérange et les dénonce. Or, c'est par là, dans le repentir et la demande de pardon, que passe le salut : « *Ils verront celui qu'ils ont transpercé* »

AG Mais peut-on aimer un homme injuste ?

JM Tout dépend pourquoi. Est-ce pour son injustice ou pour qu'il devienne juste ? Dans le premier cas, on s'en fait le complice ; dans le second, on aime selon Dieu. Tel est le problème du véritable amour dont nous parlerons la prochaine fois puisque je ne pourrais pas traiter aujourd'hui tout ce que j'avais prévu.

L'idée de l'homme juste n'est pas une image. Elle est complètement impersonnelle. C'est à partir de ma connaissance de cette idée que j'ai de l'admiration pour un homme juste, que je le reconnais comme juste, comme d'ailleurs c'est à partir d'elle que je réagis à l'injustice. Certes, un homme juste me donne un exemple que je vais tenter d'imiter, non pas la singularité de cet homme, car je ne suis pas lui, mais ce qui en lui me fait reconnaître la justice, car je ne peux devenir vraiment juste qu'à partir de l'idée de la justice telle que ma raison me permet de la reconnaître. En effet, si je m'en tiens à l'exemple de tel homme juste, je risque fort d'imiter sa particularité et, n'étant pas lui, dans sa situation, je risque fort d'être injuste. Or, nous venons de le dire, la définition chrétienne de la vraie justice est de vivre selon Dieu, comme cela nous est rappelé par saint Paul et par saint Jean : « *ne pas avoir d'autre dette envers les autres que de nous aimer les uns les autres* ». Voilà qui n'est pas chose facile...

SG Mais peut-on faire de l'amour un commandement ?

JM En fait c'est l'amour qui nous fait aimer, car on n'aime pas sincèrement si c'est à contre-cœur

SG « Aimez vos ennemis », dit Jésus, alors que cela nous paraît contre nature...

JM Ce qui veut dire : comportez-vous avec eux de telle sorte qu'ils puissent devenir vos amis, comme le dit saint Augustin quelque part, je crois, dans un sermon. Mais lisons la suite :

VIII,9 [...] L'homme que l'on croit juste est donc aimé à partir de cette forme-vérité (*ex ea forma et veritate*) que celui qui aime discerne et comprend en lui-même. Et il n'y a pas d'autre raison d'aimer cette forme-vérité. En effet, en dehors d'elle, à partir de ce qui nous est déjà connu, nous n'avons rien trouvé de tel qui nous soit inconnu et que nous puissions aimer par la foi. Car tout ce que tu as pu voir de tel, c'est elle et il n'y a rien de tel parce qu'elle seule est telle qu'elle est elle-même.

Cette forme-vérité ne ressemble à rien d'autre : elle est telle qu'elle est elle-même. En effet, « *forma et veritate* », qui revient une deuxième fois dans les lignes qui suivent, ne peut désigner deux réalités distinctes, mais « la forme dans sa vérité », ou « la forme qui est vérité ». Cette « forme-vérité », telle qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire ne dépendant de rien d'autre pour être telle, est donc du même ordre que l'essence divine, qui ne dépend de rien d'autre en dehors d'elle et reste toujours identique à elle-même dans son éternité. Cependant cette « forme-vérité » est en nous et nulle part ailleurs ou plutôt, puisqu'il n'y a pas d'espace dans notre intériorité, elle est « pour nous », à la mesure de notre attention et de notre amour, lesquels peuvent tout aussi bien se tourner vers les choses de ce monde et s'y perdre. Cette « forme » du juste, ce « juste en soi » dirait Platon, est donc l'un des attributs substantiels de Dieu, comme la grandeur ou la bonté dont nous avons parlé dans la première section de ce livre (VIII, 2-5). Égales dans l'unité de la Trinité et dans chacun des trois, ce sont les hommes qui, au fil des générations, ont jugé bon d'attribuer à Dieu ces différentes qualités dont il n'a nul besoin pour être ce qu'il est. Mais nous les lui attribuons parce que nous en avons besoin pour vivre bien, même si en raison de nos attaches en ce monde nous avons souvent bien du mal à en vivre. Et pour nous qui vivons, que nous le voulions ou non, en solidarité avec les autres, la justice est particulièrement importante et représente ce qui exprime sans doute le mieux notre désir de vivre en vérité. En effet, sans justice, c'est la guerre de tous contre tous et nous avons besoin de paix, un besoin que les malfaiteurs eux-mêmes ne peuvent ignorer quand ils se mettent d'accord entre eux pour faire leurs mauvais coups. Ce qui veut dire aussi que cette « forme-vérité » de la justice peut très bien aussi être remplacée en nous par une forme mensongère, inspiré par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et des autres, ce qui ne manque pas de se produire chaque fois que nous nous laissons guider par l'esprit du monde.

D'où cette conclusion :

VIII,9 [...] Qui donc aime les hommes doit les aimer (*debet amare*), soit parce qu'ils sont justes, soit pour qu'ils deviennent justes. Et ainsi doit-il s'aimer lui-même, soit parce qu'il est juste, soit pour devenir juste ; et c'est ainsi que, sans aucun danger, il aime son prochain comme lui-même (Mc12,33). Qui s'aime lui-même autrement s'aime de manière injuste, parce qu'il s'aime pour être injuste, donc pour être mauvais, et par-là il ne s'aime pas. Car « *celui qui aime l'iniquité, hait sa propre vie* » (*odit animam suam*, Ps 10,5, LXX).

Voilà donc une chose importante qui nous est révélée et que, sans cette révélation, nous aurions bien du mal à réaliser par nous-mêmes alors que c'est la cause de tous les malheurs du monde : il y a une forme d'amour de soi qui revient, sans qu'on le sache, à se haïr soi-même, c'est-à-dire ici à vouloir sa propre perte. Tel est précisément le péché dont Dieu en s'incarnant est venu nous sauver, car, bien plus que l'infraction à une règle que, selon certains, Dieu aurait pu choisir tout autre, le péché est refus de Dieu.

La prochaine fois, le 14 janvier, nous parlerons de la vérité de l'amour.

-0-0-0-

« D'où vient la mort de l'âme ? Du fait qu'il n'y a pas la foi. D'où vient la mort dans les corps ? Du fait qu'il n'y a plus l'âme. La foi est donc l'âme de ton âme »
Saint-Augustin, *Sur l'évangile de Jean*, Traité 49, 15