

UNIVERSITE DE FRIBOURG

UNIVERSITE DE LORRAINE

CO-TUTELLE

Théologie

(spécialité : patristique)

Mireille Cassin

Augustin est-il mystique ?

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)

pour obtenir le grade de docteur

sous le co-direction de

Marie-Anne Vannier (Université de Lorraine)

Franz Mali (Université de Fribourg)

Soutenue le 16 - 12 - 2014.

Jury

Isabelle Bochet (CNRS-IEA, rapporteur)

Dany Dideberg (IET de Bruxelles, rapporteur)

Bertrand Ham (Maître de Conférences, U.C.O. d'Angers)

Franz Mali (Professeur, Université de Fribourg, Suisse, directeur de thèse)

Marie-Anne Vannier (Professeur, Université de Lorraine, directrice de thèse)

Otto Wermelinger (Professeur Emérite, Université de Fribourg)

AUGUSTIN
EST-IL MYSTIQUE ?

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier en premier lieu Madame le Professeur Marie-Anne Vannier, qui a accepté de diriger ce travail. Elle me fut d'un grand secours pour avoir stimulé mon travail et avoir contribué à donner plus de rigueur formelle à une pensée souvent trop analytique. Mes remerciements vont aussi à Monsieur le Professeur Franz Mali, pour avoir accepté de codiriger ce travail et m'avoir si chaleureusement accueillie à l'université de Fribourg.

Il me faut citer aussi avec gratitude l'Institut des Études Augustiniennes où j'ai effectué l'essentiel de ma recherche et particulièrement sa bibliothécaire Claudine Croyère, pour sa disponibilité et son accueil au-delà des stricts horaires d'ouverture.

Je suis également reconnaissante à la Bibliothèque dominicaine du Saulchoir à Paris, complémentaire pour certaines revues ou ouvrages, ainsi qu'à l'Institut Protestant de Théologie de Paris, pour m'avoir facilité l'accès au « Fonds Ricoeur », aide précieuse pour ma recherche autour de Michel de Certeau et du langage mystique.

C'est également un plaisir que de remercier l'Université Catholique de l'Ouest qui m'a permis de reprendre des études universitaires en Théologie, et plus particulièrement remercier le Professeur Bertrand Ham, directeur de l'IALH, pour ses conseils de latiniste et de spécialiste du néoplatonisme et Georges Le Gal, pour son aide précieuse de bibliothécaire et d'informaticien.

Il m'est aussi agréable de mentionner frère Gérard, ex-directeur des éditions de Bellefontaine, actuellement à l'abbaye de Scourmont en Belgique, expert et toujours disponible pour trouver le renseignement introuvable ou qui échappe.

Je voudrais enfin mentionner avec tristesse ceux qui ont rejoint la *Cité de Dieu* au cours de ce travail, Goulven Madec dont j'aurais juste eu le temps de faire connaissance, mais suffisamment pour apprécier la liberté et la largeur de pensée ainsi que la gentillesse et Madeleine Moreau, qui m'a fait partager ses souvenirs, français et algériens, d'une riche époque augustinienne, elle m'a introduite dans la connaissance de ses amis décédés, tels que Serge Lancel et André Mandouze et prêté des ouvrages de son abondante bibliothèque.

ABRÉVIATIONS

Les abréviations employées sont celles de l'*Année Philologique*.

- AL : *Augustinus Lexikon*, Bâle.
- AM : *Augustinus Magister*, Paris.
- ArchPhilos : *Archives de Philosophie*, Paris.
- BA : *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres complètes de saint Augustin*, Paris.
- BICP : *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*.
- BLE : *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
- CCSL : *Corpus Christianorum. Series latina*, Brepols, Turnhout.
- CollAug, *Collectanea Augustiniana*, vol. III, *Augustine: Mystic and Mystagogue*, éd. J. Schnaubelt, F. Van Fleteren et J. Reino, New York, Peter Lang, 1994.
- CPE : *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris.
- CPL : *Clavis Patrum Latinorum*, E. Dekkers, Brepols.
- CSEL : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne.
- DS : *Dictionnaire de spiritualité*, Paris.
- ETR : *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier.
- EU : *Encyclopaedia Universalis*, Paris.
- JThs : *Journal of Theological Studies* Oxford.
- MA : *Miscellanea Agostiniana*, Rome.
- NRTh : *Nouvelle revue théologique*, Casterman, Tournai, Paris.
- PG : *Patrologia cursus completus, Series graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris.
- PL : *Patrologia cursus completus, Series latina*, éd. J.-P. Migne, Paris.
- RAM : *Revue d'Ascétisme et de mystique*.
- RB : *Revue Biblique*
- REAug : *Revue des Études Augustiniennes*, Paris.
- RecAug : *Recherches Augustiniennes*, Paris.
- RecSR : *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
- RHE : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
- RHPhR : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Paris.
- RSPT : *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris.

RThPh : *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne.
RSR *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.
SC *Sources Chrétiennes*, Paris
SP *Studia Patristica*, Berlin / Louvain.
VS *Vie Spirituelle*, Paris.

INTRODUCTION

De tous les Pères de l'Église, Augustin est celui qui a été le plus lu et le plus commenté. Dénommé « Grand luminaire de l'Occident chrétien » par Henri Newman, maître à penser de cet Occident, il est un incontestable penseur et même l'un des rares penseurs chrétiens dont les non chrétiens reconnaissent l'existence et la place dans l'histoire de la pensée. Sa pensée n'a cessé de façonner l'Occident jusqu'à nos jours. Dans les années 1950, Maurice Blondel soulignait la fécondité toujours renouvelée de sa pensée et encore récemment, Paul Ricoeur était l'un des grands lecteurs d'Augustin. Augustin est à l'origine de notre développement culturel et de celui de l'Histoire des Idées en Occident par sa découverte de l'intériorité subjective. Par son *cogito* il anticipe Descartes et se situe à la charnière de deux mondes, celui de l'Antiquité et celui de la Modernité. Son œuvre a éveillé des intérêts multiples : « Psychologique d'abord : s'y dévoile le cheminement d'une personnalité exceptionnelle, attentive à sa propre évolution, critique de sa propre éducation. Historique aussi, cette destinée s'inscrivant dans le quotidien de l'Empire d'Occident sur son déclin et de l'Église chrétienne confrontée à son propre triomphe. Philosophique tout autant : témoin de l'ambiance intellectuelle d'une époque, Augustin la transcende. Si originale est notamment son analyse de l'intériorité qu'elle engage l'épistémologie et la métaphysique sur des voies nouvelles. Théologique enfin : le « docteur de la grâce » a été de tous les temps l'*auctoritas* la plus souvent invoquée, voire sollicitée, du moins en Occident »¹.

Pourtant la véritable dimension mystique d'Augustin est demeurée non envisagée jusqu'à ce jour, sinon pour avoir été abordée de façon polémique ou seulement du point de vue d'une mystique augustinienne. Un article d'André Mandouze : « Où en est la question de la mystique Augustinienne ? », paru dans l'*Augustinus Magister*² à l'occasion du premier Congrès international augustinien de 1954 a pointé la question d'un « Augustin mystique ». En effet si une critique positive pouvait se dessiner en faveur d'une mystique augustinienne cela ne permettait pas pour autant, de savoir si Augustin « a été *lui-même* un mystique et si son œuvre peut être, au moins en partie, considérée, comme une œuvre mystique »³ Sachant que l'être et l'œuvre peuvent difficilement être dissociés lorsqu'il s'agit de mystiques et que la plupart des erreurs viennent de distinctions arbitraires entre les deux, continuité d'une vie et

¹ L. Jerphagnon, *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*, Gallimard-La Pléiade, Paris, 1998, p. XXIX.

² A. Mandouze, « Où en est la question de la mystique Augustinienne », *Augustinus Magister* III, p.103-168.

³ C'est en ces termes qu'André Mandouze ouvrait la Première séance du mercredi 22 septembre 1954 lors du Premier congrès international augustinien, *AM* III, p. 103-167.

unité d'une oeuvre font corps, « unité totale de vue et de vie » chez Augustin, dira Maurice Blondel. Le rapport entre l'être et l'oeuvre étant relations de la mystique réellement vécue et de la mystique remémorée et transcrite.

Ce travail va s'attacher à vérifier la pertinence de cette question soulevée par André Mandouze, Augustin est-il bien ce mystique qu'il laisse entrevoir ?

I- ÉTAT DE LA QUESTION

La première prise de position nette en faveur du ‘mysticism’⁴ d’Augustin remonte à 1922 et revient à Dom Cuthbert Butler, pour qui Augustin était « le Prince des mystiques », parce qu’il unit en lui d’une manière qu’on ne saurait trouver chez aucun autre « les deux éléments de l’expérience mystique, c’est-à-dire la vision intellectuelle qui pénètre le plus loin dans les choses divines et un amour de Dieu qui était une passion dévorante»⁵.

Je ne reviendrai pas sur les différentes polémiques soulevées par la question d’un Augustin mystique qui a agité pendant plus d’un siècle les chercheurs augustiniens mais rappellerai pour cela l’excellent et complet article d’André Mandouze cité ci-dessus. Nous pouvons dégager dans cet article de considérables écarts d’interprétation entre les différents auteurs cités, ceci même à partir de textes quasiment identiques et en dépit de référence à un noyau commun somme toute assez proche de celui défini par Dom Butler. Ce sont donc les critères utilisés par ces auteurs qui les ont conduits à de tels écarts jusqu’à, pour certains, adopter des positions nuancées et contradictoires au sein même de leurs propres résultats. André Mandouze qui ressitue le cadre, présente par exemple cette critique de Maurice de la Taille, qui, bien qu’ « il ne doute pas qu’Augustin ait vécu dans l’habitude d’une oraison favorisée de grâces mystiques. La sainteté soutenue à ce diapason n’est pas possible sans cela ; et de plus *les Enarrationes* rendent là-dessus un son sur lequel il n’est guère possible de se tromper. [...] Mais que saint Augustin ait parcouru personnellement toute la carrière de la contemplation passive et atteint à ses degrés supérieurs, qu’il n’y ait rien en lui comme le mariage spirituel, c’est ce que ne laisse apercevoir aucune confiance »⁶. Sur cette question de sagesse et de contemplation, Alois Mager comme Fulbert Cayré mettent l’accent sur la continuité d’une vie de prière intense, ponctuée par des moments de contemplation infuse authentique mais seulement des moments. Cette recherche passionnée qui avait duré un siècle et demi et dont rendait compte la synthèse d’André Mandouze pour ce premier Congrès, permettait de dégager l’écueil auquel conduisait inmanquablement l’affrontement de positions parfois trop dogmatiques chez les différents exégètes.

⁴ Traduire ce terme en français ne ferait qu’ajouter de la confusion.

⁵ Butler, Cuthbert Dom, *Western Mysticism: The teaching of st. Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation Life*, The Kegan Paul Library of Religion and Mysticism, vol III, London and New-York, 2000, p. 20.

⁶ M. de la Taille, « Théories mystiques à partir d’un livre récent », *Recherches de Science Religieuse*, XVIII 1928, p. 319-320.

Sachant que la mystique d'Augustin est simultanément « le point de départ et le point de jonction de tous les autres aspects de son génie »⁷, il convient d'élargir le plus possible l'information au sujet d'Augustin et le regard sur sa vie et son œuvre, car il n'est pas de mystique désincarnée. De même que la mystique s'inscrit dans l'histoire de la philosophie et de la théologie mystique, lesquelles ne peuvent être dissociées de l'histoire générale de la théologie et de la philosophie, un 'Augustin mystique' ne peut tenter de s'appréhender sans une connaissance précise de son histoire personnelle, laquelle suppose également une connaissance exacte de son époque et particulièrement du moment où sa vie s'y insère. « Aujourd'hui Augustin » avait l'habitude de dire Goulven Madec. L'expérience est toujours « parfumée », de tout ce qui l'a préparée, remarquaient fort justement les anciens bouddhistes. Joseph Maréchal souligne que «... À qui ignorerait Plotin, quelque chose de la pensée d'Augustin échappera toujours »⁸. Pour ce qui concerne la mystique platonicienne et néoplatonicienne je renverrai particulièrement aux études plotiniennes de Paul Henry⁹ et de Pierre Courcelle¹⁰, aux études du Père Joseph Maréchal¹¹, pour la vie, l'époque d'Augustin et le milieu milanais à Pierre Courcelle¹² et plus modestement à mon précédent Mémoire : *Augustin. Du bonheur à la béatitude par la relation*¹³.

Cette question de Boileau, recueillie par Mathieu Marais¹⁴ et citée par André Mandouze¹⁵ : « Les mystiques sont des modernes. On n'en voit point dans l'Antiquité. Saint Augustin était-il un mystique ? », posée il y a plus de deux siècles et reprise après la première guerre mondiale dans les années 1920 essentiellement par les français Charles Boyer, Joseph Maréchal, Jules Lebreton et les anglais, E.-I. Watkin, E. Hendrikx, J. Burnaby, O' Meara, F. Van Fleteren, A. Maxsein, Cuthbert Butler, n'a été de nouveau ouverte véritablement en France que par André Mandouze.

Depuis les années 1950, la question au moins dans son ensemble, a été très peu reprise hormis dans quelques travaux ponctuels d'exégètes anglais, portant plus particulièrement sur

⁷ A. Mandouze, *op. cit.*, p.159.

⁸ J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, DDB, Paris, 1937, t. II, p. 146.

⁹ P. Henry, *Études Plotiniennes : Les états du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles, 1938 et « Plotin et l'Occident », *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc.15, Louvain, 1934. P. Henry rappelle que le plotinisme n'est pas uniquement une source mais qu'il est aussi un produit: 'la vie chrétienne -dit-il- se nourrit des Écritures et dira-t-on que celles-ci ne doivent rien à la philosophie grecque? Les Ennéades à leur tour, écrites à Rome, centre de la chrétienté, en ont respiré l'atmosphère et en ont gardé je ne sais quel parfum mystique', p. 27.

¹⁰ P. Courcelle, « Tradition néoplatonicienne du vol de l'âme », *Annuaire du Collège de France*, 1963, p. 376-388.

¹¹ J. Maréchal, *op. cit.*

¹² P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Paris, 1968.

¹³ M. Cassin, *Mémoire de Maîtrise : Saint Augustin, du bonheur à la béatitude par la relation*, 2007, p. 34-44.

¹⁴ *Journal et Mémoires de Mathieu Marais, avocat au Parlement de Paris*, publié par P. de Lescure, Paris, Diot, 1863, vol.1, p. 23.

¹⁵ A. Mandouze, *op. cit.*, p.104.

des textes limités et précis, ainsi l'étude de John Peter Kenney publiée en 2005 : *The mysticism of saint Augustine reading the Confessions*¹⁶ où l'auteur étudie, dans *les Confessions*, le mysticisme d'Augustin en relation et en comparaison avec le Platonisme ancien. Dans un précédent article de 1997, John Peter Kenney¹⁷, avait mis l'accent sur la contemplation comme moyen de vision et non de salut.

Bernard McGinn dans son ouvrage général, *The foundation of Mysticism*¹⁸ présente dans son volume premier un chapitre intitulé : « Augustine : The Founding Father »¹⁹. Une version de ce chapitre fut présentée comme *Master's Theme* au Congrès International de Patristique d'Oxford en 1987. Bernard McGinn commence par reprendre et analyser l'article d'André Mandouze, il conclut également à « un dialogue de sourds » entre les différents commentateurs du sujet, en raison « d'une dichotomie entre Évangile et mystique et entre philosophie intellectuelle et mystique affective ». Lui-même, comme bon nombre de ses prédécesseurs s'est surtout penché sur l'influence exercée par Augustin sur la mystique occidentale même s'il consacre quelques pages à certaines pistes théoriques à propos d'un Augustin mystique. Il met alors en relief la contemplation en tant qu'expérience extatique de la présence divine, soulignant que cette expérience trouve sa source et son fondement dans la création de l'homme à l'image de Dieu et qu'elle requiert la nécessaire médiation du Christ. Il est pour lui indéniable que si Augustin fut un génie religieux, il fut aussi un auteur portant une attention considérable à l'élément mystique dans le christianisme, non seulement un mystique mais le « Prince of Mystics »²⁰ ou le « Father of Christian Mysticism »²¹, et même si Augustin ne pouvait être désigné véritablement 'mystique' il reconnaît en lui un remarquable docteur de l'amour. Henry Chadwick²² explique également l'influence d'Augustin sur les mystiques occidentaux, par l'amour de Dieu qui s'exprime par-dessus tout dans sa pensée.

En 1986, 32 ans après le congrès de Paris, un congrès international réunissait à Rome²³ des spécialistes d'Augustin. André Mandouze au terme de sa communication²⁴ faisait le constat d'être revenu à la même source qu'en 1954, celle de la question de la mystique d'Augustin

¹⁶ J.-P. Kenney, *The mysticism of saint Augustine reading the Confessions*, Routledge, London – New-York, 2005.

¹⁷ J.-P. Kenney, « Saint Augustine and the Invention of Mysticism », *Studia Patristica* 33, 1997, p. 125-130.

¹⁸ B. McGinn, *The foundation of Mysticism*, SCM Press, London, 1992.

¹⁹ *Ibid.*, « Augustine : The Founding Father », vol. I, part II, chapitre 7, p. 228-252.

²⁰ Butler, Cuthbert Dom, *Western Mysticism, op. cit.*, p. 24.

²¹ J. Burnaby, *Amor Dei. A Study of the Religion of S. Augustine*, Hodder & Stoughton, London, 1938, p. 23

²² H. Chadwick, *Augustine*, University Press, Oxford, 1986, p. 2.

²³ Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 septembre 1986, Atti, I, 1987.

²⁴ A. Mandouze, « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone », *Congresso internazionale...* p. 89-98.

qui, si elle fut discutée par les participants de ce congrès, n'ouvrit sur aucune perspective véritablement nouvelle.

Gérald Bonner traitant la question dans un article de 1986²⁵, doute que l'évêque Augustin ait pu être un mystique et Ephraem Hendrikx's après avoir affirmé en 1936 qu'Augustin « fut un grand enthousiaste mais pas un mystique »²⁶, dans un bref article écrit en 1975²⁷, admet qu'il ait pu être un mystique, mais pas au sens où l'entend la théologie catholique. Frederick van Fleteren dans son ouvrage collectif paru en 1994²⁸ présente des articles de différents auteurs, J.-M Quinn y traite ainsi du mysticisme dans les *Confessions*²⁹, de même que Frederick van Fleteren qui le rejette disant que « ces visions sont essentiellement intellectuelles ; la source est l'intellect non la volonté »³⁰. Depuis le premier congrès de 1954 le même dialogue de sourds s'est somme toute poursuivi entre les différents commentateurs. Dans ce même ouvrage de 1994, Gerald Bonner consacre à Augustin et la mystique, un long article³¹ où il décrit dix critères permettant de juger de la pertinence des écrits mystiques.

L'italien Agostino Trapé consacre un chapitre à 'Augustin le mystique' dans son ouvrage *L'homme, le pasteur, le mystique*³² paru en 1976. Certes il cite le premier biographe³³ d'Augustin caractérisant son activité d'écrivain en termes mystiques : « Il était comme cette très religieuse Marie, figure de l'Église du ciel dont il est écrit qu'elle demeurait aux pieds du seigneur attentive à écouter sa parole », mais Agostino Trapé s'attarde davantage à dépeindre et authentifier un Augustin poète et esthète. Son approche du mystique si elle est émaillée de quelques pointes, n'ouvre pas de pistes véritablement probantes.

Un article de l'espagnol José Luis Cancelo paru en 2010 dans la *Revista Augustiniana*³⁴ reprend le sujet de sa thèse. Après avoir fait l'identique et même relecture des positions d'Hendrikx et de Maurice de la Taille, il tente un parallèle entre les *Confessions d'Augustin* et les oeuvres de Thérèse d'Avila, citant davantage Thérèse qu'Augustin.

²⁵ G. Bonner, « Augustine's Conception of Déification », *Journal of Theological Studies*, 37, 1986, p. 382.

²⁶ E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystic*, Würzburg, 1936, p. 176.

²⁷ E. Hendrikx, « Augustins Verhältnis zur Mystik: Ein Rückblick », *Scientia Augustiniana*, 1975, p. 107-111.

²⁸ F. Fleteren, van ; Schnaubelt, J.-C ; Reino, J, *Augustine : Mystic and Mystagogue*, Peter Lang, New-York, 1994.

²⁹J.-M Quinn, « Mysticism in Confessiones : Four Passages Reconsidered », *Augustine...* op. cit., p. 251-286.

³⁰ F. Fleteren, van, « Mysticism in the Confessiones. A Controversy Revisited, » *Augustine...* p. 317 (309-336).

³¹ G. Bonner, « Augustine and Mysticism », *CollAug*, 1994, p. 113-157. Les dix critères mettent l'accent sur le désir et sa dimension eschatologique, sur la béatitude débouchant sur la *Cité de Dieu*, sur un non antagonisme entre contemplation et connaissance en soulignant le rôle de la raison, sur la Beauté et sur l'illumination, la participation à Dieu, le Christ médiateur par l'Incarnation, la force de l'amour et la place centrale de la grâce.

³² A. Trapé, *L'homme, le pasteur, le mystique*, trad. V. Arminjon, Fayard, Paris, 1988.

³³ Possidius, *Vita Augustini*, 24,12, Migne, *PL*. 32.

³⁴J.-L Cancelo, « La experiencia mistica de Dios en las Confesiones de San Agustín en relation con las Moradas de Santa Theresa », *Revista Augustiniana*, 155, vol LI, Guadarrama, 2010, p. 301-368.

Finalement, la question n'est pas beaucoup plus avancée à ce jour et l'on constate la plupart du temps la reprise de polémiques identiques toujours autour des mêmes textes et des mêmes éléments de contradiction.

Au congrès de 1954 une approche indirecte de certains aspects de la question avait été posée par Vladimir Lossky³⁵ qui a dégagé des éléments de 'théologie négative' dans la pensée d'Augustin, par Etienne Gilson³⁶ qui a interrogé l'infinité divine chez Augustin et par Maurice Nédoncelle³⁷ qui a mis en relation l'intersubjectivité humaine et l'image de la Trinité. Ces trois articles s'attachent à souligner des aspects différents de la pensée d'Augustin, comme autant d'échos d'une possible approche mystique.

Vladimir Lossky rappelle que dès le *De Ordine* et tout au long de sa vie, Dieu et l'âme humaine ont suscité l'intérêt et l'étude d'Augustin. Pour en traiter il est indispensable d'appréhender avant tout, ce qui n'est pas, les déclarations apophatiques sont nombreuses dans l'œuvre d'Augustin et le Dieu de l'apophasie est un Dieu au-delà de l'être. La présence transcendante qu'est la Source de la Vérité rend seule possible cette voie négative. Même si l'ineffabilité divine peut difficilement s'appréhender et s'exprimer, même si le Nom révélé à Moïse, nom qui ne saurait être dépassé et qui marque le terme de l'ascension négative est le nom de l'« Etre même », *Ego sum qui sum* (Ex. 3,14), ce Dieu est aussi pour Augustin le Dieu d'Abraham³⁸ qui entre dans le temps et peut procurer à l'homme une grande béatitude si celui-ci l'atteint, *atingere* (*Sermo*. 117), au sens de toucher :

« Or l'homme devient heureux en atteignant seulement par le cœur l'être qui est éternellement heureux, celui qui est l'éternelle félicité. »³⁹

Cet article de Vladimir Lossky souligne que chercher la connaissance de Dieu, c'est chercher la béatitude et si l'intelligence est incapable de comprendre Dieu en ce qu'Il est, elle trouve une grande béatitude lorsqu'elle l'atteint d'une certaine manière (*Sermo*.117). *Attingere* signifie toucher et « cet attouchement spirituel » est le terme de l'ignorance apophatique, la lumière de la vraie connaissance atteinte dans un contact passager du présent de la pensée créée avec le Présent éternel de Dieu. Ce contact spirituel se produit dans la pensée tout en impliquant le concours des facultés affectives embrasées par la grâce. L'ignorance sera transpercée un moment par un éclair d'intuition intellectuelle. « Ce 'scintillement' de la réalité incréée qui effleure la conscience dans un moment d'attouchement sans durée fait penser [...], à 'l'éclair qui éblouit en passant la partie supérieure de l'âme' de Grégoire de

³⁵V. Lossky, « Les éléments de théologie négative dans la pensée de saint Augustin », *A.M I*, p. 575-581.

³⁶E. Gilson, E, « L'infinité divine chez saint Augustin », *A.M I*, p. 569-584.

³⁷M. Nédoncelle, « L'intersubjectivité humaine est-elle pour Augustin une image de la Trinité ? » *A.M I*, p. 595-602.

³⁸Voir M. Cassin, *op. cit.*, du « nomen substantiae » au « nomen misericordiae » p. 44-49.

³⁹*Sermo* 117, III, 5, vol 17, p. 201.

Nazianze. [...] Toute la question de la mystique de saint Augustin dépend de l'interprétation de cet 'attouchement'. Mais il ne définit pas sa nature. [...] En dehors de ce *momentum intelligentiae*, prémices de l'Esprit qui donne à connaître ce que sera la vie éternelle on est réduit à la « docte ignorance », par laquelle le même Esprit nous apprend à dépasser tout ce qui peut être dit ou pensé de l'Être divin, en nous faisant désirer la vision sans fin de 'l'Éternité, qui est la substance même de Dieu' »⁴⁰.

Maurice Nédoncelle a le mérite de relever l'analogie de l'amour intersubjectif que l'on trouve à plusieurs reprises dans les *Tractatus*, (XVIII, 4 ; XIV, 9 ; XXXIX, 5) comme apportant une complémentarité aux analogies trinitaires découvertes dans l'analyse des facultés humaines et de leurs actes. Cette unité de cœur et d'âme d'*Ac.* 4, 32 des premiers chrétiens de Jérusalem est une image de l'unité de la Trinité. L'analyse intersubjective offrirait un 'vestige' de l'unité qui existe entre les Personnes divines, l'analyse du sujet donnant une image trinitaire proprement dite. « Ce thème va bien au-delà d'une simple analogie psychologique » pour Marie-François Berrouard. Nous aurons l'occasion de montrer comment ce thème va bien au-delà d'une simple question psychologique.

L'article d'Étienne Gilson traite de la notion d'infini pour Augustin. Aucun passage de la Bible ne dit que Dieu est infini. Les premières réflexions d'Augustin sur l'infinité divine remontent au temps où il était encore manichéen. La lecture de Plotin l'obligea à transformer sa première notion matérialiste de l'infinité en celle d'infinité purement spirituelle. Étienne Gilson identifie la notion d'infini avec la perfection et la toute puissance du Dieu biblique. Ainsi la totalité n'exclut pas l'infinité, nul lieu ne limitant Dieu, « un être incorporel peut à la fois être conçu comme un « tout » et comme un « infini » : un tout parce que rien ne lui manque, un infini parce qu'il n'est limité par aucun lieu »⁴¹. Comment ne pas évoquer la prière à la Trinité d'Élisabeth de la Trinité, mystique du XXème siècle, où s'entrecroisent ces deux dimensions :

« Ô mon Dieu, Trinité que j'adore [...] que chaque minute m'emporte plus loin dans la profondeur de votre Mystère.

[...] Ô mon Christ aimé, crucifié par amour [...] Ô Verbe éternel, Parole de mon Dieu. [...] Ô Feu consumant, Esprit d'amour, 'survenez en moi' [...]

Et vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, « couvrez-la de votre ombre ».

⁴⁰ V. Loosky, *op. cit.*, p. 581. Voir aussi M. Tardieu, « Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *REAug* 21, n° 3-4, 1975, p. 225-255.

⁴¹ E. Gilson, *op. cit.*, p. 571. Voir aussi E. Von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. E. Kessler, révisé par R. Brague et J.-Y. Lacoste, PUF, Parsi, 1990.

Ô mes Trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie, Immensité où je me perds. »⁴²

Nous voyons que, quelle que soit l'époque, chez les mystiques, la « totalité » n'exclut pas « l'infinité ».

L'homme créé à l'image du Dieu-Trinité, le toucher béatifiant, la totalité n'excluant pas l'infinité, autant de critères et de notions fondamentales de l'approche et de l'expérience mystique, présentes tout au long de la vie et de l'œuvre d'Augustin comme autant d'indices d'une démarche et d'une vie mystiques.

« L'infinité divine soulignée par Gilson est la seule mesure qui, au sein d'une théologie négative dont Lossky nous donne l'idée, peut répondre aux aspirations de l'âme dont Nédoncelle a bien montré les coordonnées sans limites »⁴³.

L'œuvre d'Augustin, indissociable de sa personne, laisse percevoir non seulement son aspiration vers la Béatitude parfaite mais aussi qu'il en a personnellement entrevu les rivages et qu'il y a goûté. Les prémices de l'esprit, *primitiae spiritus*, évoquent l'aspiration vers la béatitude parfaite. L'expression se trouve en *Confessions* IX, 10, 4 ; XII, 16, 23 ; XIII, 13, 14, (cf. *les prémices de l'Esprit Saint*, Rm. 8, 23 ; 2 Co. 1, 22 ; 5, 5). Selon Aimé Solignac, « le premier montre comment l'esprit, après la saisie inchoative de la vie céleste (contemplation d'Ostie) reste fixé dans le désir de cette vie bienheureuse dont l'idée et l'avant-goût lui ont été donnés. On peut voir dans ces prémices, la pointe avancée de l'âme, 'la fine pointe de l'esprit' dont parlent les mystiques, qui s'est ancrée en quelque sorte au rivage qu'elle vient d'atteindre. Elle reste donc fixée au port comme une ancre [...] dans le dernier texte, les prémices désignent un achèvement inchoatif de l'amour dans l'avant-goût de la vie céleste, l'aspiration n'en est que plus vive car ce n'est qu'un avant-goût qui ne met pas fin au pèlerinage, bien qu'il en dévoile le sens. »⁴⁴

Et si Augustin est demeuré toute sa vie attaché à la méthode spirituelle de l'approche de Dieu, expérimentée en sa période milanaise et héritée de Plotin, André Mandouze dit qu'Augustin, contrairement aux néoplatoniciens⁴⁵, savait que « s'il faut faire effort pour aller vers Dieu, c'est Dieu seul qui décide de la rencontre et en reste libre » :

« Est-ce nous en effet qui avons cherché le Christ les premiers, n'est-ce pas lui plutôt qui nous a cherché ? »⁴⁶

⁴² Conrad De Meester, *Elisabeth de la Trinité*, biographie, Presses de la Renaissance, Paris, 2006, p. 621.

⁴³ A. Mandouze, *Ibid.*, p. 151.

⁴⁴ A. Solignac, BA 14, note compl. 11, p. 554-555.

⁴⁵ Chez eux, « la contemplation comme l'extase où elle peut conduire sont considérés comme le fruit des efforts de l'homme. Si pour Plotin le terme du désir est également l'union à Dieu « cet effort laisse par ailleurs tout homme sans espoir de réponse divine, cette aspiration vers l'Un impassible, Premier Principe qui ne devient jamais l'Ami », J. Arnou, *Désir de Dieu*, Alcan, Paris, 1920.

⁴⁶ *In Io*. VII, 21, BA 71, p. 453.

Augustin laisse deviner que sa vie a été ponctuée de ces authentiques rencontres et qu'il pourrait bien s'apparenter aux mystiques. Pour autant Augustin peut-il être qualifié de mystique ? Question plus large que celle consistant à faire une recension des textes clefs d'où émergerait la mystique d'Augustin et qui ne stipulerait pas nécessairement qu'il ait été lui-même véritablement un mystique. En effet, l'article d'André Mandouze de 1954 ci-dessus cité, synthèse des travaux de différents commentateurs, permet de comprendre en même temps les raisons essentielles ayant conduit cette question à une impasse. Pour tenter de ne pas reproduire pareil combat dogmatique, la plupart du temps stérile, sans doute convient-il d'appréhender différemment la question et de cesser de chercher à prouver ou à justifier que la mystique d'Augustin serait plutôt intellectuelle ou plutôt affective, à moins qu'elle ne soit les deux ou que sa contemplation serait exultante ou passive, naturelle ou surnaturelle, que l'extase d'Ostie serait d'ordre purement mystique ou essentiellement néoplatonicienne, sachant que les mêmes arguments ont pu être employés à maintes reprises pour prouver un aspect comme son contraire, d'autant plus facilement que le terme *mystique* en règle générale a rarement été défini dans le contexte, de façon précise, claire et rigoureuse. De la même manière je m'abstiendrai de me référer uniquement aux passages clefs tels que la *vision d'Ostie* ou l'*expérience de Milan*, sorte de morceaux choisis, ni de me limiter à un texte pouvant être qualifié de décisif, préférant balayer l'ensemble de l'œuvre d'Augustin afin que d'autres textes pouvant être considérés comme minoritaires sur la question, confirment ou complètent les habituels 'morceaux choisis', « car l'œuvre d'un génie n'est jamais mieux restaurée ou renouvelée que par elle-même »⁴⁷. Il est en effet important de se pencher sur toute son œuvre pour chercher le visage intérieur d'Augustin en relation avec celui de son Dieu car la vie mystique suppose une relation tendant à l'union intime avec Dieu. Si comme l'a souligné Michel de Certeau, les mystiques touchent à la question essentielle du sujet⁴⁸, il convient de rappeler que ce n'est que dans la relation que le sujet atteint sa plénitude⁴⁹. « Et si, comme le dit E. Gilson 'c'est lui (Augustin) qui nous tient à cœur, et non point telle ou telle controverse sur une poignée de textes'⁵⁰ nous aurons peut-être quelque chance de toucher parfois l'âme augustinienne, en une expérience, inférieure sans doute, mais tout à fait aussi inexprimable que cet *ictus* mystérieux, ce bref *momentum intelligentiae*, en lequel, voici seize cents ans, saint Augustin allait rencontrer son Dieu »⁵¹. Ce ne seront plus alors des critères qui

⁴⁷ M. Nédoncelle, « L'intersubjectivité humaine est-elle pour Augustin une image de la Trinité ? » *AM I*, p. 601-602.

⁴⁸ Cf. *infra*, p. 56-57.

⁴⁹ M. Cassin, *Ibid.*, p. 57-59 et conclusion p. 123.

⁵⁰ E. Gilson, « Note conjointe de M. Gilson sur l'étude de saint Augustin », *Année Théologique*, V, 1944, p. 324.

⁵¹ A. Mandouze, *Ibid.*, p. 163.

feront preuve que telle formulation par lui écrite correspondrait à une réelle expérience mystique mais bien davantage l'aveuglante révélation de lui-même surgissant de ce qu'il a écrit.

On a certes, presque tout dit sur saint Augustin, pourtant si cette question d'un 'Augustin mystique' est l'un des points qui demeure à ce jour le moins avancé, cela tient probablement, d'une part à l'ambiguïté du terme mystique mais aussi au fait qu'il ne s'agit pas seulement d'Augustin mais de Celui dont il disait : « *Tu autem, Domine, eras interior intimo meo et superior summo meo* »⁵². Dieu est au tréfonds de l'homme et l'intériorité est le chemin par excellence qui mène à Dieu. La mystique est une réalité qui ne vient pas de l'homme mais de Dieu, dans ce mystère d'Amour toute l'initiative vient de Dieu et de Dieu dans sa plénitude trinitaire :

« Alors je vis venir un oiseau qu'on appelle phénix : il dévora un aigle gris qui était jeune, et un aigle aux plumes blondes et neuves, qui était vieux...L'un des aigles qui furent engloutis était saint Augustin et l'autre moi-même...L'aigle ancien aux plumes blondes, jeune et vieux à la fois, était saint Augustin, ancien et parfait dans l'amour de notre Amour...Cette couleur blonde de l'oiseau ancien signifiait... la jeunesse éternelle de l'amour, qui ne cesse jamais de croître dans le ciel et sur la terre. Et le phénix qui dévora les deux aigles est l'unité de la Trinité sainte où nous étions perdus tous deux ».

Dans ce texte cité par Anne-Marie de la Bonnardière en début de la préface de l'ouvrage de Dany Dideberg,⁵³ la mystique flamande Hadewijch d'Anvers en témoigne en relatant comment, au cours d'une extase, elle se vit avec Augustin ravis dans la Trinité, sous la figure de deux aigles.

II PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES

Il est impossible de poser aujourd'hui cette question d'un 'Augustin mystique' sans commencer par définir rigoureusement ce terme 'mystique' et son enracinement dans le terreau chrétien, sans pour autant en élargir le champ jusqu'à risquer de le configurer avec la spiritualité dont il se distingue, ni de le réduire non plus à un champ trop dogmatiquement clos de par son rigorisme.

⁵² Conf. III, VI, 11 BA 13, p. 382.

⁵³ D. Dideberg, *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean*, Beauchesne, Théologie historique, 34, Paris, 1975, p.1.

« Bien des controverses en cette matière (mystique), naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont on se sert ». ⁵⁴ André Mandouze souligne les graves conséquences de définitions superficielles du mot ⁵⁵ comme, par exemple, celle de Portalié dans le *D.T.C I*, 2, col. 2454.

C'est bien parce que « le terme de mystique est l'un des plus confus qui soient dans la langue française d'aujourd'hui ; Il peut signifier à peu près n'importe quoi pourvu que ce soit de l'irrationnel, de l'obscur, du prélogique, de l'affectif et qu'il y ait de plus, si possible quelques manifestations psychosomatiques bizarres » ⁵⁶, qu'il convient tout d'abord d'analyser le terme mystique au plan de l'étymologie et du vocabulaire.

1. Étymologie

Le terme 'mystique' est un adjectif grec, apparenté au mot mystère. Les deux, mystique et mystère, remontent par leur étymologie à la même racine grecque : μύω, fermer, clore les yeux ou la bouche pour ne pas voir le secret ni rien en révéler, μυέω, initier aux cultes secrets. D'abord adjectif avant d'accéder à la forme substantive, μυστικός aurait été employé uniquement au sens religieux chez les grecs. Au sens profane de secret, mystère, il se retrouve sous la plume de Ménandre au frag. 695.

Les racines du malentendu autour du terme sont fort anciennes ⁵⁷. Il a fallu les travaux du *Patristic Greek Lexicon* pour qu'une approche sémantique précise et sûre ne vienne corriger des idées fausses. Pour Thucydide ce sont les cérémonies du mystère, le secret visé est rituel, les initiés doivent être aveugles sur les détails du rituel et non pas sur une connaissance ésotérique. Il ne s'agit pas du secret d'une ineffable connaissance religieuse, mais du secret d'un rite dans sa pure matérialité. Ce rituel secret fournissait aux imaginations grecques un riche symbolisme poétique.

C'était à Alexandrie que l'emploi philosophique du vocabulaire 'mystique' s'était affiné, c'est à Alexandrie que l'usage du mot banalisé sera employé dans le langage chrétien. Alexandrie est le premier confluent de la raison néoplatonicienne et de la mystique chrétienne. Et si le langage chrétien emprunte au langage païen le mot 'mystique' ce n'est pas pour désigner une réalité rituelle ni spirituelle, il ne se rattache à rien de grec mais bien plutôt à un

⁵⁴ R.Garrigou Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas et Jean de la Croix*, 2 vol. éd. de la Vie Spirituelle, 1923, p. 41.

⁵⁵ A. Mandouze, *op.cit.*, p. 105-106, note 6.

⁵⁶ Cl. Tresmontant, *Les mystiques chrétiens et l'avenir de l'homme*, Seuil, Paris, 1977, p. 9.

⁵⁷ On a souvent retenu à partir des travaux des historiens du christianisme du XIX siècle (de Harnack au P. Festugière) que le mot était lié à la pénétration de l'hellénisme dans le christianisme à la période patristique. L. Bouyer, « Mystique » *Essai sur l'histoire d'un mot, Vie Spirituelle*. Supplément 9, 1949, p. 3-29.

usage chrétien ancien de la Bible. Le substantif *mystikos* (μυστικός) des textes chrétiens va ainsi prendre le sens proprement religieux et doctrinal qu'il n'avait pas eu avant eux.

2. Le Christ, Mystère caché depuis les origines et réalité centrale du mot mystique chez les Pères

Louis Bouyer soulignait que chez les Pères de l'Église le terme *mystique* reçoit trois sens successivement : un sens biblique qui a pour objet l'intelligence de l'Écriture toute entière comme révélation du Christ ; un sens *liturgique* qui vise l'intelligence de l'Eucharistie et des autres sacrements comme une *présence* active du Christ ; un sens *spirituel* qui caractérise « une certaine manière de connaître Dieu directement et de manière quasi expérimentale »⁵⁸, ce dernier sens étant émergeant chez Origène.

Clément et Origène l'emploient pour approcher le sens allégorique de la Bible. Le Père de Lubac rappelle que l'essentiel du sens allégorique n'est pas le procédé littéraire mais l'idée que toute la Bible et toute l'Histoire du peuple de Dieu ne trouve sens définitif et clef que dans le Christ (en référence à l'Évangile et à *St Paul*). Clément appelle cette allégorie des Écritures, une « interprétation mystique » (*Strom.* 5, 6), selon le sens donné par St Paul : « Le Christ en nous, espérance de la gloire » (*Col.* 1, 27). « L'ancienne alliance, comme un pédagogue, conduisait le peuple par la crainte et sa parole n'était qu'un ange [...] mais pour le peuple nouveau, Jésus est engendré comme l'ange mystique »⁵⁹.

Nous retrouvons le même sens chez Cyrille d'Alexandrie (*Commentaire sur Isaïe*). Le mot 'mystique' se trouve également chez Théodoret de Cyr qui nomme le *Cantique des Cantiques* : le « Livre mystique du Cantique ».

Les Pères emploient 'mystique' pour évoquer les points les plus secrets de la foi, ainsi Grégoire d'Antioche, Eusèbe de Césarée, Cyrille d'Alexandrie. Pour les pères grecs, est 'mystique' la réalité divine apportée par le Christ, révélée par l'évangile, donnant sens à l'Écriture. De là est 'mystique' la connaissance des choses divines.

Dès les premiers textes chrétiens, le mot mystique a également pris un sens liturgique, plus spécialement sacramentel et eucharistique. Mais là encore c'est le Christ qui est au-delà même de ce que la vue découvre dans les sacrements. De nombreux textes de Cyrille d'Alexandrie, comme le *Commentaire sur Isaïe*, font la transition entre sens biblique et sens liturgique. Jean Chrysostome évoque le « banquet mystique » dans le *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*. Grégoire de Nysse parle de « l'action mystique » dans : *Sur le Baptême du*

⁵⁸ L. Bouyer « Mystique » Essai sur l'histoire d'un mot, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁹ Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, trad. C. Mondésert, A. Plasart, SC 2bis, Cerf, Paris, 1976.

Christ. Ainsi ce mot ‘mystique’, est employé chez les Pères en contexte tant biblique que sacramentel. « Le mystère du Christ » au sens paulinien, comme étant le dévoilement du « mystère », du salut universel et de l’intégration de tous les hommes au Christ (*Ep.* III, 1 ; VI, 9 ; *Col.* I, 25-27 ; *1Tm.* 3, 16 ; *Rm.* 16, 26) est au cœur de la liturgie eucharistique à l’époque patristique. C’est donc bien toujours la même réalité centrale que recouvre le mot ‘mystique’, celle du Christ. « La mystique chez les pères est toujours l’expérience d’un monde invisible objectif : celui dont l’Écriture nous révèle la venue jusqu’en Jésus-Christ, celui où la liturgie, en ce même Jésus-Christ toujours présent dans l’Église, nous fait nous-mêmes entrer ontologiquement »⁶⁰.

Si les premières traces du mot mystique, au sens général de ‘secret’, se trouvent chez Hippolyte dans le *Contra Haereses*, chez Irénée et chez Clément d’Alexandrie dans les *Stromates*, c’est chez Origène que l’on trouve les premiers emplois du mot ‘mystique’ pour exprimer une connaissance de Dieu directe et quasi expérimentale.⁶¹ toujours en relation avec la méditation des Écritures⁶². En ce sens, les premiers emplois habituels et nombreux du mot se rencontrent chez Denys le Pseudo-Aréopagite. C’est généralement en relation avec le thème de la nuée⁶³ que Denys parle de mystique⁶⁴, pour l’appliquer à un mode ineffable de connaissance expérimentale des choses divines. Le mode propre de la connaissance mystique, « connaissance plus divine », consiste pour Denys en l’inconnaissance (*des Noms divins*, 7) qualifiée de « Ténèbre » d’après la citation d’*Exode* 20, 21 : « Et Moïse entra dans la ténèbre où Dieu était ». « On entre dans la Ténèbre véritablement mystique de l’inconnaissance »⁶⁵ quand on rejoint l’unique objet de l’Évangile, présent mais voilé tant dans la liturgie que dans l’Écriture. « Le Dieu qui demeure en une lumière inaccessible » explique Denys, est ce que les Pères, à la suite de saint Paul, appellent τὸ μυστήριον, et qui se laisse mystérieusement atteindre en nous par le Christ. Avec Denys il faut aussi revenir au sens du mystère chez saint Paul, tel que défini dans la doxologie finale de l’Épître aux Romains : « La révélation d’un mystère gardé dans le silence durant des temps éternels, mais maintenant manifesté » (*Rm.* 16, 26). Mais il ajoute que le mystère se cache, alors même qu’il se révèle. Pour Denys, l’expérience mystique est une vie emplie de cette unique réalité dont parle toute l’Écriture et dont la liturgie chrétienne est pleine, « l’expérience d’union dans la foi la plus haute »,

⁶⁰ P. Bouyer, « *Mystique. Essai sur l’histoire d’un mot* », *op. cit.*, p. 21.

⁶¹ L. Bouyer, *op. cit.*, p. 18.

⁶² Origène, *Commentaire sur saint Jean*, tome I, Livres I-V, C. Blanc, SC 120bis, 1996 ; tome III, Livre XIII, SC 222, 1975.

⁶³ Denys l’Aréopagite, ou Pseudo-Denys, *Œuvres complètes*, trad. et notes de M. de Gandillac, coll. « Bibliothèque philosophique », Aubier-Montaigne, Paris, 1980.

⁶⁴ H.-C. Puech, « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l’Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études Carmélitaines*, octobre 1938, p. 33-53.

⁶⁵ Denys l’Aréopagite, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, *Traité des noms divins* 1, 3, p. 69-70.

« connaissance mystique » dont le mode propre est pour Denys, inconnaissance⁶⁶. « Il n'y a pour Denys de connaissance de Dieu que dans l'union (ένωσις), la divinisation (θέωσις) et l'extase (έκστασις), dans cet unique mouvement se sortie de soi et d'appartenance à Dieu où se joignent amour et connaissance »⁶⁷.

Ainsi, l'expression 'mystique' se retrouve employée couramment à la fin du V^e siècle chez le Pseudo Denys qui, au double élément de religieux et caché, ajoute la notion de connaissance immédiate et expérimentale émanant de l'union avec Dieu et de son action en nous, en opposition à la seule connaissance rationnelle et déductive⁶⁸. Disciple des néoplatoniciens et héritier de la patristique grecque tout en s'en distinguant, le Pseudo Denys a fourni à l'expression de l'expérience mystique une structure et un vocabulaire qui ne varieront plus pour l'essentiel. Structure et vocabulaire qui ne pourront manquer d'influencer, d'infléchir, voire de cadrer toute recherche ultérieure portant sur de possibles expériences mystiques même antérieures à Denys, comme celle d'Augustin ! Ce type d'anachronisme revient à s'éloigner du milieu propre d'Augustin et donc de risquer de ne plus l'entendre lui-même nous faire part de ses expériences, ce qu'il fait pourtant avec « une clairvoyance unique dans l'histoire et avec un bon sens théologique d'une rare pénétration » comme le souligne Fulbert Cayré dans le Livre XV du *De Trinitate* (note comp. 51, p. 639-642).

« Ce monde qui vient » auquel fait accéder l'expérience, nous y trouverons enfin, dit Maxime le Confesseur : « la fruition mystique de celui qui est l'objet naturel de notre désir », Dieu. Ce monde, le « Royaume », c'est le Christ ressuscité, c'est le « corps mystique » du Christ devenant centre de gravité : « Dans les saints Évangiles, en effet, il appelle des aigles ceux qui se sont débarrassés des choses terrestres et qui tendent vers son corps mystique. Car, parlant des saints ravis dans les cieux au temps de sa résurrection, il dit : là où sera le corps se rassembleront les aigles »⁶⁹.

⁶⁶ L'ascension de Moïse vers le Sinaï est paradigme du dépouillement de l'esprit. Qui veut entrer dans la Ténèbre doit se dépouiller du sensible et de l'intelligible pour s'unir à Celui qui est au de-là. Voir Y. De Andia « Union mystique et théologie mystique. A propos de Denis l'Aréopagite » p. 147-167, dans P. Capelle, *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris, 2005.

⁶⁷ I. de Andia, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁸ Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, *Théologie mystique*, I, 1, p. 177-178 : « Quant à toi, ô Timothée, fortement appliqué aux contemplations mystiques, délaisse le sensible, ainsi que les opérations intellectuelles, tout ce qu'il y a de sensible et d'intelligible, tout ce qui n'est pas et tout ce qui est, et élève toi dans l'inconnaissance vers l'union, autant qu'il est permis, à ce qui est au-delà de toute essence et de toute science. En effet, ce n'est que par une libre et totale extase hors de toi-même que tu seras emporté vers le rayon supersensible de la ténèbre divine ».

⁶⁹ Théodoret de Cyr, *De providentia*, 5, éd. Schultze, t. 4, p. 550.

3. Historique d'un 'vocabulaire'

Il faut noter que le terme mystique (μυστικός) est toujours employé comme un adjectif par les Pères de l'Église.

Ce n'est qu'à partir du XVII^{ème} siècle que 'mystique' a été employé comme un substantif, c'est ce qui a fait dire à Michel de Certeau⁷⁰ que « la mystique » est une invention des temps modernes. Le substantif « mystique » va prendre un sens particulier désignant une expérience, celle de l'union de l'homme à Dieu. Si ce sens est récent, l'expérience est attestée dès l'antiquité chrétienne.

Certes, si cette notion de μυστήριον contenu dans les textes de saint Paul, annoncé dans quelques textes du judaïsme tardif et désignant le dessein rédempteur conçu par la Sagesse du Père de « tout rassembler dans le Christ » *Ep.* 1, 9-10, dessein caché qui même manifesté et connu demeure voilé, a pratiquement disparu du langage occidental, il implique « une mystique⁷¹ qui produit force et lumière, lesquelles enveloppent, débordent et introduisent dans un mouvement d'amour effectif en communion avec le Christ ».

C'est ainsi qu'en 1937, le *Dictionnaire de spiritualité*⁷² précise qu'au centre de la mystique chrétienne se trouve, selon la terminologie de saint Paul, le Mystère qui est le « dessein de Dieu de tout rassembler en Christ », *Ep.* 1, 9-10, *Col.* 1, 20-27, mystère caché, aujourd'hui révélé par l'Incarnation. L'adhésion au Mystère comporte deux faces inséparables, l'exploration du Mystère dans l'Écriture et la divinisation de l'homme sous l'impulsion de la grâce qui est action de Dieu à l'intime de l'homme pour le conformer à son Fils.

Wilhelm Stählin⁷³ après avoir précisé comment la révélation du Mystère est un agir de Dieu dans l'Histoire souligne que le Mystère est une présence agissante dans la vie de l'homme.

Henri de Lubac⁷⁴ rappelle qu'« un mystère au sens ancien du mot est une relation mutuelle, l'opération d'un échange ou d'une communication » et pour Divo Barsotti⁷⁵ « toute la mystique consiste à vivre le Christ ».

Ainsi la mystique chrétienne serait une prise de conscience toute particulière du mystère du Christ au sens paulinien de *1Tm* 3, 16 et *Col* 1, 27 : « Le Christ en nous, espérance de la gloire » et de son dessein de « tout rassembler dans le Christ » jusqu'à ce que « Dieu soit tout

⁷⁰ M. de Certeau, « Mystique », *E.U* 15, Paris, 1989, p. 1031-1036.

⁷¹ A. Solignac, « Mystère chez saint Paul », *DS* 10, col. 1862.

⁷² P. Agaësse et M. Sales, « Mystère, 5^o : Mystique et Mystère », *DS* 10, col. 1939-1984.

⁷³ W. Stählin, *Le Mystère de Dieu*, trad. R. Wolff, revu et adapté A. Greiner, Cerf, Paris, 1991.

⁷⁴ H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Aubier, Paris, 1949, p. 47-66.

⁷⁵ D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, trad. M.-F Moos et J.- Cl Renard, Cerf, Paris, 1954, p. 17.

en tous » 1Co. 15, 28, elle ne se définit que par rapport au Mystère et elle est la révélation d'un Dieu qui aime et qui « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis » *Ep*, 1, 9-10. Cette connaissance mystique du Mystère est celle qui porte au-delà de la lettre de l'Écriture et des signes de la liturgie, jusqu'à la réalité même de ce que l'une et l'autre désignent, et qui est caché en Dieu⁷⁶, le Christ lui-même. Celui-ci est à la fois le Mystère et le médiateur du Mystère, Il révèle et fait entrer dans celui-ci, car « en lui sont cachées tous les trésors de la sagesse et de l'intelligence » *Col*. 2, 2. Saint Paul exprime savoir qu'il a reçu par révélation la connaissance du mystère qui est le Christ. Pour parler de la connaissance de ce mystère, Paul évoque une expérience intérieure de l'Esprit Saint, « Qu'il daigne selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, qu'il fasse habiter le Christ en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour » *Ep*. 3, 16-17. Cette connaissance donne la « Sagesse dans le mystère » qui dépasse les sens et le cœur de l'homme, faveur faite par l'Esprit à ceux qui l'aiment et à qui il le révèle, sachant que Paul a conscience de posséder à titre particulier cette sagesse, « Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans ! était-ce dans mon corps ? je ne sais. Dieu le sait- cet homme- là fut élevé jusqu'au troisième ciel [...] et entendit des paroles inexprimables (2 Co, 12, 1-5)... ».

Après avoir pris à témoin qu'il possède cette intelligence de l'Esprit et avoir affirmé que ce Mystère doit être mis en pleine lumière partout, Paul conclut alors « vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » *Ep*. 3, 19.

Dans cette expérience de l'Apôtre Paul, reconnue comme point culminant de l'expérience mystique se trouvent contenus à la fois, la nature, le fondement et le but de l'expérience mystique chrétienne.

Ce rapide survol terminologique nous permet déjà de dégager les deux dimensions du terme 'mystique'. Une dimension objective qui se réfère au contenu du Mystère, caché et donné à découvrir comme une réalité liée au contenu de la foi ; et une dimension subjective, celle de la rencontre du Mystère où l'intelligence mystique de la foi se développe et s'approfondit dans une expérience spécifique dans laquelle on entre par l'amour dans une communion inexprimable avec le mystère du Christ, ou plus exactement avec le Mystère qui est le Christ. C'est cette dimension subjective et d'ordre relationnel de la rencontre entre Augustin et son Dieu qui fera l'objet de cette recherche.

⁷⁶L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I, Aubier, Paris, 1965, p. 486-496.

Même si c'est cette expérience de l'Apôtre Paul que nous pouvons retenir comme paradigme de l'expérience mystique, il est impossible de passer sous silence l'évolution du sens de ce terme, sa complexification mais aussi les nuances de son expression philosophique, psychologique et théologique et ainsi d'affiner le regard sur les indices liés à cette expérience.

4. Évolution du sens du terme 'mystique' au XXème siècle

Dès la fin de la première guerre mondiale les premiers volumes de l'*Histoire Littéraire du sentiment religieux en France*⁷⁷ de Henri Brémond sont parus, il est alors le meilleur connaisseur et le meilleur interprète de la mystique qu'il définit ainsi : « Est mystique la prise de conscience de Dieu en nous, dès que nous expérimentons, en quelque sorte, sa présence ; dès que ce contact, d'ailleurs permanent et nécessaire entre lui et nous, nous paraît sensible, prend le caractère d'une rencontre, d'une étreinte, d'une prise de possession »⁷⁸. En 1917 le « renouveau mystique » a été célébré par un combattant, Robert Vallery-Radot⁷⁹. A trois mois de distance, deux revues spécialement axées sur la mystique, font leur apparition : *La vie spirituelle* et la *Revue d'ascétique et de mystique*, suivront, les *Études carmélitaines*.

Dans la première moitié du XXème siècle le débat se poursuit, Joseph Maréchal s'oriente vers une réflexion davantage psychologique avec ses *Études sur la psychologie des mystiques*⁸⁰, Anselme Stolz avec sa *Théologie de la mystique*⁸¹ et Vladimir Loosky avec sa *Théologie mystique de l'Église d'Orient*⁸² représentent la voie théologique. Nous retrouvons là le débat sur la « paternité » ou la « postérité » de Denys. Denys a été appelé « père de la mystique »⁸³ mais Grégoire de Nysse et Origène se sont vus décerner le même titre⁸⁴. Le texte capital de Grégoire de Nysse sur la mystique est *L'homélie sur la sixième Béatitude* où la Nuit est assimilée à la Nuit où pénètre Moïse et à l'Obscurité, retraite de Dieu selon le *Ps XVII*, 12.

Moïse et Paul représentent deux expériences mystiques différentes. Denys comme Grégoire de Nysse sont les deux grands mystagogues⁸⁵, traçant la voie de l'expérience mystique. Si pour Grégoire de Nysse, le désir de Moïse est le moteur de son ascension

⁷⁷ H. Brémond, *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France*, 4 tomes, Bloud et Gay, Paris, 1933.

⁷⁸ H. Brémond, *Autour de l'humanisme. D'Erasmus à Pascal*, Grasset, Paris, 1937.

⁷⁹ R. Vallery-Radot, *Le réveil de l'esprit*, livre 2, « le renouveau mystique » Paris, 1917.

⁸⁰ J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, op. cit.

⁸¹ A. Stolz, *Théologie de la mystique*, éd. des Bénédictins, Chevetogne, 1939.

⁸² V. Loosky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 2008.

⁸³ K. Richstätter, « Der 'Vater der christlichen Mystik' und sein vorhängnisvoller Einfluss », *Stimmen der Zeit* 114, 1928, p. 241.

⁸⁴ H. Crouzel, « Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? Une controverse récente », *RAM* 33, 1957, p. 189-202. Pour H. Crouzel, ce fondateur est Origène, pour J. Danielou, c'est Grégoire de Nysse et pour M.-W. Volker, ce sont Clément et Origène.

⁸⁵ Au sens d'introduction dans le Mystère.

continue vers Dieu, c'est à Paul qu'il emprunte le verset de *Ph* 3, 13 : « Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en l'avant, je m'élançais vers le but », illustrant ainsi sa conception du progrès continu, *l'épectase*. Figure de l'expérience mystique, Paul lui trace sa notion d'extase. Denys ne retient pas cette notion d'épectase. Moïse parvenu au sommet pénètre dans la « ténèbre » et trouve un lieu stable en Christ et s'il cite Paul comme exemple, c'est pour illustrer comment l'amour extatique pousse les êtres à sortir d'eux-mêmes⁸⁶. Leur conception de la théologie négative sera déterminante pour différencier leurs théologies mystiques et si une plus grande « expérience mystique » peut-être reconnue à Grégoire, c'est la « théologie mystique » selon la conception des trois « voies »⁸⁷ qui sera habituellement retenue par la postérité latine⁸⁸, plus que celle d'épectase.

Le bénédictin Anselme Stolz, trouvant pourtant que « l'Aréopagite est de nos jours trop suspect de néoplatonisme païen pour qu'on puisse se fier à lui comme guide incontesté »⁸⁹, préfère pour sa part s'appuyer sur le ravissement de Paul, 2 *Co*, 12 5, expérience mystique attestée par l'Écriture et commentée par la tradition des Pères de l'Église. C'est généralement cette expérience de l'apôtre Paul qui sera retenue par les Pères de l'Église comme archétype de l'expérience mystique.

L'œuvre de Maurice Blondel, bien que combattue, avait préparé le terrain et mis l'accent sur la connexion entre les problèmes de la vie spirituelle et ceux de l'anthropologie.

En 1925, Maurice Blondel écrit une œuvre ramassée, succincte qui se veut une synthèse : « Le problème de la mystique »⁹⁰. Dans une première partie critique, il analyse selon une progression dialectique soigneusement conduite, les principales manières tant philosophiques que théologiques dont les auteurs récents de son temps ont abordé le problème de la mystique⁹¹.

⁸⁶ Nous sommes en présence du paradoxe mystique fait du mouvement constant qui porte en Dieu, et de la ferme immobilité dans le rocher qui est le Christ, seule et même chose. Dieu est à la fois la source de notre envol vers lui et le but vers lequel nous volons. L'âme aimante est toujours simultanément immobile dans la jouissance de la présence divine et pourtant lancée à tire d'ailes vers le but ineffable qui ne cesse de lui échapper. G. de Nysse, « Me voici à la fois transporté hors de moi-même quand il lance sa flèche et immobile entre les mains de l'Archer », Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, IV, 11, p. 115, trad. et notes, A. Rousseau, Lessius, Bruxelles, 2008.

⁸⁷ « Voies » purgative, illuminative et unitive.

⁸⁸ Voir article de Y. de Andia, « Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, XLVIII, 2010, p.189-204.

⁸⁹ A. Stolz, *Théologie de la mystique*, op. cit., p. 12.

⁹⁰ M. Blondel, « Qu'est-ce que la mystique ? » *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3, 1925, p. 1-63.

⁹¹ A propos de cette étude, M. Blondel a laissé une note manuscrite inédite, communiquée par mademoiselle Panis et citée par E. Poulat dans *Critique et mystique. Autour de Loisy*, Le Centurion, Paris, 1984. Cette note permet par ailleurs de situer les principaux noms de ceux qui s'affrontaient sur cette question de mystique. Voici cette note 86 : « Dans mon article (sur la mystique) je ne nomme pas, cela paraîtrait un jeu de massacre. Je vise :

H. Delacroix	Le Père Gardeil
Le Père Poulain	J. Maritain
Mgr Farges	Le Père Garrigou-Lagrange

La deuxième partie contient sa propre conception de la mystique. Soulignant l'apport de la philosophie, il examine une double question : « de quelle correspondance naturelle de la part de la nature humaine et de quel regard philosophique la contemplation qui, si divine qu'elle soit reste un état humain, peut-elle légitimement être accompagnée et comment définir la différence spécifique entre l'acquis et l'infus, objets propres de la mystique ». Même si les termes des questions qu'il pose sont empruntés au vocabulaire théologique de l'époque plus adapté à la *Revue*, le contenu du texte est dense et de nature en grande partie philosophique. Ses conclusions et ses méthodes rejoignent, à quelques années de distance, les pages célèbres d'Henri Bergson sur le mysticisme chrétien dans *Les deux sources de la morale et de la religion*⁹². Maine de Biran⁹³ écrivait « la religion résout seule les problèmes que la philosophie pose ». En 1925, Blondel précise que seule, la mystique le peut.

Pour cette synthèse je ferai référence à l'article de Michel Sales « Henri de Lubac et Maurice Blondel », *Actes du colloque de l'Institut de France* du 12-10-1996⁹⁴.

Rien en effet ne saurait lever l'énigme, le mystère de la destinée humaine que seule la mystique pénètre et réalise. La connaissance mystique de l'Être, des êtres, de Dieu, des créatures, n'est autre que « l'unité divine rayonnant singulièrement dans l'âme, dans l'esprit, dans les sens mêmes d'un être humain, exactement configuré aux perceptions, aux mouvements, aux desseins du Christ en un membre de son corps mystique »⁹⁵ pour le bien de la création entière.

Maurice Blondel en sondant ce « vide » en l'homme, ou plutôt cette capacité, que seul le Mystère du Christ est susceptible de combler comme de creuser, explicitait la visée de la mystique. L'Écriture nous dit en effet que l'homme est créé à l'image de Dieu, c'est le don reçu avec l'être même, ce que Augustin développe ainsi :

« L'image de Dieu, la partie la plus haute de l'âme humaine : ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître. [...] car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu. »⁹⁶

Puis je montre les déficiences de Joseph Segond, Maurice Barrès... voire Brémond et Laberthonnière. »

Cités directement ou derrière, tous y passent hormis Bergson qui n'était pas encore intervenu et Loisy qui le venait juste. Sur la colonne de gauche ceux qui usaient d'une méthode positiviste, à droite les tenants de la méthode surnaturaliste, puis ceux qui ont voulu dépasser l'opposition. De part et d'autre c'est la notion de fait qui n'a pas le même sens.

⁹² H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, F. Alcan, Paris, 1932, p. 244-249.

⁹³ Maine de Biran, *Journal intime*, novembre 1918.

⁹⁴ M. Sales, « Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique », dans *Henri de Lubac et le mystère de l'Église, Actes du colloque du 12-10-96 à l'Institut de France*, Cerf, « Études Lubaciennes I », Paris, 1999.

⁹⁵ M. Blondel, *Ibid.*, p. 51.

⁹⁶ *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373-375.

Dieu désire amener l'homme à sa ressemblance qui ne sera consommée que dans la vision béatifique. Cette ressemblance se réalise sous l'action de l'Esprit Saint par l'union au Christ. L'homme étant fait pour cette union, *Capax Dei*, dit saint Augustin, cette capacité inhérente à la nature humaine s'accompagne d'un désir pouvant être qualifié d'ontologique :

« Or, ce que tu désires, tu ne le vois pas encore, mais en désirant, tu deviens apte à être comblé lorsque sera venu ce que tu dois voir. [...] Dieu en nous faisant attendre, dilate le désir ; par le désir, il dilate l'âme ; en la dilatant, il augmente sa capacité. Ainsi, désirons, mes frères, puisque nous devons être remplis. »⁹⁷

Dieu seul peut, s'Il le veut, quand Il le veut, emplir ce vide qui, en tout homme attend et appelle la plénitude de la connaissance mystique⁹⁸. Cette grâce en sa plénitude, assume, consomme et achève les efforts humains. Les deux libertés unies, celle de Dieu et celle de l'homme, spécifiques à la mystique impliquent toutes les puissances de l'être, *gratia perficit, non tollit naturam*. « La mystique porte non pas sur ce qui est obscurité et illuminisme, sur le subliminal ou le supraliminal, sur un jeu de perspectives subjectives, mais sur un mode très positivement déterminé et très méthodiquement déterminable de la vie spirituelle et de la lumière intérieure, c'est-à-dire qu'elle implique l'emploi préalable et concomitant de dispositions intellectuelles et intelligentes, un vouloir très conscient et très personnel, une ascèse morale selon des gradations observables et régulières. Si elle prolonge l'exercice commun de la raison et de la foi au-delà des limites communes, c'est non pas en s'en passant et encore moins en les contredisant mais en les dépassant, les entraînant à un degré de perfection plus complète où, dans un équilibre supérieur, s'achèvent les formes ébauchées de notre vie personnelle grâce à une action singulière de Dieu qui pour être surnaturelle n'est pas contre la nature ni sans la nature »⁹⁹. Autant d'éléments qui vont se retrouver chez Augustin.

Maurice Blondel anticipait le Concile Vatican II qui, dans le discours¹⁰⁰ de clôture prononcé par Paul VI lors de la session publique du 7 décembre 1965, évoque que l'Église s'est recueillie pour scruter plus à fond le mystère, c'est-à-dire le dessein et la présence de Dieu au-dessus et au-dedans de soi [...] et pour raviver en soi foi et amour¹⁰¹. « Pour connaître l'homme, l'homme vrai, l'homme tout entier, il faut connaître Dieu » et il citait à l'appui sainte Catherine de Sienne : « C'est dans ta nature, ô Dieu éternel, que je connaîtrai ma propre nature » (*Or.* 24), poursuivant : et « pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme ». Évoquant cette double connaissance et ce double amour de Dieu et de l'homme, il

⁹⁷ *In epist. Io, tr. IV, 6, BA 76, p. 197.*

⁹⁸ M. Sales, *Ibid.*, p. 26.

⁹⁹ M. Blondel, *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁰⁰ Paul VI, Discours prononcé par S. S Paul VI lors de la session publique du 7 décembre 1965.

¹⁰¹ *Ibid.*, Col. 62

citait saint Augustin¹⁰² : « S'éloigner de lui, c'est périr ; se tourner vers lui, c'est ressusciter ; demeurer en lui, c'est être inébranlable ; retourner à lui, c'est renaître ; habiter en lui, c'est vivre » (*Sol.* I, 1, 3). Mettant en relation une certaine attitude de l'Église vis-à-vis de l'homme, Paul VI la reliait à la relation fondamentale de l'homme et de Dieu.

En 1965 paraissait un ouvrage collectif chez DDB, sous la direction de André Ravier, *La mystique et les mystiques*, Henri de Lubac brossait dans sa préface un état général de la question et cernait les critères spécifiques de la mystique chrétienne¹⁰³ que Michel Sales reprendra en 1996 dans son article précédemment cité : « Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique », s'appuyant sur « la fécondation mutuelle et l'inadéquation incessante de la mystique et du Mystère »¹⁰⁴.

Dire que le Mystère est premier et dernier c'est dire qu'« il commande l'expérience du mystique, la spécifique, en est la norme absolue »¹⁰⁵. Ce mystère, indicible en son fond est la révélation d'un Dieu qui aime, il débordera toujours l'expérience que le mystique en a ou peut en avoir¹⁰⁶, « Vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu » (*Ep.* 3, 19). Le mystique sait qu'il se nourrit du Mystère dont son expérience est en totale dépendance, il sait et vit que « les mystères de Jésus sont choses vives et présentes, non passées et éteintes »¹⁰⁷, la mystique intériorise le Mystère et le rend vivant. Certes, il existe plusieurs modes d'intériorisation du Mystère donc plusieurs types de mystiques « Il n'y a pas moins de différence entre les intérieurs qu'entre les visages » disait Thérèse d'Avila¹⁰⁸, pourtant l'unité profonde qui existe entre eux tous, tient dans la vocation divine de la nature humaine et dans l'unité du Mystère. L'expression la plus propre à l'expérience mystique étant de sentir la vie éternelle¹⁰⁹, c'est la vie éternelle qui fera pénétrer le mystique plus profond en ce mystère et selon Augustin « assimilant le Mystère, il sera assimilé par lui ». Dire que le Mystère est la réalité première et dernière stipule en même temps que la vie mystique n'est pas tournée vers une expérience désirée comme une fin mais qu'elle est donnée pour le bien de la création toute entière. Les

¹⁰² *Ibid.*, Col. 66

¹⁰³ La mystique chrétienne est une mystique de la 'ressemblance' (*Epist.* 187, 5, 16), une mystique de l'espérance théologale, une mystique de l'intelligence de l'Écriture, une mystique ecclésiale, une mystique trinitaire, une mystique de l'union sous la symbolique du mariage spirituel

¹⁰⁴ M. Sales, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁵ H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, 59, « Mystique et mystère », DDB, Paris, 1984, p. 38.

¹⁰⁶ P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Seuil, Paris, 1997, p. 111-113.

¹⁰⁷ Cardinal de Bérulle, *Opuscules de piété*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, p. 202.

¹⁰⁸ Cité par Henri de Lubac dans la préface, p.18, de l'ouvrage collectif de A. Ravier, *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1965.

¹⁰⁹ Jean de la Croix, « Flamme d'Amour Vive », *Poésies complètes*, éd. Bilingue, trad. B. Sesé, José Corti, Paris, 1991, p. 54-55. « C'est un certain goût de la vie éternelle qui se goûte en cette touche de Dieu et ce n'est pas chose incroyable si l'on croit que cette touche est une touche substantielle [...] de la substance de Dieu en la substance de l'âme », *Œuvres complètes, op. cit.*, Vive Flamme d'Amour, II, 5, p. 750.

grâces mystiques ont une fin apostolique. Cette expérience peut cependant être donnée, la Présence divine investit alors l'âme éveillant une résonance secrète, faisant anticiper en Celui qui est « Alpha et Oméga, le commencement et la fin », la vie au-delà du temps. Faisant participer l'homme à l'Esprit de Dieu, qui est en quelque sorte « au delà du Verbe »¹¹⁰, elle se réalise elle-même au-delà de tout discours qui voudrait l'exprimer, comme de toute particularité qui en restreindrait le champ¹¹¹. Dès lors dira Michel de Certeau : « Pourquoi écrire ? Ne pas laisser périr. Lutter contre la mort de l'extase perceptive...Fixer, figer un éblouissement furtif et cela par l'action solitaire et scripturaire qui lui succède »¹¹². La nouveauté du langage mystique ne désigne pas des différences dans l'objet mais la subjectivité d'un itinéraire¹¹³, ce qui est aussi le cas pour Augustin. Pourtant, si le langage peut dévoiler la ténèbre lumineuse, « les mystiques ne parlent jamais du sommet, le silence seul le découvre »¹¹⁴.

Dire que l'expérience mystique est union vive de Dieu et de l'homme c'est en quelque sorte mettre en rapport le Mystère et l'Image, le lieu de la rencontre étant celle du cœur¹¹⁵ en sa conception hébraïque, philosophique et théologique, là où, pour Augustin, intellect et volonté coïncident en leur pointe suprême. Ainsi la mystique peut être définie comme une haute intimité actuelle avec Dieu, connu et expérimenté comme vivant en l'âme par la grâce avec quelques expériences surnaturelles de sa Présence :

« Voilà le don qui n'appartient pas à tous : c'est la fontaine unique. L'Esprit de Dieu vous exhorte à en boire ; l'Esprit de Dieu vous exhorte à le boire lui-même »¹¹⁶.

Cette connaissance immédiate, intuitive, infuse de Dieu et de son action dans l'âme est expérience de l'amour de Dieu répandu dans l'âme par l'Esprit Saint qui nous a été donné (*Rm. 5, 5*)¹¹⁷.

¹¹⁰ H. Urs von Balthasar, « Le saint Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe », *Lumière et Vie*, 67, 1964, p. 115-116 ; 124-125.

¹¹¹ H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, 59, « Mystique et Mystère », DDB, Paris, 1984, p. 38-39.

¹¹² Texte inédit de Michel de Certeau, publié dans *Michel de Certeau*, coll., Cahiers pour un temps 12, éd. Luce Giard, Centre Georges Pompidou, Paris, 1987, p. 13.

¹¹³ J. Le Brun, « Le secret d'un travail », *RSR* 76/2, 1988, p. 237-251.

¹¹⁴ P. Evdokimov, *l'Art de l' Icône. Théologie de la Beauté*, DDB, Paris, 1970, p. 216.

¹¹⁵ I. Bochet, « cœur », *Encyclopédie saint Augustin*, dir. Française, M.-A. Vannier, Cerf, Paris, 2005, p. 273-283 ; G. Madec, « cor », *AL* 2, col. 1-6 ; M.-F. Berrouard, *BA* 72, p. 736-738. « Il est le centre intime de la personne, le point où se rencontrent toutes ses puissances et d'où rayonnent toutes les activités, le lieu où Dieu se découvre et se rejoint, où il est aimé et goûté, le foyer même de l'intériorité », A. Solignac, *DS* 7, col. 656. Au sens biblique, le « cor » ne désigne pas le lieu de l'affectivité mais celui des pensées justes et profondes de l'homme, le lieu où l'homme perçoit la vérité et y adhère. Le cœur est le lieu de notre identité la plus profonde (*Conf. X, 3, 4*), façonné par Dieu il ne peut se trouver, sans en même temps, trouver Dieu. Pour Augustin, il est le moi comme tel, le moi véritable (*Sermo. 91, 5*) et se définit par sa relation à Dieu, il est le lieu du dialogue avec Lui, le lieu de réponse aux intuitions de l'Esprit. Nous trouvons plus de 8000 emplois du mot cœur dans l'oeuvre d'Augustin. Voir *infra* note 805.

¹¹⁶ *In epist. Io. tr. VII, 6*, *BA* 76, p. 301.

Si cette relation est parfois portée dans l'incandescence et l'insoutenable, elle l'est aussi dans la dérélition et le manque. Elle est faite de proximité infinie mais aussi de mouvement incessant où soif et satiété s'alternent :

« Le charme de cette beauté sera si grand qu'elle te sera sans cesse présente et que tu n'en seras jamais rassasié, ou plutôt tu en seras toujours rassasié et tu n'en seras jamais rassasié »¹¹⁸.

C'est bien dans sa relation passionnée et tourmentée avec le Seigneur que jaillit le génie mystique d'Augustin et son énergie, il exalte le désir de Dieu qui est le fondement même de toute expérience mystique.

Cette relation est relation interpersonnelle, car entre l'âme et son Dieu il s'agit toujours d'union non de fusion¹¹⁹, d'unification personnelle non d'identification, même si toute l'initiative vient de Dieu, cet amour est mutuel :

« Ils habitent mutuellement l'un dans l'autre, celui qui contient et celui qui est contenu. Tu habites en Dieu, mais pour être contenu : Dieu habite en toi, mais pour te contenir de peur que tu ne tombes. »¹²⁰

Dans cette relation, la subjectivité se vit dans l'intersubjectivité certes jusque dans les expériences extrêmes, telles celle d'Ostie ou de Milan mais aussi de façon plus secrète et discrète mais non moins intense et même jusque dans le manque et le désir. L'amour ne cesse d'accentuer l'altérité, croître dans cet amour de Dieu et dans la connaissance ne consiste pas à effacer son altérité mais à l'éprouver au contraire de façon plus intense :

« Il te réclame tout entier celui qui t'a fait. »¹²¹

L'homme appelé à l'union divine dès sa création en expérimente un avant goût dans l'expérience mystique. En même temps qu'il se révèle, Dieu nous révèle à nous-mêmes comme être personnel, sachant que la pleine identité du sujet ne trouvera sa pleine réalisation qu'au terme. L'homme est constitué sujet par l'altérité dans l'intersubjectivité¹²², il reçoit son être de Dieu et se découvre un être en relation, *esse ad* :

« Je te rendrai à toi-même lorsque je te rendrai à moi. »¹²³

L'être de l'homme est en son fond, relationnel, parce que Dieu est Amour et Relation en lui-même et avec nous et qu'il nous a créés à son image et à sa ressemblance pour que nous trouvions notre béatitude dans notre relation à lui. En Jésus-Christ a été donnée la révélation

¹¹⁷ De 387 à 429, saint Augustin a cité au moins 201 fois ce verset dont 150 fois à partir de l'année 411 ; A.-M La Bonnardière, « Le verset paulinien *Rm. 5, 5* dans l'œuvre de saint Augustin », *AM II*, p. 657-658.

¹¹⁸ *In Io*, III, 21, BA 71, p. 253 et aussi *Sermo. 362 et Enn. In Ps 85*, 24.

¹¹⁹ Contrairement à l'aspect fusionnel du bouddhisme et de certaines religions orientales.

¹²⁰ *In epist. Io. tr. VIII*, 14, SC 75, p. 369.

¹²¹ *Sermo. 34*, 4, 7, vol. 16, p. 169-170.

¹²² M. Cassin, *op. cit.*, p. 94-97.

¹²³ *Sermo. 123*, 5, vol. 17, p. 233.

accomplie de l'être humain comme être personnel¹²⁴ et « nous ne sommes pleinement personnel qu'à l'intérieur de la Personne du Fils par laquelle et en laquelle nous avons part aux échanges de la Vie Trinitaire et il ne cessera de nous achever, de nous personnaliser en lui en un acte éternel »¹²⁵ jusqu'à ce que chacun soit rendu parfait en Christ, à la mesure de sa plénitude, *Ep.* 4, 13 ; 1 *Col.* 28. Anthropologie et mystique s'épousent ainsi et Augustin pourrait bien tenir d'une telle expérience, son chemin d'accomplissement de la subjectivité, donnant par le fait même parfois à voir, souvent à deviner, comment la mystique accomplirait l'anthropologie.

Maurice Blondel soulignait combien le mystique est bien « la vivante et féconde conciliation de la liberté et de l'autorité, de la vie intérieure la plus indépendante et de la communion sociale la plus efficace et la plus disciplinée, échappant aux mesures toutes faites « il peut juger de tout ». A le considérer dans l'ampleur de son développement total, quelques soient les dons variés et singuliers qui caractérisent sa forte personnalité et son original génie, il participe à une vision sereine, garde un équilibre, une paix que les tempêtes de surface n'atteignent pas plus que les grandes vagues n'agitent les profondeurs de l'océan »¹²⁶. Les expériences mystiques sont presque toujours colorées par les propres personnalités de ceux qui les vivent, l'Esprit Saint respecte et agit au travers des hommes.

S'il découle déjà de cette première approche de la mystique, que mystique et Vie sont en étroite dépendance, ce n'est pas sans raison que M. Blondel a qualifié Augustin de : « plus vivant des vivants » appelant à ne pas le transformer en une citerne de citations et d'arguments :

« Qu'est-il en effet, ce grand docteur de la Grâce ? Une vie, une vie pleine de contrastes [...] Qu'est-il ? Une âme de fraîcheur et de fièvre, d'ombre et de lumière, de rigueur et de poésie, qui, par le philtre de sa parole chantante, suggère d'inexprimables plénitudes : ne faisons pas de lui un « auteur » quand il est un « homme », toute sévérité et toute caresse. Qu'est-il ? Un grand fleuve aux rives dépassant la vue et qui charrie les leçons de l'épreuve et de la passion, les trésors de la science philosophique, de la tradition universelle, de l'expérience divine »¹²⁷.

Si, de ce qui précède, nous pouvons retenir déjà que l'expérience mystique est la saisie expérimentale et immédiate de la présence de Dieu dans l'âme et de son action, qu'elle est

¹²⁴ « Jésus est l'accomplissement de notre être qui ne subsiste qu'en lui [...] nous devons regarder notre être [...] comme un vide qui a besoin d'être rempli, comme une partie qui a besoin d'être accomplie », Cardinal de Bérulle, *Opuscules de piété*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, p. 387.

¹²⁵ H. de Lubac, *Catholicisme*, œuvres complètes VII, Cerf, Paris, 2009, p. 298.

¹²⁶ M. Blondel, « Qu'est-ce que la mystique ? », *op. cit.*, p. 61.

¹²⁷ M. Blondel, *Dialogues avec les philosophes*, Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, saint Augustin, Préface, H. Gouhier, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 196.

union vive de Dieu et de l'homme, haute intimité avec Dieu connu comme vivant en l'âme, que la substance de cette expérience est la conscience de cette présence dénommée : « sentiment de présence » et que le désir en est le ressort caché, que la contemplation est inhérente à l'expérience mystique en tant qu'amour qui s'abandonne et dont l'acte le plus élevé devient l'*ictu cordis* (*Conf. IX, 10, 24*), que le lieu de cette contemplation est la 'fine pointe de l'esprit' et qu'elle-même est fruit de la Sagesse du Verbe, source jaillissante en profondeur, sagesse infuse et don le plus élevé de l'Esprit Saint dont l'action est celle même de Dieu à l'intime de l'homme pour le conformer à son Fils, qu'en cette configuration l'homme participant aux échanges avec la Vie Trinitaire retrouve son unité non seulement pour accéder à sa pleine identité de sujet mais pour le bien de la création entière, que vie mystique et Vie éternelle sont donc en étroite corrélation, Augustin a-t-il quelque chose à nous dire de cette expérience divine et comment¹²⁸ le dit-il ? Cette corrélation entre mystique et Vie confirmerait qu'il serait bien « le plus vivant des vivants » comme le sont les mystiques.

Dès ses premières œuvres, Augustin donne une clef de cette corrélation, dès lors que cette expérience mystique consiste, pour son essentiel, en l'inhabitation du Verbe et avec Lui de la Trinité entière dans l'âme et de l'âme en Dieu :

« Sortir de toi c'est mourir [...] Habiter en toi, c'est vivre. *In quo habitare, vivere est.* »¹²⁹

Il introduit ainsi son lecteur dans l'aventure mystique et sa haute intimité avec Dieu, sachant que les manifestations intenses ou extraordinaires ne sont que de brefs moments 'd'attouchement', *atingere* :

« ... nous avons atteint l'éternelle sagesse qui demeure au-dessus de tout. »¹³⁰

« ... Le bonheur de l'homme consiste à atteindre ainsi par le cœur ce qui est toujours heureux, ce qui est l'éternelle béatitude, ce qui est la vie, ce qui est la sagesse parfaite. »¹³¹

Instants ne fournissant pas, isolés, et seulement par eux-mêmes, des preuves suffisantes de cette haute intimité avec Dieu, sauf à pouvoir les inscrire dans cet incessant mouvement de flux et de reflux de la vie mystique dont le nœud intime et l'agent essentiel de l'expérience est l'amour, et dont l'expression même en est la capacité 'relationnelle' tant avec Dieu qu'avec les frères puisque : « L'immanence de l'amour de Dieu dans l'amour humain, c'est sa transcendance même, c'est-à-dire le pouvoir que Dieu a, sans rien perdre de sa perfection, de

¹²⁸ Un style particulier, un vocabulaire renvoient à une faille de l'indicible. « La réalité 'mystique' dont ils (les mystiques) cherchent à rendre compte est cachée à l'intérieur de cette nouvelle organisation de l'espace linguistique », *L'absent de l'histoire*, M. de Certeau, Mame, Paris, 1973, p. 161.

¹²⁹ *Sol. I, 1, 3, BA 5, p. 29.*

¹³⁰ *Conf. IX, 10, 24, BA 14, p. 119.*

¹³¹ *Sermo. 117, vol. 17, p. 201.*

nous communiquer son propre acte d'aimer, non pas une fois pour toutes, mais à chaque instant et progressivement. »¹³²

Il nous reste à rechercher en quoi l'œuvre d'Augustin peut être porteuse et révélatrice de cette haute intimité et de ses fruits et de conclure ou non au titre de « Prince des mystiques » que lui a donné Dom Cuthbert Butler.

III CHAMP DE RECHERCHE

Le champ qui s'offre à nous pour cette recherche est celui de sa vie tissée par sa prière et par son activité pastorale. Son écriture autant que ses écrits devraient dévoiler sa quête, comme la nature et les modalités de sa vie d'union relationnelle avec son Dieu, et le contenu de ses *Lettres* et de ses *Sermons* découvrir comment il introduisait ses interlocuteurs dans ce Mystère qui est Dieu lui-même, par lequel il fut assimilé et qu'il brûlait de communiquer :

« Si une flamme ne brûle le ministre (de Dieu) lorsqu'il prêche, il n'enflamme pas celui à qui s'adresse sa prédication. »¹³³

« Inutile d'être un homme qui prêche au dehors la Parole de Dieu, si l'on n'est pas un homme qui l'écoute au-dedans. »¹³⁴

C'est la raison pour laquelle, comme évoqué au cours de l'état de la question, je ne me limiterai pas particulièrement à certains morceaux choisis tels que *l'extase d'Ostie* ou *l'expérience de Milan*, la *lettre 147*, le *commentaire du psaume 41*, en tout cas pas pour les analyser à fond, d'autres s'y sont exercés avec labeur ou avec brio, je renverrai à leurs études car je n'apporterai pas davantage, sinon peut-être moins, qu'une répétition. Deux œuvres seront évidemment plus étudiées et citées du fait de leur intégrale orientation mystique profonde, ce sont *Les Confessions* dont on a pu dire que l'ouvrage tout entier relève de la mystique parce qu'il dénote une « haute intimité avec Dieu comme vivant dans l'âme par la grâce »¹³⁵. Le dialogue incessant d'Augustin avec Dieu qui tisse cet ouvrage signe une présence de Dieu quasi permanente et peu commune, dont Augustin a conscience et qu'il expose avec une clairvoyance unique et un sens théologique pénétrant, mettant « ce traité hors pair parmi les écrits mystiques » selon Fulbert Cayré. Le second est le *De Trinitate*, bien qu'il se présente davantage comme un traité théologique, il trahit une profonde expérience vécue, « il y a un vrai mysticisme dans cette théologie. Celle-ci n'est pas à proprement parler une

¹³² *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, trad. P. Agaësse, SC 75, Cerf, Paris, 1994, p. 51.

¹³³ *In Ps.* 103, 4, (2è), vol. 14, p. 282.

¹³⁴ *Sermo.* 179, 1. vol. 18, p. 1.

¹³⁵ F. Cayré, « Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin », *Augustinus Magister* II, p. 609-622.

contemplation ; elle est une étude mais faite par un mystique et fondée sur une haute expérience religieuse de Dieu »¹³⁶. Ceci est particulièrement vrai dans la deuxième partie du traité qui témoigne d'une vie intime avec Dieu et où il traite de la vie d'union de l'âme avec Dieu, et des chapitres XIII et XIV où il rattache la sagesse à une action très haute du Saint Esprit dans les âmes renouvelées par la grâce, marchant vers la plénitude de leur forme qui coïncidera avec l'éternelle Béatitude. Ces deux ouvrages sont en quelque sorte indissociables, le *De Trinitate* étant une suite historique des *Confessions*. Mais ce fil rouge passera également par un certain nombre de ses *Sermons* dont les *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, le *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, les *Commentaires des Psaumes*, des *Lettres*, le *De Doctrina Christiana*, les *Soliloques*, le *De civitate Dei* dont l'idée maîtresse des *Deux amours* est mystique et la source profonde, contemplative, et d'autres œuvres dites mineures.

Il n'y a pas lieu, au seuil de ce travail, de s'enfermer dans une définition abstraite de la mystique, quelque elle soit, qui risquerait inévitablement de faire retomber dans les polémiques déjà évoquées et qui ont agité cette question, en cherchant si Augustin entrerait ou non dans ces caractéristiques précises. Ce n'est qu'au terme de ce travail que nous pensons pouvoir, à partir d'un 'Augustin mystique', préciser le sens que nous devons donner au nom mystique chez Augustin. Plutôt que de la mystique d'Augustin je parlerai 'd'Augustin mystique', en tentant de laisser se développer la polyphonie¹³⁷ du désir et de la quête d'Augustin et de son Dieu, de leur rencontre comme de leur union, fruit de la libre et imprévisible action de Dieu, de l'inhabitation du Verbe dans l'âme s'exprimant par le « sentiment de présence », trame fondamentale et essentielle de la vie mystique, de leur mutuelle connaissance dans le « double abîme » et de cette vie éternelle qui fait participer dès ici-bas Augustin à l'amour même du Christ pour l'humanité toute entière. L'expérience mystique on y entre comme en une danse, comme si le corps était informé de ce qui lui arrive avant même que l'intelligence en ait connaissance, et elle prend allure de poème, le style des *Confessions* est une continuelle mélodie, le chant d'une âme qui vibre d'un ardent amour de Dieu mais l'amour est aussi un combat et le vivre devient une aventure. Depuis la 'rupture des ruptures', celle de sa conversion, Augustin a passé le voyage de sa vie dans la quête perpétuelle de cette relation, de cette présence, de ce seul instant :

¹³⁶ F. Cayré, « Théologie, sagesse et contemplation dans le «de Trinitate», note compl. 51, BA 16, p. 640.

¹³⁷ « La raison ne peut que parler, c'est l'amour qui chante », Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, M.-P. Rusand, Paris, 1834, n. 2, p. 291.

« Ô toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m’as fait te trouver et qui m’as donné l’espoir de te trouver de plus en plus [...] que ce soit de toi dont je me souviens, toi que je comprends, toi que j’aime ! »¹³⁸

« Est mystique celui ou celle qui ne peut s’arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n’est pas ça [...] Le désir crée un excès [...] il fait aller plus loin ailleurs. Il n’habite nulle part. Il est habité dit encore Hadewijch¹³⁹ : ‘ Par un noble je ne sais quoi ni ceci, ni cela, qui nous conduit, nous introduit et nous absorbe en notre Origine’¹⁴⁰ ».

Avant de laisser se déployer ce voyage, cette polyphonie, cette danse, il faut en observer les acteurs, Dieu et l’homme, donc mettre brièvement en rapport le Mystère et l’Image pour comprendre où et comment, à partir du rapport posé entre eux par l’acte créateur, vont se déployer la rencontre et la relation.

La scène de l’expérience mystique se pose entre Dieu et l’homme au point secret de l’âme, l’homme étant rendu *capax Dei* de par sa formation à l’image de Dieu. Le jeu du désir impulse et soutient entre les acteurs la quête mutuelle qu’ils ont l’un de l’autre, jusqu’à la rencontre entre le *Je* d’Augustin et le *Tu* de Dieu, rencontre fondatrice à la fois du *sujet* d’Augustin et de la vivante relation avec son Dieu sur les chemins d’une aventure aux accents mystiques. C’est ce que s’attachera à démontrer la première partie du premier chapitre. Différentes modalités de cette expérience de Présence de son Dieu, assorties de la conscience de cette expérience et attestant de leur caractère mystique sont soutenues et explicitées par le vécu des sens spirituels qui renvoie à la *doctrine des sens spirituels*. Ce sera l’objet de la deuxième partie de ce même premier chapitre.

L’expérience mystique étant également une expérience de langage, c’est celui-ci qu’analysera la première partie du deuxième chapitre, en cherchant comment un style et un vocabulaire peuvent tenter de rendre compte de cette expérience. Quelques thèmes à connotation largement mystique et que nous trouvons sous la plume de nombreux mystiques, feront l’objet de la seconde partie de ce même chapitre.

L’expérience mystique est tissée inséparablement de connaissance et d’amour, c’est plus particulièrement à l’amour, et à l’amour dans son aspect mystique qui s’ouvre à l’universalité, que sera consacré le troisième chapitre.

Cette vivante relation d’Augustin et de son Dieu ne peut pas ne pas se donner à voir dans son activité pastorale, qu’elle soit de prédicateur ou d’épistolier, elle nous révèle qu’Augustin

¹³⁸ *De Trin.* XV, XXVIII, 51, BA 16, p. 565.

¹³⁹ M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle* I, Gallimard-Tel, Paris, 1982, p. 411.

¹⁴⁰ Hadewijch d’Anvers, *Écrits mystiques des béguines*, trad. frère J.-B. M. P., Seuil, Paris, 1954, p. 341.

puise la source profonde de toute son activité pastorale comme de toute sa vie, dans la relation qu'il entretient avec son Dieu au travers du dialogue de la prière, ainsi s'achèvera cette recherche par ce quatrième et dernier chapitre.

CHAPITRE PREMIER

DE LA QUÊTE À LA PRÉSENCE : MISE EN RAPPORT DE L'IMAGE ET DU MYSTÈRE OU LA SCÈNE OÙ S'ÉNONCE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Le désir de l'homme n'est pas premier, il naît en réponse au désir fondamental que Dieu a de l'homme et de son amour. L'image de Dieu en l'homme est le lieu où se reflète comme inversée l'image de Dieu pour l'homme en l'amour de l'homme pour Dieu et la source de l'aspiration de l'homme de se projeter en Dieu. Dans les quelques textes qui suivent nous pouvons entrevoir déjà, comment Augustin cherchera à s'élever par la dialectique des degrés au-dessus de son âme jusqu'à Dieu, tout comme il le cherchera au fond de lui-même et dans l'intime de la relation. Nous pouvons également et par le fait même, déceler déjà la marque du double mouvement d'enstase et d'extase du chemin mystique, « Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre vers Dieu »¹⁴¹ :

« ...A force d'entendre dire chaque jour : 'Où est ton Dieu ?' et chaque jour de me rassasier de mes larmes, j'ai nuit et jour orienté ma méditation sur ce 'Où est ton Dieu ?' et j'en suis venu moi-même à me mettre en quête de mon Dieu pour dépasser la simple croyance et en avoir en outre quelque vision.

Je vois en effet les choses qu'a créées mon Dieu, mais je ne vois pas celui-là même qui a créé ces choses, mon Dieu. Mais puisque *tel le cerf, je soupire après la source des eaux* et qu'*en lui se trouve la source de vie et que c'est pour servir à leur intelligence* qu'a été écrit le *Psaume destiné aux fils de Coré* et que *les aspects invisibles de Dieu se dévoilent au regard de l'intelligence par l'intermédiaire des choses créées*, que puis-je faire pour trouver Dieu ?

[...] cherchant donc mon Dieu parmi les choses visibles et corporelles et ne le trouvant pas, cherchant sa substance en moi-même—comme si elle était de même nature que moi—et ne trouvant pas qu'il en soit ainsi, je sens que mon Dieu est quelque chose au-dessus de mon âme. Donc pour parvenir à le toucher, *ma méditation s'est orientée vers ces choses et j'ai répandu mon*

¹⁴¹ J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 303.

*âme au-dessus de moi. [...] Là où se trouve la demeure de mon Dieu, c'est au-dessus de mon âme...»*¹⁴²

« *Il est bon pour moi de rester étroitement uni à mon Dieu, parce que, si je ne demeure pas en lui, je ne pourrai pas non plus demeurer en moi.* »¹⁴³

« Je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais absolument pas si tu n'étais en moi, ou plutôt je ne serais pas si je n'étais en toi. »¹⁴⁴

« Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. »¹⁴⁵

Les 'Livres des platoniciens' ont indiqué à Augustin une méthode d'ascension vers Dieu qu'il conservera toute sa vie, mais nous verrons que cette méthode d'ascension de l'âme à Dieu, comme le précise Goulven Madec (note comp. 13, BA 6), si elle est une élévation philosophique de par ses éléments, est bien mystique par l'esprit qui l'anime et par le terme auquel elle conduit. « *C'est à toi que je veux aller : les moyens d'y arriver, c'est cela même que je te demande encore*, dans cette supplique du premier livre des *Soliloques* (I, I, 1-6) tout est appel, attente, aspiration, supplication, instance, désir. On voit combien nous sommes loin de Plotin »¹⁴⁶. « S'il n'est pas de commune mesure entre l'effort de la recherche et la grâce de la rencontre, il n'est pas non plus de sommets atteints sans approche tentée, ni de Dieu contemplé sans Dieu entrevu »¹⁴⁷. Si le sentiment de présence habite Augustin, nous verrons comment le désespoir de la perte lui succède inmanquablement. Cette alternance est à l'initiative d'un Dieu qui se donne pour se cacher encore¹⁴⁸, impulsant cette relation du Créateur à sa créature qu'il appelle à une création continue¹⁴⁹ afin d'établir toujours davantage sa demeure en elle.

Augustin n'a pas été l'initiateur¹⁵⁰ de la conception d'une recherche de Dieu à partir de la réalité de l'âme créée à l'image de Dieu, mais il est allé au plus loin de cette recherche qui est devenue pour lui une vivante expérience et il a revivifié cette conception :

¹⁴² *In Ps.* 41, 7-8, vol. 12, p. 314-315.

¹⁴³ *Conf.* VII, XI, 17, BA 13, p. 619.

¹⁴⁴ *Conf.* I, II, 2, BA 13, p. 277.

¹⁴⁵ *Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383.

¹⁴⁶ J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933, p. 255.

¹⁴⁷ A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, p. 667.

¹⁴⁸ « Et si parfois tu sembles te cacher, c'est toi qui viens m'aider à te chercher », Thérèse de Lisieux, du poème *Jésus seul*, 15-08-1896, archives du Carmel de Lisieux.

¹⁴⁹ Voir M.-A, Vannier, « La conversion, axe de l'anthropologie de saint Augustin », *CPE* 88, 2002, p. 34-48 et *Creatio, Conversio, Formatio, chez saint Augustin*, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis » 31, Études de littérature et de philosophie anciennes, Fribourg, 1997.

¹⁵⁰ Avant lui, les Pères grecs : Origène, Grégoire de Nysse, Athanase s'étaient fondés sur cette notion pour tracer un chemin à la théologie mystique : « L'âme a été faite à l'image de Dieu et à sa ressemblance [...]. Ainsi quand l'âme se débarrasse de toute la souillure du péché répandue sur elle et ne garde dans toute sa pureté que la ressemblance de l'image, à juste titre, quand cette image est illuminée, elle contemple comme dans un miroir le

« Faites briller sur nous votre visage ; vous avez gravé en nous votre face, vous nous avez faits à votre image et à votre ressemblance ; [...] envoyez un rayon de votre sagesse, qu'elle dissipe nos ténèbres, et que votre image brille enfin en nous que nous reconnaissons en nous votre image et que nous comprenions ce qui est dit dans le Cantique des Cantiques : '*gardez-vous de ne point vous connaître, ô vous qui êtes belle entre les femmes*' (Ct 1, 7). »¹⁵¹

L'homme nous dit la Bible en *Gn* 1, 26 est créé à l'image de Dieu. Entre l'homme et Dieu le rapport est posé par l'acte créateur. Si, de façon générale l'image échappe à toute définition intrinsèque, elle peut être caractérisée comme une capacité à participer à la nature divine. Cette capacité est un germe appelé à se développer par la coopération de notre liberté et de la grâce. La ressemblance est le plein accomplissement de l'image, elle est participation à la filiation du Fils, faisant entrer l'homme dans une relation personnelle d'amour et d'intimité avec les Personnes de la Trinité, elle peut être identifiée, à terme, avec la déification dont le plein accomplissement ne sera qu'eschatologique :

« Si chacun, au cours de ce progrès, de cette marche en avant, garde fermement la foi au Médiateur [...] à la fin des temps lui sera donné un corps incorruptible, non pour souffrir mais pour entrer dans la gloire. Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu. Vision dont nous parle ainsi l'Apôtre Paul : « *Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme ; mais alors nous verrons face à face* » (1 Cor, XIII, 12). »¹⁵²

Dire que l'expérience mystique est union vive de Dieu et de l'homme et qu'elle trouve sa source et son fondement dans la création de l'homme à l'image de Dieu, c'est en quelque sorte mettre en rapport le Mystère et l'Image, ce qui conduit à interroger la position d'Augustin sur cette dernière puisque c'est le terrain où va se jouer la rencontre et se déployer la relation d'amour entre l'homme et Dieu. L'Image rend possible un chemin dont le terme est l'union à Dieu.

I AUGUSTIN, L'IMAGE ET LA RESSEMBLANCE

L'image étant l'empreinte de Dieu en l'homme va permettre la participation de l'homme à Dieu, sa communication avec lui, l'accueil à sa présence et plus précisément à la Trinité toute entière. Elle est donc bien l'un des éléments de la scène mystique, permettant un rapport de contemplation immédiate avec Dieu dans un vis-à-vis :

« Mais il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu et y découvrir l'image de Dieu. »¹⁵³

Verbe, image de Dieu Père, et en lui contemple le Père dont le Sauveur est l'Image. » Saint Athanase, *Contre les païens*, PG XXV, 68 D-69 A.

¹⁵¹ *In Ps.* 66, 4, vol. 13, p. 143.

¹⁵² *De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 411.

¹⁵³ *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 373.

‘L’image’ vient du récit de la création de la *Genèse* : « Faisons l’homme à notre image et à notre ressemblance » (*Gn* 1, 26) :

« Mais il est dit : *Dieu le créa à l’image de Dieu* en d’autres termes : « Dieu le créa à son image. »¹⁵⁴

Créé à l’image¹⁵⁵ de Dieu, l’homme est fait en vue de la ressemblance de Dieu qui est la perfection de l’image, c’est-à-dire qu’il est destiné à vivre éternellement en Dieu, à entrer dans le mouvement interne de la vie trinitaire et à y entraîner avec lui toute la création.

Sa conception de l’image a subi des fluctuations. Entre 386-396, dans le *De diversis quaestionibus*, Augustin distinguait l’image et la ressemblance :

« Et il n’est pas malavisé de distinguer, d’une part, l’image (*imago*) et ressemblance (*similitudo*) de Dieu qu’on appelle encore le Fils et d’autre part le fait d’être à l’image (*ad imaginem*) et ressemblance (*similitudinem*) de Dieu, comme nous entendons que l’homme fut créé. »¹⁵⁶

Augustin rappelle ici deux problèmes, le premier concerne le Fils de Dieu qui est l’image du Père (*Col.* 1, 15) tandis que l’homme est seulement à l’image de Dieu. Telle était déjà la doctrine d’Origène car la distinction était familière aux auteurs grecs. Augustin réserve au Fils le titre d’image et souligne que l’homme est seulement à l’image. Cependant en 427 dans les *Retractationes* (1, 26, BA 12, p. 435), en référence à Paul, il dira que l’homme est aussi l’image et ajoutera que le Fils est seulement Image et non pas selon l’image. Le deuxième problème est celui de la distinction entre image et ressemblance, saint Irénée fait la distinction. Par le péché, l’homme perd la ressemblance tout en gardant l’image.

En 393-394 dans la rédaction primitive du *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, il reprenait le même thème de la distinction de l’image et de la ressemblance reposant sur la différence entre l’Image et « être à l’image » et sur l’idée que seul le Fils est l’Image véritable :

« Image est le nom propre du Fils engendré, égal au père. Ressemblance, un nom relatif qui le désigne dans le rapport de participation que les hommes ont avec lui. »¹⁵⁷

La ressemblance, *nom relatif* du Fils, implique une participation des hommes au Fils, ainsi être à l’image et à la ressemblance, c’est participer au Verbe mais participer au Verbe ne signifie pas que l’homme est à l’image du Verbe :

« Il n’a pas dit « à l’image », (*ad imaginem*) mais « l’image » (*imago*). Cette image, cependant, puisque ailleurs on a « à l’image » (*ad imaginem*), ne se réfère pas au Fils, image parfaite du Père, sinon Dieu ne dirait pas « à notre image » (*ad imaginem nostram*). Comment

¹⁵⁴ *De Gen. ad litt.*, III, XIX,29, BA 48, p. 259.

¹⁵⁵ I. Bochet, « Imago », *AL*, col. 507-519. R. A.- Markus, “Imago” and “similitudo” in Augustine: *REAug* 10, 1964, p. 125-143.

¹⁵⁶ *De div. quaest.* I83, qu. 51, 1-4, BA 10, p. 132-137 et note 51 p. 730.

¹⁵⁷ *De Gen. ad litt. imp. lib.*, 16, 57-58, BA 50, p. 495.

« *notre* » (*nostram*), en effet, puisque le Fils n'est l'image que du Père ? C'est en raison, comme nous l'avons dit, d'une ressemblance imparfaite que l'homme est appelé « à l'image » (*ad imaginem*). Alors « *notre* » (*nostram*) signifie que l'homme est l'image (*imago*) de la Trinité. »¹⁵⁸

« ...et par conséquent puisqu'il est vrai que Dieu a dit à *notre image*, dire : *Dieu fit l'homme à l'image de Dieu* revenait à dire qu'il l'a fait à l'image de ce qu'il est, à savoir, Trinité. »¹⁵⁹

« Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* pour insinuer, si je puis dire, la pluralité des personnes, le Père, le Fils et le Saint Esprit. Cependant pour nous rappeler aussitôt l'unité divine, l'Écriture ajoute : *Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu*, non à la manière dont le Père est à l'image du Fils ou le Fils à l'image du Père – car alors l'expression à *notre image* ne serait pas juste si l'homme fut créé seulement à l'image du Père ou à l'image du Fils ; - mais il est dit *Dieu le créa à l'image de Dieu*, en d'autres termes : « Dieu le créa à son image [...] Mais nous devons comprendre que le Père et le fils et le Saint Esprit – Trinité à laquelle fait allusion l'expression à *notre image* – ne sont qu'un seul Dieu comme le montre l'expression à *l'image de Dieu*. »¹⁶⁰

Toujours en 427, dans les *Retractationes* (1, 18, BA 12, p. 384-385), il ajoute que l'homme n'est pas fait à la ressemblance du seul Père mais bien à celle de la Trinité et à la fin du livre VII du *De Trinitate* il affirme clairement que l'homme est l'image de la Trinité :

« ... en ce sens que c'est le Père, le Fils, le Saint Esprit qui le font et à l'image du Père, du Fils et du Saint- Esprit, pour que l'homme soit à l'image de Dieu. »¹⁶¹

Ainsi l'être humain est à l'image de la Trinité toute entière, l'homme participe à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même et prend part à la vie intime de Dieu en ses plus profonds mystères, la vie surnaturelle de la grâce dans l'âme humaine devient participation même à la vie intime de Dieu¹⁶². L'image est ressemblance et participation de lumière éternelle :

« Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. Pour le dire en bref, qu'elle honore le Dieu incréé qui l'a créée capable (*capax*) de lui et qu'elle peut posséder par participation (*particeps*) ; c'est pour cela qu'il est écrit : « *Voici que le culte de Dieu est sagesse* » (*Job*, XXVIII, 28). Et ce n'est pas par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle deviendra sage et qu'elle régnera bienheureuse, là où elle sera éternelle. »¹⁶³

Pourtant l'image ne se borne pas à une ressemblance, ni à une participation de lumière éternelle, elle est relation de Présence réelle puisque Dieu est présent dans l'image :

¹⁵⁸ *De Trin*, VI, XII, BA 15, p. 551.

¹⁵⁹ *De Gen. ad litt. imp. lib*, 16, 61, BA 50, p. 505.

¹⁶⁰ *De Gen. ad litt.* III, XIX, 29, BA 48, p. 259-261.

¹⁶¹ *De Trin*. VII, VI, 12, BA 15, p. 550-551.

¹⁶² Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I-II, Gabalda, Paris, 1917, p. 28-267 (I) et 281-312 (II).

¹⁶³ *De Trin*. XIV, XII, 15, BA 16, p. 387.

« Si donc la Trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime ; mais parce qu'elle peut encore se rappeler comprendre et aimer celui par qui elle a été créée. »¹⁶⁴

Cette présence de Dieu est tellement essentielle « qu'il serait faux de dire que l'image, selon Augustin, consiste dans la structure trinitaire *memoria sui, verbum sui, delectio sui*, il faut dire *memoria Dei, Verbum Dei, delectio Dei*. »¹⁶⁵ Devenant *memoria Dei, Verbum Dei, delectio Dei*, l'âme est appelée à participer de l'unique Sagesse. Elle lit sa propre image dans le Verbe auquel elle se donne. Ce vis-à-vis est un rapport de contemplation immédiate. Mais comment est-il possible à l'homme dans la mobilité qui est sienne de participer de l'unique Sagesse qui est le Verbe immuable ?

« Au commencement était le Verbe. Il est le même (*Idipsum est*) [...] Il ne peut pas changer [...] En un mot, il est. »¹⁶⁶

C'est parce que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu que :

« Toute mobile qu'elle (l'âme) soit, est-elle capable pourtant de participer à l'immobile Sagesse, de sorte que « son partage est avec elle » comme un psaume le dit. [...] C'est ce que nous chantons : « Jérusalem qui est bâtie comme une ville dont le partage est avec lui (*in idipsum*) (Ps. CXXI, 3). « Avec lui » (« *Idipsum* ») désigne ce bien suprême et immuable qui est Dieu, sa sagesse. »¹⁶⁷

Dans ce terme « *Idipsum* »¹⁶⁸, Augustin voit l'expression du mystère de l'être divin, bonté suprême et immuable (Ps. 4, 9), de son mode d'être éternel mais l'Éternel est descendu dans le temps par l'incarnation de son Verbe (*In Ps. 121, 3-5*) et le Christ offre à l'homme l'accès à cette éternité divine :

« Et je poussais un cri [...] du fond de mon cœur. Oh ! dans la paix. Oh ! dans l'être même. Tu es, toi, cet être même (*Idipsum*) par excellence [...] en toi est le repos, c'est toi seul Seigneur qui m'a établi dans l'unique espérance. »¹⁶⁹

L'image est le point d'application où Dieu touche l'âme : « Au-dessus de la raison, au plus profond de l'intelligence, l'œil simple est toujours ouvert, il contemple et fixe la lumière d'un regard pur, éclairé de la lumière même, œil contre œil, miroir contre miroir, image contre image. »¹⁷⁰

¹⁶⁴ *De Trin.*, XIV, XII, 15, BA 16, p. 387.

¹⁶⁵ H. Somers, « La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image », *REAug* 7, 1961, p. 1-15.

¹⁶⁶ *In Io*, II, 2, BA 71, p. 173.

¹⁶⁷ *De Trin.* III, 3, 8, BA 15, p. 283.

¹⁶⁸ Sur ce terme *Idipsum*, voir *De ver. rel.* 21, 41 ; *Ps.* 121, 5 ; *Sermo. Dolbeau*, 16, 15 ; *Conf.* IX, IV, 11 ; A. Solignac, « *Idipsum* », BA 14, note compl. 9, p. 550-552 ; M.-F. Berrouard, « *Idipsum* », BA 71, note compl. 10, p. 845-848.

¹⁶⁹ *Conf.* IX, IV, 11, BA 14, p. 90-91.

¹⁷⁰ Ruusbroec, *L'ornement des noces spirituelles*, trad. Bénédictine III, Bruxelles, 1917, p. 216.

« *Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu (Matt, V, 8) [...] face à face ou comme il est dit de Moïse bouche à bouche (os ad os).* »¹⁷¹

Dans le chapitre XII, 26 du *De Genesi ad litteram* où Augustin traite des différentes formes de visions, il évoque la vision béatifique qui ne nécessite ni langage ni signe parce que seule l'âme intellectuelle est concernée, cette vision unit le regard de l'âme au Verbe face à face, communication entre Dieu et l'âme, bouche à bouche, *os ad os loquatur Deus*. Car, si la nature de Dieu le fait invisible bien qu'il se fasse voir « quand il veut, comme il veut » (*Lettre à Pauline* 147, 37), celui-là seul le voit, que Dieu appelle à converser ainsi.

II MENS, LIEU DE L'IMAGE DE DIEU EN L'HOMME

Après avoir cru, influencé par les Manichéens que l'image de Dieu était située dans le corps, Augustin rappelle au chapitre VI des *Confessions* (VI, III, 4) que sa première et décisive compréhension du verset 1, 26 de *Genèse*, lui fut donnée par une prédication d'Ambroise l'année qui précéda sa conversion. Découvrant la dimension spirituelle de l'image de Dieu, c'est l'âme humaine en tant qu'elle est spirituelle qui est l'image de Dieu :

« Si donc nous nous sommes renouvelés dans notre âme spirituelle, si l'homme nouveau se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé, il n'est pas douteux que ce n'est pas selon le corps, ni selon telle ou telle partie de l'âme indifféremment, mais selon l'âme raisonnable, siège de la connaissance de Dieu, que l'homme est à l'image de Dieu. »¹⁷²

Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin se réfère à saint Paul :

« Voilà pourquoi l'Apôtre dit : *Renouvelez-vous spirituellement en l'esprit de votre âme et revêtez-vous de l'Homme Nouveau (Ep. 4, 23) celui qui est renouvelé dans la connaissance de Dieu à l'image duquel il a été créé (Col. 3, 10)*. Ces textes montrent assez en quoi l'homme est créé à l'image de Dieu, non pas en sa configuration corporelle mais en cette forme intelligible qu'est l'âme (*mens*) éclairée. »¹⁷³

Augustin situe dans l'âme de l'homme le lieu de l'image et dans sa partie la plus haute, à la fine pointe de l'*animus* qu'il appelle *mens*, la partie la plus profonde, la plus intime, ce point secret qui est le lieu où s'effectue le contact, la présence immédiate et réciproque de l'âme et de Dieu d'où découle une connaissance immédiate, la cime par où l'âme atteint Celui qui la dépasse :

« La partie la plus haute de l'âme humaine : ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître. »¹⁷⁴

¹⁷¹ *De Gen. ad litt.* XXVIII, 56, BA 49, p. 429.

¹⁷² *De Trin.* XII, VII, 12, BA 16, p. 235.

¹⁷³ *De Gen ad litt.* III, 20-30, BA, 48, p. 261.

¹⁷⁴ *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 273..

Les mystiques évoquent ce point secret en l'homme qui est en permanence le lieu d'une possible relation avec Dieu, d'une possible rencontre, ce centre le plus profond de notre esprit, *abditus mentis*, ce centre qui fascinait Eckhart, « la chose la plus intime » disait-il, ce lieu où il n'y a que Dieu. « Tous les grands mystiques chrétiens sont d'accord pour considérer l'âme humaine comme une réalité complexe, présentant des degrés et des étages. Tous également sont d'accord pour admettre que parmi ces diverses régions il en est une privilégiée, celle où Dieu habite d'une manière particulière. »¹⁷⁵ Maître Eckhart comme Tauler parlent du fond de l'âme, le fond sans fond, *Grund ohne Grund*, évoqué par la métaphore de « la petite étincelle au fond de l'âme », François de Sales parle de la « fine pointe de l'âme » et Jean de la Croix du *fondo* où ne pénètrent ni créatures ni images mais où l'âme est unie à Dieu par l'amour¹⁷⁶, Thérèse d'Avila use de la métaphore des *Sept Demeures* du *Château intérieur* et parle de « ce centre le plus profond de l'âme où doit se tenir Dieu lui-même »¹⁷⁷.

Aucun terme français ne traduit directement le latin *mens* et le vocabulaire employé par Augustin : *anima*, *animus*, *mens*, *spiritus* peut sembler compliqué et embrouillé. Étienne Gilson dans *L'introduction à l'étude de saint Augustin*, fait remarquer que la terminologie d'Augustin sur le sujet est assez flottante.

1. Ontologie de la mens

« Mais il faut considérer l'âme en elle-même avant qu'elle ne soit participante de Dieu... »¹⁷⁸

La *mens* est dans l'âme ce qui excelle comme son visage, son œil intérieur :

« A supposer même que nous fassions abstraction du corps, ne considérant que l'âme seule, l'esprit (*mens*) n'est qu'une partie de l'âme (*anima*) : il en est comme la tête, l'œil, le visage, à condition de ne pas entendre ces termes de façon trop matérielle. L'esprit n'est donc pas l'âme, mais la partie la plus noble de l'âme. »¹⁷⁹

Le terme de *mens* ne désigne ni une activité, ni une fonction, mais la réalité substantielle de l'âme elle-même en tant que principe de ses activités les plus parfaites :

« Ces trois choses, mémoire, intelligence (*intelligentia*), volonté, ne sont pas trois vies, mais une seule vie ; non pas trois âmes (*mentes*) mais une seule âme (*mens*) ; par conséquent elles ne sont pas trois substances, mais une seule substance. [...] Et toutes trois ne font qu'un : une seule vie, une seule âme (*mens*), une seule essence (*essentia*) »¹⁸⁰

¹⁷⁵ L. Cognet, *Les problèmes de la spiritualité*, Cerf, Paris, 1967, p. 51-52.

¹⁷⁶ Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, intro. D. Poirot, trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, coll. Foi vivante 336, Paris, 1994, strophe I, 3, p. 42.

¹⁷⁷ Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, trad. M. Auclair, DDB, Paris, 1964, *Septième Demeure*, II, 3, p. 1020.

¹⁷⁸ *De Trin.* VIII, 11, BA 16, p. 373.

¹⁷⁹ *De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p.449.

¹⁸⁰ *De Trin.* X, XI, 18, BA 16, p. 155-157.

Origène disait que notre participation à l'image de Dieu est notre principale substance et que « l'image de Dieu, le Fils de Dieu, est au fond de l'âme comme une source d'eau vive »¹⁸¹. Eckhart a repris cette interprétation d'Origène dans le *Sermon de l'homme noble* pour donner tout son sens à l'image de Dieu en l'homme¹⁸². Le mot 'substance' exprime toujours cette présence immédiate de Dieu au centre de l'âme, « à même », selon l'expression de Maurice Blondel. Elle est la cime ontologique de l'âme, ce par quoi cette âme créée par Dieu lui ressemble davantage et Augustin conclut qu'en elle seule est la véritable image de la Trinité (*De Trin.* XV, VII, 11, BA 16, p. 448). Certes elle est la partie la plus noble de l'âme mais Augustin unit pourtant l'identité substantielle de la *mens* avec l'unique âme humaine. « *Mens*, c'est notre moi personnel qui nous rend supérieur aux animaux et à tous les êtres corporels : semblables à Dieu, égaux aux anges »¹⁸³. L'influence biblique devenant progressivement dominante dans sa pensée et son vocabulaire, il viendra à identifier *spiritus* et *mens*, démontrant que selon le langage de l'Écriture on peut appeler cette âme un esprit. Pourtant c'est *mens* qui présentera un sens bien déterminé de réalité incorporelle ou spirituelle :

« Combien plus admirable [...] ce qui appartient en propre à l'esprit (*mentem*) et à l'intelligence (*intellectum*), où l'âme est renouvelée même à la ressemblance de son Créateur, à l'image duquel l'homme a été fait. »¹⁸⁴

Augustin distingue une raison inférieure et une supérieure, définissant deux tendances de la raison, l'une au dessous vers l'usage du sensible, l'autre au-dessus. La raison supérieure peut être assimilée à l'intellect qui est la fonction la plus haute de la *mens*. C'est donc souvent par ce terme de *mens* ou par *mens rationalis* ou *acies mentis* (*Conf.* VII, 17, 23) et *oculus cordis* qu'Augustin distingue l'intellect (*Epist.* 147, 17, 41). Cette partie est vouée à la contemplation, c'est sur l'*intellectus* que tombe la lumière illuminative, en elle se trouve l'image naturelle du Dieu Trinité.

Le terme *acies mentis* se trouve chez Cicéron (*Tusc.* 1, 73), il est utilisé par Porphyre (*De regressu animae*) et par Ambroise de Milan (*De Caïn et Abel*, 2, 1-5 ; 6,19). Même si ce vocabulaire était courant du temps d'Augustin, il lui préfère la plupart du temps des équivalents : *oculus mentis*, *acies animi*, *acies cordis*, *intellectus*¹⁸⁵.

Augustin compare à une vision la connaissance par l'esprit, il y a en notre âme une fonction supérieure *intelligentia mentis* qui est faculté du pur intelligible, de l'immuable et de

¹⁸¹ Origène, *In Genesim. Hom.* XIII n. 4, PG 12, 234. voir SC 7bis.

¹⁸² Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, trad. A. de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1993, p. 176.

¹⁸³ F.-J Thonnard « mens et spiritus », note compl. 64, *De natura et origine anima* BA 22, p. 858.

¹⁸⁴ *In Io.* VIII, 2, BA 71, p. 471.

¹⁸⁵ F. van Fleteren, « *Acies mentis* », *Augustine through the Ages an Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald, Eerdmans, Michigan/Cambridge, 1999, p. 5-6.

l'éternel. Tel est cet « œil du cœur », expression pas seulement philosophique, pour contempler le vrai, le Bien il faut une âme pure¹⁸⁶. Cette partie la plus haute, l'intellect, il convient donc de la purifier à cette fin :

« Car ce qu'il faut préparer pour voir ce Bien ce ne sont pas les yeux par lesquels nous voyons la lumière répandue dans l'espace, et nulle part entière, mais occupant ici une place et une autre ailleurs. Mais purifions le regard de notre intelligence par lequel nous voyons, autant qu'il se peut en cette vie, ce qui est juste et pieux et la beauté de la Sagesse. Celui qui voit ces choses les met bien au-dessus de la plénitude de tous les espaces terrestres : il comprend que, pour les voir, son intelligence n'a pas à se répandre dans l'espace, mais à se fixer par sa puissance incorporelle. »¹⁸⁷

2. Image incohative

Dans la création qui est la nôtre, l'image c'est le don reçu avec l'être même mais elle n'est qu'incohativement image de Dieu, elle est inachevée et même rénovée par le baptême, elle a besoin de se purifier avec le secours de la grâce et de se renouveler jusqu'à ce que la ressemblance soit parfaite ; « La ressemblance divine est à réaliser sous l'action de l'Esprit Saint, en dépendance de l'Incarnation par l'union au Christ où l'on trouve l'union divine »¹⁸⁸. C'est cette image qui rend possible un chemin dont le terme est l'union à Dieu. Dans ce rapport renouvelé et en lui seul, l'homme atteint la pleine consistance de l'être reçu à la création, retrouve son unité ainsi que la vraie connaissance de lui-même intrinsèquement liée à la connaissance de Dieu, seule l'union vive au Dieu vivant dévoile la profondeur de l'homme et lui permet d'atteindre sa plénitude de sujet¹⁸⁹. Elle ne reçoit sa forme parfaite et ne sera pleinement achevée que dans la vision béatifique :

« Le véritable honneur de l'homme, c'est d'être l'image et la ressemblance de Dieu, image qui ne se conserve qu'en allant vers celui par qui elle est imprimée. »¹⁹⁰

L'image est constitutive de la *mens*, elle commence avec l'âme, elle est donc inamissible même si celle-ci s'éloigne dans la région de la dissemblance et elle garde toujours mémoire, connaissance et amour de soi, bien qu'en ce cas ils soient faussés :

« Dès lors, si elle (l'âme) a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu, il est évident que, du jour où commence d'être une si grande et si merveilleuse nature, l'image peut être usée au point de n'apparaître presque

¹⁸⁶ Voir « 'Philosophia cordis' bei Augustinus, AM I, p. 357-371 et R. Jolivet et M. Jourjon, « Connaître c'est voir », *De duabus animabus*, note comp. 2, BA 17, p. 762-763.

¹⁸⁷ *C. ep. Man*, XLII, 48, BA 17, p. 505 ; R. Jolivet et M. Jourjon, « Acies mentis », note comp. 58, BA 17, p. 787.

¹⁸⁸ H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, op. cit., p. 56.

¹⁸⁹ M. Cassin, *Ibid.* p. 80-97.

¹⁹⁰ *De Trin.* XII, XI, 16, BA 16, p. 241.

plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être...»¹⁹¹

L'image peut ainsi devenir dissemblante par le refus de la Vie et devient *deformis* par *aversio Deo*, perdant quelque chose de sa forme, elle perd donc quelque chose de son être et de son unité. Elle peut être rénovée, toute la quête spirituelle étant ordonnée à la restauration de l'image blessée par le péché et à sa transformation ontologique en l'Image qui est l'accomplissement de sa forme¹⁹², *forma formosa* par *conversio ad Deum* :

« En sorte que l'image commence à être reformée par celui qui l'a formée. Elle ne peut en effet se reformer elle-même si elle a pu se déformer elle-même [...] ce renouvellement se fait là où se trouve l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'âme. »¹⁹³

C'est en entrant dans le mouvement de conversion que l'âme s'achemine vers la ressemblance parfaite qui se réalise dans l'Esprit Saint par union au Christ, jusqu'à son accomplissement dans la vision :

« Nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. Car la forme obscure est déjà image de Dieu et par là même sa gloire. [...] Cette nature la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son Créateur, quitte sa forme difforme (*deformis forma*) pour devenir une forme belle (*forma formosa*). »¹⁹⁴

« Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu. Vision dont nous parle ainsi l'Apôtre Paul : « *Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme ; mais alors nous verrons face à face* » (1Co. 13, 12). Il dit de même: « *Quant à nous, le visage découvert, reflétant comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'esprit du Seigneur* » (2Co, 3, 18). C'est ce mystère qui s'accomplit en ceux qui progressent de jour en jour dans la voie droite. »¹⁹⁵

Seule la *mens* est capable d'atteindre en ce monde une certaine « vision de Dieu », soit dans la prière et la contemplation où la purification du cœur est requise en préalable :

« Vous reconnaîtrez qu'on a eu raison de dire que Dieu ne peut être vu dans un lieu quelconque mais seulement dans un cœur pur, [...] c'est par l'esprit seul qu'on peut voir les choses qui ne sont pas séparées dans des espaces. [...] Car « bienheureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu ». Il ne leur apparaîtra pas comme un corps dans un lieu ou un espace quelconque mais quant il viendra vers eux pour y établir sa demeure. »¹⁹⁶

« Dans sa nature divine, Dieu c'est-à-dire le Père, le Fils, le Saint Esprit, était invisible et ne pouvait être perçu que par les yeux de l'intelligence et de l'esprit. »¹⁹⁷

¹⁹¹ *De Trin.* XIV, IV, 6, BA 16, p. 359.

¹⁹² M.-A. Vannier, *Creatio, Conversio, Formatio* chez saint Augustin, op. cit., p. 267-279.

¹⁹³ *De Trin.* XIV, XVI, 22, BA 16, p. 405.

¹⁹⁴ *De Trin.* XV, XVIII, 14, BA 16, p. 459.

¹⁹⁵ *De Trin.* XV, VIII, 14, BA 16, p. 411.

¹⁹⁶ *Lettre à Pauline* 147, 46- 52, vol. 5, p. 303-309.

¹⁹⁷ *Lettre à Fortunatien* 148, II, 10, vol. 5, p. 316.

Dans la *Lettre* 147 citée ci-dessus ou dans le *Sermon Domini in monte* (I, 1, 1 ; II, I, 1) la purification du cœur¹⁹⁸ est présentée comme la condition nécessaire à la vision de Dieu, dans le *Sermon* 332 c'est « l'œil du cœur » qui en est la condition, pour cela il doit être guéri. L'activité de « l'œil du cœur », de l'œil intérieur est toujours ordonnée à la vision de Dieu, telle qu'elle est accessible ici-bas à la *mens* et qu'elle le sera pleinement dans l'au-delà du face à face. Seuls les cœurs purs verront Dieu car ils posséderont « ces yeux du cœurs » dont parle saint Paul (*Ep.* 1, 18). Le commentaire du *psaume* 41 relie l'œil intérieur et la connaissance mystique, l'activité de l'œil intérieur est commandée par une loi de progrès incessant¹⁹⁹ qui est fonction du désir de celui qui aime :

« En Dieu est la source de Vie [...] en sa lumière est une lumière que rien ne saurait obscurcir. Aspirez à cette clarté, à cette source, à cette lumière que vos yeux ne connaissent pas : lumière pour la vue de laquelle un œil intérieur est préparé ; source à laquelle une soif intérieure vous inspire le désir de puiser. Courez à la source, aspirez à la source. »²⁰⁰

soit dans une expérience exceptionnelle où l'homme meurt en quelque façon à cette vie :

« ...Plus alors vous serez en état de voir par où vous êtes uni au Seigneur et ce que vous devez faire pour [...] y préparer sa demeure, où vous entendrez ses secrets et ineffables révélations, où vous verrez son invisible nature. »²⁰¹

expérience qu'il semble réserver à Moïse et à Paul (*De Gen ad litt.* 12, 27, 55, BA 49, p. 425-429) car « la vision de Dieu commence ici-bas pour s'achever dans la patrie céleste » (*S.* 23, 9 ; *In Io.* 124, 5).

Nous verrons Dieu du fait que nous lui ressemblerons, pourtant s'il est étreint par la vision, il l'est davantage encore par la charité, l'amour est constitutif de la vie mystique :

« Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît.

Ô éternelle vérité

Et vraie charité

Et chère éternité !

C'est toi qui es mon Dieu,

après toi que je soupire *jour et nuit* ! »²⁰²

« Dieu est charité (*I Jn.* 4, 8). Or si Dieu est lumière et si Dieu est charité, la charité est donc la lumière elle-même qui se répand dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous a été donné. »²⁰³

¹⁹⁸ M.-A, Vannier, « La Lettre 147 et la question de la mystique augustinienne », *Studia Patristica* XLIII, éd. P. Parvis, Leuven, Peeters, 2006, p. 277-282. I. Bochet, « Cœur », *Encyclopédie saint Augustin*, pureté du cœur, p. 1-4.

¹⁹⁹ Voir A. Solignac, « oculus », *DS* 11, col. 593-596.

²⁰⁰ *In Ps.* 41, 2, vol. 12, p. 310-311.

²⁰¹ *In Ps.* 41, 5, vol. 12, p. 308.

²⁰² *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 617.

²⁰³ *Lettre* 140, 22, 54 à Honoré, vol. 5, p. 223.

Créés à l'image de Dieu, nous nous sommes éloignés de lui par la dissimilitude :

« Et j'ai découvert que j'étais loin de toi
dans la région de la dissemblance. »²⁰⁴

Et nous ne reviendrons à lui qu'en lui redevant semblables, mais comment lui devenons-nous semblables ? :

« Lui devenez-vous semblable, vous êtes près de lui. Apprenez à aimer votre ennemi [...] or à mesure que la charité grandit en vous, au point de vous ramener et de vous former à la ressemblance de Dieu, elle s'étend jusqu'à vos ennemis ; afin que vous soyez semblable à *Celui qui fait lever son soleil non seulement sur les bons mais sur les méchants* [...]. [...] Autant vous approchez de la ressemblance de Dieu autant vous commencez à sentir la présence de Dieu. Et qui sentez-vous ainsi ? Dieu qui vient à vous ou Dieu vers qui vous revenez ? Dieu ne s'est jamais éloigné de vous, quand Dieu se retire de vous c'est vous qui vous retirez de lui. [...] Lorsque étant semblable à lui vous commencerez à vous approcher de lui et à sentir sa présence plus la charité s'augmentera en vous parce que Dieu est charité (*I Jn. 4, 8*) et plus votre cœur sentira quelque chose que vous disiez d'abord et que vous ne disiez pas. »²⁰⁵

L'intelligence véritable du Mystère n'est donnée que par la charité et celui qui n'aime pas ne peut connaître Dieu puisqu'il est amour :

« Et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. »²⁰⁶

Ainsi, la charité fraternelle opère elle aussi la purification de l'œil intérieur du cœur²⁰⁷ car elle rend l'homme de plus en plus semblable à Dieu qui est Amour :

« Car s'il a l'amour, il voit Dieu ; car « Dieu est amour » : et cet œil (intérieur), de plus en plus purifié par l'amour, devient capable de voir cette substance immuable, dont la présence fera à jamais le bonheur de l'homme, lorsqu'il en jouira éternellement avec les Anges. »²⁰⁸

« A mesure que tu accèdes à cette ressemblance tu grandis en charité et tu commences d'autant à sentir Dieu. »²⁰⁹

Dans l'*Enarratio* sur le *Psaume 17* Augustin souligne même la priorité de l'amour sur la connaissance :

« Il est monté au-dessus des Chérubins et s'est envolé. Il s'est élevé au-dessus de la plénitude de la connaissance, afin que nul ne pût parvenir à lui sinon par l'amour. »²¹⁰

²⁰⁴ *Conf. VII, X, 16, BA 13, p. 617.* La formule vient de Platon et a été reprise par Plotin, *Enn. I, 8, 13, 12*, pour décrire l'emprisonnement de l'âme dans les réalités inférieures. Augustin n'emploie la formule qu'en cet endroit (*Thesaurus Augustinianus*, p. 37251). Voir A. Solignac, « Regio dissimilitudinis », note compl. 26, BA 13, p. 689-693. « La 'région de dissemblance' dans la tradition néo-platonicienne », P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, 2^e éd., p. 405-440.

²⁰⁵ *In Ps. 99, 6, vol. 14, p. 159-160.*

²⁰⁶ *In epist. Io, tr. VII, 4, Commentaire de la Première Épître de saint Jean, op. cit., p. 321.*

²⁰⁷ « L'amour ardent ne peut pas ne pas voir celui qu'il aime parce que l'amour est un œil et qu'aimer c'est voir », Pseudo- Jérôme, *Épist. IX ad Paulam et Eustochium, De assumptione B. Mariae*, 13, PL 30, 137 AB.

²⁰⁸ *In epist. Io, tr. IX, 10, SC 75, p. 403.*

²⁰⁹ *In Ps. 99, 5, vol. 14, p. 159.*

²¹⁰ *In Ps. 17, 11, BA 57/B, p. 29.*

Ainsi, l'amour conduit la connaissance à la plénitude et dans la *Lettre 92 à Italica*, connaissance et amour se révèlent indissociables :

« Nous verrons du fait que nous lui ressemblerons.[...] C'est dans l'homme intérieur qu'est cette similitude, qui se renouvelle en vue de connaître Dieu, selon l'image de celui qui l'a créé. Et nous lui devenons de plus en plus semblables, dans la mesure où nous progressons dans la connaissance et dans l'amour. »²¹¹

Nous verrons Dieu, non seulement dans la mesure de notre ressemblance à lui mais aussi par ce qui constitue l'origine de notre ressemblance à lui, c'est-à-dire par le recouvrement de l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé à l'origine²¹². Nous reviendrons donc à lui en lui redevenant semblable par l'amour. L'image de Dieu est progressivement restaurée en l'homme par la connaissance et l'amour de Dieu, l'amour devient inséparable de la vision :

« Qu'est-ce donc que Dieu donne par cette grâce à celui qu'il prend ainsi pour le conduire jusqu'à la fin ? [...] « Dieu a disposé des degrés dans son cœur ». Il lui a fait des degrés qui lui servent à monter. Où lui a-t-il fait ces degrés ? Dans son cœur. Donc plus vous aimerez plus vous monterez. [...] Montez ces degrés par l'amour. [...] Pour monter où ? [...] Vers ce que l'œil n'a pas vu, vers ce que l'oreille n'a pas entendu. »²¹³

Voir Dieu, c'est-à-dire le concevoir dit Augustin dans les *Soliloques*, conduit à l'aimer davantage à condition de fixer un immense amour sur cette Beauté :

« En effet, lorsque l'âme verra cette Beauté unique et véritable, elle l'aimera bien davantage. »²¹⁴

Si, en insistant sur la Beauté de Dieu que découvre l'âme, Augustin semble suivre les philosophes grecs²¹⁵, le fait d'apercevoir cette Beauté développe pour elle un amour sans mesure, comme chez Origène (*Hom. In Cant. II, 8*) la blessure d'amour est provoquée par la flèche du verbe. Pour souligner le caractère mystique et intuitif de cet amour Augustin recourt lui aussi, comme Jean de la Croix,²¹⁶ au thème de la beauté pour parler d'une rencontre avec l'hôte intérieur, avec la présence cherchée, mais aussi d'une rencontre avec lui-même. Cette rencontre avec cette « beauté toujours ancienne et toujours nouvelle » fait passer du dehors au-dedans, nous joignant à la fois à nous-mêmes et nous faisant devenir élan vers l'autre²¹⁷ :

« En l'aimant nous devenons beau. [...] Quel est cet amour qui rend belle l'âme aimante ? Dieu, lui, est toujours beau, jamais il ne perd sa beauté, jamais il ne change. [...] Il nous a aimés

²¹¹ *Lettre 92*, 3, vol. 4, p. 625-626.

²¹² J. Burnaby, *Amor Dei*, London, 1960, p. 81.

²¹³ *In Ps.* 83, 10-11, vol. 13, p. 528-529.

²¹⁴ *Sol.* I, VII, 14, BA 5/2, p. 53.

²¹⁵ Plotin, *Du Beau*, 1, 6, 6-9, trad. Bréhier, t. 1, p. 102.

²¹⁶ Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, DDB, Paris, 1967, Cantique spirituel, strophe XXV, exposition, p. 635-637 et strophe XXXVI, couplet, p. 669-670.

²¹⁷ Voir l'article de M. Zundel, « De 'l'homme possible' à 'l'homme personne' dans le dialogue mystique avec la présence intérieure de Dieu, Vie de notre vie », 1^{ère} conf. de M. Zundel, Centre Charles Péguy, N.D de France, Londres 1964, *La vie spirituelle* 722, 1997, p. 37-52.

le premier [...] pour nous changer, et, de défigurés que nous étions, nous rendre beaux. Comment deviendrons-nous beaux ? En aimant celui qui est éternellement beau. Plus croît en toi l'amour, plus croît la beauté : car la charité est la beauté de l'âme. »²¹⁸

« Voilà donc la beauté (Christ, sagesse de Dieu) dont le désir ravit l'âme raisonnable, âme d'autant plus brûlante qu'elle est plus pure et d'autant plus pure que les réalités spirituelles la soulèvent plus haut. »²¹⁹

« Bien tard je t'ai aimée,
Ô beauté si ancienne et si nouvelle,
bien tard je t'ai aimée !
Et voici que tu étais au-dedans, et moi au- dehors
et c'est là que je te cherchais,
et sur la grâce de ces choses que tu as faites,
pauvre disgracié, je me ruais !
Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ;
elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant,
si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas !
Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ;
tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ;
tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ;
j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ;
tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »²²⁰

Dans cette rencontre sans regard des cœurs purs et du Verbe, l'ineffable se créé. Dieu touche les lèvres de l'homme et le transforme tout entier en lui²²¹ :

« Lorsqu'elle (l'âme) lui sera parfaitement unie, elle ne sera qu'un seul esprit avec lui [...] elle sera admise à participer à la nature, à la vérité, au bonheur de Dieu. »²²²

Et si la vision de Dieu est promise aux cœurs purs, c'est aussi en aimant que l'on se purifie avant de voir :

« La lumière ne peut se montrer à un aveugle, employez en guise de collyre un commandement pénétrant et corrosif [...] guérissez votre cœur, aimez vos ennemis (Mt. 5, 44) [...] quand mon cœur sera purifié, que verrai-je ? « heureux ceux dont le cœur sera purifié parce qu'ils verront Dieu » (Mt. 5, 8). »²²³

Cette purification mène à une conversion complète dont Dieu est la source et le terme :

« Comment peut-il (Dieu) bien être ? Tout ce que tu auras imaginé ce n'est pas lui ; tout ce que tu auras compris par la pensée, ce n'est pas lui [...] Mais pour que tu en reçoives quelque

²¹⁸ *In epist. Io, tr. IX, 9, SC 75, p. 396-397.*

²¹⁹ *De Trin. II, 28, BA 15, p. 255.*

²²⁰ *Conf. X, XXVIII, 38, BA 14, p. 209.*

²²¹ Jean de la Croix: « ... que ta beauté soit de telle manière que, l'un regardant l'autre, il te ressemble en ta beauté et se voie en ta beauté –ce qui sera me transformant en ta beauté [...] et je serai toi-même en ta beauté, et tu seras moi-même en ta beauté, parce que ta beauté même sera la mienne ». *Œuvres complètes, Op. cit.*, p. 670.

²²² *De Trin. XIV, XIV, 20, BA 16, p. 399.*

²²³ *In Ps. 39, 21, vol. 12, p. 285.*

avant goût : Dieu est amour. Tu me diras : ‘Mais qu’est-ce donc que l’amour ?’ L’amour c’est ce dont nous aimons. Qu’aimons-nous ? Le Bien ineffable [...] Qu’il fasse tes délices, lui dont tu reçois tout ce qui te délecte. »²²⁴

Dès lors, si :

« ‘*Dieu est amour*’ : pourquoi aller et courir au plus haut des cieux, au plus profond de la terre, à la recherche de celui qui est tout près de nous, si nous voulons être tout près de lui ? »²²⁵

Cet appel à entrer en soi-même inaugure des chemins insoupçonnés conduisant à voir la Trinité dans l’amour :

« Et voilà dès lors que Dieu est mieux connu que son frère : beaucoup mieux connu, parce que plus présent ; mieux connu, parce que plus intérieur ; mieux connu parce que plus certain. Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par amour. [...] plus nous sommes exempts de l’enflure de l’orgueil, plus nous sommes pleins d’amour. Et de quoi est-il plein, sinon de Dieu, celui qui est plein d’amour ?

Mais dira-on, je vois la charité ; [...] Mais quand je vois la charité, je ne vois pas en elle la Trinité. Eh bien si ! Tu vois la Trinité quand tu vois la charité. »²²⁶

Quant à l’intelligence totale du Mystère, elle appartient à la vision béatifique du face à face :

« Quand nous t’aurons atteint, cesseront ces paroles que *nous multiplions sans t’atteindre* : tu demeureras seul tout en tous (1 Co 15, 28) : nous ne dirons sans fin qu’un seul mot, te louant d’un seul mouvement et ne faisant nous aussi qu’un seul tout en toi. Seigneur, Dieu seul et unique, Dieu Trinité. »²²⁷

Ce mystère indicible en son fond, plénitude de Dieu et de son amour, dont l’âme peut déjà expérimenter la Présence, seule la Vie éternelle permettra d’en connaître et d’en goûter toute la plénitude.

3. Dieu et l’âme

Dans la *mens* est le point où s’opère la ‘fusion’, cette « pointe de l’âme » dont parlent les mystiques, où Dieu touche l’âme en l’illuminant (*De Gen ad litt.* 12, 10, 21), le point d’application de la grâce, le lieu de la présence immédiate et réciproque de l’âme et de Dieu d’où découle une connaissance immédiate, qui est expérience de sa présence :

« Cette présence de Dieu en elle a un si grand pouvoir qu’elle la rend capable de s’attacher (*inhaerere*) à celui dont elle est l’image. [...] Finalement lorsqu’elle lui sera parfaitement unie, elle ne sera qu’un seul esprit avec lui [...] elle sera admise à participer à la nature, à la vérité, au bonheur de Dieu. [...] En cette divine nature, lorsqu’elle lui sera unie pour son bonheur, l’âme vivra immuable et, tout ce qu’elle verra, elle le verra établi dans l’immuitabilité. Alors comme le

²²⁴ *Sermo* 21, 2, vol. 16, p. 72.

²²⁵ *De Trin.* VIII, VII, 11, BA 16, p. 63.

²²⁶ *De Trin.* VIII, VIII, 12, BA 16, p. 64-65.

²²⁷ *De Trin.* XV, XXVIII, 51, BA 16, p. 567.

lui promet la divine écriture, son désir sera comblé de biens (*Ps.* CII, 5) : biens immuables, la Trinité même, son Dieu dont elle est l'image. »²²⁸

La création à l'image est dynamique et incessante : « Dieu se révèle incessamment à l'homme en imprimant incessamment en lui son image et c'est cette opération divine incessante qui constitue l'homme »²²⁹.

Augustin en vient à identifier aussi la *mens* avec le cœur²³⁰ et avec l'homme intérieur²³¹ où se trouvent raison et intelligence (*De div. qu.* 51, 2) :

« Reviens à ton cœur, et vois en lui ce que peut-être tu dois penser de Dieu, puisque c'est là que se trouve l'image de Dieu. Le Christ habite dans l'homme intérieur ; c'est dans l'homme intérieur que tu es renouvelé à l'image de Dieu ; dans son image connais son Auteur. »²³²

III L'ÂME EST IMAGE PAR SA CAPACITÉ DE CONNAÎTRE DIEU

« Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire. »²³³

« O Dieu qui êtes toujours le même, faites que je me connaisse, faites que je vous connaisse, (*noverim me noverim te*). »²³⁴

« Puissé-je te *connaître*, toi qui me connais, te *connaître comme je suis connu !* »²³⁵

Augustin désirait connaître Dieu et son âme. Toute la connaissance découle de cette aspiration émanant d'un cœur en recherche de son repos (*Conf.* I, I, 1) car l'homme est créé *dans la connaissance* du Verbe, c'est son identité profonde et son existence est synonyme de la connaissance de Dieu (*De Gen. ad litt.* III, 20, 31-32).

1. Modalités de la connaissance

La vraie connaissance de l'âme par elle-même est liée à la connaissance de Dieu et l'homme ne peut parvenir à la connaissance vive de Dieu qu'en partant de 'l'image' en lui.

²²⁸ *De Trin* XIV, XIV, 20, BA 16, p. 399.

²²⁹ H. De Lubac, *Œuvres complètes*, Première section : L'homme devant Dieu. I Sur les chemins de Dieu, Paris, 2006, Cerf, p. 15.

²³⁰ Cf. note 115.

²³¹ « Le thème de l'intériorité recouvre toute l'anthropologie et toute la spiritualité biblique » (L. Lévêque, *DS* 7, col. 1877 « intériorité »). Augustin y adjoint la notion de 'l'homme intérieur' fondée sur la notion biblique de 'cœur', 'centre intime de la personne', cf. n. 115 et le thème paulinien de ce même 'homme intérieur'. Ce terme désigne aussi pour Augustin le mouvement de conversion de l'extérieur vers l'intérieur, *Conf.* III, VI, 10. « Je crois [...] que l'intérêt de la notion augustiniennne est d'unifier ces divers sens dans [...] un *Itinerarium mentis in Deum*, pour reprendre le titre du chef-d'œuvre très augustinien de saint Bonaventure » dit Goulven Madec dans son article « L'homme intérieur selon saint Ambroise », *Ambroise de Milan. XVIème centenaire de son élection épiscopale*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 65, Paris, 1974, note 84, p. 302.

²³² *In Io.* XVIII, 10, BA 72, p. 147.

²³³ *Sol.* I, II, 7, BA 5, p. 37.

²³⁴ *Sol.* II, I, 1, BA 5, p. 87.

²³⁵ *Conf.* X, I, 1, BA 14, p. 141.

Connaissance de soi et connaissance de Dieu s'appellent réciproquement, *Noverim me, noverim te* (*Sol.* II, 1) :

« Dieu qui a fait l'homme à ton image et à ta ressemblance, ainsi que le reconnaît quiconque se connaît soi-même, écoute-moi, écoute-moi, écoute-moi, mon Dieu, mon Seigneur, mon Roi, mon Père, ma cause, mon espérance, mon bonheur, ma raison, ma patrie, mon salut, ma lumière, ma Vie ! Écoute-moi, écoute-moi, écoute-moi, de cette façon tienne que le tout petit nombre connaît ! »²³⁶

L'homme est mystère parce qu'il est image de Dieu, il ne se découvre pleinement qu'en découvrant Dieu intérieur à lui-même et il est caractérisé par la relation avec Dieu qui le constitue. Cette relation signe sa grandeur inouïe, celle d'être à l'image de Dieu et constitue son premier titre de noblesse. Il ne se connaît dans sa vérité qu'en acceptant sa dépendance à l'égard de Dieu et en entrant dans cette dialectique où il advient comme « sujet » en entrant dans le 'jeu' relationnel où, plus il devient « sujet » libre, plus il devient capable de pénétrer dans la relation. Cette connaissance est constitutive de l'âme elle-même, elle est liée au mouvement de conversion qui est elle-même constitutive de l'être, elle s'achèvera dans la vision, de la création à la divinisation c'est un unique mouvement dont Dieu est la source et le terme. La conversion est ainsi un fragment de la totalité du mystère :

« Certes, ce renouvellement ne se fait pas à l'instant de la conversion [...] « Bien qu'en nous l'homme extérieur se corrompe, l'homme intérieur au contraire se renouvelle de jour en jour » (II Co. IV, 16). Or, « il se renouvelle dans la *connaissance de Dieu* », c'est-à-dire « *dans la justice et la sainteté de la vérité* », selon les termes employés par l'Apôtre [...]. Donc celui qui de jour en jour se renouvelle en progressant dans la connaissance de Dieu et dans la justice et la sainteté de la vérité, celui-là reporte son amour du temporel au spirituel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel ; [...] Mais il ne le peut que dans la mesure où il reçoit l'aide de Dieu [...] Si chacun, au cours de ce progrès, de cette marche en avant, garde fermement la foi au Médiateur jusqu'au dernier jour de sa vie [...] à la fin des temps lui sera donné un corps incorruptible, non pour souffrir mais pour entrer dans la gloire. Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu. »²³⁷

Augustin joint le thème de la connaissance et celui de la conversion appelant l'homme à entrer en son cœur, dans l'homme intérieur²³⁸ à l'image de son créateur (*De Trin.* XIV, XVI, 22-XVII, 23). et à s'attacher à regarder l'Image afin de connaître celui dont il est l'image :

« Pourquoi suivre les chemins de la solitude ? Vous vous égarez dans vos courses vagabondes, revenez. Où ? Au Seigneur. Mais c'est trop tôt : reviens d'abord à ton cœur. Tu vagabondes au dehors, en exil loin de toi-même : tu ne te connais pas toi-même et tu cherches à connaître celui par qui tu as été fait ? Reviens, reviens à ton cœur, élèves-toi au dessus de ton

²³⁶ *Sol.* I, I, 5, BA 5, p. 33.

²³⁷ *De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 409-411.

²³⁸ Cf. *supra*, note 231.

corps ; [...] laisse-là ton corps, reviens à ton cœur. [...] Reviens à ton cœur, et vois en lui ce que peut-être tu dois penser de Dieu, puisque c'est là que se trouve l'image de Dieu. Le Christ habite dans l'homme intérieur ; c'est dans l'homme intérieur que tu es renouvelé à l'image de Dieu (*Col.* 3, 10) ; dans son image connais son Auteur. »²³⁹

« Selon sa divinité (le Christ) parle au cœur. Selon sa chair, c'est par l'intermédiaire des yeux qu'il parle au cœur et c'est à l'extérieur que s'exprime la façon dont il s'adresse à nous, mais c'est à l'intérieur (de nous) qu'il habite afin que s'intériorise notre conversion et que la source de notre vie soit lui-même et qu'à partir de lui-même nous prenions forme puisqu'il est la forme incréée de tout. »²⁴⁰

La connaissance de soi s'accomplit dans la connaissance ontologique, c'est toute l'identité humaine qui est récapitulée dans le Verbe²⁴¹.

2. Pourquoi désirer connaître ?

De par sa constitution ontologique, l'âme est un *esse ad* : *Fecisti nos ad te* (*Conf.* I, 1)

« Car ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu. Un si grand bien n'est possible que parce qu'elle est image de Dieu. »²⁴²

L'âme n'est constituée *capax Dei* que pour devenir *particeps Dei*, passant de l'*esse ad imaginem* à l'*esse imago*. L'âme est le récipient de Dieu, c'est en s'emplissant de Dieu qu'elle est reformée à l'image de Dieu, « Fais-toi capacité, je me ferai torrent » disait le Christ à Angèle de Foligno. Cette contenance s'accroît par la prière (*De sermone Domini in monte*, 2, 14) et par la recherche incessante du Seigneur :

« Ajoute toujours, marche toujours, progresse toujours. Ne demeure pas immobile sur le Chemin, ne reviens pas en arrière, ne dévie pas... »²⁴³

« *Quand l'homme aura achevé, c'est alors qu'il commence*, (*Eccl.* 18, 6) jusqu'à ce que nous parvenions à cette vie où nous serons remplis à ce point que nous ne recevrons pas de capacité plus grande parce que nous serons si parfaits que nous ne ferons plus de progrès. Alors en effet nous sera montré ce qui nous suffit. »²⁴⁴

Le progrès dans la connaissance est un fruit de l'amour. L'homme ne se connaît, ne se veut et ne s'aime qu'en Dieu « il n'est mystère lumineux qu'à la mesure de son intégration dans le Mystère pleinement réalisé. Un mot désigne l'aboutissement sur cette terre de cette corrélation : il s'agit de « mystique » et un autre la perfection réalisée dans la nature humaine, « personne ».²⁴⁵ Se connaître est la condition pour participer à Dieu, adhérer²⁴⁶ à Lui et ainsi

²³⁹ *In Io.* XVIII, 10, BA 72, p. 149.

²⁴⁰ *Sermo.* 264, 4, vol. 18, p. 355.

²⁴¹ Cf. *supra.* p. 24-29 et *Sol.* II, 1, 1, BA 5, p. 85.

²⁴² *De Trin.* XIV, VIII, 11, BA 16, p. 375.

²⁴³ *Sermo.* 169, 15, 18, vol. 17, p. 578.

²⁴⁴ *In Io.* LXIII, 1, BA 74A, p. 167-169.

²⁴⁵ E. de Moulins Beaufort, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Cerf, Paris, 2003, p. 492.

aimer. Tous les grands mystiques ont souligné cette nécessaire et mutuelle connaissance de Dieu et de l'homme, Jean de la Croix dans son commentaire du verset 4 de la strophe 1 de la *Noche del sentido*, fait écho et se réfère directement au *Te connaître, me connaître* d'Augustin: « De manière que nous avons déjà dit que de cette nuit sèche se tire premièrement la connaissance de soi-même, de laquelle, comme de son fondement, naît l'autre connaissance de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin disait à Dieu : « Que je me connaisse, Seigneur, et je vous connaîtrai »²⁴⁷, Catherine de Gênes évoque le même thème dans son *Dialogue*²⁴⁸, Catherine de Sienne dans ses *Lettres* et Thérèse d'Avila dans *Las Moradas*²⁴⁹. Cette importance de la connaissance de soi n'a pas échappé non plus à Hadewijch d'Anvers, béguine et mystique du XIIIème siècle (*Lettre 14*)²⁵⁰. Cette connaissance recherchée et à obtenir, impose d'éliminer au fond de soi-même l'enchevêtrement de la dispersion et du multiple conduisant à l'écartèlement. Ce dépouillement conduit à la simplicité de la pensée et de l'être. La prescription faite à l'âme de se connaître est l'essence même de la purification, qui consiste à retrancher tout ce qui s'était ajouté à elle car, « la véritable connaissance de soi et la véritable connaissance de Dieu sont si intimement liés que l'âme, si elle est purifiée de tout ce qui n'est pas elle, connaît du même coup en soi et par soi, Dieu »²⁵¹.

Cette purification est l'expérience que les mystiques nomment Nuit, celle des « muets brisements du cœur » d'Augustin, « des tortures et des gémissements pour cet enfantement dans mon cœur » (*Conf. VII, VII, 11, BA 13, p.605*), où arraché à ses pesanteurs, l'être devient « un » :

« Je ne me suis jamais trouvé dans une si grande obscurité [...] exauce-moi qui suis palpitant dans les ténèbres et tends-moi la main. Prête-moi ta lumière, éloigne-moi de mes erreurs ; fasse que je revienne en moi et en toi sous ta garde. »²⁵²

Cette expérience abyssale de la connaissance de soi, cette double connaissance de Dieu et de soi-même enveloppées l'une dans l'autre, est un thème mystique qui se retrouve chez tous les grands mystiques, cette connaissance est le socle sur lequel toute l'aventure mystique va

²⁴⁶ « “Mihi autem ad-haerere Deo” (Ps 72, 28) Augustin explique dans le *De civitate Dei* X, 25 que ce psaume contient la formule chrétienne du te/loj. Voir aussi *Conf. X, 28, 38, BA 14, p. 209* : « quand j'aurais adhéré à toi de tout moi-même, nulle part in n'y aura pour moi douleur et labeur... »

²⁴⁷*Op. cit.*, Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, p. 415. Voir aussi les strophes 4 à 5 du *Cantique*, l'intro. au commentaire IV, p. 551-552, « ..en quoi consiste l'exercice de la connaissance de soi-même, ce qui est la première chose que doit faire l'âme pour aller à la connaissance de Dieu ».

²⁴⁸ Bussièrre de M.-Th. *Vie et œuvres de sainte Catherine de Gênes*, revu et corrigé par R.P. Millet, éd. Henry Allard, Paris, 1873.

²⁴⁹ Thérèse d'Avila, « Et, ce me semble, jamais nous n'arriverons à nous connaître si nous ne cherchons pas à connaître Dieu », *Œuvres, op. cit.*, « Le château intérieur », 2, 9, p. 880.

²⁵⁰ Hadewijch d'Anvers, *Une femme ardente*. Textes choisis et présentés par Ch. Juliet, Seuil, coll. Points-Sagesses 277, Paris, 2012, p. 63.

²⁵¹ E. von Ivanka, *La connaissance immédiate de Dieu chez saint Augustin*, Scholastik, 1938, p. 522. Voir *De Trin. X, VIII, 11, BA 16, p. 142-143*.

²⁵² *Sol. II, VI, 9*, trad. S. Dupuy-Trudelle, Gallimard-La Pléiade, p. 225.

s'édifier puisqu'elle ouvre à la connaissance immédiate de Dieu. En celle-ci, Dieu saisit l'âme et l'âme saisit Dieu, elle est le premier élément de l'extase, la base de l'union amoureuse, elle-même prémisse de la Plénitude²⁵³.

Quand l'homme est en contact avec le mystère de Dieu il entre de tout son être et de toute son existence dans une vie nouvelle. La réalisation du Mystère commencé depuis la création du monde implique l'histoire de Dieu avec son peuple, c'est la présence même de Dieu, le mystère de sa grâce qui donne à l'homme d'entrer dans le mode relationnel de Dieu. Bien que cette 'expérience vive' de relation à Dieu soit rendue possible du fait que l'homme est *capax Dei*, pourtant si Dieu est toujours présent à l'homme, l'homme peut ne pas lui être présent, ainsi Augustin lorsque son esprit s'égarait au-dehors. Et si chacun peut pressentir quelque chose de la présence de Dieu, chacun n'est pas capable de se laisser complètement habiter par Dieu, cette expérience radicale de relation à Dieu implique l'accueil de la grâce d'où découle une radicale transformation. Si ce qui est accessible à la plupart des hommes est de pressentir au fond d'eux que Dieu est amour et qu'il appelle à l'amour, chacun n'est pas capable de vivre cette union extrême. La plénitude, en tant que participation relationnelle à la vie divine est exceptionnelle défend Henri Bergson contre M. Loisy²⁵⁴ qui prétend que mystique et sentiment religieux seraient confondus, donc fréquents. Si le mystique est totalement détaché de lui-même parce que totalement attaché à Dieu auquel il adhère, la vague aspiration religieuse évoquée par Loisy n'est pas même capable de surmonter l'égoïsme ordinaire. Et même si « à l'union obtenue par la parfaite charité tous les chrétiens peuvent atteindre ; à l'union obtenue par la contemplation proprement dite, non »²⁵⁵, ce qui ne veut pas dire que tous n'y soient pas pour autant appelés.

Si le message de l'Église chrétienne et l'Écriture font connaître aux hommes la nature du Mystère, ceux qui **vivent consciemment** cette union à Dieu, principe de **Vie**, sont les mystiques. Ils révèlent le sens de la création, totalement attachés à Dieu et détachés d'eux-mêmes, ils font rayonner l'amour dans lequel ils pénètrent et donnent à voir que l'image parfaite n'est autre que l'âme elle-même en tant que pénétrée par Dieu et tournée vers Lui par la charité. Dieu révèle en elle sa présence.

« La Présence envahit l'âme enracinée dans l'image, ce point sacré de l'être qui touche naturellement à Dieu, elle est apte à réveiller une résonance secrète en chacun et le mystique dont on peut dire qu'il est le plus à part des hommes est en même temps celui qui peut le

²⁵³ *Ep.* 3, 19 : « Afin que vous soyez comblés jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu » ; *supra.* p. 24.

²⁵⁴ Voir l'article de Ghislain Waterlot, « Bergson et Loisy face à la mystique », *RThPh* 142, 2010-2011, p. 135-139.

²⁵⁵ J. Maritain, « Une question sur la vie mystique et la contemplation », *Vie spirituelle*, mars 1923, p. 646.

mieux les réunir en leur dévoilant leur plus secret espoir et leur plus profonde unité. Venant de Dieu elle fait anticiper la vie au-delà du temps, faisant participer l'homme à l'Esprit de Dieu qui est au-delà du Verbe »²⁵⁶.

Augustin a passé le voyage de sa vie dans la quête et la révélation de la grâce divine, après avoir reçu un avant goût de la béatitude éternelle :

« O toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m'a fait te trouver et qui m'as donné l'espoir de te trouver de plus en plus. [...] Là où tu m'as ouvert, accueille-moi quand je veux entrer ; là où tu m'as fermé, ouvre-moi quand je viens frapper. Que ce soit de toi que je me souviens, toi que je comprends, toi que j'aime ! Augmente en moi ces trois dons, jusqu'à ce que tu m'aies reformé tout entier. »²⁵⁷

Il a eu le sentiment pénétrant de la présence et de l'action de Dieu en lui. « Une rencontre, une étreinte, une prise de possession... Un seul instant, un seul présent, une infusion de lumière définitive dont il a eu le sentiment pénétrant toute sa vie » dira Henri Brémond. En effet :

« Les uns ont connu Dieu sans le posséder, les autres le possèdent sans le connaître. Les plus heureux sont ceux pour lesquels le connaître c'est le posséder. Cette connaissance est la plus complète, la plus véritable de toutes et celle qui nous comble le plus de félicité. »²⁵⁸

A la différence des platoniciens Augustin veut atteindre Dieu de tout son être et pas seulement de « toute son âme »²⁵⁹. En effet, les mystiques touchent à une question essentielle, celle du sujet. Le 'Je' du mystique devient le lieu où parle l'Esprit et « ne s'autorise que d'être le lieu de cette énonciation inspirée, désignée aussi par le terme d'expérience »²⁶⁰.

« Une vie mystique s'inaugure quand elle retrouve ses enracinements et ses dépaysements dans la vie commune, lorsqu'elle continue à découvrir sous d'autres modes ce qui s'est présenté une première fois »²⁶¹, car les états mystiques ne se bornent pas à des sommets qui seraient en eux-mêmes suffisants et dispenseraient de prêter attention aux chemins²⁶², pourtant ce sont bien les sommets qui permettent de chercher et de trouver les chemins. Sommets où s'offre la félicité suprême, celle de l'expérience indicible, inoubliable, d'une si

²⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, « Le Saint Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe », *Lumière et Vie* 67, 1964, p. 115-116; 124-125.

²⁵⁷ *De Trin.* XV, XXXVIII, 51, BA 16, p. 565.

²⁵⁸ *Lettre* 187, 21 à *Dardanus*, sur la présence de Dieu, vol. 5, p. 614.

²⁵⁹ Platon, *La République. Œuvres complètes* 1^{ère} partie, livre VII, 518 c, trad. E. Chambry, Belles Lettres, Paris, 1946, p. 151. La nouveauté d'Augustin, c'est le caractère existentiel de ce mouvement de l'âme, non pas telle que la pensent les philosophes comme la partie la plus haute de notre être mais comme le "moi", le moi vécu, tout l'être.

²⁶⁰ M de Certeau, *La fable mystique I, op cit.*, p. 244.

²⁶¹ M. de Certeau, « Mystique », EU, vol. 12, 1985, p. 876.

²⁶² C'est parce que, l'instant de courts instants, la déchirure des nuages a permis d'entrevoir les sommets, que ceux-ci lui ont donné le désir de chercher les « chemins qui montent ». Pour preuve, le jeu des temps employés en *Conf. X* où il dit son regret d'avoir aimé si tard la (vraie) beauté : « Tu as exhalé ton parfum, j'ai respiré et j'aspire à toi. Je t'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif de toi », *Conf. X*, XXVII, 38, BA 14, p. 209.

violente douceur qu'elle insuffle le désir de la voir se renouveler et propulse sur de nouveaux chemins où se côtoient la quête et le désir engendrés de l'insupportable absence. L'absence fonde l'attente, cette autre forme de la brûlure, et l'attente intensifie le désir qui s'exacerbe : « *Sur ma couche la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé [...] Sa fuite m'a fait rendre l'âme. Je l'ai cherché mais ne l'ai point trouvé, je l'ai appelé mais il n'a pas répondu ! [...] Je vous en conjure, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon Bien-aimé, que lui déclarerez-vous... ? Que je suis malade d'amour.* » (Ct. 3, 1 ; 5, 6 ; 8).

Un être temporel s'éprend de l'éternel. Peut-il donc y avoir désir de l'être infini ? La réciprocité d'un rapport intersubjectif exige que le désir de l'infini soit lui-même infini pour se mettre à la mesure de l'objet de son amour.

CHAPITRE SECOND

AUGUSTIN ET SON DIEU

ACTE I : DE « RUPTURE EN RUPTURES » VERS LA RENCONTRE DES RENCONTRES

« Il a regardé à travers les mailles de la chair et caressé et enflammé, et nous courons dans le sillage de son parfum. Mais quand cela sera apparu nous serons semblables à lui, puisque nous le verrons comme il est. »²⁶³

« *Le voici il s'arrête derrière notre mur, il regarde par la fenêtre, il épie par le treillis.* »²⁶⁴

« On ne peut pas décrire Dieu, on ne peut même pas décrire la rencontre avec Dieu. On peut seulement regarder de loin quand un être se met en route, avançant toujours jusqu'au rivage de l'infini, et s'agenouille là où il n'y a rien que Dieu pour se plonger en silence dans la vision de l'infini »²⁶⁵. Une fois posée la scène où se joue l'expérience mystique, recherchons comment, travaillé par le désir qui le fait soupirer, Augustin va aller de quête en rupture dans une course qui à la fois tend à abolir la distance avec son Dieu mais qui peut aussi prendre figure de jeu d'évitement, jusqu'à l'ultime 'rupture' qui signera la Rencontre fondatrice et inoubliable venue marquer de son sceau toute sa vie, ses écrits et son action apostolique. Cette rupture des ruptures sera décisive, non pas parce qu'elle serait rupture d'avec sa vie antérieure mais parce qu'elle réunit et donne sens à toutes ses virtualités antérieures et ouvre l'avenir à ses talents inexploités en une éclatante victoire sur la nuit.

1. Du Désir

Le désir constitue l'homme dans son être même, il est l'acte libre de l'homme qui se tourne vers Dieu même si ce désir ne cesse de venir d'abord de Dieu. Le désir²⁶⁶ est la condition nécessaire de l'union sans en être la condition suffisante, il est « le fond du cœur » (*In Io*. XL, 9-10) puisque Dieu a formé l'homme à son image et il s'origine dans l'appel du Christ. Il creuse et élargit dans l'âme sa capacité de recevoir jusqu'à devenir capable d'accueillir *ce que*

²⁶³ *Conf.* XIII, XV, 18, BA 14, p. 459.

²⁶⁴ *Ct*, 2, 9.

²⁶⁵ Hans Urs von Balthasar, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Seuil, « Livre de vie », Paris, 1990, p. 90.

²⁶⁶ I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 95, Paris, 1982.

l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme
(1 Co. 2, 9) :

« Donne-moi un homme tourmenté par le désir, donne-moi un homme passionné, donne-moi un homme en marche dans ce désert et qui a soif, qui soupire après la source de l'éternelle patrie, donne-moi un tel homme, il saura ce que je veux dire. »²⁶⁷

« Lève-toi, cherche, soupire, halète de désir, frappe à la porte fermée [...]. Puissé-je donc, très chers, susciter le désir en vos cœurs. »²⁶⁸

« Courez avec moi par la foi ; désirons la patrie d'en haut, prenons conscience que nous sommes ici des pèlerins. »²⁶⁹

En le créant à son image et pour Lui, Dieu a donné une telle grandeur à l'homme qu'il ne peut être sur la terre qu'un voyageur qui garde la nostalgie de sa patrie, ne trouvant nulle part plénitude ni repos (*Conf. I, 1*), l'âme est travaillée par le désir qui la creuse, le désir de la source de cette patrie, Dieu lui-même :

« *Chaque nuit, je laverai ma couche et de mes larmes j'arroserai mon lit (Ps.6, 7)* Chaque nuit, dit-il, je pleurerai, je brûlerai du désir de la Lumière. Le Seigneur voit mon désir, puisqu'un autre psaume lui dit : *Devant toi est tout mon désir et mon gémissement ne t'est pas caché (Ps. 37,10)* [...] Tu désires Dieu ? Qui le voit sinon Dieu ? [...] A qui demandes-tu Dieu sinon à Dieu ? C'est à lui qu'on demande celui qui se promet lui-même. »²⁷⁰

« Grâce soient rendues à celui que nous désirons avant de le voir, dont nous sentons la présence et que nous espérons posséder un jour. »²⁷¹

Dieu creuse ainsi en l'âme un vide pour l'accueillir et en faire sa demeure (*Sermo 169, 15*), le désir ouvre l'âme et la dilate, élargissant ainsi sa propre capacité à recevoir Dieu lui-même, car cette capacité a la potentialité de se dilater, de s'élargir, de s'étendre sous l'aiguillon du désir :

« Que l'âme dilate son désir, qu'en élargissant sa capacité elle cherche à saisir *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme.* »²⁷²

« Oh ! si nous éprouvions en gémissant le poids de notre pérégrination [...] Le désir est le fond du cœur, nous recevrons si nous étendons notre désir autant que nous le pouvons [...] tout cela a pour but non seulement de semer et de faire germer en nous ce désir, mais encore de l'augmenter et de lui donner une telle capacité qu'il soit capable d'accueillir *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme.* »²⁷³

²⁶⁷ *In Io. XXVI, 2-4, BA 72, p. 493.*

²⁶⁸ *In Io. XXVIII, 7, BA 72, p. 138-139.*

²⁶⁹ *In Io. XXXV, 9, BA 73A, p. 171.*

²⁷⁰ *In Io. XXXIV, 7, BA 73/A, p.131-133.*

²⁷¹ *In Ps. 24, 1, vol. 16, p. 99.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *In Io. XL, 10, BA 73A, p. 327.*

« En l'élargissant (la poche) tu la rends capable de recevoir davantage. De la même façon, Dieu, en nous faisant attendre, dilate le désir ; par le désir, il dilate l'âme ; en la dilatant, il augmente sa capacité. »²⁷⁴

Ce vide, cette capacité²⁷⁵, est ce qui va permettre à l'âme de se saisir de Dieu et d'être saisie par lui :

« Que fais-tu en cette vie si tu n'as pas encore saisi ? Une seule chose : *Oubliant ce qui est derrière, tout tendu vers ce qui est devant, je poursuis mon effort pour atteindre la palme que je suis appelé à recevoir d'en haut (Phil. 3, 12-14) [...]* Telle est notre vie : nous devons nous exercer en désirant. »²⁷⁶

Le désir fait soupirer (*Conf. IX, X, 24*), il enflamme et fait courir (*In Ps. 121, 2 ; 126, 1 ; 127, 10*), il est une quête active exprimée par le verbe *quaerere* dont nous trouvons jusqu'à 13 emplois dans le seul *sermon 52* et qui traduit un dynamisme engageant tout l'être dans une dimension à la fois spéculative et mystique, c'est le verbe *שקב* du *Cantique des Cantiques*.

Qu'il se manifeste sous forme de cri ou de louange ou de voix silencieuse, le désir s'élargit jusqu'à faire éclater tous désirs en Désir de l'unique amour :

« Il faut que toutes les voix diminuent à mesure qu'on avance dans la connaissance du Christ : plus la sagesse se découvre à nous, moins la voix nous est nécessaire, voix dans les prophètes, voix dans les apôtres, voix dans les psaumes, voix dans l'Évangile. Qu'il vienne le Verbe qui était au commencement [...] les voix s'effacent à mesure que le Verbe croît. »²⁷⁷

Augustin a été déchiré entre la tentation de fuite et l'exacerbation du désir, entre l'*horreur* et l'*amour* :

« Qu'est-ce donc qui resplendit jusqu'à moi et frappe mon cœur sans le blesser ? A la fois je frissonne d'horreur et brûle d'amour, plein d'horreur dans la mesure où je suis différent de lui, plein d'ardeur dans la mesure où je lui ressemble. C'est la Sagesse, la Sagesse elle-même ; sa lumière resplendit jusqu'à moi... »²⁷⁸

Augustin oscille entre le manque qui engendre la faim et la soif, souvenir d'une autre Présence, et l'écartèlement de sa propre finitude. Nous retrouvons l'évocation mystique du « double abîme »²⁷⁹, attiré de l'abîme divin suivi de la conscience de son propre abîme :

« Qui me donnera de reposer en toi, qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres ? [...] Je veux courir après cette parole, et te saisir. Non, ne me cache pas ta face, que

²⁷⁴ *In epist. Io, tr. IV, 6, BA 76, p. 197.*

²⁷⁵ *Capacitas* vient du verbe *capere*, attraper.

²⁷⁶ *In epist. Io, tr. IV, 6, BA 76, p. 199.*

²⁷⁷ *Sermo. 288, 5, vol. 18, p. 486.*

²⁷⁸ *Conf. XI, IX, 11, BA 14, p. 289.*

²⁷⁹ Augustin dans l'*Enn. in Ps 41, 13-14* explique ce verset du *Ps. 41, 8* 'l'abîme appelle l'abîme par la voix de vos cataractes'. Cf. *Conf. XIII, XIII, 14, BA 14, p. 449.* Angélius Silesius, « Sans cesse et à grands cris l'abîme de mon esprit appelle l'abîme de Dieu (Ps. 41, 8) : dis, lequel est le plus béant », *Le pèlerin chérubinique*, I, 68, Cerf, Paris, 1994, p. 47.

je meure ou ne meure pas, afin que je la voie. Bien étroite est la maison de mon âme pour que tu viennes y loger : qu'elle se dilate grâce à toi. »²⁸⁰

Il lutte entre son poids d'habitudes anciennes et celui qui l'entraîne à consommer enfin la rupture. Les ténèbres d'Augustin sont si sonores qu'elles lui ont fait perdre toute acuité du regard intérieur :

« Ô Vérité, lumière de mon cœur,
ne laisse pas mes ténèbres me parler !
J'ai coulé vers les choses d'ici-bas
et je suis devenu obscurité ;
mais de là, même de là, je t'ai profondément aimée.
[...] *J'ai entendu ta voix derrière moi* me disant de revenir,
[...] Et maintenant voici que je reviens,
tout brûlant et haletant vers ta source. »²⁸¹

Pourtant même dans l'abîme de brouillard Augustin a gardé le désir de Dieu, il ne voit plus, n'entend plus, mais il crie. Ce désir de Dieu continue de le harceler dans les profondeurs de son être, jusqu'en la fine pointe de l'âme, car ce qui rend présent à Dieu par le désir c'est cette fine pointe de l'âme, ce cœur, ce moi qui veut *comprendre, aimer* et qui, déjà en ce *vouloir*, est happé en Dieu :

« Chacun de nous doit examiner dans quel abîme il est descendu et d'où il doit crier vers le Seigneur [...] Tout homme qui comprend cet abîme, crie, gémit, soupire jusqu'à ce qu'il sorte des profondeurs, et s'élève jusqu'à Celui qui est assis au-dessus des abîmes et des chérubins [...] crier du fond de l'abîme, c'est sortir de l'abîme, et ce cri même empêche que l'on soit longtemps dans ces profondeurs. »²⁸²

« Je t'appelle, *ô mon Dieu, ô ma miséricorde*, toi qui m'as fait et n'a pas oublié qui t'avait oublié. Je t'appelle dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir que tu lui as inspiré. »²⁸³

Ce désir de Dieu qui jaillit en laves de feu vient de Dieu, il est un effet de sa grâce. Le désir est ce que l'homme porte de plus secret en lui, « la soif de son âme » (*In Ps. 62, 5*), il est le ressort caché de l'expérience mystique :

« Mon âme a eu soif de vous et combien de fois ma chair aussi ! [...] Lorsque l'âme a soif elle aspire à la source de la sagesse. C'est à cette source que s'enivrent nos âmes, comme il est dit dans un autre psaume : « ils seront enivrés par l'abondance de votre maison, et vous les abreuverez au torrent de vos délices » (*Ps. 35, 9*). Il faut donc avoir soif de la Sagesse. »²⁸⁴

Par expérience, le mystique sait ce que n'est pas Dieu :

²⁸⁰ *Conf. I, V, 5-6*. BA 13, p. 282-283.

²⁸¹ *Conf. XII, X, 10*, BA 14, p. 357-359.

²⁸² *In Ps. 129, 1*, vol. 5, p. 141.

²⁸³ *Conf. XIII, I, 1*, BA 14, p. 425.

²⁸⁴ *In Ps. 62, 5-6*, Vol. 13, p. 58-59.

« Ce n'est pas un mince savoir, lorsque, de ces profondeurs où nous sommes nous élevant jusqu'à cette cime [...] de pouvoir connaître déjà ce que Dieu n'est pas (*jam scire quid non sit*). »²⁸⁵

et par cette « docte ignorance » il est mis sur la voie du vrai désir comme le souligne la *Lettre à Proba* :

« Il y a donc en nous une docte ignorance, mais éclairée par l'Esprit de Dieu qui aide notre faiblesse [...] Comment en effet exprimer quand on le désire ce qui nous est inconnu ? Et certes si nous l'ignorions entièrement, nous ne le désirerions même pas ; et de même si nous le voyons déjà, nous ne le désirerions plus et ne le demanderions pas avec des gémissements.²⁸⁶ »

Parce que, l'instant d'un éclair, Augustin a vu et a goûté et parce que son expérience intérieure l'assure de la véracité mais que dans l'ordinaire des jours il ne voit pas toujours, il désire. Qui peut avoir de Dieu un désir plus fort qu'un mystique ?

Si l'homme vient à désirer, il est précédé dans son désir par le désir que Dieu a de lui, alors sa propre aspiration fait de lui une proie de Celui-là même dont il voudrait s'emparer. La lutte entre l'attrait des sources terrestres et le désir de la source d'eau vive témoigne que la voix du *Maître intérieur* est bien première et ne cesse de donner à l'homme la nostalgie d'une plénitude. Le désir suppose une séparation d'avec son terme et se traduit par la représentation d'une absence mais il est déjà une manière de posséder. L'absence fonde l'attente, laquelle intensifie le désir qui fait courir Augustin dans le *Cantique des degrés* :

« Courons, courons, « nous irons dans la maison du Seigneur » [...] Courons dans la maison du Seigneur... »²⁸⁷

Augustin décrit l'extension du désir de Dieu à partir de *l'Épître aux Philippiens* 3, 12-14, il convient de s'étendre par le désir vers le terme, nous retrouvons là le caractère incessant de la course mystique :

« Ainsi, *oubliant le passé*, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers *celles qui sont en avant* et vers lesquelles je ne suis non pas distendu (*distentus*) mais *tendu* (*extentus*), *je poursuis*, dans un effort non pas de distension mais *d'intention*, mon chemin *vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices*, qui ne viennent ni ne passent. »²⁸⁸

Associant les mots *intentio* et *extensio*, Augustin retrouve les préfixes d'épectase à partir du verbe grec *ἐπεκτείνειν* qui désigne la tension de l'âme qui sort d'elle-même à la rencontre d'un Dieu infini, c'est pourquoi comme chez Grégoire de Nysse on peut parler d'épectase même si le terme n'est pas explicitement employé. Si la *distentio*²⁸⁹ est un état de dispersion

²⁸⁵ *De Trin.* VIII, II, 3, BA 16, p. 31.

²⁸⁶ *Lettre à Proba* 130, 15, 28, vol. 5, p. 145-146.

²⁸⁷ *In Ps.* 121, 2, vol. 15, p. 21-22.

²⁸⁸ *Conf.* XI, XXIX, 39, BA 14, p. 339.

²⁸⁹ Voir Plotin, *Enn.* III, VII, 11, p. 141-143, trad. E. Bréhier, Belles Lettres, CUF, Paris, 1925.

et d'éparpillement de qui se tourne vers les réalités sensibles et temporelles, l'*intentio* au contraire est le mouvement de l'âme qui se concentre et s'unifie, cette unification devient possible si l'unique but est Dieu.[...] « Si *intentio* et *extensio* se trouvent être à peu près synonymes, l'*extensio* souligne que l'âme cherche un point d'attache au-delà d'elle-même et que cet effort vers l'unique nécessaire l'étend, la dilate, lui donne une capacité plus grande de recevoir la grâce. Une fois parvenue à sa fin, il n'y aura plus ni *intensio* ni *extensio* : car l'âme ne sera plus unifiée en tendant vers un avenir, qui est un au-delà, mais en se reposant dans un éternel présent (*Sermo* 255, 6, 6) »²⁹⁰.

« J'ai demandé une seule chose », Jésus-Christ qui montre le Père, l'unité même de Dieu qui est celle de la Trinité, c'est aussi cette grâce unique dont parle le Prophète dans le *Ps.* 26, 17 : « habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie » :

« Mais seulement, oubliant ce qui est derrière moi, et m'avançant vers ce qui est devant moi, je tends de toute ma force vers le prix de ma céleste vocation que Dieu m'a donné en Jésus-Christ (*Phil.* 3, 14). Il tend, il n'est point encore arrivé, il ne possède pas encore [...] En effet, Jésus-Christ est la fin. [...]. « Oubliant ce qui est derrière moi, et m'élançant vers ce qui est devant moi, j'ai demandé une chose unique au Seigneur, et la lui redemanderai, c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie [...].

Que voulait-il encore, sinon ne point rester en route, après avoir franchi déjà bien des obstacles, mais se livrer à son désir de monter plus haut, jusqu'au moment où, après avoir franchi de nombreux degrés, il franchirait enfin le dernier ? Alors [...] il arriverait, comme le cerf, à la source de la vie (*Ps.* 41, 10) où il verrait la lumière au sein de la lumière même (*Ps.* 35, 10), et il serait caché dans le visage de Dieu, loin des troubles humains, où il dirait : Je suis au comble du bonheur ; je ne désire plus rien... »²⁹¹

La rencontre va unir ces deux soifs dans un rapport intersubjectif où le désir infini de l'homme se met à la mesure de l'objet de son désir et de son amour²⁹², en se laissant par lui transformer jusqu'à atteindre la plénitude de son être. Car le « désir est le fond du cœur » (*In Io*, 49, 10), la manifestation de son amour.

En se faisant par le désir, demeure de Dieu, Augustin accède à la demeure de Dieu qui est Dieu lui-même, l'entrée en cette demeure n'est pas un simple passage de l'extériorité à l'intériorité mais inhabitation mutuelle :

« Il a été conduit à la maison de Dieu, en suivant l'attrait d'une certaine douceur, de je ne sais quelle volupté secrète ; comme si de la maison de Dieu, s'échappaient les sons délicieux d'un instrument ravissant : il marchait dans la tente [...] entendant cette mélodie intérieure dont la

²⁹⁰ P. Agaësse, « Intensio, extensio », note comp. 15, BA 16, p. 590.

²⁹¹ *In Ps.* 38, 8, vol. 12, p. 240-241.

²⁹² « C'est comme du Feu que je Vous désire, et que je Vous ai deviné, dans l'intuition de la première rencontre. Je n'aurai de repos, je le vois bien que si, de Vous, une influence active fond sur moi pour me transformer... », Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers. Présence de Dieu au Monde*, Paris, Seuil, coll. Points Sagesses 57, 1961, p. 127-128.

douceur l'attirait, il s'est mis à suivre ce qu'il entendait, en se retirant de tous les bruits (*strepitu*) du sang et de la chair, et il est arrivé jusqu'à la maison de Dieu [...] comment êtes-vous parvenu jusqu'au secret de la maison de Dieu ? « ...au milieu des concerts qui célèbrent la joie des fêtes » [...] et l'on répond qu'il y a là quelque fête. On y célèbre, nous dit-on, une naissance ou des noces [...] Dans la maison de Dieu c'est une fête continuelle [...] et le visage de Dieu, vu à découvert cause une joie que rien ne peut altérer. »²⁹³

Après avoir rompu avec le vacarme discordant (*strepitu*), l'âme écoute une autre voix et le « je ne sais quoi » d'Augustin est étayé par l'image de la fête dont lui parviennent les rumeurs. La maison divine c'est la substance de Dieu lui-même, c'est posséder Dieu, le voir, le toucher, le goûter. La présence de Dieu dans l'âme se manifeste comme une musique que le vacarme extérieur empêche de percevoir dit Augustin dans l'*Enarratio in Ps. 42*. Cette image de la musique pour suggérer l'extrême proximité de Dieu en cette maison est également présente en cette *enarratio* sur le psaume 41 :

« Dans la maison de Dieu, c'est une atmosphère de fête éternelle. Ce n'est pas en effet une célébration qui passe. C'est une fête éternelle que donne le cœur des anges, et la présence de Dieu, à visage découvert, remplit d'une allégresse sans fin. Ce jour de fête est tel qu'il n'a ni commencement ni fin. De cet état perpétuel et éternel de fête, arrive aux oreilles du cœur je ne sais quelle douce harmonie, mais à condition que ne résonne pas le bruit du monde. »²⁹⁴

L'homme est reçu en Celui que par le désir il reçoit, l'entrée dans la demeure est inhabitation où celui qui saisit l'Autre se laisse saisir par lui. La transcendance de Celui-ci consacre en quelque sorte la proximité de chacun dans l'intériorité même (*Conf. III, VI, 11*). Ni captation, ni dissolution mais une véritable réciprocité d'échange où le sujet humain reçoit sa plénitude de sujet. Dieu s'unit à l'homme et l'homme s'unit à Dieu dans une relation avec ce Dieu qui est venu s'engager avec l'homme dans l'histoire sous le visage du Christ et ce sont : Les noces « sous le soleil » de celui qui était « avant le soleil »²⁹⁵.

Cette réciprocité de l'échange a pour condition la *capacitas* ontologique de l'homme²⁹⁶, et le Verbe incarné contient la réalisation de l'échange, en Lui se rencontrent les deux désirs, celui de l'homme et celui de Dieu lui-même :

« Le Verbe s'est revêtu de l'homme tout entier ; et l'homme tout entier est devenu le Verbe. »²⁹⁷

Au terme du désir de l'homme il y a la réalité de l'amour du Père où nous sommes introduits par le Fils dans l'Esprit.

²⁹³ *In Ps. 41, 8*, vol. 12, p. 318-319.

²⁹⁴ *Ibid. 41, 9*, p. 318-319.

²⁹⁵ Voir *Sermo. 194, 4, 4* et *In ep. Io*, tr. I, 2.

²⁹⁶ *De Trin. XIV, VIII, 11*, vol. 16, p. 375, « Car ce qui fait qu'elle est image (l'âme), c'est qu'elle est capacité de Dieu, qu'elle peut participer à Dieu ».

²⁹⁷ *In Ps. 56, 5*, vol. 12, p. 610.

2. Sur les chemins de la rencontre

Par l'image des parfums empruntée au *Cantique des Cantiques*, Augustin met en évidence les spasmes intérieurs de son âme, douloureuse expression de son désir inassouvi :

« Et pourtant à ce moment, quand s'exhalaient ainsi *l'odeur de tes parfums* nous ne courions pas *après toi*. Je n'en pleurais que davantage au chant de tes hymnes, car depuis longtemps je soupirais près toi. »²⁹⁸

« *Entraîne-moi après toi, courons.* »²⁹⁹

Avant même que l'homme cherche Dieu, Dieu cherche l'homme pour que l'homme le cherche :

« Il nous a cherché alors que nous ne le cherchions pas. »³⁰⁰

« Par qui (Jésus-Christ, ton fils) tu nous as cherché sans que nous te cherchions, mais tu nous as cherché pour que nous te cherchions. »³⁰¹

« Car il vous a cherché avant que vous n'ayez songé à le chercher et il vous a trouvé afin que vous puissiez le trouver, 'et la nuit est devenue une lumière dans mes délices'. »³⁰²

Dès le début des *Confessions*, Augustin nous dit avoir pris la route de l'aventure, celle où l'on risque de se perdre. Il a parcouru les chemins d'errance, côtoyé bien des précipices et bien des abîmes, dont ceux de l'aliénation de soi-même :

« Et je m'en allais par les ténèbres et les pentes glissantes et je te cherchais en dehors de moi [...] Et j'étais arrivé dans *le fond de la mer*. »³⁰³

« Où étais-tu donc alors pour moi ? Bien loin ! J'errais en terre étrangère, séparé de toi, et même pas admis à partager les gousses de ces porcs que je nourrissais de gousses. »³⁰⁴

« ... car je ne me suis jamais trouvé dans une nuit si profonde. »³⁰⁵

Il nous dit qu'il « portait pantelante et sanglante son âme » (*Conf.* IV, VII, 12) ne trouvant pas à la déposer pour qu'elle trouve le repos, jusqu'à ce que la véritable initiative vienne de Dieu lui-même qui, en même temps qu'il se révèle, révèle Augustin à lui-même :

« Et le jour était venu où j'étais nu devant moi, où ma conscience grondait contre moi. »³⁰⁶

Lui redonnant cohérence et unité de son être car, lorsque s'opère la rencontre, elle reconstruit et recueille l'être dans l'unité. L'anthropologie d'Augustin fait de la présence à soi-même une présence à Dieu et de la présence à Dieu une présence à soi-même :

« Je te rendrai à toi-même lorsque je te rendrai à moi. »³⁰⁷

²⁹⁸ *Conf.* IX, VII, 16, BA 14, p. 101.

²⁹⁹ *Ct.* 1, 4a.

³⁰⁰ *In epist. Io*, tr, VIII, 14, SC 75, p. 370.

³⁰¹ *Conf.* XI, II, 4, BA 14, p. 277.

³⁰² *In Ps.* 138 (2ème), 14, vol. 15, p. 291.

³⁰³ *Conf.* VI, I, 1, BA 13, p. 515.

³⁰⁴ *Conf.* III, VI, 10, BA 13, p. 383.

³⁰⁵ *Sol.* II, VI, 9, BA 5, p. 103.

³⁰⁶ *Conf.* VIII, VII, XVIII, BA 14, p. 45.

La grâce qui l'a saisi lui découvre que celui qu'il cherchait il le portait en lui et s'il a dû renoncer à ses errances, sa raison s'est parfaitement ordonnée à la grâce, lui donnant de déployer l'aventure par d'autres chemins et d'autres sommets jusqu'aux limites d'une humanité que seul peut combler le face à face avec Dieu.

A- Augustin a longuement erré

Augustin désire Dieu, pourtant avant de Le laisser habiter la maison de son âme, il a longuement erré:

« Bien étroite est la maison de mon âme
pour que tu viennes y loger : qu'elle se dilate grâce à toi !
Elle tombe en ruines : répare là
Elle a de quoi offenser tes yeux :
Je l'avoue, je le sais. »³⁰⁸

Son errance était à la fois recherche de lui-même et de Dieu. Si, à son arrivée à Milan, il était empressé à écouter les sermons d'Ambroise c'était d'avantage pour en tester l'éloquence que pour le fond qui le laissait indifférent bien que, à son insu, la parole d'Ambroise commençait à pénétrer son cœur. Cependant, il affichait douter de tout :

« A mon insu tu m'aménais à lui pour être en connaissance de cause amené par lui à toi. »³⁰⁹

« A l'exemple des Académiciens, tels qu'on les interprète, je doutais de tout, et je flottais entre toutes les doctrines... »³¹⁰

Il choisit l'attente avant d'avoir quelque certitude du sens où diriger sa course :

« Je résolu donc d'être catéchumène dans l'Église catholique [...] aussi longtemps qu'une certitude ne me montrerait pas dans sa lumière où diriger ma course. »³¹¹

Les *Confessions* sont l'histoire vécue de sa quête permanente et incessante :

« Qui me donnera de reposer en toi ? Qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres, afin que j'oublie mes maux et que j'embrasse mon unique bien, toi ? »³¹²

La première illumination, jaillit de la lecture de *Cicéron* (*Conf.* III, IV, 7), même si Augustin pourra écrire dix ans plus tard : « j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi », ce n'est pourtant encore qu'à son insu, et cette première illumination semble bien se solder par un échec. En effet pendant les neuf années où Augustin sera manichéen il dit lui-même :

³⁰⁷ *Sermo.* 123, 5, vol. 17, p. 233. « Qui la (cette phrase) comprend a toutes les chances de comprendre Augustin. Mais qui achoppe sur elle, achoppera probablement sur l'ensemble de l'œuvre. » P.M.- Hombert, *Gloria Gratiae*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 148, Paris, 1996, n. 10, p. 576.

³⁰⁸ *Conf.* I, V, 6, BA 13, p. 283.

³⁰⁹ *Conf.* V, XIII, 23, BA 13, p. 507.

³¹⁰ *Conf.* V, XIV, 25, BA 13, p. 511.

³¹¹ *Ibid.*, p. 513.

³¹² *Conf.* I, V, 5, BA 13, p. 281.

« Et je poursuivais ces chimères, et je pratiquais ces rites avec mes amis, victimes par moi et avec moi, de la tromperie. »³¹³

Mais il demeurait obsédé à la fois par sa propre instabilité et son enlèvement et par Celui vers lequel il soupirait :

« Voici déjà mes trente ans, et je vivais pataugeant dans la même boue, avide de jouir du présent qui me fuyait et me dispersait. »³¹⁴

« Des hommes délirants de superbe [...] hormis cela, un cœur vide de vérité. Et ils disaient : « Vérité, vérité ! » [...] et elle n'était nulle part. [...] Oh ! Vérité, vérité, comme dans l'intime de l'être, même alors, le centre de mon âme soupirait vers toi. [...] J'avais faim de toi et l'on me servait, à ta place, le soleil et la lune [...] mais (c'était) toi-même, ô vérité, en qui *ne se trouve ni changement ni ombre de variation*, toi qui excitais ma faim et ma soif. [...] Mais toi, mon amour, vers qui je tends tout défaillant [...] Où étais-tu donc alors pour moi ? Bien loin ! Et bien loin, j'errais en terre étrangère, séparé de toi. [...] C'est toi que je cherchais ! Mais toi tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*). »³¹⁵

Le manichéisme se fait pierre d'attente, car malgré tout en secret, Dieu guidait Augustin :

« Et pour corriger *mes pas*, tu employais secrètement et leur dérèglement et le mien. »³¹⁶

Il le guidait par sa seule grâce et c'est ainsi qu'avec l'apôtre Paul :

« Je vis apparaître sous un seul visage les paroles saintes, et j'appris à *exulter en tremblant* [...] et je découvris que tout ce que j'avais lu de vrai chez les platoniciens, était dit ici sous la caution de ta grâce [...] Et afin que, toi qui est toujours le même, il soit non seulement stimulé à te voir, mais encore guéri pour te posséder ; et que celui qui de loin ne peut voir, marche cependant dans la voie par où il puisse venir et voir et posséder. »³¹⁷

Ce qui était déjà souterrainement à l'œuvre bien qu'il ne le perçoive pas encore clairement était ce qu'allait lui révéler l'appel de Dieu.

B- Dieu appelle à lui sa créature

C'est Dieu qui toujours appelle à revenir à lui, « Père qui nous avertit de retourner à toi » (Sol. I, I, 2-3) :

« Tu as beau te détourner de lui, il te rappelle, te force en quelque sorte à revenir, malgré ta fuite, et t'attire à lui. »³¹⁸

Dieu touche les cœurs et entraîne par la volonté même qu'il inspire :

« Je t'appelle, *ô mon Dieu, ô ma miséricorde*, toi qui m'a fait et n'a pas oublié qui t'avait oublié. Je t'appelle dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir que tu lui as inspiré. »³¹⁹

³¹³ Conf. IV, I, 1, BA 13, p. 407.

³¹⁴ Conf. VI, XI, 18, BA 13, p. 557.

³¹⁵ Conf. III, VI, 10 et 11, BA 13, p. 379-383.

³¹⁶ Conf. V, VIII, 14, BA 13, p. 489.

³¹⁷ Conf. VII, XXI, 27, BA 13, p. 639.

³¹⁸ In Ps. 24, vol. 11, p. 773.

il retourne l'homme :

« Toi qui nous retournes vers toi par des moyens admirables. »³²⁰

Et l'attire par des voies merveilleuses et secrètes et ne cesse de l'appeler de multiples façons :

Par d'incessantes inspirations

Comme Augustin nous le dit dans le *De Genesi ad litteram* :

« Lorsqu'elle (créature) s'est détournée de l'immuable Sagesse, elle vit dans la sottise et dans la misère : c'est là son infirmité. Mais elle est formée par conversion vers l'immuable lumière de la sagesse, le Verbe de Dieu : celui de qui elle reçoit d'exister, pour avoir une ébauche d'être et de vie, est aussi celui qui la tourne vers lui pour qu'elle vive dans la sagesse et la félicité. Le principe de la créature intelligente est en effet l'éternelle Sagesse : en sorte que ce principe qui demeure immuablement en soi ne cessât jamais de parler par l'appel de sa secrète inspiration à la créature dont il est le principe, afin qu'elle se tourne vers ce dont elle tient l'être : faute de quoi elle ne peut recevoir forme et perfection. »³²¹

A la différence de beaucoup, Augustin a eu la vivante conscience de cette initiative secrète de Dieu au cœur de l'homme comme en témoigne le verbe *excitas* qu'il emploie pour en rendre compte dès les premières lignes des *Confessions* et de celles des *Soliloques* :

« Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

C'est toi qui le pousse à prendre plaisir à te louer parce que tu nous as faits orientés vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. »³²²

« Dieu, vers qui la foi nous pousse, *Deus cui nos fides excitat.* »³²³

C'est ainsi que Dieu a guidé Augustin par cette action secrète, celui-ci se souvient du temps où il était encore manichéen et où :

« Mais moi, mon Dieu m'avait déjà instruit par une manière admirable et secrète. »³²⁴

Dieu lui a même donné sa grâce de bien étrange façon :

« Mais tu as mis un calmant sur ma tête, à mon insu, et clos *mes yeux pour les empêcher de voir la vanité* ; et alors j'ai perdu conscience un instant et mon délire s'est assoupi ; je me suis réveillé en toi, et je t'ai vu infini d'une autre façon, et cette vue ne procédait pas de la chair. »³²⁵

Il y eut également ce projet de « phalanstère philosophique » avec quelques amis dont le projet éclata et dut être abandonné :

« Alors ce fut le retour aux soupirs, et aux gémissements, et à la marche le long des voies larges et battues du siècle, car *mille pensées* s'agitaient *dans* notre *coeur*, mais c'est ton *dessein* qui demeure *éternellement*. Et en raison de ce dessein, tu te moquais de nos plans et préparais les

³¹⁹ *Conf.* XIII, I, 1, BA 14, p. 425.

³²⁰ *Conf.* IV, IV, 7, BA 13, p. 419.

³²¹ *De Gen. ad litt.* I, V, 10, BA 48, p. 95.

³²² *Conf.* I, 1, BA 13, p. 273.

³²³ *Sol.* I, 1, 3, BA 5/2, p. 29.

³²⁴ *Conf.* V, VI, 10, BA 13, p. 479.

³²⁵ *Conf.* VII, XIV, 20, BA 13, p. 625.

tiens, pour nous donner *la nourriture en temps opportun*, et ouvrir *ta main*, et remplir nos âmes de *bénédition*. »³²⁶

Car les moyens de Dieu sont admirables et secrets :

« Voilà comment nous étions, jusqu'à ce que toi, *Ô Très-Haut* qui n'abandonnes pas notre limon, tu aies mis ta miséricorde au secours des misérables par des moyens admirables et secrets. »³²⁷

En criant :

Le cri de l'âme vers Dieu est précédé par le cri que le Créateur adresse à sa créature. Le cri de Dieu suscitera le cri de l'homme qui en devient le prolongement :

« Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité. »³²⁸

« Le Seigneur Jésus-Christ lance un appel, non pas en parlant d'une manière ordinaire, mais en criant, pour que celui qui a soif vienne à lui. Si nous avons soif venons, et venons, non pas avec nos pieds mais avec les sentiments de notre cœur, non pas en nous déplaçant mais en aimant, bien que, selon l'homme intérieur, celui qui aime se déplace lui aussi³²⁹ et que ce soit autre chose de se déplacer par le corps et autre chose de se déplacer par le cœur. »³³⁰

« Le Verbe lui-même te crie de revenir, et le lieu du repos sans trouble est là où l'amour n'est pas abandonné si lui-même n'abandonne. »³³¹

« Il a tonné en criant que nous retournions d'ici vers lui [...] Il a couru nous criant [...] nous criant de revenir à lui. »³³²

Dans cet appel hypertrophié qu'est le cri, la parole se fait performative abolissant la distance et provoquant la réciprocité qui devient alors cri de l'homme.

En la harcelant :

Les modes d'action de la Providence divine s'adaptent à chaque nécessité pouvant devenir insupportables à l'âme qui se dérobe encore :

« Et par des aiguillons intérieurs tu me harcelais, pour que rien ne me fût supportable, jusqu'à ce que, pour mon regard intérieur, tu fusses devenu une certitude. »³³³

Alors même que :

« Tes oreilles étaient là, à mon insu [...] cependant (qu') arrivait à ton oreille le *rugissement de mon cœur gémissant*, et mon désir était devant toi, et la lumière de mes yeux n'était pas avec moi. »³³⁴

³²⁶ Conf. VI, XIV, 24, BA 13, p. 569.

³²⁷ Conf. VI, XII, 22, BA 13, p. 565.

³²⁸ Conf. X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.

³²⁹ L'amour est sortie de soi : il meut l'amant vers l'aimé et fait habiter son cœur en ce qu'il aime : « l'âme suit ce qu'elle aime », *In Io.* VII, 1, BA 71, p. 406 ; « Aimer c'est habiter par le cœur », *In Io.* II, 11, BA 71, p. 194 ; « Qu'est-ce que ne pas aimer ? C'est n'être pas là de cœur », *In Ps.* 100, 5, vol. 14, p. 179.

³³⁰ *In Io.* XXXII, 1, BA 72, p. 665.

³³¹ Conf. IV, XI, 16, BA 13, p. 437.

³³² Conf. IV, XII, 19, BA 13, p. 441.

³³³ Conf. VII, VIII, 12, BA 13, p. 607.

³³⁴ Conf. VII, VII, 11, BA 13, p. 605.

Augustin était au-dehors alors que la *lumière* était au-dedans, il regardait vers les choses étant supérieur à elles mais inférieur à Dieu. L'orgueil avec lequel il se dressait et courait contre le Seigneur *sous le revers épais de son bouclier*, par son enflure le séparait de lui.

En l'attirant et en la tirant :

Cette traction est celle de l'amour qui porte sans contrainte la volonté qui aime vers l'être aimé :

«... Ne va pas t'imaginer que tu es tiré malgré toi : l'âme est tirée aussi par l'amour ; [...] J'affirme : c'est peu que tu sois tiré par ta volonté, tu l'es encore par la volupté. Que veut dire : être tiré par la volupté ? *Mets tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les demandes de ton cœur.* [...] *Celui, dit-il, que le Père a tiré vient à moi.* »³³⁵

« Le seigneur n'a pas dit : ne le conduit pas, mais : ne l'attire. Cette violence s'exerce sur le cœur, non sur la chair. Pourquoi donc t'étonner ? Crois, et tu viens ; aime, et tu es attiré. Ne regarde pas cette violence comme dure et pénible ; elle est douce et elle est suave, c'est la suavité même qui l'attire [...] La brebis n'est-elle pas attirée quand elle a faim et qu'on lui montre de l'herbe ? [...] elle est enchaînée par son désir. Viens au Christ, toi, de la même manière, n' imagine pas de longs itinéraires, car à celui qui est partout on vient par l'amour, et non pas sur un navire. »³³⁶

« Mais que signifie : *Celui que le Père a tiré*, puisque c'est le Christ lui-même qui attire ?

Si nous devons être tirés, soyons tirés par celui auquel celle qu'il aime adresse ces paroles : *A l'odeur de tes parfums nous courons* (Ct, I, 4). »³³⁷

C'est le Christ qui exerce une attraction sur l'âme, lui qui est Vérité, Béatitude, Justice, Vie éternelle, et l'âme est alors attirée vers lui par tout le poids de son amour et par toute la délectation de sa volonté. C'est en révélant son Fils que le Père le fait aimer.

En inclinant vers lui sa volonté et son cœur :

Le Seigneur fit cependant ce qu'il avait résolu, par leur volonté même, car il est tout puissant pour incliner les cœurs humains selon son bon plaisir :

« Et comment les amena-t-il ? Est-ce en les liant ? Les enchaînant ? Il agit intérieurement sur eux, s'empara de leurs cœurs, les toucha et les entraîna par la volonté même qu'il leur inspira. »³³⁸

Ainsi, toute l'initiative de ce retour ne vient pas d'Augustin mais de Dieu lui-même :

« J'aspirais avidement aux honneurs, au profit, au mariage et toi tu t'en riais, [...] Que j'étais donc malheureux, et comme tu as su t'y prendre pour me faire sentir mon malheur ce jour là ! »³³⁹

et la « force des choses » elle-même, a été un canal de la grâce :

³³⁵ *In Io.* XXVI, 4, BA 72, p. 491-493.

³³⁶ *Sermo.* 131, 2, 2, vol. 17, p. 294.

³³⁷ *In Io.* 26, 5, BA 72, p. 493-495.

³³⁸ *Enchir.* 95, PL 40, 276.

³³⁹ *Conf.* VI, VI, 9, BA 13, p. 535.

« Le Seigneur s'est ri de moi et usant de la force des choses a voulu me révéler à moi-même. »³⁴⁰

Dieu n'a pas hésité à retourner Augustin lorsqu'il se cabrait et se refusait car il faut être retourné vers soi pour pouvoir se tourner vers Dieu et faire ainsi violence à l'homme ancien :

« Je voyais et j'étais horrifié ; mais il n'y avait pas de lieu où fuir loin de moi. [...] Et toi, de nouveau, tu me plaçais devant moi, tu enfonçais mon image dans mes yeux pour me faire rencontrer mon iniquité et la haïr. Je la connaissais bien mais je dissimulais, je repoussais, j'oubliais. »³⁴¹

La stratégie de Dieu rencontre la stratégie d'évitement et de défense d'Augustin. Au cœur de cette escalade de deux stratégies dialoguées, la violence et la douceur de celle de Dieu préservera la liberté d'Augustin bien qu'agissant pourtant sur sa volonté.

C- Rencontre d'Augustin et de son Dieu

En effet, ce ne sera pas sans lutte qui est déchirement de lui-même se jouant au plus profond de son être, ni combat écartelant entre « mourir à la mort et vivre à la vie » :

« Ainsi j'étais malade et je me torturais [...] me roulant et me débattant dans ma chaîne. [...] Et toi tu me pressais en mes sombres replis, Seigneur, avec une miséricorde sévère, frappant du double fouet de la crainte et de la honte [...] je reprenais haleine [...] Hésitant à mourir à la mort et à vivre à la vie. »³⁴²

« J'hésitais à me détacher [...] Cette dispute dans mon cœur n'était qu'une lutte de moi-même contre moi-même. »³⁴³

« Alors, au milieu de ce grand combat qui se livrait dans ma maison intérieure et que j'avais violemment engagé dans mon âme, dans notre chambre intime, dans mon cœur [...] je n'allais pas vers ton bon plaisir et vers l'accord avec toi, mon Dieu ; c'était le but vers lequel *tous mes os* me criaient qu'il fallait aller. »³⁴⁴

Qu'Augustin, assoiffé et brisé par les larmes, finira enfin par se rendre quelques heures plus tard dans le petit jardin de Milan, à Celui qui le cherchait :

« Je m'abattis je ne sais comment sous un figuier ; je lâchai les rennes à mes larmes [...] et toi, Seigneur, *jusques à quand ?* [...] dans combien de temps ? [...] pourquoi pas tout de suite ? [...] je pleurais dans la profonde amertume de mon cœur brisé. »³⁴⁵

« A l'instant même [...] ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent. [...] Tu me convertis, en effet, si bien à toi, que je ne recherchais plus [...] rien de ce qu'on espère en ce siècle. »³⁴⁶

³⁴⁰ *Epist. Ad Valerium*, XXI, 2, vol. 4, p. 285.

³⁴¹ *Conf. VIII*, VII, 16, BA 14, p. 43

³⁴² *Conf. VIII*, XI, 25, BA 14, p. 59-61.

³⁴³ *Conf. VIII*, XI, 26; 27, BA 14, p. 61; 63.

³⁴⁴ *Conf. VIII*, VIII, 19, BA 14, p. 47.

³⁴⁵ *Conf. VIII*, XII, 28; 29, BA 14, p. 65.

³⁴⁶ *Conf. VIII*, XII, 30, BA 14, p. 67-69.

« Déjà mon âme était libre des soucis qui la rongeaient [...] Et je babillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, le Seigneur mon Dieu. »³⁴⁷

Celui qui avait, depuis toujours pris les devants :

« Avant même que tu désires sa venue en toi, et quoique ta volonté lui fut opposée, il t'a appelé. »³⁴⁸

Augustin nous dit lui-même dans les *Confessions* que cette quête et cette rencontre avec son Dieu est une aventure, irruption de l'autre jusqu'au déchirement. Il avait d'abord risqué de se perdre, son voyage l'ayant coupé de Dieu et de lui-même, et « loin de toi je suis allé à la dérive ; j'ai erré [...] (*Conf.* II, X, 18), tu te taisais mon Dieu, quand je m'en allais plus loin de toi ! » (*Conf.* II, III, 7). Inconsciemment, il avait frôlé bien des précipices pouvant lui donner rétrospectivement le vertige. Mais le cri d'appel de son Dieu, dont il n'a jamais cessé d'avoir faim (*Conf.* III, I, 1) ni de brûler du désir de la rencontre : « comme je brûlais de m'envoler du terrestre pour revenir vers toi ! » (*Conf.* III, IV, 8), déstabilise son désir et le projette dans un éclatement de lui-même qui lui révèle son aliénation et l'introduit dans une lutte de lui-même avec lui-même.

Le dénouement de cette quête se trouve au terme d'un mouvement intérieur fait d'avancées et de reculs basés sur « cette pluralité de notre être qui tend toujours à l'unité et qui ne l'atteint jamais tout à fait »³⁴⁹. Si, porté par son désir, il a fait ce retour à Dieu retrouvant unité³⁵⁰ et cohérence, ce n'est que parce que l'initiative est venue de Dieu, lui seul est maître de la rencontre. Cette grâce a rencontré le désir d'Augustin, elle est quelqu'un, le Christ, et cette rencontre avec lui ne se fera pas sans nécessité de ruptures ni d'arrachements. Cette 'rupture des ruptures' ne sera pas que cet instant isolé de brûlante conversion, point d'orgue certes d'un bouleversement de tout l'être, inoubliable rencontre, mais deviendra conversion constante, alimentée par la continuité d'une vie intérieure en relation avec Celui qui se donnait enfin à son désir dans le jardin de Milan. Thérèse d'Avila donne comme vrai critère de ce haut surnaturel une transformation radicale, définitive et quasi subite. En effet, les flammes des deux passions d'Augustin, amour et ambition se sont bien aussitôt éteintes :

« Tu me convertis, en effet, si bien à toi (*convertisti enim me ad te*) que je ne recherchais plus ni épouse, ni rien de ce qu'on espère dans ce siècle. »³⁵¹

Cette force d'un changement radical et celle de mourir au monde pour vivre de Dieu et avec lui³⁵², c'est bien le point essentiel et radical qui surgit de l'instant du retournement du

³⁴⁷ *Conf.* IX, I, 1, BA 14, p. 73.

³⁴⁸ *In Ps.* 32, 16 (3ème), vol. 12, p. 58.

³⁴⁹ P.-L, Landsberg, « La conversion de saint Augustin », *Vie Spirituelle*, XLVIII, 1936, p. 48.

³⁵⁰ Lorsque s'opère la 'rencontre', elle reconstruit l'homme dans son unité. Voir *supra* p.29-30, en même temps qu'il se révèle à nous-même, Dieu nous révèle à nous-même et nous unifie.

³⁵¹ *Conf.* VIII, XII, 30, BA 14, p. 69.

Tolle, lege d'Augustin. Ce retournement, cette conversion est décisive dans sa vie « parce qu'elle en ramasse du même coup les virtualités antérieures, leur donne sens et, en échange du passé, offre le champ entier de l'existence à venir comme seul à la mesure des « talents » jusque là enfouis, germes dont l'émergence à la lumière marque instantanément la victoire, non sur la terre, mais sur la nuit »³⁵³. Cette rencontre bouleversante et véritablement inaugurale sera suivie de bien d'autres rencontres.

Dieu seul peut nous inspirer le désir de lui pour que nous le cherchions. Dieu seul donne le désir de Dieu afin de nous façonner pour jouir de la béatitude :

« Telle est notre vie : nous devons nous exercer en désirant. [...] Songe que c'est de miel que Dieu veut te remplir. [...] Appelons-le « miel », appelons-le « or », appelons-le « vin ». Quelque soit le nom que nous donnions à ce qui ne peut être nommé, quelque soit le terme que nous voulions employer, cela s'appelle « Dieu ». [...] Élargissons nos âmes pour recevoir Dieu, afin qu'il nous remplisse quand il viendra. En effet *nous serons semblables à lui puisque nous le verrons tel qu'il est (I Io. 3,2)*. »³⁵⁴

« Cette vision n'est pas pour cette vie, mais pour la vie future ; elle n'est pas temporelle mais éternelle. *Or la vie éternelle, comme le dit la Vie elle-même, c'est qu'ils te connaissent, toi, l'unique Dieu véritable et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.* »³⁵⁵

Le chemin d'union à Dieu est également un retour à soi-même et à sa cohérence. Ce retour à l'unité redonne liberté et introduit la pleine réalisation de la charité, il caractérise la béatitude³⁵⁶ :

« La charité vient augmenter le manque, le désir (*desiderium*) par l'ampleur duquel nos cœurs deviennent à même de recevoir la béatitude comme nous en avons la promesse. »³⁵⁷

Augustin définit l'homme par la relation qui le relie à Dieu, et cet appel, ce désir constituent l'homme dans son être même. La *Lettre à Proba* nous dit comment la primauté de cet appel divin suscite l'appel humain :

« « Avec quelle bonté donnera celui qui ne dort jamais et qui nous réveille pour que nous lui demandions. »³⁵⁸

Augustin demande maintenant à Dieu de ne pas l'abandonner puisqu'à son tour il l'appelle :

³⁵² Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même*, trad. M. Bouix, Stock, Paris, 1993, p. 248 : « Ici, Dieu se plaît, en peu de temps et sans aucun effort de notre part, à exercer son action souveraine. Il détache sans retour l'âme de cette terre, et il lui donne l'empire ».

³⁵³ A. Mandouze, *L'aventure*, op. cit., p. 676.

³⁵⁴ *In epist. Io, tr, IV, 6, BA 76*, p. 199.

³⁵⁵ *In Io. CI, 5, BA 74/B*, p. 395.

³⁵⁶ Voir l'article de J.-L. Marion, « Distance et Béatitude, sur le mot *capacitas* chez saint Augustin », *Résurrection*, 29, 1969, p. 58-80.

³⁵⁷ *In epist. Io, tr, IV, 5-6, SC 75*, 231.

³⁵⁸ *Lettre à Proba 130, 8, 15, vol. 5, p. 137-138.*

« Je t'appelle, *ô mon Dieu, ô ma miséricorde*, toi qui m'a fait et n'a pas oublié qui t'avait oublié. Je t'appelle dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir que tu lui as inspiré. Maintenant que je t'appelle, ne m'abandonne pas, puisque avant que je t'appelle tu as pris les devants et insisté par de fréquents appels de voix de tout genre pour que j'entende de loin et me retourne et réponde à ton appel vers moi par mon appel vers toi. »³⁵⁹

Le centre du désir, c'est le cœur et c'est lui qui a entraîné³⁶⁰ Augustin vers Celui qui l'appelait, ce cœur, cette « fine pointe de l'âme », ce moi est déjà happé par Dieu qui lui révèle comment se maintenir en sa présence. C'est l'amour qui assure la stabilité de la possession de Dieu :

« Aime-moi te dit Dieu ; point n'est besoin de revenir à un autre pour arriver jusqu'à moi ; l'amour te maintient sans cesse en ma présence. »³⁶¹

« Tu ne vois pas Dieu ; aime-le et tu le possèdes. »³⁶²

Nous pouvons percevoir comment la vie mystique conjugue anthropologie et théologie, chacune trouvant en l'autre sa source, l'unité de l'être se réalisant au sein de la béatitude où il passe du multiple à l'unité et cette unité le configure davantage au mouvement trinitaire³⁶³.

« La béatitude est d'abord la joie divine elle-même [...] c'est une joie divine, non seulement parce que c'est Dieu qui la donne, mais parce que c'est Dieu qui en est l'objet. C'est la joie qui vient de ce que Dieu est Dieu. [...] Pour celui à qui parvient quelque rayon de la gloire divine, son intensité, sa splendeur, l'arrachent à lui-même et le ravissent. C'est cela dont les saints nous laissent entrevoir quelque chose. Ils ont perçu comme un avant goût de la béatitude, et ceci suffit à faire que la terre paraisse comme un exil, tant est ardent en eux la soif de voir Dieu face à face. [...] La béatitude, c'est l'éclat de la vie dans sa suprême incandescence. [...] Notre vie toute entière n'a de sens que d'être cette progressive transfiguration, commencée dès maintenant dans les profondeurs cachées de notre âme »³⁶⁴. Jean Daniélou fait référence aux saints en cette préface mais la même référence peut être appliquée aux mystiques :

« Or notre joie parfaite, au-delà de laquelle il n'y a rien, c'est de jouir de Dieu-Trinité qui nous a fait à son image. »³⁶⁵

³⁵⁹ *Conf.* XIII, I, 1, BA 14, p. 425.

³⁶⁰ De même que le corps gravite selon son poids vers le lieu qui lui est propre, de même l'âme est emportée par l'amour : *Pondus meum*. Ce dynamisme inhérent à chaque être le porte vers son « lieu naturel » où il trouve le repos. Cf. *Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 441; *Epist.* 55, X, 18, vol. 4, p. 468 ; 157, II, 9, vol. 5, p. 389; *De civ. Dei* XI, XXVIII, BA 35, p. 487-488.

³⁶¹ *In epist. Io, tr.* X, 4, BA 76, p. 409.

³⁶² *Sermo.* 34, 5, vol. 16, p. 168.

³⁶³ « ...Je me plonge dans l'Unité totale, _ mais l'Unité qui me reçoit est si parfaite qu'en elle je sais trouver, en me perdant, le dernier achèvement de mon individualité », P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers. La Messe sur le Monde*, op. cit., p. 37.

³⁶⁴ J. Daniélou, préface au n. 29 de *Résurrection* citée ci-dessus, p. 5-6.

³⁶⁵ *De Trin.* VIII, 18, BA 15, p. 135.

Toute sa vie, Augustin naviguera du désir de Dieu qui transforme l'eau de la vie en larmes du manque, à la nostalgie de la séparation. Cette soif qui ne s'éteindra jamais, celle du *Psaume 41*, sera pour lui exil sans rivage, désolation du vide. Il se souvient en ce Psaume, du passé, des liturgies festives où il conduisait le peuple en fête vers la maison de Dieu (*Ps.* 41, 5). Il connaît la tentation de l'absence de Dieu pouvant oublier l'humanité dans un ciel vide et éteint (41, 10), « Pourquoi nous oublies-tu ? » ce cri quand l'âme se voile de malheur est une nuit des sens et de l'intelligence, celle même de *la Nuit obscure* de Jean de la Croix :

« Je suis dans la nuit, mais j'espère en toi, Seigneur, jusqu'à ce que soit passée l'iniquité des ténèbres. »³⁶⁶

Pour résister à cette nuit de l'esprit qui est une mort et même un désespoir de tout, cette nuit qui est vécue mais non consentie, et où seule la grâce maintient une secrète espérance, pour résister à une telle nuit il faut une force divine, et pour en sortir vivant, la grâce opérante de l'amour. La prière s'élève vers Celui qui est toute sa vie et qu'il espère en une rencontre infinie au-delà des larmes, celle où seront consommées en leur unification ces deux soifs, celle que l'homme a de Dieu et celle de Dieu de rencontrer l'homme.

D- La conversion est aussi chemin d'intériorité

L'homme est appelé à la plénitude et à la paix en Dieu au terme d'une quête angoissée :

« J'ai parcouru le monde, au-dehors, avec mes sens jusqu'où j'ai pu ; et j'ai observé la vie de mon corps, en moi, et mes sens eux-mêmes. De là, j'ai pénétré dans les retraites de ma mémoire, multiples immensités, merveilleusement remplies de richesses innombrables. *J'ai considéré et j'ai été pris d'épouvante...* »³⁶⁷

Augustin, comme après lui Jean de la Croix³⁶⁸ a d'abord cherché et contemplé Dieu dans ses œuvres :

« J'ai interrogé la terre et elle a dit : « Ce n'est pas moi. » [...] J'ai interrogé la mer, les abîmes, les êtres vivants qui rampent [...] J'ai interrogé les brises qui soufflent [...] J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune, les étoiles : « Nous non plus nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches », disent-ils.

Et j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de ma chair : « Dites-moi sur mon Dieu, puisque vous ne l'êtes pas, dites-moi sur lui quelque chose. » Ils se sont écriés d'une voix puissante : « *C'est lui-même qui nous a faites.* » Mon interrogation c'était mon attention ; et leur réponse, leur beauté. »³⁶⁹

³⁶⁶ *In Ps.* 142, 14, *Saint Augustin prie les Psaumes*, tr. A.-G, Hamman, Migne, les pères dans la foi, p. 213.

³⁶⁷ *Conf.* X, XL, 65, BA 14, p. 259.

³⁶⁸ Jean de la Croix, *Oeuvres*, "Cantique spirituel", Strophes 4 à 5, intro. au commentaire IV, *op. cit.*, p. 551-553.

³⁶⁹ *Conf.* X, VI, 9, BA 14, p.155-157.

Ce n'est qu'après avoir fait la connaissance abyssale de lui-même tout comme Jean de la Croix³⁷⁰, qu'il a pu revenir à la véritable intériorité :

« Où est-il ? [...] Il est dans l'intime du cœur. »³⁷¹

« Et comment invoquerai-je mon Dieu, mon Dieu et Seigneur, puisque assurément c'est à venir en moi que je l'appellerai quand je l'invoquerai [...] Alors puisque moi aussi je suis, qu'ai-je à demander que tu viennes en moi, moi qui ne serais pas si tu n'étais en moi. [...] je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais pas du tout si tu n'étais en moi. Ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi. »³⁷²

Car de l'extérieur à l'intérieur, là, se trouve le véritable itinéraire vers lui :

« L'âme déjà unie à Dieu et soupirant après lui [...] se rappelle elle-même des choses du dehors vers les choses du dedans, des choses inférieures aux choses supérieures (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*). »³⁷³

Puisque :

« Le Christ habite dans l'homme intérieur [...] C'est dans l'homme intérieur que tu es renouvelé à l'image de Dieu. »³⁷⁴

L'expérience intérieure passe par la naissance à soi-même et ouvre alors sur la plus exigeante des aventures. Enveloppée dans la connaissance de soi, la connaissance de Dieu ne surgit que de celle de soi³⁷⁵.

Augustin fonde l'intériorité sur le thème paulinien de *l'homme intérieur* (Ep. 3, 16-17) et sur la notion biblique de *cœur* qui est le centre intime de la personne.

Aimé Solignac écrit : « Un aspect complémentaire de *l'homo interior* augustinien est sa liaison, et même son identification avec *cor*, qui est pour Augustin le centre intime de la personne, le point où se rencontrent toutes ses puissances et d'où rayonnent toutes les activités, le lieu où Dieu se découvre et se rejoint, où il est aimé et goûté (voir *Lettre à Pauline* 147). Le cœur ainsi compris, et c'est le sens biblique, est le foyer même de l'intériorité »³⁷⁶ :

« ... et tu entrais prenant leur place, plus doux que toute volupté [...] mais plus intérieur que tout secret ; plus élevé que tout honneur ; »³⁷⁷

Juste avant de raconter sa découverte des *Libri platoniorum* :

« Et averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite. »³⁷⁸

³⁷⁰ Cf. *supra*, p. 54.

³⁷¹ *Conf.* IV, XII, 18, BA 13, p. 439.

³⁷² *Conf.* I, II, 2, BA 13, p. 275-277.

³⁷³ *In Ps.* 145, 5, vol. 15, p. 436.

³⁷⁴ *In Io*, XVIII, 10, BA 72, p. 148-149.

³⁷⁵ Cf. *supra*, p. 54-55.

³⁷⁶ A. Solignac, « Homme intérieur », *DS* VII, col. 656.

³⁷⁷ *Conf.* IX, I, 1, BA 14, p. 73.

³⁷⁸ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615.

Augustin fait cet aveu :

« Car elle (la lumière) était au-dedans, tandis que j'étais au dehors. »³⁷⁹

commenté ainsi par Aimé Solignac : « C'est en rentrant en soi-même, en se purifiant du sensible pour mieux se posséder, que l'âme découvre le Tout, c'est-à-dire l'Être au sens plein, Dieu »³⁸⁰.

La formule bien connue et souvent citée des *Confessions* démontre que l'intériorité d'Augustin se présente comme un mouvement de transcendance :

« Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.* »³⁸¹

Aimé Solignac poursuit : « Cette brève «définition» de Dieu, très souvent citée, dit à la fois l'immanence divine au sein de toute créature, de l'homme en particulier, et sa transcendance au-dessus de tout ce que l'esprit humain contient de plus élevé »³⁸² ; ainsi Dieu est-il à la fois intime au cœur de l'homme et une voie d'accès vers la transcendance³⁸³, « un mouvement de transcendance »³⁸⁴ mais il faut d'abord retourner à soi pour se tourner vers Dieu. L'intériorité est bien ainsi une conversion. En conjuguant ce mouvement de conversion de l'extériorité à l'intériorité avec la doctrine biblique du cœur, il élargit cette dernière en la greffant sur le statut ontologique de l'homme ainsi défini par la présence de Dieu au fond de lui :

« *Redite ad cor.* Revenez à votre cœur. [...] Reviens, reviens à ton cœur, élève-toi au-dessus de ton corps. [...] Reviens à ton cœur puisque c'est là que se trouve l'image de Dieu. Le Christ habite dans l'homme intérieur ; c'est dans l'homme intérieur que tu es renouvelé à l'image de Dieu. »³⁸⁵

Il faut se déprendre du monde extérieur, retourner à soi, non pour y demeurer, mais pour se dépasser vers Dieu. L'intériorité est conversion, « Inkeer » dans le langage des mystiques rhéno-flamands. L'expérience qu'Augustin a faite une première fois, en 386, grâce aux *Libri platoniorum* et avec l'aide de Dieu, il l'a renouvelé bien des fois. Maurice Nédoncelle dit qu'Augustin « a unifié ces différents sens dans un « *Itinerarium mentis in Deum* pour reprendre le titre du chef d'œuvre très augustinien de saint Bonaventure »³⁸⁶. Cette intériorité est une véritable et personnelle expérience « car en définitive l'intériorité ne s'apprend pas,

³⁷⁹ *Conf.* VII, VII, II, BA 13, p. 605.

³⁸⁰ A. Solignac, « Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre », note compl. 23, BA13, p. 680.

³⁸¹ *Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383. cf. M.- A. Vannier, « *Creatio* », « *conversio* », « *formatio* », op. cit.

³⁸² A. Solignac, note 2, *Conf.* III, VI, 10, BA 13, p. 383.

³⁸³ Voir *De vera rel.*, 39, 72, BA 8, p. 130.

³⁸⁴ G. Madec, « Conversion, intériorité, intentionnalité », dans *Petites Études Augustiniennes*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 142, p. 156.

³⁸⁵ *In Io*, XVIII, 10, BA 72, p. 147-149.

³⁸⁶ M. Nédoncelle, « Intériorité et vie spirituelle », *DS* VII, c. 1902.

elle s'exerce » dit Goulven Madec³⁸⁷. Si l'intériorité joue un rôle important dans la vie spirituelle, son rôle est capital dans la vie mystique où l'âme se recueille hors de la dispersion du monde extérieur et au-delà de celui-ci, s'écoule en Dieu. L'intériorité permet une progressive conscience de la présence de Dieu, de son habitation dans l'âme. L'*Enarratio* du *Psaume* 130, 12 résume l'immanence transcendante de Dieu en l'âme :

« Pour trouver son Dieu, qu'a-t-il fait ? *J'ai médité ces choses*, dit-il, *et j'ai répandu mon âme au-dessus de moi* (Ps. 41, 5). Pour trouver Dieu, il a répandu son âme au-dessus de lui. »³⁸⁸

Ce thème de l'homme tendu vers Dieu, *esse ad*, qui illustre le thème du dépassement de l'âme, nous le retrouvons dans le déploiement du chapitre X, VI, 8 des *Confessions* jusqu'à l'aboutissement du « *in te supra me* » de X, 26, 37 (BA 14, p. 206). Pour atteindre celui qui la dépasse la mens devra se dépasser elle-même. L'*Idithun*³⁸⁹ des *Psaumes* 38, 61, et 76 symbolise ceci. Augustin explique que ce nom signifie « celui qui franchit », *Idithun* est l'homme qui a vu la plénitude de Dieu parce qu'il est entré en lui et s'est entretenu avec son esprit. Il est le modèle de l'homme entraîné par le désir. Il veut monter des régions inférieures vers les régions supérieures, il aspire à franchir la distance qui le sépare de Dieu, rien ne l'arrête, ni anges ni démons (Ps 76,7). Dans le verbe *transire* (franchir) il y a une idée de passage, de saut (Ps. 38, 2). Mais ce n'est pas seulement immanence et transcendance qui se conjuguent dira Maurice Nédoncelle³⁹⁰ c'est encore la subjectivité et la grâce. Et lorsque *Idithun* aura tout franchi, il lui restera à franchir la mort :

« Que voulait-il encore, sinon ne point rester en route, après avoir franchi déjà bien des obstacles, mais se livrer à son désir de monter plus haut, jusqu'au moment où, après avoir franchi de nombreux degrés, il franchirait enfin le dernier ? Alors [...] il arriverait comme le cerf, à la source de la vie (Ps. 41, 10), où il verrait la lumière au sein de la lumière même (Ps. 35, 10), et il serait caché dans le visage de Dieu, loin des troubles humains, où il dirait : Je suis au comble du bonheur, je ne désire plus rien... »³⁹¹

E- Serons-nous rassasiés ?

« Je sais ce que je désire mais quand donc en serais-je rassasié ? »³⁹²

³⁸⁷ G. Madec, *Petites Études Augustiniennes*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité, 142, Paris, 1994, p. 162. Voir aussi du même auteur « L'homme intérieur selon saint Ambroise », *Ambroise de Milan. XVIème centenaire de son élection épiscopale*, dix études rassemblées par Y.- M. Duval, Études Augustiniennes 65, Paris, 1974.

³⁸⁸ *In Ps.* 130, 12, vol. 15, p. 165-167.

³⁸⁹ *Idithun*, ce nom figure dans le titre hébreu des trois psaumes 38, 61, 76 - Yedutun – était un lévite maître de chant. Son nom signifiant celui qui les franchit, *chante-il en les franchissant ou les franchit-il en chantant ?*

³⁹⁰ M. Nédoncelle, « Intériorité et vie spirituelle », *DS* 7, col. 1898.

³⁹¹ *In Ps.* 38, 5, vol.12, p. 241.

³⁹² *In Ps.* 102, 10, vol. 14, p. 238.

« Il viendra un jour [...] en effet nous sommes entraînés par un désir violent et notre amour pour celui que nous ne voyons pas enflamme cette ardeur. Lorsque nous le verrons nous le tiendrons étroitement embrassé. »³⁹³

« Nous sommes abrités sous les ailes de celui qui connaît tout notre désir : être enivrés de l'abondance des biens de sa demeure et abreuvés au torrent de ses délices. Car c'est bien auprès de lui qu'est la source de la vie, et « dans sa lumière nous verrons la lumière (Ps 35, 9). Alors nous serons rassasiés de ses biens selon notre désir. »³⁹⁴

Si l'âme est comblée, elle ne peut épuiser cette jouissance, l'espace intérieur se dilate à la mesure de son hôte et si Dieu comble toute soif, « qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif » (Jn. 4, 14), une quête infinie ne cesse de mouvoir l'âme qui, d'abîme en abîme, ne cessera plus de courir³⁹⁵ vers Celui qu'elle ne cesse de trouver pour mieux le perdre³⁹⁶ :

«... (qu') on ne cherche que pour le trouver, (qu') on ne trouve que pour le chercher. Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur. »³⁹⁷

« Cherchons-le pour le trouver, cherchons-le quand nous l'avons trouvé. S'il est cherché pour être trouvé c'est qu'il est caché ; s'il est cherché quand il est trouvé, c'est qu'il est sans mesure. Aussi est-il dit ailleurs : *Cherchez sa face toujours*. Il rassasie celui qui le cherche selon la capacité de son âme, mais agrandit la capacité de celui qui le trouve afin qu'il cherche de nouveau à être comblé, dès que sa capacité commencera à grandir. »³⁹⁸

L'amour est au principe de sa recherche (*In Ps* 104, 4), tel est le sens de : *Cherchez sa face toujours*, que la découverte ne mette pas fin à la recherche qui signifie l'amour, mais que la croissance de l'amour fasse croître la recherche de celui qui a été trouvé³⁹⁹. Ce thème⁴⁰⁰ qui est celui-là même du *Cantique des Cantiques* est conjugué par les mystiques. Le repos lui-même postule la dynamique d'une quête qui est ordonnée à la restauration de l'image blessée

³⁹³ *In Ps*. 145, 18, vol. 15, p. 451.

³⁹⁴ *Lettre* I30, 14, 27 à *Proba*, vol. 5, p. 145.

³⁹⁵ « Je me suis levée pour ouvrir à mon Bien-aimé [...] J'ai ouvert à mon Bien-aimé, mais tournant le dos, il avait disparu ! [...] Je l'ai cherché [...] Je l'ai appelé... » *Ct*, 5, 5a-b ; 6d-e.

³⁹⁶ *Ct*. 3, 1-5.

³⁹⁷ *De Trin*. XV, II, 2, BA 16, p. 423.

³⁹⁸ *In Io*, LXIII, 1, BA 74/A, p. 167.

³⁹⁹ Origène fait référence personnelle à ce phénomène mystique : « Ensuite, elle cherche du regard l'Époux, qui, après s'être montré, a disparu. Cela arrive souvent, dans tout ce cantique, et seul peut le comprendre celui qui l'a lui-même éprouvé. Souvent, Dieu m'en est témoin, j'ai senti que l'Époux s'approchait de moi, et qu'il était autant qu'il se peut avec moi ; puis il s'en est allé soudain, et je n'ai pu trouver ce que je cherchais. De nouveau je me prends à désirer sa venue, et parfois il revient ; et lorsqu'il m'est apparu, que je le tiens dans mes mains, voici qu'une fois de plus il m'échappe et une fois évanoui, je me mets encore à le rechercher. Il fait cela fréquemment, jusqu'à ce que je le tiens vraiment et que je monte appuyée sur mon bien-aimé. » *Homélies sur le Cantique*, trad. O. Rousseau, SC 37 bis, 1954, p. 75.

⁴⁰⁰ Catherine de Sienne par exemple : « Trinité éternelle, vous êtes une mer sans fond où plus je me plonge, plus je vous trouve, et plus je vous trouve, plus je vous cherche encore. De vous on n'est jamais rassasié ; elle se remplit de vous dans vos profondeurs, l'âme, mais sans apaiser sa soif car elle continue à vous désirer ». *Le Dialogue. Dialogue sur la Providence* §167, p. 367. Cerf, Paris, 1992.

et à sa transformation ontologique en l'Image. Toute perception du divin est un état paradoxal dans lequel jouissance ou plaisir se caractérise toujours, simultanément par le désir d'entrer plus avant dans l'expérience de Dieu⁴⁰¹. C'est tout le sens du mouvement paradoxal, fait de repos et de buts atteints pour être dépassés dans l'élan toujours plus violent de l'épectase⁴⁰² selon Grégoire de Nysse. L'épectase est la condition même de l'âme, l'expression de sa nature la plus profonde. L'épectase suppose un double rapport à Dieu, celui de l'enstase et celui de l'extase, celui où le Verbe habite l'âme et celui où Dieu échappe à nouveau, « Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre vers Dieu »⁴⁰³. Chercher n'est pas une chose parce que trouver en est une autre⁴⁰⁴ mais posséder Dieu, c'est, précisément, ne jamais cesser de le désirer⁴⁰⁵, car si l'âme est comblée elle ne peut jamais épuiser le champ de sa jouissance :

« O toi, donne-moi la force de te chercher, toi qui m'a fait te trouver et qui m'as donné l'espoir de te trouver de plus en plus. »⁴⁰⁶

Serons-nous enfin rassasié de Dieu lorsque nous le verrons dans la vie bienheureuse ?

« Celui que tu verras est tel qu'il ne peut te causer de lassitude. Il te rassasiera sans te rassasier. Je dis là une chose surprenante. Si je disais qu'il te rassasiera, je craindrais que tu ne veuilles te retirer rassasié comme on se retire d'un repas ou d'un dîner. [...] Je trouve les deux choses dans l'écriture. En effet, quoique le Seigneur dise : *Bienheureux ceux qui ont faim, car ils seront rassasiés* (Mt. 5, 6), il est dit au contraire de la Sagesse : *ceux qui te mangent auront encore faim, et ceux qui te boivent auront encore soif* (Si. 24, 29). »⁴⁰⁷

Après avoir dit à *Proba* que, « devenus immortels et incorruptibles, nous serons rassasiés selon notre désir », Augustin laisse sous entendre que Dieu pourrait continuer à être recherché sans fin jusque dans la vie éternelle, assez proche en cela de Grégoire de Nysse :

⁴⁰¹ « Il en va de même chez tous ceux en qui le désir de Dieu est profondément implanté : ils ne cessent jamais de désirer mais chaque nouvelle jouissance de Dieu devient aussitôt d'un désir encore plus intense. » Grégoire de Nysse, Homélie I, 8, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, trad. A. Rousseau, Lessius, Bruxelles, 2008, p. 53.

⁴⁰² Cette enstase et cette extase en alternance, condensées pour la première fois par Grégoire de Nysse dans ce mot d'épectase calqué sur Philippiens 3, 13 (e)pekteinomenoj), se retrouvent en fait littéralement dans les deux préfixes du mot épectase : e)pi marque l'immanence, e)k renvoie à la transcendance. J. Daniélou *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier (coll. Théologie, n°2), Paris, 1944, p. 303.

« Abraham, Moïse et l'Épouse (du Cantique des Cantiques) sont les trois figures grégoriennes de l'aventure mystique de l'épectase. Au cours d'une geste qui leur est propre, chacun s'élève « de commencement en commencement par des commencements qui n'ont pas de fin », conformément au verset du psaume 83,8 (« Ils vont de hauteur en hauteur et Dieu leur apparaîtra dans Sion ») et à la deuxième épître aux Corinthiens 3, 18 (« Nous sommes transformés [...] de gloire en gloire »). Voir aussi, G. de Nysse, *La vie de Moïse*, l'épectase, SC 1bis, Paris, 1955, p. 102-112.

⁴⁰³ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, op. cit., p. 303.

⁴⁰⁴ « Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse. En effet chercher n'est pas une chose et trouver une autre, mais le gain de la recherche c'est la recherche même. Celui qui désire voir Dieu, voit ce qu'il désire en le suivant toujours, et la contemplation de son visage, c'est l'incessante marche vers lui qui consiste à avancer à la suite du Verbe », Grégoire de Nysse, *Homélie sur l'Écclésiaste*, trad. F. Vinel, SC 416, Cerf, Paris, 1996, p. 361.

⁴⁰⁵ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, ibid., p. 290.

⁴⁰⁶ *De Trin.* XV, XXVIII, 51 BA 16, p. 565.

⁴⁰⁷ *In Ps.* 85, 24, vol. 13, p. 582-587.

« Peut-être est-ce que même quand nous le verrons face à face tel qu'il est, il devra encore être recherché, et devra être cherché sans fin, parce qu'il devra être sans fin aimé. Nous disons en effet aussi à quelqu'un qui est présent : « Je ne te recherche pas », c'est-à-dire : « je ne t'aime pas ». Et pour cela, celui que nous aimons, même présent nous le cherchons, pour autant que nous l'abordons avec un amour continu, afin qu'il ne s'absente pas. Par conséquent, celui que l'on aime, même quand on le voit, on veut toujours, sans lassitude, qu'il soit présent, c'est-à-dire on cherche toujours sa présence. [...] il ne faut pas qu'à cette recherche, par laquelle c'est l'amour qui est signifié, la découverte mette fin, mais qu'avec la croissance de l'amour croisse aussi la recherche de celui qui a été trouvé. »⁴⁰⁸

Proximité infinie en même temps que mouvement incessant, synthèse de deux éléments inconciliables, telles sont à la fois la soif et la saturation qui caractérisent les états mystiques :

« Le charme de cette beauté sera si grand qu'elle te sera sans cesse présente et que tu n'en seras jamais rassasié ou plutôt tu en sera toujours rassasié et tu n'en seras jamais rassasié. »⁴⁰⁹

Jean de la Croix rejoindra cette notion de proximité infinie dans une définition concise de la mystique : « une connaissance amoureuse de Dieu infuse » laquelle contient l'essentiel du noyau de la mystique. Dans cette connaissance mystique, Dieu est atteint selon une connaissance qui se déploie dans un sentiment de présence réciproque entre le 'Toi' divin et l'âme, entre le 'Je' d'Augustin et le 'Tu' de son Dieu⁴¹⁰. Par ailleurs, cet effleurement de la Présence accomplit l'être humain, elle devient blessure comparable à celle évoquée par l'épouse du *Cantique*. Dieu l'étreint pour libérer le chant nuptial de l'aube et de la promesse. A ce stade l'amour dépasse la connaissance, cette priorité de l'amour sur la connaissance est soulignée dans cette *Enarratio* :

« Dieu chevauchait bien au-dessus de la plénitude de la connaissance pour montrer que nul ne pouvait l'approcher autrement que par l'amour. »⁴¹¹

L'amour engendré demeure libre sous le ravissement de présence qui est, en elle-même, un motif suffisant d'amour. Sous cette mouvance, l'âme est à la fois passive et infiniment active, toute son activité se trouvant impulsée par l'enveloppante et pénétrante énergie divine. Mais même en dehors de cet intense sentiment de présence dans le ravissement ou l'extase, l'aimé attire et illumine en suscitant le désir de cette présence et de cette possession :

⁴⁰⁸ *In Ps.* 104, 3, vol. 14, p. 341-342. Sur l'épéctase chez Grégoire de Nysse, cf. *supra* note 402.

⁴⁰⁹ *In Io.* III, 21, BA 71, p. 253.

⁴¹⁰ Voir M. Cassin, *op. cit.*, p. 128 : « Aimer c'est habiter par le cœur (*in Io.* II, 11) et habiter par le cœur n'est possible que par la véritable unification de l'être. L'expérience d'Augustin est toujours expérience de la transcendance, c'est dans ce mouvement d'exode, où la présence à soi est présence à Dieu, que l'être personnel est vraiment fondé parce que le Dieu vers lequel l'âme s'élève est le Dieu personnel de la révélation biblique, celui qui se révèle à l'homme dans la relation. Alors s'instaure un dialogue qui constitue le « Je humain par le Toi divin » (G. Madec « In te supra me. Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 25, 1988, p. 55). C'est d'abord dans la relation avec le Tout Autre que le sujet advient à la pleine réalisation de lui-même, c'est là où Dieu le redonne à lui-même selon sa forme originelle à l'image de Dieu Trinité ».

⁴¹¹ *In Ps.* 17, 11, vol. 11, p. 722-723.

« Qui me donnera de reposer en toi ? Qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres, afin que j'oublie mes maux, et que j'embrasse mon unique bien, toi ? »⁴¹²

Avant même d'éprouver consciemment cette présence, l'âme la pressentait :

« Grâces soient rendues à celui que nous désirons avant de le voir, dont nous sentons la présence et que nous espérons posséder un jour. »⁴¹³

Que le désir dilate ou fasse courir :

« Ce qui était désir dans la volonté qui cherche devient désir dans la volonté qui jouit. »⁴¹⁴

L'attitude est toujours la même, la passivité du vide après avoir été, au préalable, condition de libération et de purification est indissociable de l'acte de saisie mystique, nous verrons que le vide est une condition de la contemplation et de l'expérience mystique par union d'amour :

« Vide ce qui doit être rempli. [...] vide le mal. Songe que c'est de miel que Dieu veut te remplir. Si tu es plein de vinaigre, où mettras-tu le miel ? » il faut jeter ce que le vase contenait... »⁴¹⁵

Ainsi existent bien réellement et fortement, les expériences qui précèdent la rencontre et l'union, comme celles qui les réalisent et celles qui leurs succèdent, si les unes et les autres peuvent se compénétrer et même si elles présentent différents degrés d'intensité, toutes font partie de la même exigeante aventure mystique. Elles sont à la fois tension vers le Verbe par l'Amour et à la fois expérience de sa Présence dans l'âme par les sens spirituels⁴¹⁶ dans la dialectique perpétuelle du double mouvement d'enstase et d'extase.

ACTE II : DE LA PRÉSENCE ET DE LA RELATION

L'homme se définit par sa relation à Dieu (*Conf.* XIII, I, 1). Il est constitué 'sujet' par l'altérité dans l'intersubjectivité, par la médiation de la relation où le Moi est connu par rapport à un Toi, le caractère le plus décisif du 'sujet Augustin'⁴¹⁷ est d'être en dialogue avec le Toi divin. Dans ce dialogue où l'homme est constitué comme 'sujet', c'est de Dieu dont il reçoit son être et il se découvre 'un être de relation' fait par (*ab*) Dieu et orienté vers (*ad*) Dieu : *fecisti nos ad te* (*Conf.* I, 1), fait 'par' et 'pour' la relation dans la mesure même où Dieu est l'altérité absolue et parfaite : le Tout Autre est Relation. Si c'est dans les *Confessions* que prend forme pour la première fois cette nouvelle conception de l'homme, c'est parce que, dans le jardin de Milan, Dieu a instauré un dialogue avec Augustin au cœur d'une vivante et

⁴¹² *Conf.* I, V, 5, BA 13, p. 281.

⁴¹³ *Sermo.* 24, 1, vol. 16, p. 99.

⁴¹⁴ *De Trin.* XV, XXVI, 47, BA 16, p. 553.

⁴¹⁵ *In epist. Io. tr.* IV, 6, BA 76, p. 199.

⁴¹⁶ Cf. Sens spirituels, *infra* p. 140-157.

⁴¹⁷ Cf. M. Cassin, *op. cit.* p. 50-62 ; 124, 126.

inoubliable rencontre. Sa rencontre personnelle avec Dieu intérieur et transcendant lui a fait découvrir que non seulement altérité et identité ne s'excluent pas mais sont fondées l'une par l'autre et constituent la personnalité. Son étonnante relation à Dieu s'établit au cœur d'un incessant dialogue constitutif de son identité où sa subjectivité est sans cesse confrontée à l'altérité de Dieu. Augustin ouvre au monde de la personne et conduit à un Dieu personnel. Dieu va vers l'homme pour que l'homme puisse aller vers lui-même et trouver son identité, son accomplissement, sa personnalité (*forma*), en devenant de plus en plus conforme à la *Forma omnium* qu'est le Christ. La rencontre ne cesse de fonder la relation, conformant de plus en plus l'homme à l'image même de Dieu qui est d'être Relation. Cette constitution du 'sujet' suppose une rencontre dans l'altérité et un mouvement d'intériorité, c'est le retour à l'intériorité qui va constituer l'identité personnelle de l'homme, non pas parce qu'elle serait le lieu intime et privilégié pour l'introspection psychologique mais bien parce qu'il s'agit d'un retour à son propre 'lieu', celui du 'cœur'⁴¹⁸ et que ce lieu⁴¹⁹ est celui où va pouvoir s'effectuer la rencontre avec le Tout Autre, *interior intimo meo et superior summo meo* et se nouer avec lui la relation qui deviendra constitutive de son identité⁴²⁰. Quand en ce lieu survient la rencontre, il se produit un retournement. C'est alors dans la relation avec le Tout-Autre que l'homme advient à sa pleine réalisation où Dieu le redonne à lui-même selon sa forme originare à l'image de Dieu Trinité, alors et alors seulement l'homme connaîtra que « la mesure d'aimer est d'aimer sans mesure » (*Sermo. Dolbeau* 11, 9). L'expérience mystique rend compte à la fois du terreau et du lieu de cette rencontre comme de ses conditions et de ses conséquences.

1. De l'expérience mystique surnaturelle

« L'expérience elle-même qui est la perception réelle et vivante de Dieu, elle seule est mystique au sens strict du mot »⁴²¹. Il faut ajouter qu'elle n'est pas seulement un moment mais une durée⁴²², dont le déploiement donne sens à chacun de ses moments de plaine comme à chacun de ses sommets. Selon Michel de Certeau elle est 'une passivité comblante' et pour Jean de la Croix, 'la capacité de l'âme à recevoir sa plénitude'. Cette connaissance de Dieu présent en l'âme qui est une expérience de présence envahissant l'âme est produite et développée par l'action de l'Esprit Saint, particulièrement en ses dons de Sagesse et

⁴¹⁸ Cf. notes 115 et 806.

⁴¹⁹ Le « lieu sans lieu » d'Eckhart.

⁴²⁰ L'anthropologie d'Augustin est relationnelle, *Sermo* 123, 5.

⁴²¹ Voir l'article de F. Cayré, « La vision d'Ostie », *Vie spirituelle. Ascétique et mystique* 7, Études et documents, LX, 1939, p. 23-38.

⁴²² Cf. *supra*, p. 61-63.

d'Intelligence. Elle est ressentie et expérimentée par les sens spirituels. Elle repose sur l'inhabitation du Verbe, qui est le Christ, vraie Sagesse, dont l'Esprit Saint donne connaissance, elle est participation à la Sagesse divine par l'opération même de la Sagesse :

« De plus, pour que personne n'en vienne à penser que, seuls, le Père et le fils, sans le Saint-Esprit, font leur demeure chez ceux qui les aiment, qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut de l'Esprit-Saint : *Le monde ne peut pas le recevoir parce qu'il ne le voit pas, mais, vous, vous le connaîtrez parce qu'il demeurera chez vous et qu'il sera en vous.* Vous le voyez, le Saint-Esprit fait, avec le Père et le Fils, sa demeure dans les saints, c'est-à-dire à l'intérieur d'eux, comme Dieu dans son temple. Le Dieu Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, viennent à nous tandis que nous venons à eux, [...] ils viennent en nous illuminant, nous venons en les contemplant, ils viennent en nous comblant, nous venons en accueillant leurs dons de telle sorte que la vision que nous avons d'eux n'est pas pour nous extérieure, mais intérieure, et que leur demeure en nous n'est pas transitoire mais éternelle. »⁴²³

Expérience par excellence de la vie surnaturelle, laquelle étant étrangère à notre nature humaine requiert l'intervention immédiate de Dieu, la vie mystique s'inscrit à l'intérieur de la vie théologique dont elle constitue une prise de conscience. En tant que telle, l'expérience mystique est une prise conscience aiguë ou diffuse selon les moments, de cette Présence du Verbe en son inhabitation, elle est le fruit de la grâce. L'homme ne voit pas l'essence divine en tant que telle, il est mis en possession de Dieu, non par un regard mais par un goût de fruition, par un contact qui comporte expérience et obscurité :

« Or, l'homme devient heureux en atteignant seulement par le cœur l'être qui est éternellement heureux, celui qui est l'éternelle félicité, la vie immortelle, la source pour l'homme de la sagesse parfaite, le foyer de la lumière indéfectible. »⁴²⁴

C'est une expérience incommunicable en dehors des mots de la rencontre d'amour qui est celle de l'enlacement de l'âme. La contemplation est l'acte mystique par excellence où est reconnue la présence de Dieu, elle est le fruit et l'effet de la Sagesse. La Sagesse est éternelle et la vraie Sagesse se trouve dans la contemplation, la philosophie l'avait pressenti mais Dieu seul la donne⁴²⁵ :

« Il y a cependant une différence entre la contemplation des biens éternels et l'action [...] l'une est le fait de la sagesse, l'autre de la science. »⁴²⁶

« Nous voici arrivés à la vision, à la contemplation de la Vérité : c'est le septième et dernier degré de l'âme [...] Mais il y a tant de volupté dans la contemplation de la Vérité... »⁴²⁷

⁴²³ *In Io.* LXXVI, 4, BA, 74 A, p. 349-351.

⁴²⁴ *Sermo.* 117, III, 5, vol. 17, p. 201.

⁴²⁵ « La contemplation étant entièrement surnaturelle et l'œuvre du seigneur, l'âme ne peut, il est vrai, y arriver par elle-même... », Thérèse d'Avila, *Vie, op.cit.*, ch. 22, p. 257.

⁴²⁶ *De Trin.* XII, XIV, 22, BA 16, p. 251.

⁴²⁷ *De quant. an.* 33, 76, BA 5, p. 383-385.

Cette opposition répond à la distinction faite par Augustin entre les deux fonctions de la *mens*, l'une supérieure par laquelle elle s'adonne à la connaissance dans la lumière des choses divines, elle est tournée vers le repos et la contemplation, l'autre inférieure et subordonnée, par laquelle l'âme s'applique à la connaissance des réalités temporelles. La sagesse est l'un des attributs de Dieu identique à l'essence divine, et comme telle, commune aux trois personnes, bien qu'elle désigne plus particulièrement le Fils (*De Trin.* XV, XVII, 31). Dans l'homme elle ne saurait être qu'une participation de la sagesse de Dieu en qui elle trouve son origine et sa fin. Elle désigne l'activité supérieure de la *mens*. Fulbert Cayré en donne cette définition, « Au sens plénier, la sagesse est la possession de la Vérité béatifiante, c'est-à-dire de Dieu, dans la vision. Elle désigne d'ailleurs aussi bien la Vérité possédée que l'acte par lequel l'homme la possède. Cet acte est connaissance, mais connaissance issue de la parfaite similitude avec Dieu et d'une union transformante par la grâce et l'amour. »⁴²⁸

Avec l'Intelligence, la Sagesse est le plus important des dons de l'Esprit Saint pour la vie mystique parce qu'il unit le plus durablement à Dieu et procure une connaissance pleine de dilection, celle-ci est *forte comme la mort* (*Cant.* 8, 6)⁴²⁹ :

« Que le seigneur me donne quelque chose d'éternel ; qu'il me donne sa propre Sagesse, qu'il me donne son Verbe, Dieu en Dieu, qu'il se donne à moi lui-même, lui mon Dieu, Père, fils et Esprit- Saint. »⁴³⁰

Nous avons vu que l'âme est appelée à participer de l'unique Sagesse qui est le Verbe⁴³¹ en se donnant à lui dans un vis-à-vis, qui est un rapport de contemplation immédiate d'où découle cette connaissance également immédiate de Dieu, sagesse et contemplation sont ainsi au cœur de l'expérience mystique qui repose entièrement sur les dons du Saint-Esprit. L'expérience mystique est une prise de conscience progressive de l'inhabitation du Verbe, elle est le fruit de la grâce dans la source du Saint-Esprit :

« Pourquoi en effet le seigneur a-t-il dit : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et : Celui qui croit en moi, de son sein couleront des fleuves d'eau vive. [...] Il parle ainsi de l'Esprit qu'allaient recevoir ceux qui croient en lui.* »⁴³²

« Le Seigneur nous crie donc de venir et de boire si nous avons soif intérieurement et il assure que, quand nous aurons bu, des fleuves d'eau vive couleront de notre sein. Le sein de l'homme intérieur est la conscience de son cœur. Donc, ayant bu ce précieux breuvage, la

⁴²⁸ P. Agaësse, « Sapientia et scientia », note compl. 37, BA 16, p. 620-623.

⁴²⁹ « Comme la mort est très violente pour enlever, la charité est très violente pour sauver. Par la charité en effet beaucoup sont morts au siècle pour vivre par Dieu ; brûlés par la charité, les martyrs sont allés jusqu'à la mort », *In Ps.* 47, 13, vol. 12, p. 423.

⁴³⁰ *In Ps.* 102, 10, vol. 14, p. 237.

⁴³¹ Cf. *supra*, p. 40-40. Voir *De Trin.* XIV, XII, 15, BA 16, p. 387-389 : « Qu'elle (âme) peut posséder (Dieu) par participation [...] par participation à cette lumière suprême, elle (âme) deviendra sage et règnera bienheureuse [...] l'âme est sage par participation de Dieu ».

⁴³² *In Io.* XXXII, 2, BA 72, p. 667.

conscience purifiée se met à vivre et, en continuant de puiser, elle possèdera une source, mieux, elle-même deviendra une source. »⁴³³

« Quand nous avons reçu l'Esprit de Dieu, nous apprenons aussi ce qui se passe en Dieu, non pas tout, car nous n'avons pas reçu l'Esprit en sa totalité. Par le gage que nous avons reçu nous connaissons beaucoup, car c'est un gage que nous avons reçu et la plénitude qu'il nous promet nous sera donnée plus tard. En attendant, durant cet exil, que ce gage⁴³⁴ soit notre consolation puisque celui qui a daigné nous avancer ce gage est prêt à nous donner beaucoup. Si les arrhes sont telles, que dire de ce dont elles sont les arrhes ? »⁴³⁵

La conscience de la grâce devient progressivement expérience d'une Présence, encore voilée mais de plus en plus proche, qui embrase l'âme d'un amour toujours plus ardent sous l'action de l'Esprit Saint, ce dont tend à rendre compte l'expression : *primitiae spiritus*.

A- Des arrhes et des prémices de l'Esprit, primitiae spiritus

L'expression *primitiae spiritus* est empruntée à l'*Épître aux Romains* 8, 23, où Paul parle des chrétiens qui ont reçu les prémices de l'Esprit qu'il appelle ailleurs les arrhes (2 Co 1, 22 ; 5, 5), don incomplet, gage et fondement de l'espérance en la béatitude complète. Ce passage de Paul est explicité et commenté dans deux écrits antérieurs aux *Confessions* qui sont la *question 67 des Diversis quaestionibus* 83 (BA 10, p. 255-269) et le *De fide et symbolo*, X, 23 (BA 9, p. 67-69) mais pas exactement au sens donné par Paul.

Pour l'étude de cette expression je renverrai à l'étude de Jean Pépin (« *Primitiae spiritus* ». *Remarques sur une citation paulinienne des « Confessions » de saint Augustin. Rev. De l'Hist. Des Relig.*, 140, 1951, p. 155-201) et à la note 11 d'Aimé Solignac dans le volume 14 de la BA, p. 552-555 et en retiendrai que l'âme est offerte et aspire à la béatitude parfaite. Trois textes des *Confessions* soulignent et explicitent cette aspiration, ce sont :

Confessions IX, X, 24 (BA 14, p. 118-119) :

« Suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus. Nous avons soupiré et nous avons laissé là, attachées, les prémices de l'esprit. »

« On peut voir dans les *primitiae spiritus*, la pointe avancée de l'âme, la « fine pointe de l'esprit », dont parlent les mystiques, qui s'est ancrée en quelque sorte au rivage qu'elle vient d'atteindre [...]. La pointe de l'esprit reste donc fixée au port comme une ancre. »⁴³⁶ Dans les deux autres textes, la signification est la même :

Confessions XII, XVI, 23 (BA 14, p. 378-379) :

« ...ubi sunt primitiae spiritus mei. ...où se trouvent les prémices de mon esprit. »

⁴³³ In *Io.* XXXII, 4, BA 72, p. 671.

⁴³⁴ Voir *Sermo.* 156, XV, 16, vol. 17, p. 478-479 : « Quel sera le bien qui est promis, si le gage est si précieuse. Il ne faut même pas l'appeler gage mais arrhe. »

⁴³⁵ In *Io.* XXXII, 5, BA 72, p. 675.

⁴³⁶ A. Solignac, « *Primitiae spiritus* », note compl. 11, BA 14, p. 554.

Confessions XIII, XIII, 14 (BA 14, p. 449) :

« ...habens spiritus primitias. Il a déjà les prémices de son esprit. »

Le premier de ces deux derniers textes « affirme qu'Augustin a déjà établi « les prémices de son esprit » dans la Jérusalem céleste, dont il désire la paix et d'où lui viennent toutes les certitudes [...] la prière qu'il formule demande explicitement qu'il soit *tout entier* là où est déjà le meilleur de son être. Le dernier texte discerne en l'âme de saint Paul la même soif de la cité céleste, sous l'inspiration de l'Esprit Saint envoyé par le Fils »⁴³⁷. « Tous les trois (textes) décrivent l'ascension de l'âme à Dieu par un itinéraire dont on retrouve les articulations dans tous les grands exposés de la « dialectique des degrés » avec lesquels les citations incessantes du *Ps.* 41 confirment sa parenté »⁴³⁸. Dans ces trois textes est présent un achèvement inchoatif de l'amour dans l'avant goût de la vie céleste qui est la vie éternelle, aspiration d'autant plus vive que l'avant-goût, s'il en révèle le sens ne met pas fin à la quête. Cette pointe de l'esprit est comme fixée en Dieu, certes par une espérance mais qui est en même temps déjà possession et possession expérimentée d'où découle un désir de plus en plus exacerbé en raison même de l'anticipation de cette possession⁴³⁹.

Primitiae spiritus peut donc signifier l'esprit déjà établi en Dieu mais encore tendu vers lui.

Mais il existe d'autres textes d'Augustin où figure cette expression qui semble bien être alors employée au sens paulinien, ce sont le *Psaume* 41, 11, le *Sermon* 21, 2, la *Lettre* 55 à Janvier :

« En effet, possédant les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, dans l'attente de notre adoption et de la rédemption de notre corps (*Rm* VIII, 23). Lorsque notre salut sera complet, nous serons pour toujours dans la maison de Dieu. »⁴⁴⁰

« Cependant nous avons les prémices de l'Esprit et nous pouvons peut-être nous approcher par lui de notre amour et avoir un avant-goût bien faible il est vrai, de cette nourriture divine que nous devons manger et boire un jour avec avidité. »⁴⁴¹

« Nous sommes ressuscités avec Jésus-Christ mais de quelle manière ? Sinon comme il le dit par la foi, l'espérance et la charité, selon les prémices de l'Esprit. »⁴⁴²

Car, lorsque saint Paul parle de prémices et d'arrhes, il parle de l'Esprit Saint. L'Esprit nous est donné en arrhes (*2 Co* 1, 22 ; 5, 5 et *Ep* 1, 14) nous n'en avons que les prémices (*Rm* 8, 23). Selon l'emploi fait par Augustin nous trouvons donc deux significations possibles à cette expression, celle de la fine pointe de l'esprit fichée en Dieu par la contemplation

⁴³⁷ A. Solignac, *op cit.*, p. 555.

⁴³⁸ J. Pépin, « Primitiae spiritus » Remarques sur une citation paulinienne des « Confessions » de saint Augustin », *Revue de l'histoire des religions* 140, 1951, p. 169.

⁴³⁹ Cf. *supra* p. 58-60.

⁴⁴⁰ *In Ps.* 41, 11, vol. 12, p. 320.

⁴⁴¹ *Sermo*, 21, 2, vol. 16, p. 71-72.

⁴⁴² *Lettre* 55 à Janvier, III, 4, vol. 4, p. 459

mystique qui est un avant-goût de la vie éternelle et de la vision béatifique, et celle de la présence de l'Esprit Saint sous forme des prémices, gage ou plutôt arrhes⁴⁴³ du Don total dans la Béatitude :

« Mais vous cherchez à Dieu une demeure digne de lui. Lui-même qui veut habiter en vous se charge de l'agrandir. Car la charité a été répandue dans nos cœurs non point par nous mais par l'Esprit Saint qui nous a été donné. Or si la charité a été répandue dans nos cœurs et que Dieu soit charité (1 Jn. 4, 8) ne nous donne-t-il pas déjà un gage [...] Je préfère les manuscrits qui portent le mot arrhes au lieu de gage [...] c'est de l'or que Dieu doit vous donner [...] et il vous a donné de l'or pour arrhes [...] si je pouvais concentrer toute votre attention sur ces arrhes : Dieu est charité. C'est de cette source que nous avons reçu ce que nous possédons déjà, ces gouttes de pluie, cette rosée qui sont tombés sur nous. Si telle est la rosée, que sera la source ? [...] cette rosée a fait naître en vous ces désirs, ils seront rassasiés dans la source. »⁴⁴⁴

« Le Saint Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme l'embrace d'amour pour Dieu et le prochain, étant lui-même amour. »⁴⁴⁵

L'amour est en Dieu sous le mode de l'être, en nous sous le mode du don et en nous il est cette grâce qui nous fait adhérer à Dieu. Augustin s'interroge sur la raison du don de l'Esprit dont l'action la plus grande en nous est celle de l'amour de Dieu répandue dans nos cœurs (*Rm.* 5, 5)⁴⁴⁶ et pense que le Seigneur nous a donné l'Esprit Saint en arrhes de la vie éternelle :

« Je vous ai donné comme arrhes l'Esprit Saint [...] que nous a-t-il promis ? La vie éternelle dont il nous a donné pour arrhes l'Esprit. La vie éternelle est la possession des habitants des cieux, l'arrhe est la consolation des voyageurs. »⁴⁴⁷

« De lui (l'Esprit Saint), pèlerins d'ici-bas, nous avons reçu le gage pour que nous soyons déjà lumière. »⁴⁴⁸

« Nous avons donc une arrhe soupignons avec ardeur après la source d'où vient cette arrhe, pour une effusion de l'Esprit Saint dans nos cœurs ; Si quelqu'un sent cette rosée, qu'il désire la source. Pourquoi cette arrhe nous a-t-elle été donnée si ce n'est pour nous empêcher de défailir de faim et de soif dans le chemin ? Nous avons faim et soif, mais à la condition de comprendre que nous sommes voyageurs... »⁴⁴⁹

⁴⁴³ Car le gage n'est pas le début du paiement mais quelque chose qui est donné en attente du paiement et qui est restitué une fois le paiement effectué. Il n'en est pas ainsi des arrhes, elles ne sont pas restituées mais complétées, elles font partie du paiement (*Sermo.* 23, 9). L'esprit Saint nous est remis comme des *arrhes* et non comme un *gage* parce que dans la vie éternelle on passera des prémices à la plénitude.

⁴⁴⁴ *Sermo.* 23, VIII, 8-9, vol. 16, p. 93-94.

⁴⁴⁵ *De Trin.* XV, XVIII, 32, BA I6, p. 511.

⁴⁴⁶ De 387 à 429, saint Augustin a cité au moins 201 fois ce verset dont 150 fois à partir de l'année 411, A.-M La Bonnardière, « Le verset paulinien *Rm.* 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin », *AM* II, p. 657-658.

⁴⁴⁷ *Sermo.* 378, vol. 19, p. 377.

⁴⁴⁸ *Conf.* XIII, XIV, 15, BA 14, p. 453.

⁴⁴⁹ *Sermo.* 378, vol. 19, p. 377-378.

Ce gage nous fait désirer la plénitude elle-même ainsi qu'il l'écrivait à *Italica* après la mort de son mari⁴⁵⁰, mais quelle est donc cette plénitude de vie éternelle ? Augustin en donne l'explication dans le *Tractatus* III de l'Évangile de Jean :

« Qu'est-ce qui nous est promis à nous ? La vie éternelle. Or la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (Jn. 17, 3) La connaissance de Dieu nous est promise : c'est elle qui est la grâce pour la grâce. »⁴⁵¹

et on peut penser qu'Augustin a goûté à cette connaissance et à cette vie éternelle⁴⁵² déjà au cours de sa condition de voyageur pour en parler si savamment et avec de tels accents dans le tissu des jours de cette vie encore terrestre. Cette connaissance qui est connaissance trinitaire, vie éternelle commencée, anticipation de la béatitude, peut en effet exceptionnellement et par grâce spéciale devenir perceptible à la conscience, c'est l'expérience mystique proprement dite. « Elle est encore mais avec une intensité paroxystique, un appel à la pleine lumière de l'éternité où 'dans la lumière nous verrons la lumière' ; où 'Dieu sera tout en tous' et où nous connaissons comme nous sommes connus »⁴⁵³.

Ainsi donc, les deux significations possibles s'entrecroisent et s'enlacent, la contemplation mystique où les *primitiae spiritus* l'ont arrimé en Dieu après l'avoir fait voguer vers lui, tout en lui donnant déjà de pouvoir goûter dès ici-bas aux arrhes de la vie éternelle.

L'Esprit Saint va se manifester en nous par ses dons, le plus élevé étant celui de Sagesse qui renouvelle l'homme intérieur pour le configurer à l'image de Dieu, Augustin nous dit qu'il « est donné aux fidèles au nom de Jésus-Christ » :

« En effet, l'Esprit Saint ne peut habiter dans une âme sans le Père et le Fils, ni le Fils sans le Père et l'Esprit Saint, ni le Père sans les deux autres personnes divines. Elles ne peuvent habiter séparément parce que leurs opérations sont inséparables. »⁴⁵⁴

B- Le don de Sagesse

Depuis la lecture de l'*Hortensius*, Augustin n'a cessé de brûler d'un ardent amour pour la sagesse. S'il s'agissait en un premier temps de la sagesse philosophique, elle s'est rapidement confondue avec la Béatitude qui est le Christ. Qu'elle est-elle cette sagesse ? C'est la Sagesse de Dieu (1Co, 1, 24), celle qui est cachée dans le Mystère, saint Paul dit que le Fils de Dieu

⁴⁵⁰ « Que la foi soit ta consolation, avec ton espérance et cette charité qui est répandue dans le cœur des justes par le Saint Esprit ; nous avons reçu en gage participation à cet Esprit pour apprendre à désirer la plénitude elle-même », *Lettre* 92, 1, vol. 4, p. 624.

⁴⁵¹ *In Io.* III, 20, BA 71, p. 249.

⁴⁵² « Lorsqu'on entre tout à fait dans saint Augustin, on devrait accéder aussitôt à la vie éternelle », Ch. Du Bos, *Journal* t. IV, éd. Corrèa, Paris, 1928, p. 223.

⁴⁵³ P. Blanchard, « connaissance religieuse et connaissance mystique chez Augustin dans les *Confessions*. Veritas, Caritas, Eternitas », *RecAug*, 2, 1962, p. 330.

⁴⁵⁴ *Sermo* 71, XX, 33, vol. I6, p. 523.

est la Sagesse de Dieu. Posséder le Fils de Dieu c'est posséder la Béatitude⁴⁵⁵. Cette Sagesse est aussi la Vérité (*Jn* 14, 6). Posséder la Sagesse c'est jouir de Dieu par l'amour⁴⁵⁶, en dehors il n'est que misère⁴⁵⁷ :

« Malheur ! Malheur ! Par quels degrés ai-je été entraîné aux profondeurs de l'enfer, oui d'un enfer de souffrance et de fièvre, faute de vérité, alors que c'est toi, mon Dieu [...], c'est toi que je cherchais. »⁴⁵⁸

« Tout ce que je sais, c'est que je vais mal sans toi, non seulement hors de moi mais aussi en moi-même, et que pour moi toute abondance qui n'est pas mon Dieu est indigence. »⁴⁵⁹

« Quand pour la première fois je t'ai connue (vérité), tu m'as soulevé [...] . Et j'ai dit : « Est-ce donc que la vérité n'est rien, pour n'être répandue ni dans le fini ni dans l'infini des espaces de lieu ? » Tu as crié de loin : « *Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis.* » Et j'ai entendu comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument pas, à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité, qui, *à travers le créé*, se fait voir à *l'intelligence.* »⁴⁶⁰

L'âme reconnaît une Présence intérieure de façon indubitable, sans pouvoir encore pour autant la contempler.

Le chapitre 14 du *De Trinitate* traite de la vraie Sagesse pouvant être donnée dès ici-bas. Elle est reçue par participation de Celui qui est lui-même Sagesse, le Christ :

« C'est cette sagesse contemplative que les Écritures, à mon sens, appellent proprement sagesse en la distinguant de la science : sagesse de l'homme sans doute, mais qui ne lui appartient pas, à moins qu'il ne la reçoive de celui qui, par participation, peut rendre vraiment sage l'âme raisonnable et intelligente. »⁴⁶¹

Le Christ est Mystère et médiateur du Mystère, il y fait pénétrer l'homme et l'Esprit-Saint en donne connaissance. Le dernier livre des *Confessions* est très spécialement rattaché à une action très haute du Saint Esprit dans les âmes renouvelées par la grâce, elle est Sagesse surnaturelle et don éminent du Saint Esprit, condition de l'union intime avec Dieu. C'est la Sagesse qui relie les 13 livres des *Confessions*, de *l'inquietum cor* du chapitre I, 1, au *Septième jour* contenant *pacem quietis*.

Dans la deuxième partie du *De Trinitate*, Augustin cherche d'abord des images de la Trinité pouvant être à la portée de l'homme. Celle qu'il préfère est la sagesse en laquelle il

⁴⁵⁵ Voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 2003, p. 1-10.

⁴⁵⁶ « Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même », *De doct. christ.* 1, IV, 4, BA 11/2, p. 81. L'amour doit toutefois être assez intense pour unir à Dieu et le faire goûter, toucher, sentir, expérimenter, seul le don de sagesse donne cette intensité et cette réalité de perception.

⁴⁵⁷ « Si vous ne vous éloignez point je pourrai tout; si vous vous éloigniez si peu que ce soit je retournerai où j'étais et c'était en enfer », Thérèse d'Avila, *Vie*, op. cit., XXI, 5, p. 143.

⁴⁵⁸ *Conf.* III, VI, 11, BA 13, p. 383.

⁴⁵⁹ *Conf.* XIII, VIII, 9, vol. 14, p. 439.

⁴⁶⁰ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 617-619.

⁴⁶¹ *De Trin.* XIV, XIX, 26, BA 16, p. 417.

trouve une image parfaite de la Trinité. Au-delà de l'image, ce qu'il souhaite c'est que soit regardé et vu comme en un miroir le Dieu en trois Personnes. D'où l'importance de la *reformatio* de l'image en l'homme, elle est principalement l'œuvre du Saint Esprit dont l'un des fruits est la contemplation de la Trinité vivant en l'âme par la grâce. La sagesse fait voir Dieu doublement, donnant la vue des trois Personnes dans l'image et par delà l'image, grâce à l'amour. Cet amour permet le contact avec Dieu qui se fait présent et cette Présence est reçue, « Dieu se donne personnellement tantôt comme Dieu, tantôt comme Père, Fils, Esprit-Saint, dans le Christ ou par l'Église et aussi dans la charité parfaite »⁴⁶². Le *De Trinitate* offre un appui théologique aux expériences d'ordre mystique qu'Augustin nous livre dans les *Confessions*. Ce qui a fait dire à Jules Lebreton « nous l'admirerons d'avoir uni aux plus hautes spéculations théologiques le goût intime des mystères de Dieu ; sa prière et les grâces mystiques qu'il a reçues illuminent et embrasent toute sa théologie »⁴⁶³. Cette deuxième partie du *De Trinitate* est d'inspiration contemplative⁴⁶⁴.

Cette sagesse surnaturelle est la sagesse infuse au sens mystique, elle est dite infuse parce qu'elle est surnaturelle dans son mode de production et en raison des lumières qu'elle procure à l'âme⁴⁶⁵. Elle est le don le plus élevé du Saint Esprit, « cette sagesse est centrée sur la divine Présence, ordonnée à l'amour parfait et à l'union intime à Dieu, cette sagesse du Saint Esprit est à la fois spéculative et pratique [...] (elle) dérive de l'amour et est ordonnée à l'amour »⁴⁶⁶. La préface ci-dessus citée, de cet ouvrage de Fulbert Cayré, vient par ailleurs confirmer l'essai de Jacques Maritain *des Degrés du savoir* sur « La Sagesse augustinienne », sagesse qu'il qualifie ainsi : « Imaginez cette sagesse, non plus concentrée ineffablement en la passion des choses divines, comme il arrive dans la contemplation mystique, mais débordant royalement en connaissance communicable : non pour essayer d'exprimer lyriquement comme le fera un saint Jean de la Croix, ou si j'ose dire (et sans jeu de mots) oratoirement, comme fera un Bérulle, l'expérience mystique elle-même mais pour se répandre sur tout le champ intelligible et s'emparer de tout le jeu des énergies rationnelles, user de tous les instruments naturels de la connaissance, avec ce respect, cette courtoisie envers la nature et la raison, cette confiance aussi, cette aisance, cette hardiesse, cette souveraine loyauté que donne

⁴⁶² F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Blot, Paris, 1927, ch.5, B : « voir Dieu par delà l'image », p. 137-139.

⁴⁶³ J. Lebreton, « Sainte Monique et saint Augustin, la vision d'Ostie », *RecSR* XXVIII, 1938, p. 457-472.

⁴⁶⁴ Pour ce point sur la sagesse je me suis appuyée sur les notes complémentaires de F. Cayré 5 et 51 dans le *De Trin.* BA 16 p, 574-575 et 639-642.

⁴⁶⁵ Voir G.-J. Waffelaert, « De la contemplation divine », *RAM* IV, janvier 1923, p. 31-37.

⁴⁶⁶ Préface de J. Maritain à l'ouvrage de F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, DDB, Paris, 1933, p. III.

la vraie liberté spirituelle : telle est la sagesse d'un Augustin »⁴⁶⁷. Saint Thomas parle de cette sagesse qui est « infusée dans l'âme par amour »⁴⁶⁸. Cette sagesse infuse qui procède de la charité, lui fait toucher Dieu, exploser en louange et en jouissance de le posséder, elle prélude à la vision fulgurante⁴⁶⁹ où l'âme s'unit à Dieu *in ictu trepidantis aspectus* pour de courts instants, acte le plus élevé de la contemplation et formule qu'Étienne Gilson qualifie de « formule mystique de la preuve de Dieu »⁴⁷⁰. Tout en expérimentant Dieu mystiquement l'âme expérimente sa propre nature d'esprit, cette double expérience colorera l'expression doctrinale de la philosophie et de la théologie d'Augustin, le don de sagesse lui permettant d'user de la raison et du discours et de leur insuffler ses propres résonances. La sagesse porte la contemplation dont elle est le fruit et Augustin l'identifie même avec la contemplation (*De sermone Domini in monte*, I, 3, 10), la contemplation étant l'acte par lequel est reconnue et éprouvée la Présence de Dieu. Le don propre et le principe immédiat de la vie mystique est le don de Sagesse qui donne de goûter et de voir la vérité surnaturelle de Dieu. Connaître Dieu par expérience dans son être divin, c'est le savourer par le don de Sagesse qui ouvre sur la contemplation mystique. La Sagesse est appelée « l'éclat de la lumière éternelle » (*Sermo*. 117, VIII, 11, vol. 17, p. 206).

Augustin appelle à monter vers la Sagesse :

« D'où faut-il partir ? De cette vallée de larmes. Jusqu'où faut-il nous élever ? Jusqu'au lieu qu'il a préparé. Quel est ce lieu ? Le séjour du repos et de la paix. C'est là que brille dans tout son éclat cette sagesse qui ne s'affaiblit jamais. [...] D'où vient la sagesse ? De l'intelligence. Comment parvient-on à l'intelligence ? Par le conseil... »⁴⁷¹

Il est le premier à rapprocher les dons du saint Esprit, des Béatitudes⁴⁷² (*De sermone Domini in monte*, I, 4, 11) en cherchant dans le Nouveau Testament confirmation des dons évoqués par Isaïe, c'est ainsi qu'il poursuit en comparant les sept degrés du prophète Isaïe aux béatitudes de l'Évangile jusqu'à parvenir au terme où :

⁴⁶⁷ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, chapitre VII, p. 582-583, DDB, Paris, 1932.

⁴⁶⁸ *Somme théologique* IIa IIae, q. 45, a. 2, p. 307.

⁴⁶⁹ Th. d'Avila, « Ce que Dieu communique alors à l'âme en un instant est un si grand mystère, une faveur si haute, la délectation de l'âme est si immense, que je ne sais à quoi la comparer », *op. cit.*, *Le château intérieur, Septièmes Demeures*, ch. II, 3, p. 1021.

⁴⁷⁰ E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, *op. cit.*, n.3, p. 25.

⁴⁷¹ *Sermo*. 347, II, 3, vol. 19, p. 167.

⁴⁷² « Augustin devrait à Ambroise l'interprétation des béatitudes comme échelle ascético-mystique. Mais alors qu'Ambroise, s'appuyant surtout sur les quatre béatitudes de Luc, s'efforce de les relier aux quatre vertus cardinales, Augustin choisit de se référer aux huit béatitudes de Matthieu et les rattache, de façon apparemment nouvelle, aux sept dons du Saint Esprit : il trouve ainsi le moyen de souligner le rôle de la grâce dans l'ascension vers Dieu », note compl. 41, BA 57/A.

« Alors, quand on est parvenu au but, on s'arrête, on se repose, on triomphe au sein d'une paix assurée. Et quel est ce terme, cette fin [...] Quelle est la sagesse de Dieu, n'est-ce pas encore Jésus-Christ [...] C'est donc en lui que les hommes parviennent à la sagesse. »⁴⁷³

Cette quête s'accomplit avec l'aide de celui qui en est l'objet :

« Celui que nous consultons ainsi, voilà le Maître, celui dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, le Christ c'est-à-dire la force immuable de Dieu et la Sagesse éternelle. »⁴⁷⁴

Car dans le Christ repose la plénitude des dons de l'Esprit et c'est par la médiation du Christ que cette plénitude atteindra l'homme :

« Que la contemplation commencée demeure jusqu'à ce que je (Christ) je vienne pour être rendue parfaite quand je serai venu. »⁴⁷⁵

La vision béatifique ne sera parfaite que dans la vie éternelle mais la contemplation commencée dans la sagesse et dans sa lumière en donne un avant goût :

« Et en toute quiétude, dès cette vie, nous demeurerons en lui par la foi et, plus tard, par la vision directe dont nous possédons un gage si considérable : le don de l'Esprit Saint. »⁴⁷⁶

Certes :

« Il exige la force du cœur quand il dit : *Je suis celui qui suis* ; il exige la force du cœur et que la pointe de la contemplation (*aciem contemplationis erecta*) soit dressée quand il dit : *Celui qui est m'a envoyé vers vous*. Mais peut-être n'as-tu pas encore la contemplation ? Ne défaille pas, ne désespère pas [...] c'est moi qui descends jusqu'à toi, tu ne peux venir à moi. [...] Il cherchait des cœurs fermes lorsqu'il disait : *Je suis celui qui suis*, il cherchait des cœurs fermes et des esprits capables de haute contemplation lorsqu'il disait : *Celui qui m'a envoyé vers vous* mais peut-être cette contemplation est-elle au-dessus de vos forces, ne perdez pas courage, ne désespérez pas... »⁴⁷⁷

Mais le : « tu ne peux venir à moi » de cette *Enarratio* attire bien l'attention sur le fait que la contemplation est un don et non pas une conquête de l'homme, l'âme la reçoit lorsqu'elle est devenue assez pure.

C- Contemplation, âme de la vie mystique et expérience de l'illumination

Contemplation et illumination sont deux instances dialoguées qui se soutiennent mutuellement, tendues et portées vers un seul et même but : l'union du partage de la vie trinitaire.

« Le désir insatiable de contempler Dieu, c'est toute l'âme d'Augustin »⁴⁷⁸ :

⁴⁷³ *Sermo* 347, III, 3, vol 19, p. 168-169.

⁴⁷⁴ *De Magistro*, XII, 38, BA 6, p. 104-105.

⁴⁷⁵ *In Io.* 124, 5, BA 75, 455.

⁴⁷⁶ *In epist. Io, tr.* IX, 11, BA 76, p. 393.

⁴⁷⁷ *In Ps.* 121, 5, vol. 15, p. 26.

⁴⁷⁸ H. Somers, « La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image », *REAug.* VII, 1, 1961, p. 1.

« Jérusalem bâtie comme une cité qui participe à l'Idipsum⁴⁷⁹, que celui qui relève la pointe de son esprit (*acies mentis*), qui purifie l'œil de son cœur s'élève et voit l'Idipsum. Qu'est-ce que l'Idipsum ? Ce qui est. Qu'est-ce que ce qui est ? Ce qui est éternel. Voilà l'Idipsum « *Je suis celui qui suis. Celui qui est m'a envoyé vers vous.* »⁴⁸⁰

L'homme a le désir de contempler Dieu, il aspire à l'illumination⁴⁸¹ par la lumière divine, *Lettres* 92 ; 147. C'est ainsi que différentes images comme lumière, vision, sont employées pour exprimer une même réalité, celle de la contemplation⁴⁸². Augustin fait de celle-ci la plus haute activité de l'âme :

« Nous voici arrivés à la vision, à la contemplation de la Vérité : c'est le septième et dernier degré de l'âme. Ce n'est déjà plus un degré, c'est comme le séjour où ces degrés conduisent. Comment exprimer les joies de l'âme, sa jouissance du suprême et véritable Bien, ce souffle de sérénité et d'éternité ? »⁴⁸³

Laquelle consiste dans la vision de la vérité elle-même, dans la jouissance, l'audition et le toucher du Verbe, elle se situe à l'intérieur même de la vie trinitaire. Elle est un moment d'intelligence, un contact :

« Et pendant que nous parlons et aspirons à elle (sagesse), voici que nous la touchons, à peine, d'une poussée rapide et totale du cœur (*atingimus eam modice toto ictu cordis*).⁴⁸⁴

« Il me semble que celui qui s'exprime ainsi, avait élevé son âme vers Dieu et répandu son âme au-dedans de lui, lorsqu'on lui disait tous les jours : « Où est ton Dieu ? » qu'il avait touché d'un contact tout spirituel cette lumière immuable [...] C'est dans le transport de son esprit, lorsqu'élevé au-dessus de la vie des sens et comme ravi en Dieu, qu'il avait vu cette lumière. »⁴⁸⁵

Elle est une vision :

« Quand à l'éclat que le vin donnait à son regard c'est ce que connaissent les membres de son corps à qui il a été donné, dans la sainte ivresse qui leur faisait perdre l'esprit, de contempler du fond du temps qui passe, la lumière éternelle de la sagesse. C'est ce qui nous faisait rappeler un peu plus haut ces paroles de l'apôtre Paul : « si nous sommes emportés hors de nous-mêmes, c'est pour Dieu » (2 *Co.* 5, 13).⁴⁸⁶

« J'ai vu dans ce transport ce que je n'ai pu supporter longtemps. »⁴⁸⁷

Voir Dieu, c'était le désir de Moïse⁴⁸⁸, le regard contemplatif anticipe dès ici-bas la vision de gloire. Saint Jean a été donné comme modèle aux contemplatifs à cause de la perspicacité

⁴⁷⁹ Voir note 168.

⁴⁸⁰ *In Ps.* 121, 3, vol. 15, p. 22-23.

⁴⁸¹ Voir *infra*, p. 96-96

⁴⁸² Voir « contemplation », Olphe-Gaillard, *DS* 11, col. 1912.

⁴⁸³ *De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 385.

⁴⁸⁴ *Conf.* IX, X, 24, BA 14, p. 117.

⁴⁸⁵ *Sermo.* 52, VI, 16, vol. 16, p. 377.

⁴⁸⁶ *Contra Faustum*, XII, 52, vol. 25, p. 578-580.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ Saint Thomas dit que la force de notre désir de la vision de Dieu sera la mesure de notre capacité de vision, *Somme théologique* Ia, q. 12, art. 6, p. 228.

de son regard, la vision de Jean découvre les réalités sous les apparences et derrière les signes, la présence cachée du Père du Fils et du Saint-Esprit⁴⁸⁹.

La contemplation est pour Augustin une vision surnaturelle de Dieu⁴⁹⁰, sans doute pas la pleine vision mais une vision relative (*Sermo*. 23, 9), une illumination de Dieu lui-même et une vision médiate, « la contemplation est donc une vision surnaturelle de Dieu dans les notions d'être, de vérité, de bien, quand ces notions intuitivement acquises d'une manière naturelle sont éclairées par la lumière de la sagesse »⁴⁹¹. La vision d'Augustin a pour condition et principe, l'amour qui va transformer la connaissance en *vraie vision*, véritable perception cette fois quasi immédiate⁴⁹², la contemplation va faire voir l'objet dont elle donne une perception directe en faisant expérimenter Dieu, sa réalité, sa présence. L'âme se fixe sur son objet en une opération simple d'amour très pur :

« Qu'est-ce donc que Dieu donne par cette grâce à celui qu'il prend ainsi pour le conduire jusqu'à la fin ? [...] « Dieu a disposé des degrés dans son cœur ». Il lui fait des degrés qui lui servent à monter. Où lui fait-il ces degrés ? Dans son cœur. Donc plus vous aimerez plus vous monterez. »⁴⁹³

La contemplation est aussi un moment de joie :

« Quelle joie peut être en rien comparable même comme étant moindre, aux délices que le cœur de l'homme [...] trouve dans la lumière de la vérité, dans l'abondance de la sagesse. »⁴⁹⁴

La contemplation fait intervenir les sens spirituels :

« Ce n'est pas avec les yeux du corps qu'on le cherche ; il ne peut être atteint ni par la vue, ni par le toucher, ni par l'ouïe ; on ne s'aperçoit pas quand il s'éloigne ou quand il s'approche. Mais le Fils unique qui, dans le sein du Père (*Jean* I, 18) révèle, sans que sa voix résonne aux oreilles de l'homme, la nature et la substance de la divinité, et se montre ainsi d'une manière invisible aux yeux de ceux qui sont dignes d'une si sublime contemplation. Quels sont donc ces yeux ? « Ce sont les yeux du cœur éclairés par Dieu » (*Ep.* I, 18) et dont le psalmiste dit : « éclairez mes yeux, de peur que je ne m'endorme dans la mort (*Ps.* 12, 5). »⁴⁹⁵

Il est une condition préalable indispensable à la vision de Dieu, celle du cœur pur⁴⁹⁶, « Ce n'est pas dans un lieu qu'on le voit mais dans un cœur pur » (*Lettre* 147, XV, 37). Le cœur est

⁴⁸⁹ Voir Y. de Yandia, *Mystiques d'orient et d'occident*, spiritualité orientale 62, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1994, p. 338-339.

⁴⁹⁰ « C'est bien Dieu lui-même qui est l'objet direct de la contemplation », F. Cayré, *La contemplation augustiniennne*, op. cit., p. 154.

⁴⁹¹ F. Cayré, « La contemplation augustiniennne », *Vie Spirituelle*, 1926, XV/2, p. 183.

⁴⁹² Voir F. Cayré, *La contemplation augustiniennne*. Principes de la spiritualité de saint Augustin, op. cit., ch. 3 et 5.

⁴⁹³ *In Ps.* 83, 10-11, vol. 13, p. 529-533.

⁴⁹⁴ *Sermo*. 179, 6, 6, vol. 18, p. 6.

⁴⁹⁵ *Lettre* 147 à *Pauline*, XV, 38, vol. 5, p. 296-297.

⁴⁹⁶ « L'action spécifique de la pureté (son effet formel dirait la scolastique) est donc d'unifier les puissances intérieures de l'âme dans l'acte d'une passion unique, extraordinairement riche et intense. L'âme pure [...] est celle qui, surmontant la multiple et désorganisant attraction des choses, trempe son unité [...] aux ardeurs de la simplicité divine ». P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, op. cit., p. 199.

la faculté intérieure qui voit Dieu lorsque la pureté a affiné son regard, notion particulièrement explicite dans la sixième béatitude⁴⁹⁷ :

« Il monte au sixième degré, où il purifie maintenant cet œil par lequel Dieu peut être vu (Mt. 5,8), autant qu'il peut l'être. [...] Un tel fils s'élève jusqu'à la sagesse, septième et dernier degré, dont, tranquille et apaisé, il possède la pleine jouissance. »⁴⁹⁸

Cette purification⁴⁹⁹ est la restauration de l'homme intérieur créé à l'image de Dieu, restauration qui lui permet d'entrer dans la lumière surnaturelle (*Lettre 92*, 2-3). Augustin fait allusion à ce rayonnement de lumière surnaturelle dans toutes ses facultés, qui est signe de la plus haute union décrite par les mystiques⁵⁰⁰. L'intellect cherche une pureté plus grande pour être en état de voir Dieu :

« Nous devons purifier notre esprit pour le rendre capable de voir cette lumière, et une fois vue, de s'y attacher. Jugeons cette purification comme une marche et comme une navigation vers la patrie. »⁵⁰¹

et sur la voie de la dialectique se fraie un chemin vers l'unité absolue. Intellectuellement il voit Dieu et par amour jouit de lui et repose en lui. Ainsi Augustin présente la charité comme le sujet de la vision. Dieu est étreint dans la vision par la partie la plus élevée de l'âme, la charité envahit l'âme et en prend possession, devenant sa force de cohésion :

« Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît. O éternelle vérité et vraie charité et chère éternité ! C'est toi qui es mon Dieu. »⁵⁰²

L'âme acquiert une vive conscience de Dieu qui l'habite en cette présence amoureuse. Plus l'union se fait intime plus l'action très puissante de la grâce amène l'homme intérieur à une claire et pleine conscience de son intime union avec Dieu et en même temps élève sa contemplation au plus haut sommet.

Augustin fait de l'amour le terme fondamental de la vie contemplative. Car, si la restauration de 'l'homme intérieur' s'acquiert par la purification du cœur, elle s'acquiert

⁴⁹⁷ Dans *l'Homélie sur la 6ème béatitude*, Grégoire de Nysse développe sa théorie de l'âme miroir.

⁴⁹⁸ *De doct. christ.* II, VII, 11, BA 11/2, p. 149.

⁴⁹⁹ Cette idée qu'une purification est nécessaire pour voir Dieu prend son enracinement dans le néoplatonisme, cf. G. Folliet, « Deificari in otio ». Augustin, Epistula 10, 2, *RECAug* II, Paris, 1962, p. 229-235. Mais Augustin, à la différence des platoniciens, sait que : « Encore faut-il que ces yeux-là (du cœur) soient purifiés par notre Dieu pour que nous voyons notre Dieu », *In Io.* XX, 11. Pour Augustin, le Christ sauveur est le médecin de l'homme pécheur, « il s'est fait humble pour guérir la cause de toutes les maladies, c'est à dire l'orgueil », et Augustin insiste en particulier sur la blessure que le péché a causé à l'œil du cœur dans *In Io.* 7, 2. En se faisant homme, le Verbe s'est rendu visible aux yeux corporels qui étaient sains; celui qui accepte de croire dans le Christ humble, que les hommes ont pu voir, est guéri de son orgueil et obtient la capacité de voir un jour, avec les yeux de son esprit, le Verbe qui demeurerait insaisissable à son regard blessé, cf. M.-Berrouard, « Le Christ médecin », note comp. 15, BA 71, p. 854-855.

⁵⁰⁰ Th. d'Avila, « L'âme est habituée peu à peu à l'intelligence de la vérité pure », *Vie, op. cit.*, ch. 21, 1, p. 141 ; J. de la Croix, « Nous pouvons dire que la lumière de Dieu et celle de l'âme ne sont qu'une même lumière, en ce que la lumière naturelle de l'âme est unie à la lumière surnaturelle de Dieu et que cette lumière surnaturelle resplendit seule désormais », *Œuvres, op. cit.*, « Vive Flamme d'Amour », III, 4, p. 796.

⁵⁰¹ *De doct. christ.* I, X, 10, BA 11/2, p. 89.

⁵⁰² *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 617.

autant par la progression dans l'amour comme nous l'avons vu⁵⁰³, « nous lui devenons de plus en plus semblables, dans la mesure où nous progressons dans la connaissance et dans l'amour » (*Lettre 92*, 3), la véritable guérison du cœur qui seule permet de voir Dieu est l'œuvre de l'Esprit Saint par son intervention directe, lui qui est lui-même Amour. L'amour conduit à la plénitude de la vision. Dans le commentaire sur le *Ps 17*, 11, Augustin souligne même la priorité de l'amour sur la vision pour parvenir à Dieu. La vision possible de Dieu en cette vie correspond à la mesure de l'amour⁵⁰⁴ :

« Il s'est élevé au-dessus de la plénitude de la connaissance, afin que nul ne pût parvenir à lui sinon par l'amour. »⁵⁰⁵

« Si tu veux parvenir jusqu'à lui, ne sois pas sans entrain pour l'aimer ; ce n'est pas avec tes pieds en effet, mais avec tes sentiments que tu cours. Demeurant en un seul endroit, tu vas si tu cours et si tu aimes. »⁵⁰⁶

Si l'homme peut et doit se préparer à la contemplation par la purification, c'est l'illumination qui achève la purification, et sans le secours divin de la grâce, la contemplation reste inaccessible aux seules forces humaines, elle demeure simple contemplation philosophique à l'image de la contemplation néoplatonicienne :

« Comme cet homme ne peut rien par lui-même, il est nécessaire que votre grâce le prenne. »⁵⁰⁷

Ainsi restauré par la grâce l'homme intérieur verra Dieu, c'est ainsi qu'Augustin écrit à Fortunatien :

« Dieu est et sera vu par l'homme intérieur. L'homme intérieur verra Dieu, car l'homme intérieur seul peut voir la charité dont saint Jean fait l'éloge jusqu'à dire que « Dieu est charité » (I *Jn*, 4, 8). »⁵⁰⁸

La grâce est don de l'Esprit Saint 'infusé' à l'intérieur de l'homme. Elle opère de jour en jour le 'renouvellement de l'homme intérieur' (2 *Co.* 4, 16). La vie mystique se déploie tout entière sous le signe de l'intériorité et l'expérience de la lumière est expérience de la rencontre avec Dieu. L'illumination vient du Christ, Sagesse éternelle, elle est fruit de la grâce.

Le Verbe illuminateur de tout homme est l'un des thèmes majeurs de l'ontologie d'Augustin (*Jn* 1, 9). Participer à la lumière revient à être à l'image, c'est-à-dire à participer à Dieu par le

⁵⁰³ Cf. *supra*, p. 46-50.

⁵⁰⁴ J. de la Croix, « L'âme est purifiée, en étant illuminée, par ce feu de Sagesse amoureuse (parce que Dieu ne donne jamais la sagesse mystique sans l'amour puisque c'est l'amour lui-même qui l'infuse) » *Œuvres complètes*. « Nuit obscure », livre II, ch. 12, p. 453.

⁵⁰⁵ *In Ps.* 17, 11, BA 57/B, p. 23.

⁵⁰⁶ *In Io.* XXXVI, 8, BA 73A, p. 201-203.

⁵⁰⁷ *In Ps.* 83, 10, vol. 13, p. 529.

⁵⁰⁸ *Lettre à Fortunatien* 148, vol 5, p. 310-321.

Verbe Sagesse. L'illumination qui est ainsi rencontre avec Dieu, est participation à sa vie même, qui est charité.

« *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu (Io. I, 1). Tu viendras à la source d'où la rosée s'est répandue pour toi ; alors que ses rayons étaient envoyés à ton cœur rempli de ténèbres obliquement et par réfraction, tu verras à découvert la Lumière elle-même ; c'est pour la voir et la supporter que tu te purifies.* »⁵⁰⁹

Ce n'est pas ici le lieu de traiter pour elle-même la difficile question de l'illumination⁵¹⁰ augustinienne que François-Joseph Thonnard a définie comme « la théorie philosophique qui explique par la lumière de la Vérité subsistante, c'est-à-dire par l'action de l'Intelligence divine, la présence en nos esprits de vérités éternelles connues par la sagesse » ; [...] Nulle part Augustin n'a exposé méthodiquement ce qu'il est convenu d'appeler sa 'théorie de l'illumination' [...] cette doctrine pourrait se définir de façon la plus générale, la théorie qui se propose d'expliquer toute connaissance par la notion de lumière »⁵¹¹. La question a fait débat⁵¹² :

« Cette lumière même qui nous permet de discerner toutes ces choses et qui nous fait clairement apparaître ce qui échappe à notre connaissance et que nous devons croire, ce qui est de l'ordre de la connaissance et que nous devons tenir pour tel. [...] C'est sans rayonnement visible qu'elle (cette lumière) éclaire notre esprit, mais *selon un mode d'illumination invisible et ineffable qui est cependant de l'ordre de l'intelligible*. Et pour nous sa certitude est aussi grande que celle qu'elle confère à toutes les choses qu'elle nous fait voir à sa propre clarté. »⁵¹³

La lumière intelligible trouve sa source dans la sagesse même de Dieu qui créé et enseigne ceux qu'il gratifie de son illumination (*De civ. Dei* XI, 25, BA 35).

La théorie de l'illumination est celle du Verbe qui illumine tout homme : « Nos lumières sont une participation du Verbe, c'est-à-dire de cette vie qui est la lumière des hommes » (*De Trin.* IV, II, 4), elle est exprimée dans le livre XIII des *Confessions* :

« Et pour cette vie, vivre n'est pas la même chose que vivre dans la béatitude, car elle (créature) vit aussi quand elle flotte en son obscurité, et il lui reste à se tourner vers celui par qui elle a été faite, et à vivre de plus en plus de la source de *vie, et* à voir *dans sa lumière la lumière*, et à devenir parfaite, illuminée, béatifiée. »⁵¹⁴

Dans l'état d'origine, la Vérité était une source qui illuminait l'âme humaine, c'est seulement depuis le péché que l'homme a besoin d'être illuminé : « ante peccatum...avant le

⁵⁰⁹ *In Io.* XXXV, 9, BA 73A, p. 171.

⁵¹⁰ Dans le Livre X du *De civitate Dei*, Augustin reconnaît explicitement avoir reçu la doctrine de l'illumination de Plotin (*Enn.* V, 6, 4, 19-22), *De civ. Dei* X, I, II, BA 34, p. 431.

⁵¹¹ F.-J. Thonnard, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », *REAug* 2, 1962, p. 173 et 175.

⁵¹² Voir : R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, DDB, Paris, 1934; « Lux », M.-A. Vannier, *AL* 3, col. 1065-1070.

⁵¹³ *Lettre à Consentius* 120, II, 10, vol. 5, p. 76-77.

⁵¹⁴ *Conf.* XIII, IV, 5, BA 14, p. 433.

péché, Dieu irriguait l'âme par une source intérieure », (*De gen contra Manich.* II, 4-5-5, 6, PL 34, 198-199). Autre chose est la lumière qui illumine et autre chose la lumière qui est illuminée :

« Car si l'homme ne s'était jamais éloigné de là-bas, il n'aurait pas à être illuminé, mais il a besoin d'être illuminé ici-bas parce qu'il s'est éloigné de ce lieu où il était possible à l'homme d'être toujours illuminé. »⁵¹⁵

Dieu s'est révélé non seulement dans l'incarnation mais aussi dans l'illumination de l'esprit qu'il a créé à son image, la théorie de la connaissance est celle du *Prologue*, du *Verbe*, de la *Parole* qui est lumière véritable. La lumière dans laquelle nous connaissons intellectuellement la vérité est bien la lumière divine, Dieu lui-même, comme le prouve ce texte ⁵¹⁶ :

« Autre cependant est la lumière même qui éclaire l'âme pour lui faire voir tout ce qu'elle voit intellectuellement dans la vérité, soit en elle-même, soit dans cette lumière ! Car cette lumière c'est déjà Dieu lui-même. Lors donc que l'âme est emportée là et que, soustraite aux sens charnels, elle est plus intensément présente à la vision [...] elle voit au-dessus d'elle la lumière à l'aide de laquelle elle voit tout ce qu'elle voit aussi en elle-même par l'intelligence . »⁵¹⁷

La première expérience, pour Augustin, de la rencontre de cette lumière⁵¹⁸ est relatée dans le livre VII des *Confessions* :

« J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme [...] au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable [...] bien autre chose que toutes nos lumières ! [...] Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît. »⁵¹⁹

La *vérité*, l'*éternité*, la *charité* sont, dans une relation de connaissance avec la *lumière*, ce lien de connaissance mutuelle entre ces trois termes est la *lumière* qui permet de former une unité⁵²⁰. Si Augustin reconnaît explicitement dans le livre X du *De Civitate* (X, 2) avoir reçu de Plotin (*En.1*, 10-13) la doctrine de l'illumination, il pose d'emblée le rapport de l'homme au Verbe en termes de rapports personnels : le Verbe s'adresse à l'âme, et l'âme répond en se tournant vers lui⁵²¹. L'expérience de la lumière n'est autre chose que celle de la rencontre avec Dieu (*Ex.* 3, 2 ; *Ps.* 35, 10), laquelle prend tout son sens en Christ (*Jn.* 8, 12 ; *Ep.* 5, 8), elle est de nature relationnelle. La métaphore de l'illumination rend compte de la participation à la vie divine. Si l'homme reçoit l'image de Dieu en lui et participe à la lumière, il n'accède à l'illumination véritable que par l'action du Saint Esprit, agent de la restauration de l'image

⁵¹⁵ *In Io.* II, 7, BA 71, p. 187.

⁵¹⁶ E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, op. cit., p. 126.

⁵¹⁷ *De Gen ad litt.* XII, 31, 59, BA 49, p. 436-437.

⁵¹⁸ P.-Th, Camelot, « Lumière. Augustin, 'mystique de la lumière' » *DS* 9, col.1156-1158.

⁵¹⁹ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p.615-617.

⁵²⁰ Voir D. Doucet, « La problématique de la lumière chez Augustin », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, janvier-mars 1999, p. 31-58.

⁵²¹ Voir BA 14, note comp. 27, p. 615.

il est celui qui achève et conforme l'homme à sa forme véritable *forma formosa* en le conformant au Christ qui est *Forma omnium*⁵²². L'illumination est donc le fruit de la grâce et comme tel, revêt un caractère surnaturel :

« La créature spirituelle *est susceptible d'être illuminée* [...] convertie à lui, elle progresse et, attachée à lui, elle est formée en vue de la totalité et de la perfection de la sagesse et, dans son ordre, en vue de la plénitude de la béatitude. »⁵²³

Dans la vie mystique, la béatitude est une prise de conscience de la vie de la grâce en soi, elle est déjà une participation consciente à la vie trinitaire, une anticipation de la Béatitude éternelle.

Par son action illuminatrice Dieu crée l'unité aussi bien qu'il communique l'individualité :

« Que cette lumière disparaisse, tous les corps n'ont plus qu'une seule couleur, ou plutôt c'est l'absence complète de toute de toute couleur. Lorsque, au contraire, la lumière se répand sur les corps, bien qu'elle soit une, elle les colore de diverses nuances, suivant les diverses propriétés de ces corps. »⁵²⁴

Augustin exprime ainsi que chaque âme qui s'unifie en tendant à l'unité de Dieu reçoit de Dieu son unité et en même temps son unicité et sa personnalité relative. Dieu en tant qu'il est l'unité unique est en même temps celui qui unifie et « unicise ».

La contemplation est un don, elle une synthèse des grâces mystiques qui font trouver Dieu, l'effet le plus élevé des dons d'Intelligence et de Sagesse. Si l'acte de connaissance intellectuelle aboutit à l'illumination, l'illumination surnaturelle relève de la Sagesse dans la contemplation. Toute illumination de l'intelligence vient du Christ « Sagesse éternelle » et maître intérieur, chacun le reçoit selon la mesure de ses dispositions et de ses capacités⁵²⁵. Dieu se communique en un seul acte de lumière et d'amour tout à la fois, c'est-à-dire une connaissance amoureuse ce qui revient à dire que ces grâces mystiques sont des grâces d'illumination et des grâces d'amour, elles font trouver Dieu comme objet d'amour, dont Augustin dit jouir, possession qui s'accompagne de repos et de paix, l'avoir trouvé lui procure des délices :

« Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même. »⁵²⁶

« et plus nous jouissons de lui (Dieu) en cette vie [...] plus nous supportons avec patience notre pèlerinage. »⁵²⁷

« Depuis le jour où je t'ai connu, je ne t'ai pas oublié, tu demeures dans ma mémoire, et c'est là que je te trouve quand je me ressouviens de toi et me délecte en toi. »⁵²⁸

⁵²² *Sermo*. 264, 4, vol 18, p. 355

⁵²³ *Sermo*. *Dolbeau* 26, & 25-26.

⁵²⁴ *Sermo*. 134, 8, vol. 19, p. 128.

⁵²⁵ Voir J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* II, op. cit., p. 159.

⁵²⁶ *De doct. christ.* I, IV, 4, BA 11/2, p. 81.

⁵²⁷ *Ibid.*, I, XXX, 31, p. 117.

Ces grâces qui sont issues de l'amour sont ordonnées à l'amour. Dans l'amour intense qu'elles produisent, Dieu est 'trouvé', 'senti', 'goûté', 'touché', expérimenté, elles ont un aspect de lumière. Les lumières surnaturelles sont l'élément spécifique de ces grâces. Ainsi, la contemplation est une connaissance intuitive et expérimentale de Dieu, perçu comme réalité transcendante et comme vérité et bonté, elle s'accompagne d'amour parfait. C'est une opération simple et intuitive et Dieu seul la produit car il ne peut être ainsi connu que par son action même⁵²⁹. Les dons de sagesse et d'intelligence élèvent à cette connaissance intuitive qui peut être qualifiée de vision médiate. Mais cette connaissance est aussi expérimentale, elle fait littéralement toucher Dieu tout en donnant le sentiment profond et aigu de sa présence, la distance à l'objet est alors supprimée, non par la vision mais par l'expérience de l'amour. Elle est alors dite immédiate car elle dépasse tous concepts, toute analogie, se produit sans intermédiaire d'images, Dieu est connu dans ses effets. Elle réside dans la fine pointe de l'esprit, le fond où l'étincelle de l'âme est transformée par la vie unitive et par l'amour parfait, cette connaissance de Dieu accompagne la charité parfaite, elle est un amour qui s'abandonne. « Quand l'âme est devenue toute entière amour, sans que rien en elle ne fasse obstacle à la lumière du saint Esprit, et arrête sa connaissance à elle-même, elle devient toute entière moyen de percevoir Dieu par un certain toucher et un certain goût spirituels. En sorte que, connu par ses effets selon un tel mode supra humain, Dieu est connu *immédiatement* ou « par sa face » comme dit saint Jean de la Croix »⁵³⁰. La charité atteint immédiatement Dieu en lui-même. Si ces lumières sont proposées à tous, l'Esprit Saint ne les accorde qu'aux âmes disposées à les recevoir, elles sont des moyens de produire des actes de charité dépassant la mesure ordinaire.

La contemplation comprend plusieurs degrés comme plusieurs formes. Jean de la Croix parle de trois degrés, le dernier caractérisant l'union à Dieu de l'âme transformée. Thérèse d'Avila présente pareillement les quatre dernières *Demeures* du *Château intérieur*. La contemplation la plus élevée, la plus pure, qu'elle appelle union transformante où l'âme est presque sans arrêt unie à Dieu est celle des *Septièmes Demeures* où la contemplation devient habituelle et agit sur l'être entier. C'est celle-ci dont parle Augustin, cette sagesse lumineuse qui s'atteint par degrés et qu'il envisage souvent sous sa forme active dans la vie sur terre, réservant le repos pour la vie éternelle où il définit alors la contemplation comme la vision de Dieu face à face dans la vie éternelle, béatitude suprême et fin de toute action :

⁵²⁸ *Conf. X, XXIV, 35, BA 14, p.205.*

⁵²⁹ Th. d'Avila, « Cet état est uniquement l'œuvre surnaturelle du Seigneur qui agit sur elle », *Vie*, ch. XXII, 1, *op. cit.*, p. 147.

⁵³⁰ J. Maritain, *op.cit.*, *Distinguer pour unir*, p. 515.

« Cette contemplation nous est promise comme le but de toutes nos actions et l'éternelle plénitude de nos joies. « Nous sommes fils de Dieu, mais on ne voit pas encore ce que nous serons un jour. Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean III, 2). Ce qu'il a déclaré à son serviteur Moïse : « je suis celui qui suis. Celui qui est m'a envoyé vers vous » (Exode III, 14) ; nous le contemplerons un jour lorsque nous vivrons pour toujours. Pareillement, le Seigneur déclare : « La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean XVII, 3). C'est ce qui arrivera quand viendra le Seigneur et qu'il illuminera ce qui est caché dans les ténèbres (I Co IV, 5), lorsque les ombres de cette vie mortelle et corruptible se seront dissipées. »⁵³¹

« Oui, nous contemplerons Dieu, Père, Fils, Esprit Saint, lorsque le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus, remettra le règne à Dieu le Père. »⁵³²

La contemplation, opération simple et intuitive produite par la raison supérieure sous la motion de l'Esprit Saint, sans le secours du raisonnement, en quelque sorte à la cime de l'âme, produit l'arrêt de l'activité des puissances discursives, mais elle peut aussi cohabiter avec celle-ci et même la faciliter sans rien perdre de sa spécificité, tout en étant unie à une autre forme de connaissance qui s'en trouve enrichie. C'est ainsi qu'une 'forme active' ou 'passive' est souvent évoquée pour qualifier la contemplation. Étant par définition, infuse, reçue de Dieu, elle toujours passive, un non agir. La forme active juxtapose en fait les deux éléments, l'âme venant coopérer par son activité intellectuelle à la forme absorbante, qui bien qu'infuse soutient alors toute l'activité (*Lettre à Nébride* 10, 3). Cette forme, loin d'être mineure, réalise au contraire une contemplation parfaite⁵³³. L'activité a son centre de rayonnement en Dieu et dès lors l'unité de l'action et de la contemplation est totale et permanente, l'action n'est jamais qu'un épanchement de la contemplation.

Le don de sagesse guide aussi bien la contemplation que l'action, pour Thérèse d'Avila c'est même la preuve que cette action contemplative est « opération de Dieu et don de sa main »⁵³⁴.

Fulbert Cayré appliquait le terme de *contemplation opérante* pour qualifier la contemplation d'Augustin, il entendait signifier par là que sa contemplation présente à la fois des éléments infus et des éléments actifs, elle est fructueuse et parfaite dit-il, elle soutient l'action parce qu'elle est don de Dieu. Cette *contemplation opérante*⁵³⁵ relève de la seule initiative de l'Esprit, elle n'est plus qu'« une amoureuse attention de l'esprit aux choses

⁵³¹ *De Trin.* I, VIII, 17, BA 15, p. 131.

⁵³² *De Trin.* I, X, 20, BA 15, p. 145.

⁵³³ Voir F. Cayré, *op. cit.*, « La contemplation augustinienne », p. 193.

⁵³⁴ Th. D'Avila, *op. cit.*, *Septièmes Demeures*, ch. IV, 6-7, p. 913-914.

⁵³⁵ Thérèse d'Avila appelle cette union, transformante. Il n'y a plus d'ordinaire de ces violences (visions, extases) dès que l'âme se recueille mais : « Bien mieux que naguère [...] elle vit dans cette agréable compagnie [...] cette présence dans laquelle elle vit...n'est pas aussi totalement manifestée, aussi clairement que la première fois [...] elle constate toujours qu'elle se trouve en cette compagnie. » *op. cit.*, *Septièmes Demeures*, 8-9, p. 1018.

divines »⁵³⁶, elle introduit le surnaturel dans le courant de toute la vie, elle sous-tend la vie d'union avec Dieu. En effet, la contemplation n'ouvre pas toujours à la vision, le fond essentiel de la vie mystique est cette connaissance infuse, cet amour infus que seul l'Esprit Saint peut communiquer⁵³⁷. Cette présence perpétuelle de Dieu pourrait bien être la forme la plus haute d'union au Christ et aux autres Personnes de la Trinité⁵³⁸. Cet état extatique consiste en une liaison forte et à peu près constante de l'âme avec Dieu, sans distraction des sens mais avec une disposition ordinaire à se laisser emporter par lui. C'est bien cette contemplation, âme de toute sa vivante mystique qui a pénétré tous les domaines de la vie et de l'activité d'Augustin, sa vie de prière comme son activité épistolaire comme son activité de théologien ou de pasteur. Ceci fera l'objet d'un chapitre particulier.

Les grâces inhérentes à la contemplation vont diriger l'action, dès lors cet homme n'est plus soumis qu'à Dieu :

« De fait, celui qui est renouvelé dans son esprit et contemple ta vérité devenue intelligible, n'a pas besoin de la démonstration d'un homme l'invitant à imiter son espèce, mais sous ta démonstration il éprouve par lui-même *quelle est ta volonté, qui est chose bonne, agréable et parfaite* ; et tu lui enseignes à voir, il en est déjà capable, la Trinité de l'Unité ou l'Unité de la Trinité. »⁵³⁹

Cet homme renouvelé par l'Esprit n'a pas besoin d'un autre intermédiaire humain pour rejoindre Dieu Trinité parce qu'il le retrouve en lui désormais.

2. Confidences sur l'intimité de la présence divine

A- *Présence divine*

« Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi. Voici que j'aime, et c'est si peu, je veux aimer plus fort. Je puis mesurer, afin de le savoir, combien me manque d'amour pour qu'il y en ait assez, et qu'ainsi ma vie coure à tes embrassements, sans qu'elle se détourne avant d'être abritée dans l'abri secret de ton visage. »⁵⁴⁰

⁵³⁶ F. de Sales, *Œuvres, Traité de l'amour de Dieu*, livre VI, ch. III, Gallimard, Paris, 1969, p. 616.

⁵³⁷ « La contemplation est une science d'amour, une connaissance infuse et amoureuse de Dieu », Jean de la Croix, *Œuvres*, op. cit. *Nuit obscure*, II, 19, p. 474.

⁵³⁸ « Le plus sublime état d'oraison est le divin mariage dans lequel Dieu s'est tellement emparé de l'âme qu'il est comme le fond de sa substance... C'est un état permanent où l'âme demeure calme et tranquille dans une parfaite union à Dieu », Marie de la Trinité, *Relations* IV, 9-10. *Marie de la Trinité*. « Les grandes grâces », Cerf, Paris, 2009.

⁵³⁹ *Conf.* XIII, XXIII, 32, BA 14, p. 485.

⁵⁴⁰ *Conf.* XIII, VIII, 9, BA 14, p. 439.

Augustin nous dit que chercher Dieu et le trouver, c'est jouir de Lui : « je me délecte en toi » (*Conf. X, XXIV, 35*). Cette fruition de Dieu présent est le trait fondamental et spécifique de la vie mystique :

« Tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; J'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; Tu m'as touché et je me suis enflammé... »⁵⁴¹

Le trouver, c'est connaître sa Présence et celle-ci a un si grand pouvoir qu'elle rend capable de s'attacher, *inhaerere*, à celui dont l'homme est l'image :

« En cette divine nature, lorsqu'elle lui (Dieu) sera unie pour son bonheur, l'âme vivra immuable et tout ce qu'elle verra, elle le verra établi dans l'immutabilité. Alors, comme le lui promet la divine Écriture, son désir sera comblé de biens (*Ps. CII, 5*) : biens immuables, la Trinité même, son Dieu dont elle est l'image. »⁵⁴²

« Je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire, avec la volonté de t'atteindre par où on peut t'atteindre, et de m'attacher (*inhaerere*) à toi par où on peut s'attacher à toi. »⁵⁴³

« Or, pour moi, rester attaché (*inhaerere*) à mon Dieu est mon bien, parce que, si je ne demeure pas en lui, en moi non plus je ne le pourrai ; mais lui, demeurant en soi, rend nouvelles toutes choses. »⁵⁴⁴

« Mais pour jouir pleinement de la présence de ce bien qui nous fait être et dont l'absence nous laisserait au non-être, il faut nous tenir auprès de lui, nous attacher (*inhaerendum*) à lui par amour. »⁵⁴⁵

Dieu est amour et on ne s'unit à lui que par l'amour.

La Lettre à Pauline dit également que « celui qui peut invisiblement voir Dieu, peut spirituellement s'unir à lui car le seigneur est Esprit » (*2 Co 3, 17*) et « celui qui s'attache au Seigneur ne fait avec lui qu'un même esprit » (*Lettre 147, 15, 37*).

Le connaître par ce goût, par cette fruition, par cet état d'union fait devenir un seul esprit avec Dieu car le fait mystique consiste à être uni à Dieu et l'apôtre Paul dit : *Celui qui s'unit à Dieu devient avec lui un seul esprit* :

« Nous le trouvons en devenant non pas absolument tel qu'il est mais semblable à lui, le saisissant selon un mode extraordinaire et intellectuel, pénétrés entièrement et enveloppés de sa vérité et de sa sainteté. »⁵⁴⁶

Cette connaissance et cet amour fruitif expérimentaux unissent réellement à Dieu car si la possession et la jouissance parfaite appartiennent à la vie future, Dieu peut se donner réellement dès cette vie. Si l'intervention immédiate de Dieu est primordiale pour cette

⁵⁴¹ *Conf. X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.*

⁵⁴² *De Trin. XIV, XIV, 20, BA 16, p. 399.*

⁵⁴³ *Conf. X, XVII, 26, BA 14, p. 189.*

⁵⁴⁴ *Conf. VII, XI, 17, BA 13, p. 619.*

⁵⁴⁵ *De Trin. VIII, IV, 6, BA 16, p. 39.*

⁵⁴⁶ *De moribus ecclesiae, XI, XVIII, BA 1, p. 49.*

expérience, il revient à l'homme, non seulement de se préparer à la rencontre⁵⁴⁷ mais de continuer à adhérer à Dieu dans la fidélité :

« Quand j'aurai adhéré à toi de tout moi-même, nulle part il n'y aura pour moi *douleur et labeur*, et vivante sera ma vie toute pleine de toi. »⁵⁴⁸

Cette rencontre est un contact, une expérience incommunicable, hormis avec les mots de la rencontre d'amour qui est celle de l'enlacement de l'âme plus encore que celle de la vision, ce que l'on appelle la conversion d'Augustin marque le début de la rencontre avec son Dieu, toute sa vie témoigne ensuite de sa fidélité et déploie cette expérience décisive.

« Depuis le jour où je t'ai connu » (*Conf. X, XXIV, 35 ; XXV, 36*), l'âme d'Augustin a commencé à être participante de Dieu qui demeure en elle, cette présence habite Augustin, l'illumine, le charme. S'instaure un dialogue où *je* et *tu* s'enlacent, cette relation creuse et comble le désir, « Tu as appelé [...] haletant j'aspire à toi » (*Conf. X, XXVII, 38*). Lorsque l'âme se souvient de Dieu, le connaît, l'aime, s'instaure alors une réciprocité et elle accueille le don de l'Esprit qui l'embrase :

« C'est donc de ce Saint - Esprit de qui il nous donne qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or, c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint -Esprit qui est le Dieu amour. »⁵⁴⁹

L'âme ne devient vraiment la demeure⁵⁵⁰ de Dieu que par l'amour,

« Voici que dans les saints avec le Père et le Fils, le Saint-Esprit fait aussi sa maison. Le Dieu Trinité Père Fils et Saint-Esprit vient à nous tandis que nous venons à eux. Ils viennent en nous secourant. Nous venons en (leur) obéissant. Ils viennent en (nous) illuminant. Nous venons en (les) contemplant. Ils viennent en nous comblant. Nous venons en recevant (leurs dons). Et cette vision n'est pas pour nous extérieure mais intérieure. Et leur maison n'est pas pour nous transitoire mais éternelle. »⁵⁵¹

L'Esprit-Saint est le principe de l'expérience mystique ineffable, « Il nous enseigne l'ineffable qu'un homme ne peut pas dire, c'est-à-dire ce que des paroles humaines ne peuvent pas exprimer »⁵⁵².

⁵⁴⁷ « Ni les Exercices, ni aucune méthode – ni surtout l'absence de méthode – ne mène infailliblement à l'union mystique. Celle-ci est un don, toujours gratuit et que Dieu donne à qui il lui plaît, quand et comment il lui plaît. Mais, selon les lois ordinaires de sa providence, Dieu veut que l'homme se dispose, au moins négativement, en enlevant les obstacles, en se purifiant par la pénitence, en pratiquant les vertus chrétiennes, en accomplissant sa volonté... », *Lettre de P. Louis Peeters à Brémond*, 1928, Lyon, Arch. S.J, fonds Brémond. Cité par Michel de Certeau dans « Henri Brémond et la métaphysique des saints », *RSR* 54, 1966, p. 23-60.

⁵⁴⁸ *Conf. X, XXVIII, 39, BA 14, p. 209.*

⁵⁴⁹ *De Trin XV, XVII, 31, BA 16, p. 509.*

⁵⁵⁰ « Ô mon Dieu [...] Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos », Élisabeth de la Trinité, *op. cit.*, p. 621.

⁵⁵¹ *In Io. LXXVI, 4, BA 74/A, p. 349-351.*

⁵⁵² Origène, *Traité des Principes*, II, 7, 4, trad. H. Crouzel, M. Simonetti, SC 252, 1978.

B- Solitude et intériorité pour une vie d'intimité, où le connaître c'est le posséder, et 'choix de ceux en qui Dieu habite'

Nous en trouvons certaines bribes dans la correspondance adressée par Augustin à l'un de ses amis de jeunesse *Nebridius*, « *Nebridius* n'était pas encore chrétien » (*Conf.* IX, III, 6), particulièrement dans les quatre premières qui datent de fin 386 à 387, soit avant qu'Augustin ne soit évêque, et dans la lettre 10 écrite en 389. Dans la troisième lettre, écrite de Cassiciacum, Augustin répond à une question de *Nébridius* portant sur la véritable félicité et sur le lieu de cette vie heureuse⁵⁵³.

La quatrième lettre date elle aussi de Cassiciacum, Augustin évoque son élévation vers Dieu après avoir imploré son secours et l'avant-goût qu'il trouve des réalités immuables dans la contemplation des choses éternelles⁵⁵⁴.

Dans la dixième lettre, écrite en 389 de Thagaste, Augustin revient sur la nécessité de la solitude pour trouver Dieu, trouver une douce demeure loin du tumulte des choses de ce monde :

« Croyez-moi, on a besoin d'être bien éloigné du tumulte de toutes les choses passagères de ce monde [...] c'est ainsi qu'on peut goûter cette joie durable, à laquelle nul autre plaisir ne peut se comparer. »⁵⁵⁵

La solitude est ce fond mystérieux que Dieu habite, mais il ajoute que, pour qui a su trouver Dieu dans cette demeure, une action extérieure intense et cependant tranquille est possible, Dieu donnant la grâce d'accomplir sans trouble ni tourment les tâches absorbantes bien que normalement la solitude extérieure soit requise pour parvenir au recueillement intérieur.

Le thème du retour en soi, de l'intériorité, est ici développé dans le dernier paragraphe de la lettre. La vie divine ainsi menée procure cette « tranquillité » qui « survient d'autant plus fréquemment qu'on adore Dieu davantage dans le sanctuaire de son esprit », tranquillité qui « persiste la plupart du temps même dans l'action humaine, si c'est de ce lieu sacré qu'on sort pour agir ».

Dans la *Lettre* 187 à Dardanus écrite en 417, Augustin livre des confidences sur le choix de ceux en qui Dieu habite :

« Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que Dieu habite dans quelques-uns de ceux qui ne le connaissent pas encore, et qu'il n'habite point en d'autres qui le connaissent [...] Ainsi les uns ont connus Dieu sans l'avoir en eux, les autres le possèdent sans le connaître. Les plus heureux sont

⁵⁵³ *Lettre à Nébridius*, 3ème, I et 2, vol. 4, p. 247.

⁵⁵⁴ *Lettre à Nébridius* 4ème, 2, vol. 4, p. 251-252.

⁵⁵⁵ *Lettre à Nébridius*, 10ème, vol. 4, p. 263.

ceux pour lesquels le connaître c'est le posséder. Cette connaissance est la plus complète, la plus véritable de toutes, et celle qui nous comble le plus de félicité. »⁵⁵⁶

Augustin nous laisse deviner qu'il appartient à ces « plus heureux » pour qui le connaître c'est le posséder, Dieu se laisse toucher, saisir :

« Quoiqu'il demeure en tous, les uns le possèdent plus, les autres moins, selon la mesure de leur capacité. »⁵⁵⁷

Son occupation favorite lorsque cesse la nécessité de l'action, c'est l'ascension vers Dieu décrite en *Confessions X*, l'expérience d'Ostie en quelque sorte où il monte jusqu'à celui qui est Lumière après avoir dépassé le monde extérieur et intérieur.

⁵⁵⁶ *Lettre à Dardanus* 187, 21 sur la présence de Dieu, vol 5, p. 614.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 187, 38, p. 623.

CHAPITRE TROISIÈME

MODALITÉS DE LA RENCONTRE

I ASCENSION ET VISION : CONFLUENCE DES TRADITIONS PLATONICIENNES ET BIBLIQUES

Voir Dieu, telle sera notre béatitude et tel est le désir le plus profond du cœur de l'homme et la vie mystique est à la fois, sentiment pénétrant de la Présence trinitaire et aspiration à la vision béatifique. Augustin a certainement lu certains traités des *Ennéades* de Plotin, auxquels l'avait introduit Marius Victorinus⁵⁵⁸. Leur lecture a provoqué en lui le « choc révélateur »⁵⁵⁹, cette délivrance de son esprit a été une expérience personnelle intensément vécue et pas seulement livresque. Ces livres lui ont indiqué la méthode de *l'ascension vers Dieu* et il s'y exerça souvent *avec plaisir et volupté* :

« Voilà souvent ce que je fais : c'est mon plaisir ; je me dégage des obligations astreignantes, autant que je le puis, pour trouver dans cette volupté mon refuge. »⁵⁶⁰

Au terme de l'exercice, l'esprit se dépasse pour atteindre Dieu, « En toi, au-dessus de moi » (*Conf. X, XXVI, 37*). L'expérience de *Conf. X* résume celle du livre VII, mais les deux s'achèvent par l'adhésion au Christ-Verbe dont il avait déploré l'absence chez les platoniciens (*Conf. VII, XX, 26*) et se conclut par une exhortation à se tourner vers le Dieu Trinité, (*In Io. XX, 12-13, BA 72, p. 257-263*). Simplicianus lui a permis d'identifier dans la personne du Christ, le *Verbum* du Prologue de Jean, l'Intellectus des *Libri platoniorum* et la *Sapientia* de l'*Hortensius*. Seulement, dès le début de l'expérience, Augustin prend nettement ses distances par rapport à Plotin, pourtant même s'il revient bien à Dieu seul de réaliser 'l'assomption de l'âme', l'effort de l'homme pour s'élever à Dieu par la dialectique des degrés permet de recevoir la réponse divine. Cette méthode n'a dès lors de sens que dans la foi qui l'inspire.

« Cette argumentation est plus qu'une preuve de l'existence de Dieu ; elle est une *ascension* progressive de l'âme à Dieu, une élévation *philosophique* par les éléments qu'elle

⁵⁵⁸ P. Hadot, *Marius Victorinus*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 44, Paris, 1971, p. 201-210.

⁵⁵⁹ P. Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 94. P. Courcelle a bien montré qu'Augustin ne connaît pour ainsi dire pas les dialogues de Platon, tandis qu'il a lu et médité toute sa vie, à partir de son séjour à Milan, les œuvres des néoplatoniciens, surtout celles de Plotin et Porphyre, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, De Boccard, Paris, 1943, p. 156-159.

⁵⁶⁰ *Conf. X, XL, 65, BA 14, p. 259.*

met en œuvre, surtout au début, mais *mystique*, par l'esprit qui l'anime non moins que par le terme auquel elle conduit »⁵⁶¹.

L'élévation vers Dieu contenue dans le *De libero arbitrio* (II, 3, 7- 15, 39) est également fondée sur cette même expérience et peut être rapprochée des grands textes à connotation mystique analysés par André Mandouze⁵⁶². Qu'en est-il de cette ascension progressive de l'âme, de cette élévation philosophique mais dont le terme chez Augustin se révèle être mystique ?

1. Ascension progressive de l'âme par l'échelle des degrés⁵⁶³

Ce thème est traité dans le *De quant. an.* 33, 73-76 qui évoque sept degrés ornés de réminiscences platoniciennes, que Butler considère comme « ce qui est le plus proche d'une formulation de la théologie mystique » (1967, p. 48 ; cité par R.-J. Teske, 1944, p. 287)⁵⁶⁴. Augustin parle des sept degrés de l'ascension de l'âme et même si la structure générale du schéma de la montée s'apparente à celle des néoplatoniciens il reste que l'âme humaine rejoint ainsi cet intelligible que l'œil du cœur saisit intuitivement et que ces sept degrés⁵⁶⁵ peuvent être comparés aux Sept Demeures du Château intérieur de Thérèse d'Avila :

« C'est là le cinquième degré [...] C'est à ce degré là qu'elle conçoit totalement sa grandeur. [...] elle se dirige vers Dieu avec une confiance immense, incroyable - je veux dire vers la contemplation de la Vérité. [...] Mais cet élan, cet appétit de connaître ce qui « est » vraiment et absolument, est la plus haute vision de l'âme, la plus parfaite, la meilleure, la plus directe. C'est donc ici le sixième degré. [...] Nous voici arrivés à la vision, à la contemplation de la Vérité : c'est le septième et dernier degré de l'âme. »⁵⁶⁶

Parvenu au sixième degré, Joseph Maréchal souligne comme condition exigée pour parvenir à cette vision de Dieu, la grâce, sans laquelle la contemplation sera impuissante à

⁵⁶¹ G. Madec, « La démonstration de l'existence de Dieu », note comp. 13, BA 6, p. 563.

⁵⁶² A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 665-714.

⁵⁶³ La dialectique des degrés reproduit le schème de l'anabase plotinienne. Voir S. Poque, « L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », *Rech. Aug.* 10, 1975, p. 187-215. I. Bochet, « L'itinéraire spirituel: les sept degrés qui conduisent à la sagesse », note comp. 10, BA 11/2, p. 500-506.

⁵⁶⁴ « Mystique », *Encyclopédie saint Augustin*, R. Wright, trad. M.-A Vannier, p. 990. Il est bien évident que ni Plotin ni Augustin n'ont employé le terme «mystique».

⁵⁶⁵ Ce n'est pas tant le chiffre sept qui est important que le classement en étapes successives des progrès dans la vie spirituelle. Augustin a de loin réalisé ce que Thérèse d'Avila élaborera dans les étapes d'oraison qu'elle ramène à quatre dans *La Vie* et dans *Le Chemin de perfection* et à sept dans le *Château intérieur*. Les degrés inférieurs conduisent à une union où Dieu s'impose avec une force tranquille qui rejoint bien les descriptions de la *vie parfaite* où s'exerce le don de sagesse dans une vie théologale intense vouée à la contemplation et à l'action apostolique et dont le centre est cette haute possession de Dieu par l'esprit et le cœur, élément spécifique de la *vie parfaite* telle qu'Augustin la conçoit également. Voir F. Cayré, *La contemplation augustiniennne*, Blot, Paris, 1924, p. 279. La *vie parfaite* pour Augustin est la vie en l'homme renouvelé à une image parfaite de la Trinité sous l'action de l'Esprit, (*Conf.* XIII, XXII, 32).

⁵⁶⁶ *De quant. an.* XXXIII, 74-76, BA 5, p. 381-383.

s'élever au-dessus de la contemplation philosophique⁵⁶⁷ et Augustin précise que cette expérience se fait sous la conduite de Dieu - *duce te* - qui l'attire. Cette ascension passe par le retour à soi, intériorité et transcendance étant deux métaphores d'un même mouvement⁵⁶⁸.

Nous avons vu que les trois passages des *Confessions* citant *primitiae spiritus* constituent trois expressions d'un même schéma dialectique⁵⁶⁹, dialectique qui est au cœur même de l'expérience « *tu assumisti me* », cette expression est caractéristique de l'expérience mystique. Ce schéma dessine l'itinéraire de l'âme à Dieu dont on retrouve de nombreuses répétitions dans l'œuvre d'Augustin⁵⁷⁰. Cette dialectique est une sorte d'échelle (*gradus*) par illumination, Augustin fait passer du sensible à l'intelligible, jusqu'à Dieu, source de tout être, de toute vie, de toute intelligence, de toute connaissance, c'est ce Dieu qui illumine l'œil de l'âme (*mens*)⁵⁷¹. Cette dialectique pourrait être rapprochée, quand à la recherche du terme et de la voie qui y conduit de *L'Échelle sainte de Jean Climaque*⁵⁷². Chez Augustin, diverses sortes de degrés fondent le dynamisme ascensionnel de l'âme, cette dialectique ascendante se trouve par exemple :

- 1) dans l'itinéraire corps, mens, Dieu, l'itinéraire du monde sensible à l'intelligible : *Sermo Denis* II, 3 et 4 ; *In Ps.* 41, 7-9 ; *Conf.* VII, X, 16 ; XVII, 23 ; XX, 26 ; IX, X, 24-25 ; *In Io.* XX, 11, 16.
- 2) dans l'itinéraire des trois visions de *De Gen. ad litt.* XII, 26, 28, 30-31.
- 3) dans les degrés des béatitudes, où il esquisse une interprétation des Béatitudes comme échelle spirituelle, *In Ps.* XI, 7. Dans le commentaire du *sermo Dom. in m.* I, 3, 10 ; 4, 11-12, il développe longuement la signification des sept degrés, se référant aux huit béatitudes de Matthieu il les rattache aux sept dons du Saint-Esprit. Ce schéma se retrouve également dans le *De doct. christ.* II, 7, 9-11, le *Sermo Morin* 11, les *Sermones* 53 et 347.

⁵⁶⁷ J. Maréchal, *op. cit.*, p. 152.

⁵⁶⁸ Cf. *supra*, p. 75-78.

⁵⁶⁹ Cf. *supra*, p. 86-87.

⁵⁷⁰ Sur ce thème de l'*ascensio*, Augustin conjugue là encore deux traditions, la tradition biblique (*Cantica graduum*, *Ps.* 119 ; 133) et la tradition platonicienne (Plotin, *Traité sur le Beau*, 1, 6, 7). Voir aussi *AL*, I, « Ascensio. Ascensus », col. 465-475, G. Madec ; *Encyclopédie St Augustin*, « Ascension de l'âme », p. 88-94, F. van Fleteren, trad. M.- Vannier. P. Hadot fait toutefois remarquer que la structure générale du schème de l'ascension n'est pas plotinienne : « On ne trouve nulle part chez Plotin l'énumération des degrés de la vie intérieure par lesquels on s'élève vers Dieu et Plotin ne fait pas jouer à l'immutabilité divine le rôle primordial que lui confère Augustin » (*Marius Victorinus*, p. 208, n. 35).

⁵⁷¹ Voir R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*, DDB, Paris, 1934, p. 25-53.

⁵⁷² Jean Climaque est un moine des années 600 qui a fait l'expérience du terme de la vie spirituelle : la déification de l'homme par la lumière incréée, et de la voie pratique qui y conduit. *L'Échelle sainte*, tr. P. Deseille, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualités orientales 24, Bégrolles en Mauges, 1987, est un traité spirituel où il définit trente échelons ou degrés permettant de passer des choses terrestres aux réalités saintes.

- 4) dans la dialectique de la mémoire qui balaie des images au souvenir et à la découverte du moi puis de Dieu, *Conf.* X, XXV, 36 ; XL, 65-41, 66.

« Il monte au sixième degré, où il purifie maintenant cet œil par lequel Dieu peut être vu autant qu'il peut l'être [...]. Un tel fils s'élève jusqu'à la sagesse, septième et dernier degré, dont, tranquille et apaisé, il possède la pleine jouissance. »⁵⁷³

Ce développement constant selon la dialectique des degrés⁵⁷⁴ se retrouve ainsi dans de nombreux passages⁵⁷⁵. Des citations scripturaires étayent cette représentation (*Is.* 11, 2-3 ; *Mt.* 5, 3-10) suggérant une correspondance entre l'ordre descendant des sept dons de l'Esprit et l'ordre ascendant des huit béatitudes. C'est à Ambroise qu'Augustin doit l'interprétation des béatitudes comme échelle ascético- mystique (*Traité sur l'Évangile de Luc*, SC 45 bis) qui dépend lui-même d'Origène⁵⁷⁶. Ainsi les bases des sept degrés sont scripturaires mais la source majeure qui consiste à utiliser les béatitudes comme échelle spirituelle est patristique. Par contre Augustin semble être le premier à rattacher les huit béatitudes de Matthieu aux sept dons du Saint-Esprit, Augustin souligne ainsi le rôle de la grâce dans l'itinéraire spirituel.

Augustin a construit une échelle du même genre dans le *De gen. contra Manichaeos* I, XXV, 43, où il interprète allégoriquement les sept jours de la création. Cette ascension progressive de l'âme est résumée dans le chapitre XII du *De Trinitate* :

« Laissant donc de côté tout ce qui appartient à l'homme extérieur et désirant nous élever intérieurement au-dessus de tout ce qui nous est commun avec les bêtes, avant d'aborder la connaissance des réalités intelligibles et suprêmes, qui sont éternelles, nous rencontrons a connaissance rationnelle des réalités temporelles. »⁵⁷⁷

Ce septième degré « n'est pas tant un pas (*gradus*) qu'une demeure (*mansio*), et, comme tel, il anticipe ce que les bienheureux connaîtront dans l'éternité »⁵⁷⁸ :

« Comment exprimer les joies de l'âme, sa jouissance du suprême et véritable Bien, ce souffle de sérénité et d'éternité ? [...] Mais il y a tant de volupté dans la contemplation de la Vérité, sous quelque aspect qu'on la contemple, tant de pureté, d'intégrité, d'indubitable certitude, que celui qui s'imaginait savoir ne s' imagine plus qu'il ait jamais rien su... »⁵⁷⁹

⁵⁷³ *De doc. christ.* II, 7, 11, BA 11/2, p. 151.

⁵⁷⁴ M.-F Berrouard, « Dialectique des degrés », note comp. 22, BA 72, p. 753.

⁵⁷⁵ Dans la *Lettre à Consentius*, nous trouvons aussi une intéressante allusion à la dialectique des degrés. Après avoir indirectement décrit l'expérience, Augustin précise comment elle peut s'insérer dans le courant de la vie spirituelle.

⁵⁷⁶ L'échelle d'Origène est un hexaméron typologique. Sept cantiques sont énumérés pour arriver graduellement au *Cantique des Cantiques*. La rencontre ne se fera qu'en la septième et dernière étape, au *Cantique des Cantiques* qui chante effectivement les noces de l'Époux et de l'Épouse. Origène, *Homélie sur le Cantique*, trad. O. Rousseau, SC 37 bis, Cerf, 1966.

⁵⁷⁷ *De Trin.* XII, XV, 25, BA 16, p. 261.

⁵⁷⁸ R.-J. Teske, « Saint Augustine and the vision of God », *CollAug*, 1994, p. 288-289.

⁵⁷⁹ *De quant. an.* XXXIII, 76, BA 5, p. 385-387.

Dans ce septième degré qui est une *demeure*, l'âme peut continuer à agir sous l'influence de cet état, c'est la contemplation parfaite⁵⁸⁰.

Si Augustin est certainement redevable au néoplatonisme de cette méthode⁵⁸¹, non de contemplation mais de préparation de l'intelligence et du cœur à l'intuition contemplative, Marie François Berrouard note que le plus remarquable, qui n'est jamais souligné, c'est qu'Augustin donne à cette méthode un patronage chrétien en affirmant dans plusieurs *Tractatus sur l'Évangile de Jean*, que Jean l'Évangéliste a suivi ce même mouvement d'ascension des corps à l'âme et de l'âme à Dieu pour parvenir à la contemplation du Verbe :

« C'est là ce qu'a fait l'évangéliste Jean. Il a dépassé la chair, il a dépassé la terre qu'il foulait de ses pieds, il a dépassé les mers qu'il voyait, il a dépassé les airs où volent les oiseaux, il a dépassé le soleil, il a dépassé la lune, il a dépassé les étoiles, il a dépassé tous les esprits invisibles, il a dépassé son propre esprit par la vertu même de son âme. Dépassant tout cela et répandant son âme au-dessus de lui, où est-il parvenu ? Qu'a-t-il vu ? *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu.* »⁵⁸²

2. Ascension rapide de l'âme par l'envolée

Mais il existe aussi dans la vie mystique, une montée vers Dieu plus sensible, plus rapide, plus immédiate, celle de l'envolée du cœur ou des ailes, dit Simone Poque⁵⁸³, qui distingue le schéma de l'ascension et le vol des ailes de l'âme⁵⁸⁴. L'âme dégagée de ses liens charnels cède à l'attirance de Dieu qui l'entraîne vers lui par le penchant de sa nature même, ascension vertigineuse, montée sans limite (*pondus, Conf. XIII, IX, 10*)⁵⁸⁵ :

« Il est loin dans les hauteurs, fait pousser tes ailes.⁵⁸⁶ »

⁵⁸⁰ C'est la Septième demeure de Thérèse d'Avila : « Dans cette demeure, Lui seul et l'âme jouissent l'un de l'autre, dans un immense silence [...] elles (les âmes) recommencent à vouloir vivre pour le servir », *Œuvres, op. cit., Septièmes demeures*, 3, 11 ; 14, p. 1029-1031.

⁵⁸¹ M.-F Berrouard, « Dialectique des degrés », *op. cit.*, p. 754.

⁵⁸² *In Io. XX*, 13, BA 72, p. 261, voir aussi : XX, 12 ; I, 5 ; XXXVI, 1 ; XLVIII, 6.

⁵⁸³ S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*. Vol. I, ch 13 (2), Images héroïques, EA 10, Paris, 1984, p. 331-341.

⁵⁸⁴ Voir P. Courcelle, « Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme », cours de la seconde heure, *Annuaire du Collège de France*, Imprimerie Nationale, Paris, 1963, p. 376-388.

Il existe une tradition néoplatonicienne du vol de l'âme où l'oiseau symbolise l'envol de l'âme immortelle, plus l'âme est purifiée, plus vite elle atteint son séjour. Dans le *Phèdre* (246a-256^e), Platon y adjoint un contenu philosophique, dans le *Timée*, 81, l'âme s'envole joyeusement une fois les liens du corps relâchés. « Le propre du *Phèdre* est surtout de signifier, par le vol de l'âme, le progrès vers les intelligibles, conçu comme une sorte d'ascension astrale [...] Ce mythe est appliqué soit à l'envol à partir du corps, du fait de la mort physique ou de la mort ascétique, soit au vol à travers l'univers matériel [...], soit à la contemplation des intelligibles par l'extase » p. 377. Pour Plotin, actuellement notre âme est ici-bas parce qu'elle a chu en exil dans la prison du corps pour avoir perdu ses ailes, *Enn*, IV, 8, 1, 36, la repousse des plumes est liée à l'union de l'âme avec Erôs, p. 380. Il existe aussi une tradition chrétienne du vol de l'âme en lien avec la tradition néo-platonicienne où les chrétiens vont mettre en rapport le *Phèdre* avec les nombreux versets d'Écriture où il est question de vol ou d'oiseau ».

⁵⁸⁵ Voir *Sermo. Mai* 126, 3, suppl. PL n° 2, col. 511-512. Voir aussi note 360 *supra*.

⁵⁸⁶ *Sermo*. 301, 9, vol. 18, p. 600.

« Ceux donc qui gémissent en cette vie-ci et on le regret de cette patrie là-haut, qu'ils courent, non avec leurs pieds mais par l'amour. Qu'ils ne cherchent pas des navires mais des ailes ? »⁵⁸⁷

Les occurrences de l'envolée du cœur sont également nombreuses dans les écrits d'Augustin.

Ce thème est souvent employé dans la littérature et la poésie mystique, j'y reviendrai ultérieurement. Ces deux schémas d'ascension, celui de la montée par degrés et celui du vol ailé se doublent mutuellement et débouchent sur la vision.

3. Trois genres de visions

Augustin relève dans les Écritures, trois sortes de vues, par les yeux du corps, par ceux de l'imagination et par les yeux de l'esprit où on voit en intelligence la vérité et la sagesse (*Rom.* 1, 20) et dit-il, il n'y a de dévoilement parfait que par cette vue de l'esprit, l'intelligence. Mais il est également influencé par Porphyre et Plotin, estimant que lorsqu'un philosophe raisonne juste il le fait à la lumière de Dieu. Comme toujours, il profite des deux traditions culturelles : platonicienne et biblique. Ainsi l'exhortation à la montée spirituelle est, pour lui, autant davidique (*Cantiques des degrés* 119-133) que plotinienne : ἀναβατέον (Plot. 1, 6, 7)⁵⁸⁸ :

« Ces trois sortes de vision, corporelle, spirituelle, intellectuelle, sont donc à considérer une à une, en sorte que la raison s'élève des réalités inférieures aux réalités supérieures. »⁵⁸⁹

La formule peut paraître banale, pourtant elle ne l'est pas et signale une méthode de réflexion constante chez Augustin. Il explique par ailleurs qu'il y a une hiérarchie des trois vues et des relations entre elles : « Il n'y a de dévoilement parfait que par cette vue de l'esprit, l'intelligence ; sans elle les deux autres sont infructueuses ou même induisent en erreur »⁵⁹⁰. Quant à l'impuissance relative de l'homme à voir Dieu, elle disparaît sous l'action de la sagesse qui renouvelle l'homme à l'image :

« Quand elle sera réglée et ordonnée et qu'elle se sera rendu harmonieuse et belle, elle osera alors voir Dieu et la source même d'où découle toute vérité et le père lui-même de la vérité. »⁵⁹¹

Ainsi, la réflexion d'Augustin sur le phénomène de « vision » s'exerce dans une théorie de la connaissance axée sur le voir. Dans le livre XII du *De Genesis ad litteram*, après avoir

⁵⁸⁷ *In Ps.* 149, 5, vol. 15, p. 537.

⁵⁸⁸ G. Madec, «Ascensio. Ascensus», *AL* I, col. 465-473.

⁵⁸⁹ *De Gen ad litt.* XII, XI, 22, BA 49, p. 361.

⁵⁹⁰ G. Madec, « Savoir c'est voir. Les trois sortes de « vues », *Lectures Augustiniennes*, Collection Antiquité 168, Paris, 2001, p. 223.

⁵⁹¹ *De ord.* II, XIX, 51, BA 4, p. 317.

consacré les onze premiers livres à un commentaire suivi du début de la *Genèse*, il se tourne vers la localisation du paradis à partir de la confidence de l'apôtre Paul :

« Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce dans le corps, je ne sais, ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait – fut emporté de cette manière *jusqu'au troisième ciel*. Et je sais que de cette manière l'homme – était-ce dans le corps, ou hors du corps, je ne sais pas, Dieu le sait - , fut emporté *dans le paradis* et entendit des paroles indicibles qu'il n'est pas permis à l'homme de dire. »⁵⁹²

Paul ignorait quand il fut enlevé (*raptus*) au troisième ciel s'il était dans le corps ou tout à fait sorti du corps. Ce que l'on voit non en image mais en *réalité*, est vu de cette vue qui surpasse toutes les autres. Augustin a théorisé ces moments exceptionnels où l'âme connaît une union intime avec Dieu qu'il appelle visions⁵⁹³. Matthias Korger, cité aussi par R.-J. Teske dans le même article, qualifie le texte suivant de « premier écrit systématique sur la mystique » :

« Voilà pourquoi lorsque l'âme est ravie (*rapitur*) en ces visions au point d'être complètement détournée des sens corporels, plus qu'elle ne l'est habituellement dans le sommeil mais moins que dans la mort, alors il appartient à un enseignement et à un secours divin de lui faire savoir qu'elle voit non pas des corps mais des visions qui sont à l'image des corps. »⁵⁹⁴

Augustin a construit sa doctrine de la vision autour de trois genres de visions, corporelles, spirituelles et intellectuelles⁵⁹⁵ mais la troisième seule concerne notre sujet et appartient essentiellement à la contemplation ; après s'être livré à l'étude des trois sortes de vue, Augustin explique comment la vue spirituelle est sujette à erreur alors que la vue intellectuelle ne l'est pas⁵⁹⁶. La vision intellectuelle est directement appréhendée par l'intellect, elle se discerne à partir de son infaillibilité c'est-à-dire que, soit elle atteint son objet et elle est vraie soit elle ne l'atteint pas et il n'y a pas vision. Son immédiateté est la raison même de son infaillibilité. Si l'âme est enlevée hors des sens du corps et des images que voit l'esprit, si elle est emportée jusqu'à la région des intelligibles, elle voit la vérité dans la région de la béatitude où l'on voit Dieu face à face ; elle atteint alors son objet dans une co-présence plus ou moins intime, plus ou moins illuminatrice :

« Voici ce que je comprends pour l'instant, en considérant ce *ciel du ciel*, ciel intellectuel où il est donné à l'intelligence de connaître simultanément non *partiellement*, non *en figure*, non *dans un miroir*, mais totalement, en toute évidence, *face à face*, non tantôt ceci tantôt cela, mais comme il a été dit, de connaître simultanément, sans aucune succession de temps. »⁵⁹⁷

⁵⁹² *De Gen. ad litt.* XII, I, 1, BA 49, p. 329-330.

⁵⁹³ Voir A. Solignac, « les trois genres de visions », note. compl. 52, BA 49, p. 575-585.

⁵⁹⁴ *De Gen. ad litt.* XII, XXVI, 53, BA 49, p. 421.

⁵⁹⁵ *De Gen. ad litt.* XII, VI, 15, BA 49, p. 347-351.

⁵⁹⁶ Voir A. Solignac, « Les trois genres de visions », *op. cit.*, p. 575-576.

⁵⁹⁷ *Conf.* XII, XIII, 16, BA 14, p. 367.

Si Moïse a vu et entendu Dieu à plusieurs reprises et de diverses façon, Goulven Madec⁵⁹⁸ fait remarquer qu'une page du livre des *Nombres* témoigne que Moïse a bénéficié aussi de la vue intellectuelle de Dieu : « Si vous avez un prophète, moi, le seigneur, je me ferai connaître à lui en vision (*in visione*) et je lui parlerai en songe (*in somno*). Il n'en est pas ainsi pour Moïse : je lui parlerai bouche à bouche, en face et non par énigmes (*os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata*) et il a vu la clarté du Seigneur » (*Nb. 12, 6-8*)⁵⁹⁹.

Augustin explique aussi qu'il est courant de dire « voir » pour signifier les sens du corps et de l'âme en général⁶⁰⁰, peut-être a-t-il connu une vision auditive dans *la maison voisine du jardin de Milan*, maison que Pierre Courcelle n'a pas hésité à qualifier de « *Maison divine* »⁶⁰¹, c'est-à-dire substance de Dieu lui-même, atteindre cette *maison*, c'est posséder Dieu, c'est voir, toucher, goûter, en avoir une perception immédiate.

Dans le chapitre VIII des *Sixièmes Demeures* du *Château intérieur*, Thérèse d'Avila traite de la façon que Dieu a de se communiquer à l'âme par vision intellectuelle et dit les effets de cette vision lorsqu'elle est véritable⁶⁰².

4. Vision médiate et immédiate

Cette vision consistant en la connaissance surnaturelle de Dieu est appelée « vision médiate de Dieu » par Fulbert Cayré, vision en énigme, dans une image⁶⁰³. Mais Augustin parle aussi d'une vision immédiate⁶⁰⁴ :

« Si donc on arrive, faisant abstraction de ces biens, à voir le bien par lui-même, on voit Dieu. Et si l'on s'attache à lui par amour, du même coup on trouve le bonheur. »⁶⁰⁵

Si l'image devenait similitude parfaite, sujet purifié, ce serait alors, au sens propre « vision de Dieu », limitée certes mais immédiate et illimitée du côté de son objet :

« Alors en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu. »⁶⁰⁶

⁵⁹⁸ G. Madec, « Savoir c'est voir. Les trois sortes de « vues » selon Augustin », *Lectures Augustiniennes*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 168, Paris, 2001, p. 231.

⁵⁹⁹ Augustin se réfère au *Livre des Nombres* pour attribuer à Moïse une vision de l'essence divine, saint Jean de la Croix renvoie aussi à ce texte en découvrant le contact des substances, *Montée du mont Carmel*, II, ch. 16, p. 175-181.

⁶⁰⁰ Voir *Conf.* X, XXXV, 54, BA 14, p. 239 et *Lettre* 147, I, 6.

⁶⁰¹ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, op. cit., p. 177.

⁶⁰² Th. d'Avila, *Œuvres complètes*, op. cit., *Sixièmes Demeures*, « Cette vision, on l'appelle intellectuelle, je ne sais pourquoi [...] c'est par une autre voie, plus délicate, qu'on ne sait sans doute pas dire, mais dont on est certain avec une absolue certitude, et même beaucoup plus, parce qu'ici bas nos sens peuvent nous tromper, mais pas dans ce cas, car on en tire de grands bénéfices [...] l'âme n'irait pas aussi en paix ni animée d'un tel désir continuel d'être agréable à Dieu [...] celle-ci (faveur) apporte de Dieu une connaissance particulière [...] et des désirs encore supérieurs de se mettre à son service [...] le Seigneur accorde cette faveur lorsqu'il le veut. », p. 994-998.

⁶⁰³ F. Cayré, op. cit. ch. 6, p. 163-169.

⁶⁰⁴ J. Maréchal postule pour cette hypothèse, *Études sur la psychologie des mystiques* II, op. cit., p. 165.

⁶⁰⁵ *De Trin.* VIII, III, 5, BA 16, p. 37.

Certes, la vision intellectuelle sera parfaite dans la vie éternelle, la connaissance s'achèvera dans la vision mais Augustin souligne déjà la perfection possible de la vision intellectuelle ici-bas :

« Là, la seule et entière vertu et d'aimer ce qu'on voit et la souveraine félicité est de posséder ce qu'on aime. Là, on boit le bonheur à sa source [...] là, on voit la gloire du Seigneur, non pas une vision en signe - vision corporelle comme celle de Moïse ou spirituelle comme celle d'Isaïe ou de Jean dans l'Apocalypse - , mais par une vision face à face et non en énigme, autant que l'âme humaine est capable de la porter, selon la grâce de Dieu qui saisit, pour lui parler bouche à bouche, celui qu'il a rendu digne d'un pareil dialogue ; non pas avec la bouche du corps, mais avec la bouche de l'âme intellectuelle. »⁶⁰⁷

Cette vision immédiate ne serait-elle plutôt réservée qu'à l'au-delà ou bien est-elle possible déjà ici-bas ? Non elle ne semble pas possible ici-bas, si on se réfère au *De doctrina christiana*, II, 7 ou au *De Trinitate*, VIII, IV, 6. Pourtant cette vision immédiate serait malgré tout possible et Augustin admet formellement la possibilité d'une intuition directe de l'essence de Dieu, privilège rare qu'il semble réserver à Moïse et à l'Apôtre Paul, à titre exceptionnel, lesquels pourraient pourtant être autant des paradigmes que des exceptions selon Joseph Maréchal qui a analysé cette possibilité de la vision de Dieu dès ici-bas⁶⁰⁸. La signification mystique de l'*Enn. in Ps* 41, 5-10 est transparente, les répétitions de *rapere, rapi* soulignent une vision directe de Dieu dans le ravissement où Dieu est alors possédé en lui-même dans sa réalité substantielle même pour un instant bref, intuition immédiate de Dieu au sommet de la contemplation. Si nous sommes incapables de voir Dieu, lui peut se manifester à nous⁶⁰⁹ et si l'objet de la vision peut être de l'ordre de la créature, il peut aussi dépasser la puissance de l'âme :

« Je parlerai avec lui bouche à bouche en vision et non par énigmes, et il a vu la gloire du Seigneur (Nb. XII, 6-8). En cette manière donc, en cette forme où Dieu se montre tel qu'il est, Dieu parle un langage ineffable et d'une manière ineffablement plus mystérieuse et plus présente : de cette vision, nul vivant ne peut jouir tant qu'il vit de cette vie mortelle avec ces sens corporels mais seulement celui qui meurt en quelque façon à cette vie, soit en sortant complètement du corps, soit en étant tellement détourné et séparé des sens charnels qu'il ne sache plus au juste, s'il est en son corps ou hors de son corps, lorsqu'il est ravi et emporté en cette vision. »⁶¹⁰

L'objet ne s'atteint alors qu'indirectement ou dans l'état d'extase, similaire à l'état de Moïse ou de l'apôtre Paul :

⁶⁰⁶ *De Trin.* XIV, XVII, 23, BA 16, p. 411.

⁶⁰⁷ *De Gen. ad litt.* XII, 26, 54, BA 49, p. 423-425.

⁶⁰⁸ J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, II, op. cit., p. 145-189.

⁶⁰⁹ Voir par exemple les Théophanies de l'Ancien Testament.

⁶¹⁰ *De Gen ad litt.* XII, XXVII, 55, BA 49, p. 427-428.

« Si donc cette troisième sorte de vision [...] est ce que l'apôtre appelle troisième ciel, c'est en elle qu'on voit la gloire de Dieu et c'est pour voir cette gloire que les cœurs sont purifiés. Voilà pourquoi l'Écriture dit : « Bienheureux les cœurs purs (Mt 5, 8) non pas quelque signe qui le figure corporellement ou spirituellement comme en un miroir, en énigme mais face à face (1Co. 13, 12) ou comme il est dit de Moïse bouche à bouche « os ad os » : autrement dit Dieu vu en son essence, en ce par quoi il est tout ce qu'il est, dans la mesure où l'âme intellectuelle est capable de le saisir. »⁶¹¹

Si Moïse a vu Dieu *tel qu'il est en lui-même*, s'il a entendu sa parole ineffable, cela n'a pu être que dans un état où *il était en quelque façon mort à la vie de ce monde*, dans un état d'extase et d'aliénation par rapport aux sens corporels, il est « ravi et emporté vers sa vision ». Le ravissement qu'Augustin cite en exemple est celui de Paul, ravi jusqu'au troisième ciel (2 Co. 12), ciel de la lumière divine qui se révèle aux cœurs purs dans une intuition immédiate. Ce troisième ciel correspond au troisième genre de vision, lieu où est vue la gloire de Dieu, face à face et non à travers des figures corporelles, lieu où est connue son essence, le Paradis en quelque sorte. Le même thème se retrouve dans la *Lettre à Pauline* 147 :

« Personne pendant sa vie ne peut voir ma face » (Ex. 23, 20) à moins que l'esprit humain ne puisse, par un divin ravissement être transporté de cette vie dans la vie des Anges [...] car c'est ainsi que fut ravi celui qui entendit d'ineffables paroles que la bouche humaine ne saurait répéter lorsqu'il fut tellement enlevé au sentiment de cette vie mortelle, qu'il ne pouvait dire lui-même, si alors son âme était resté dans son corps, ou si elle l'avait quitté (2 Co. 12, 2-4) c'est-à-dire comme cela arrive dans une sublime extase si son âme était déjà passée de cette vie dans une autre sans cependant être délivrée des liens du corps [...] L'âme est nécessairement enlevée au sens de cette vie mortelle lorsqu'elle est ravie dans ces ineffables visions... »⁶¹².

De ces textes il se dégage que l'on ne voit Dieu que dans l'état du ravissement, invasion du divin qui suspend la sensibilité et plonge l'homme dans l'extase, cette vision ne doit pas être recherchée ni même espérée, elle demeure hors de la loi commune et Dieu seul en a l'initiative :

« Quand l'attention de l'âme se trouve complètement détournée et coupée des sens corporels, en ce cas ordinairement on parle plutôt d'extase. Alors on ne voit plus du tout, même les yeux grand ouverts, aucun corps présent, quel qu'il soit, on n'entend plus du tout aucune voix : le regard de l'âme est tout entier absorbé ou dans les images des corps lors d'une vision spirituelle, ou dans les réalités incorporelles, sans nulle représentation imaginative, lors d'une vision intellectuelle. »⁶¹³

Si la connaissance intellectuelle est toujours ordonnée à l'action, lorsqu'il s'agit d'une connaissance tout à fait extraordinaire, elle est, de plus, ordonnée à l'accomplissement d'une

⁶¹¹ *De Gen. ad litt.* XII, XXVIII, 56, BA 49, p. 429.

⁶¹² *Lettre à Pauline* 147, XIII, 31, vol. 5, p. 293. voir aussi *Ps* 138, 8.

⁶¹³ *De Gen. ad litt.* XII, XII, 25, BA 49, p. 369.

mission également extraordinaire. « La connaissance de Dieu a pour fin une *fonction charismatique* au service du peuple de Dieu. Augustin voit dans ces visions un charisme au service de l'Église, le ravissement et la vision de Paul lui sont accordés au titre d'Apôtre et de docteur des Nations. Moïse, prophète de l'Ancienne Alliance et Paul, apôtre de la Nouvelle Alliance ont eu le privilège d'anticiper la Béatitude »⁶¹⁴.

II L'ECSTASIS EST UN EXCESSUS MENTIS

La vie mystique présente des états où, la présence de Dieu goûtée par l'âme l'arrache à elle-même jusqu'à l'ivresse de l'extase⁶¹⁵. C'est au cœur et au cours de l'aventure mystique, « ce voyage secret » selon l'expression de Jean Baruzi, qu'a lieu l'extase qui est, selon Henri Bergson, une donnée de l'expérience et une expression de l'amour. Plotin place l'extase au sommet de l'ascension spirituelle, elle est une expérience suprême de l'union à l'Un à laquelle il n'aurait lui-même accédé que quatre fois (*Enn. I*).

La haute contemplation implique la présence active, non symbolique de Dieu à l'âme avec pour corollaire l'intuition immédiate de Dieu, l'extase est le sommet de la contemplation, une communication divine donnée par grâce au sein de la contemplation infuse, un vol de la contemplation, il s'enracine dans le don de Sagesse :

« ' Pour la fin, Psaume de David pour lui-même, extase' [...] Psaume de David extase. Le mot grec peut se rendre en latin, autant que nous le comprenons bien, par le seul mot *excessus*, sortie. L'état d'un esprit sorti de lui-même s'appelle extase. [...] Tous les saints, auxquels Dieu a révélé ses mystères, si élevés au-dessus de ce monde, ont connu cette extase. Saint Paul nous indique, en parlant de lui-même, ce ravissement d'esprit, cet état d'extase, quand il dit : « Si nous sommes comme emportés hors de nous, c'est pour Dieu ; si nous sommes plus retenus, c'est pour vous ; car la charité du Christ nous presse. » (2 Co. 5, 13). »⁶¹⁶

« Car le mot d'extase exprime encore, non plus l'état d'un esprit que la crainte jette hors de lui mais le ravissement que produit quelque inspiration ou révélation. »⁶¹⁷

Pour Augustin ce terme comporte le double sens de transport naturel ou bien de ravissement dû à la grâce qui annule entièrement les actes des puissances inférieures et dans lequel l'âme ne voit rien par les sens :

« Envisageons maintenant une vision spirituelle où l'âme, complètement coupée de l'usage des sens, est remplie d'images de choses corporelles, soit en songe, soit dans l'extase. Si les choses qu'elle voit ne signifient rien, ce sont là des imaginations de l'âme [...] Si au contraire ces images

⁶¹⁴ H. U. von Balthasar et M. E. Korger, *Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik. De Genesi ad litteram 12*, coll. Sigillum 18, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960, p. 13.

⁶¹⁵ M. de Goedts et R. Javelet «Extase», *DS 1*, col. 2087-2126.

⁶¹⁶ *In Ps.* 30, 2^e, 1-3, vol. 11, p. 836-837.

⁶¹⁷ *In Ps.* 115, 3, vol. 14, p. 497.

signifient quelque chose - soit qu'elles surviennent pendant le sommeil, soit pendant la veille, [...] soit au cours de ce qu'on appelle extase, l'âme étant complètement privée de l'usage des sens corporels, - c'est là un phénomène étonnant. »⁶¹⁸

« L'ecstasis est un excessus mentis, un transport, un transfert ou un déplacement de l'esprit qui se produit soit sous l'effet du *pauor*, du saisissement, de l'effroi, soit sous l'effet d'une *revelatio*, d'un dévoilement par séparation de l'esprit des sens du corps (*per aliquam revelationem alienatione mentis a sensibus corporis*) »⁶¹⁹. *L'excessus mentis* est un état que l'âme ne peut atteindre que par une ressemblance divine et par un appel et une action du Saint Esprit, c'est la vie de l'esprit⁶²⁰, lequel jouit de la présence immédiate de Dieu dans l'extase, l'âme saisit Dieu et Dieu saisit l'âme⁶²¹. Il donne une connaissance subite et brûlante de l'amour de Dieu. Cette connaissance est la base de l'union amoureuse, le don de sagesse est à la fois la racine et le fruit de l'extase. Le mot extase⁶²² traduit le grec *ἔκστασις* (qui signifie le fait pour un objet d'être placé hors de son état ou de sa place normale), l'extase est une sortie du monde extérieur comme de celui des sens pour entrer à l'intérieur de l'esprit et monter jusqu'au contact vécu avec Dieu :

« Quand l'attention de l'âme se trouve complètement détournée et coupée des sens corporels, en ce cas ordinairement on parle plutôt d'extase. Alors on ne voit plus du tout, même les yeux grand ouverts, aucun corps présent quel qu'il soit, on n'entend plus du tout aucune voix : le regard de l'âme est tout entier absorbé ou dans les images du corps lors d'une vision spirituelle, ou dans les réalités incorporelles, sans nulle représentation imaginative, lors d'une vision intellectuelle. »⁶²³

L'extase fait sortir de soi, exile, à l'image du *Cantique des Cantiques*⁶²⁴ qui est une sortie, une course. La montée peut être continue, elle s'achève alors par une union substantielle au-delà de l'intellect, dans la passivité de toutes les puissances et au centre le plus intérieur de l'âme mais le ravissement peut aussi être soudain et connaître d'emblée le même achèvement :

⁶¹⁸ *De Gen. ad litt.* XII, XII, 26, BA 49, p. 369-371.

⁶¹⁹ G. Madec, « Savoir c'est voir », *op. cit.*, p. 233.

⁶²⁰ R. Javelet, « In spiritu », *DS*, 4, col. 2119-2120.

⁶²¹ Comme on demandait un jour à Jean de la Croix comment on entrain en extase, il répondit ceci : « En niant sa volonté et en faisant celle de Dieu ; Car l'extase n'est pas autre chose que l'irruption de l'âme hors de soi et son ravissement en Dieu ; Et voilà ce que fait celui qui obéit : il sort de soi et de sa volonté propre et, allégé, s'abîme en Dieu », *Les dits de lumière et d'amour*, 158, trad. B. Sesé, éd. bilingue, Ibériques, José Corti, Paris, 1991, p. 93.

⁶²² Selon le *Thesaurus Augustinianus* « ecstasis » sur les 87 emplois apparaît 34 fois en son sens mystique d'*excessus mentis*, le verbe *excedere* est employé une trentaine de fois en son sens mystique : *De Gen ad litt.* VIII, XXV, 47 ; XII, XII, 26 – *Lettres* 120, 11 ; 147, 13, 31 – *Sermo* 52, 6, 16 – *In Ps* 30, 1, 1 ; 67, 36 ; 119, 2 ; 37, 12 ; 34, 2, 6 ; 30 (2ème), 1, 3.

⁶²³ *De Gen. ad litt.*, XII, XII, 25, BA 49, p. 369.

⁶²⁴ Si Augustin n'a pas fait de commentaire suivi du *Cantique*, nous retrouvons 174 citations de celui-ci. Voir A.-M de la Bonnardière, « Le Cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin », *REAug* I, 1955, p. 225-237.

« Là on boit le bonheur à la source [...] là on voit la gloire du seigneur, non par une vision en signe – mais par une vision face à face... »⁶²⁵

« Quand c'est Dieu qui suspend et arrête l'entendement – dit Thérèse d'Avila – il lui fournit de quoi admirer et de quoi s'occuper : alors, dans l'espace d'un *Credo*, nous nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos industries terrestres ».⁶²⁶ Cette lumière est le mode même de l'union 'intellectuelle' avec Dieu : « présence immédiate », « vue », « contact », « vision », « intuition », « clarté », connaissance immédiate de Dieu et de son unité trinitaire. L'extase est un instant d'éternité :

« Et pendant que nous parlons et aspirons à elle (sagesse), voici que nous la touchons à peine, d'une poussée rapide et totale du cœur. [...] - Comme à l'instant nous avons tendu nos êtres et d'une pensée rapide nous avons atteint l'éternelle sagesse qui demeure au-dessus de tout – si cela se prolongeait et que se fussent retirées les autres visions d'un ordre bien inférieur, et que celle-là seule ravît et absorbât et plongeât dans les joies intérieures celui qui la contemple, et que la vie éternelle fut telle qu'a été cet instant d'intelligence après lequel nous avons soupiré [...] n'est-ce pas cela que signifie : « *Entre dans la joie de ton Seigneur ?* »⁶²⁷

Il est une inoubliable expérience⁶²⁸, il est causé par l'amour, pareil au poids⁶²⁹ : « mon poids c'est mon amour », il attire et ravit, il emporte, il est un rapt de la faculté de penser, un amour extatique dit Jean Gerson⁶³⁰. Il est ensuite difficile de revenir aux tâches quotidiennes⁶³¹ et grande est la tentation de fuite dans la solitude, le retour au monde ne se fait que par amour du Christ (*Conf. X, XLIII, 70, BA 14, p. 267-269*).

La scène de l'extase se déroule au-delà de tout acte de connaissance ou d'intelligence, mais pourtant pas dans une totale inconscience et tout en revêtant la forme la plus haute de l'activité intellectuelle⁶³². Deux affirmations contradictoires à première vue sauf à ce que l'intelligence atteigne parfois son objet dans une assimilation immédiate⁶³³. L'extase est liée à la divinisation des puissances de l'âme, c'est par l'extase que nous pouvons dépasser la

⁶²⁵ *De Gen. ad litt.* XII, XXVI, 54, BA 49, p. 423.

⁶²⁶ Thérèse d'Avila, *Oeuvres, op. cit.*, p. 79.

⁶²⁷ *Conf. IX, X, 24-25, BA 14, p. 119-121.*

⁶²⁸ Thérèse d'Avila, « Dieu s'imprime lui-même à l'intérieur de cette âme [...]. Cette vérité subsiste en elle si fermement que, se passerait-il des années sans que Dieu lui accorde une telle faveur, elle ne peut ni l'oublier ni douter de l'avoir reçue ». *Oeuvres, op. cit., Cinquièmes Demeures, I, 9, p. 929.*

⁶²⁹ Voir note 360.

⁶³⁰ Jean Gerson, *Sur la théologie mystique*, Vrin, Paris, 2008, p. 183.

⁶³¹ Thérèse d'Avila, « Ce qui est douloureux c'est de devoir se remettre à vivre ». *Vie, op. cit.*, XX, 22, p. 137.

⁶³² « Dans la mesure où elle est extatique, la connaissance mystique de Dieu est une connaissance amoureuse, ou plus exactement l'amour de Dieu lui-même. C'est dire que ce ravissement de l'esprit réside dans une suspension de toute activité cognitive au sens propre du terme ou, si l'on préfère, que par la « théologie mystique » il faut entendre une activité de l'esprit que l'on peut bien appeler *connaissance* à condition d'ajouter qu'elle suppose la cessation du régime usuel de la connaissance humaine. Il s'agit bien d'une opération de la *mens* mais d'une *mens* s'excédant elle-même – *excessus mentis* », Jean Gerson, *Sur la théologie mystique, op. cit.*, p. 13.

⁶³³ Voir J. Maréchal, « Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne », *Revue de philosophie* 9-10, 1912, p. 471.

condition humaine pour être divinisés⁶³⁴, Paul en est le modèle. Bernard McGinn dit que « l'extase marque la transition vers le lieu où toutes les valeurs sont transmues : à la fois inversées (l'ignorance devient connaissance, l'obscurité devient éblouissante) et transcendantalisées par leur passage au-delà *et* de l'affirmation *et* de la négation. Elle réalise cette rupture radicale grâce au pouvoir de l'amour, l'Eros divin, que l'extase divine a enraciné au cœur du monde. »⁶³⁵ L'extase est une synthèse de connaissance et d'amour qui ont tout deux leur fondement dans le don de Sagesse qui est la vraie racine de l'extase et qui en est le fruit.

Bien que l'extase dépende de la libre initiative de Dieu, l'unification psychologique de l'être préalablement réalisée par l'ascèse est une condition nécessaire, car Dieu se communique à un homme tout entier et pas seulement à une âme⁶³⁶.

Faut-il distinguer et confronter entre eux, rapt, extase, ravissement comme le suggère Jean Gerson ? Au sujet de Paul, Augustin parle indistinctement d'extase comme de ravissement étant la condition pour voir Dieu. Thérèse d'Avila dit que tout se déroulant dans les puissances supérieures, cela est tout un, et Jean de la Croix n'aborde ce thème que dans l'explication du chant du *Cantique spirituel* pour s'en référer à Thérèse d'Avila⁶³⁷. L'extase est la rencontre violente et fulgurante de l'amour humain et de l'amour divin et si paradoxalement, pour toucher Dieu il faut passer outre au « moi » dans l'extase : « je me souviens et mon âme déborde (Ps. 41, 5), c'est lorsque l'être humain par la purification est devenu Un⁶³⁸, que peut survenir la tempête unitive emportant dans la jouissance qui projette dans l'illimité.

La dernière étape terrestre de l'ascension contemplative est le ravissement, étape décrite par Augustin dans le *Psaume* 41, ou l'extase, évoquée dans le *Sermon* 52, 6-16, toujours soumis de façon ultime à l'initiative divine, il est fugitive anticipation de la vision béatifique qui aura son terme en l'autre vie.

⁶³⁴ G. Bonner, « Augustine's conception of Deification », *Journal of theological studies* 37, 1986, p. 382.

⁶³⁵ B. McGinn et P. Ferris McGinn, *La transformation en Dieu. Douze grands mystiques*, Cerf, Paris, 2006, p. 175.

⁶³⁶ J. Maréchal, « Sur quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne », *Revue de philosophie*, 1912, 9-10, p. 478-479.

⁶³⁷ « Je voudrais savoir expliquer, avec la faveur de Dieu, en quoi l'union diffère du ravissement, ou élévation, ou, dit-on encore, envol de l'esprit, ou rapt, car c'est tout un. Je dis bien que ces noms différents ne sont qu'une même chose, qu'on appelle aussi extase. [...] Dans ces ravissements l'âme ne semble pas animer le corps... Il n'y a presque jamais rien à faire, car soudain, sans préparation de la pensée, sans aide d'aucune sorte, un élan impétueux survient, si prompt, si fort, que vous voyez et sentez s'élever ce nuage ou cet aigle puissant, et il vous emporte sur ses ailes. » Thérèse d'Avila, *Vie*, XX, 1 et 3, op. cit., p. 130-131. « Donc, ce que l'âme dit ici du *vol* se doit entendre pour ravissement et extase de l'esprit à Dieu ». Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, op. cit., « Cantique spirituel » XIII, 2, p. 583.

⁶³⁸ Celui qui s'unifie en tendant à l'unité de Dieu, reçoit de Dieu son unité et en même temps son unicité de personnalité, par son action illuminatrice Dieu donne unité en même temps qu'individualité.

Par la dialectique des degrés, l'*Enarratio in Psaume 41* où nous retrouvons les trois mêmes élévations du mouvement ascensionnel que dans les *Confessions*, nous conduit au seuil de la Maison où il nous appelle à entrer par une vision mystique. Le sommet de ce *Psaume* présente une correspondance avec l'extase d'Ostie⁶³⁹ et suggère de même le caractère fugace et inénarrable de la vision. La brève jouissance est décrite avec des métaphores auditives. Des quatre textes retenus par Carolus Thrular⁶⁴⁰ comme étant les plus nettement mystiques, c'est celui-ci qui est cité en tête. Dans cette *Enarratio* s'exprime avec force une expérience personnelle de Dieu. Augustin veut monter plus haut que les choses visibles et corporelles jusqu'à ce qu'il « répande son âme au-dessus de lui », il veut atteindre la demeure de Dieu, « entrer dans le lieu du tabernacle ». S'il utilise la raison discursive pour monter par l'échelle des degrés (*In Ps.* 41, 9), il veut franchir le seuil, voir et toucher Dieu, seule la grâce, le don de Sagesse peuvent ouvrir. Alors il se laisse conduire par l'attrait d'une certaine douceur, d'une volupté, il entend des sons délicieux, une douce mélodie s'échappant de la maison de Dieu. Il poursuit le voyage en se retirant dans l'homme intérieur, loin du bruit de la chair, guidé par une conduite mystérieuse jusqu'au secret de la maison de Dieu. Là, on y célèbre une fête continuelle, éternelle et perpétuelle, fête de naissance ou de noces. Parfois des éclats de cette fête, des éclaboussures de joie échappées de cette fête où « le visage de Dieu, vu à découvert, cause une joie inaltérable », atteignent « les oreilles de son cœur et entraînent le cerf vers la source des eaux »⁶⁴¹ mais la vie et l'accoutumance reprend ses droits et le péril du monde revient roder (*In Ps.* 41, 10) :

« C'est en montant dans la tente qu'il est parvenu à la maison de Dieu [...] Il est conduit jusqu'à la maison de Dieu en se laissant guider par une certaine douceur, par je ne sais quelle volupté intérieure et secrète ; comme si de la maison de Dieu s'échappait la douce mélodie de quelque instrument : tout en marchant dans la tente et en entendant une certaine musique intérieure, conduit par cette douceur, se laissant guider par cette musique, s'arrachant à tout le bruit de la chair et du sang, il parvint jusqu'à la maison de Dieu. Lui-même raconte et son voyage et cette conduite mystérieuse. [...] Comment es-tu parvenu au secret de la maison de Dieu ? « Au milieu, dit-il, des chants de l'allégresse et de la louange, au milieu des concerts qui célèbrent la joie des fêtes. » Lorsque ici-bas les hommes célèbrent des festivités [...] que disons-nous en passant ? [...] On nous répond que c'est une fête. C'est un anniversaire, nous dit-on, ou c'est une noce. [...] Dans

⁶³⁹ Voir A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 686-689.

⁶⁴⁰ C. Truhlar, *De experientia mystica*, Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 1951. p. 254 et 259.

⁶⁴¹ En fin d'aventure, nous retrouvons le cerf mystique du début qui « soupirait après la source des eaux. « Lorsque le désir se fixe sur Dieu, la quête prend sens 'd'ascension' de type échelle. Il en est ainsi dans l'expérience mystique », p. 21 de l'article de Jean Bayet dans la *Revue archéologique*, XLIV, PUF, Paris, 1954, p. 21-68, « Le symbolisme du cerf du centaure à la Porte Rouge de Notre Dame de Paris », qui étudie le « développement plastique du commentaire augustinien sur le *Ps.* XLI », ce « cerf 'fragile' traversant le monde de beauté qui est un avant-goût du paradis mais avec une insouciance qui, à tout instant, le laisse sous la menace des forces « d'en bas », qu'elles soient celles du démon ou celle de la chair », p. 62-63.

la maison de Dieu, c'est une atmosphère de fête éternelle. Ce n'est pas en effet une célébration qui passe. C'est une fête éternelle que donne le chœur des anges, et la présence de Dieu, à visage découvert, rempli d'une allégresse sans fin. Ce jour de fête est tel qu'il n'a ni commencement ni fin. De cet état perpétuel et éternel de fête arrive aux oreilles du cœur je ne sais quelle douce harmonie, mais à condition que ne résonne pas le bruit du monde. Qui marche dans cette tente et considère les merveilles faites par Dieu pour la rédemption des fidèles a son oreille remplie de la douce musique de cette atmosphère de fête qui entraîne le cerf jusqu'aux sources des eaux. »⁶⁴²

De même le *Sermon 52* qui date des années 410-412 est, lui, une allusion très nette à son expérience mystique, « dans ton extase qu'as-tu dit » ? Il contient la dialectique spirituelle qui passe par : « délaisser les mots », faire « taire la langue » et « élever son cœur ». La richesse de son vocabulaire, qui peut être qualifié de presque intégralement mystique, en réservera une approche plus approfondie dans le chapitre sur le langage mystique. Il présente également des parallèles avec le *Ps 41*, 1 à 20 et un même écho avec le *Tractatus in Iohannis XX*, 12.

L'extase n'est pourtant pas la plus haute forme de l'expérience mystique et « ne s'identifie pas à l'état théopathique qui est intériorisation radicale, cette révolution de la vie qui est rénovation totale de l'âme où l'entendement de l'âme est entendement de Dieu, sa volonté, volonté de Dieu, sa mémoire, mémoire de Dieu, sa sensibilité, sensibilité de Dieu »⁶⁴³. L'extase est l'un des sommets de l'aventure mystique, il peut en être l'un des indices ou des révélateurs mais ne peut, seul, en témoigner. L'extase qui est une des phases de la divinisation est destinée à se briser comme la vague sur le rivage. A ce vol de l'esprit se rattache l'union d'amour.

III LE VERBE ATTIRE L'ÂME ET OUVRE L'AVENTURE

Augustin relate ce premier mouvement d'attirance à caractère explicitement mystique qui marquera le début d'une véritable aventure intérieure :

« Et averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite (*duce te*) : je l'ai pu parce que tu t'es fait *mon soutien*⁶⁴⁴. J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme, quel qu'il fut, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable [...] bien autre chose que toutes nos lumières ! [...] Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît. O éternelle vérité

⁶⁴² In *Ps.41*, 9, vol. 12, p. 318-319.

⁶⁴³ H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, Paris, 1908, cité par J. Baruzi dans *L'île Verte*, textes présentés par J.-L. Vieillard Baron, Berg International, Paris, 1985, p. 45.

⁶⁴⁴ Dans *Plotin et l'Occident*, P. Henry observe « C'est en cela que dès le début de l'expérience, Augustin prend le plus nettement ses distances par rapport à Plotin qui disait, « *aies confiance en toi ; même en restant ici, tu as monté, et tu n'as plus besoin de guide ; fixe ton regard et vois* » (*Enn. I, 6, 9*) pourtant, à l'inverse, W. Theiler, *Porphyros Und Augustine*, p. 62, observe que Porphyre reprenant une sentence attribuée à Pythagore, conseille à Marcella, son épouse, d'invoquer Dieu pour qu'il vienne à son secours, *Epist ad Marcellam*, 12.

et vraie charité et chère éternité ! C'est toi qui es mon Dieu, après toi que je soupire *jour et nuit* !
Quand pour la première fois je t'ai connue, tu m'as soulevé pour me faire voir qu'il y avait pour
moi l'Être à voir, et que je n'étais pas encore être à le voir.

Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi, et
j'ai tremblé d'amour et d'horreur. »⁶⁴⁵

Lorsqu'Augustin lisait les livres des Platoniciens, Dieu était déjà à l'œuvre dans sa lecture
et même si le 'retour intérieur' est bien d'inspiration néoplatonicienne, c'est Dieu seul qui
guidait son chemin jusqu'à son aboutissement trinitaire, « sous ta conduite (*duce te*) » et parce
que « tu t'es fait mon soutien (*factus es adiutor meus*) ».

Ce passage évoque celui de *Conf.* III, VI, 11, « *Tu autem eras interior intimo meo et
superior summo meo. Admonitus redire* », et averti de revenir, nous retrouvons de même en
Soliloques I, I, 2, *admonemur redire ad te* (nous) avertit de retourner à toi. Butler a remarqué
particulièrement le sens mystique de ces passages d'Augustin⁶⁴⁶, avant même que celui-ci ait
reçu le baptême. Le théologien Carolus Truhlar, pourtant très prudent sur le sujet cite ce
passage de *Confessions* VII dans son traité dogmatique⁶⁴⁷ comme un texte mystique aussitôt
après le texte de *Confessions* X, 40, 65 : « *Et aliquando intromittis me in affectum multum
nositatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit,
quod vita ista non erit* ».

Augustin évoque une faveur non continue mais pourtant courante, une grâce d'union
mystique⁶⁴⁸ contrastant avec les tracas de la vie, et « je fais cela souvent » (*Conf.* X, 40, 63)
nous dit-il. Charles Boyer y voit l'aboutissement de la contemplation infuse et la faveur de cet
état si inusité, si profond, si béatifiant, si semblable à celui d'une vie meilleure dans lequel
Augustin ne se met pas lui-même mais dans lequel Dieu l'introduit, et non pas chaque fois
qu'il suffira de contempler, mais quelques fois seulement⁶⁴⁹.

Nous retrouvons une autre ondulation proprement mystique dans cet autre passage des
Confessions :

« Et j'étais étonné de ce que déjà je t'aimais, toi et non un fantôme au lieu de toi ; et je
n'étais pas stable en la jouissance de mon Dieu, mais j'étais emporté vers toi par ta beauté, et bien

⁶⁴⁵ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615-617.

⁶⁴⁶ C. Butler, « There is a special interest in the circumstance that these experiences, evidently in full sense
mystical, were pre-Christian », *Western Mysticism*, p. 43.

⁶⁴⁷ C. Truhlar, *op. cit.*, p. 259.

⁶⁴⁸ Th. d'Avila, « parce que pour chercher Dieu à l'intérieur de soi (c'est là qu'on le trouve mieux et avec plus de
profit que dans les créatures, comme l'a dit saint Augustin, lui qui l'a trouvé après l'avoir cherché un peu
partout), on est grandement aidé lorsque Dieu vous fait cette faveur », *op. cit.*, *Quatrièmes Demeures*, ch. III, 3,
p. 918.

⁶⁴⁹ Ch. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*. « La contemplation d'Ostie »,
Manzorati, Milan, 1970.

vite violemment déporté loin de toi par mon poids, et je m'écroulais dans les choses d'ici-bas en gémissant ; (*et ruebam in ista cum gemitu*). »⁶⁵⁰

Ainsi très vite, avant même de décrire comment il s'était élevé jusqu'à l'âme par l'ascension de l'échelle des degrés qui ne vient qu'en finale de la suite de ce même passage :

« Ainsi, par degrés, des corps je suis monté à l'âme [...] et de là à sa puissance intérieure [...] et de là encore, à la puissance rationnelle [...] Cette puissance, se découvrant elle aussi muable en moi, s'est dressée jusqu'à l'intelligence d'elle-même [...] et elle est parvenue à *ce qui est*, dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant. »⁶⁵¹

Augustin nous avertit que la brutale retombée qui suit l'envol est en fait, inhérente à l'expérience mystique elle-même et à la condition humaine⁶⁵² et qu'elle n'est en rien imputable à l'échec de l'expérience comme certains l'ont suggéré⁶⁵³. L'expression *ruebam in ista* est une intraduisible formule reprise plus loin, *redditus solitis*, qui évoque un retour à la normale, aux tristes réalités humaines et rappelle que la tristesse ne peut que faire suite au ravissement. Ce qui a fait dire à Irénée Marrou, « cette ascension de l'âme, cet éblouissement momentané suivi d'une chute inévitable, cette retombée dans le domaine du sensible et du temporel qui laisse à l'âme, avec une lancinante nostalgie, le sentiment d'un « échec » - tout cela *c'est le sort commun de tout contemplatif* »⁶⁵⁴. Ce qui ne veut pas dire que l'essentiel de l'expérience ne soit pas sauvegardé, demeure alors l'essentiel, *le souvenir de toi*⁶⁵⁵. Nous retrouvons une identique expérience dans l'*Enarratio* du *Ps 41* :

« Il a comparé les tristesses au milieu desquelles il se trouve, avec les merveilles qu'il a aperçues en entrant dans la maison de Dieu, et qu'il a quittées en sortant ; et il se dit à lui-même [...] pourquoi êtes-vous (mon âme) encore triste ? [...] déjà j'ai senti comme un avant-goût de ce qui est immuable [...] et son âme lui répond en secret : Pourquoi vous troublé-je, sinon parce que

⁶⁵⁰ *Conf.* VII, XVII, 23, BA 13, p. 627.

⁶⁵¹ *Conf.* Ibid. p. 629.

⁶⁵² « Ne crains rien ô épouse, ne désespère pas, ne te crois pas méprisée, si pour un peu de temps l'Époux te dérober son visage. Tout cela concourt à ton bien ; Le départ comme la venue de l'époux sont un gain pour toi. Il est venu pour toi, et c'est encore pour toi qu'il se retire [...] Cette grâce est donnée quand le veut l'Époux et à qui il veut ; elle n'est point possédée comme par droit héréditaire », Guigues II, *Lettre sur la vie contemplative, douze méditations*, SC 163, Cerf, Paris, 1970, p. 103.

« Ainsi qu'une voyageuse, la grâce nous accompagne, nous retourne et nous quitte, laissant là nos âmes désemparées, dans ce fond calme et fragile de la rencontre qui connaît la traversée des étincelles, le feu dormant de la tiédeur et les gerçures de l'oubli de Dieu, nous éprouvant dans l'humiliation, le vide et le désir de consolation. La vie de grâce est ainsi un labeur et une écoute du murmure et du silence de Dieu dans le passage du vent que les maîtres anciens ont su traduire avec le langage sensible et consolant du Cantique des Cantiques », N. Nabert, *Le Maître intérieur*, Ad Solem, Paris, 2006, p. 76.

⁶⁵³ Par exemple, P. Courcelle, *Recherche sur les Confessions de saint Augustin*, op. cit., p. 165.

⁶⁵⁴ H.-I. Marrou, « Bulletin critique sur « Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin, de Pierre Courcelle », de Bocard, Paris, 1950, *Revue des Études Latines* XXIX, 1951, p. 404.

⁶⁵⁵ Dans *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 139, Etienne Gilson disant que « prendre conscience de cette présence permanente de Dieu c'est cela, pour Augustin, se souvenir de Dieu », réduit quelque peu ce souvenir à la notion de présence permanente de Dieu dans l'homme plutôt qu'au souvenir, goût de la présence éprouvée, à laquelle Augustin fait ici référence.

je ne suis pas encore dans cette demeure où l'on goûte cette douceur, au sein de laquelle j'ai déjà été transportée comme en passant ? »⁶⁵⁶

Entre le mouvement et son terme, il y a un équilibre que seul détruirait l'arrêt du dynamisme de l'âme, *amor meus pondus meus*. Ce dynamisme est celui du désir.

Si on a pu dire que l'ouvrage des *Confessions* relevait tout entier de la mystique, du fait de l'incessant dialogue d'Augustin et de son Dieu, il est habituel d'y souligner deux expériences fortes correspondant à l'ascension de l'âme vers la vision, celle dite d'Ostie au livre IX (IX, X, 23-25, BA 14, p. 115-121) et celle, plus discrète, dite de Milan au livre VII (VII, X, 16 ; 17, 23, BA 13, p. 615-619 ; 627-631).

L'entretien d'Ostie ou *vision d'Ostie* ou *extase d'Ostie*, est universellement connu et a été l'objet d'études très poussées⁶⁵⁷ c'est pourquoi je ne m'y attarderai pas. Si l'influence de Plotin apparaît évidente⁶⁵⁸ particulièrement dans les préliminaires de la montée, l'action la plus forte s'avère bien être celle de Dieu car, si on peut bien se préparer pour ce vol, on ne peut l'effectuer par ses propres forces puisqu'il est accordé par Dieu seul. Dans cette montée, l'élan est total, comme l'est le choc du cœur (*toto ictu cordis*)⁶⁵⁹, « l'atteinte » est rapide (*rapida cogitatio, momentum intelligentiae*) même si elle est dite modérée (*modice*) et elle engendre un mouvement affectif (*suspiravimus*)⁶⁶⁰. Le terme atteint au sommet de l'ascension est le Verbe, Vérité, Fontaine de vie, Sagesse incréée. Augustin et Monique ont laissé la pointe la plus avancée de leur esprit, la « pointe de l'âme », celle évoquée par les mystiques, amarrée :

⁶⁵⁶ *In Ps.* 41, 10, vol. 12, p. 319.

⁶⁵⁷ P. Henry, *La vision d'Ostie*, Vrin, Paris, 1938 ; Ch. Boyer, « La contemplation d'Ostie », *Cahiers de la nouvelle Journée*, 17, 1930, p. 272-296 ; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943 et « Recherches sur la scène du jardin de Milan », *Actes du 1er congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études Classiques*, Paris, 09-1950, p. 318 et ss ; A. Mandouze, « L'extase d'Ostie ». Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels », *AM* I, p. 67-84 ; J. Lebreton, « Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie », *RecSR* 1938, p. 457-472 ; A. Solignac, BA 13, p. 192-197.

⁶⁵⁸ Voir P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1938.

⁶⁵⁹ P. Courcelle comme J. Pépin traduisent l'expression par 'un choc total', P. Labriolle et Cavallera y voient 'l'élan'. Alors s'agit-il de passivité ou d'activité ouvrant à cette coïncidence d'un instant entre les deux partenaires de la rencontre ?

⁶⁶⁰ S'agit-il d'aspirer avec délices ? ou comme le traduit P. Courcelle de soupirer avec insatisfaction en raison d'un désir incomplètement assouvi qui pourrait bien plutôt être un soupir d'insatisfaction par suite de la cessation instantanée de la plénitude car la coïncidence du temps et de l'éternité ne peut être que ponctuelle. Voici un exemple de la façon dont l'analyse savante des influences néoplatoniciennes auxquelles sont rattachés ces textes finissent par réduire à rien leurs éléments mystiques, ce qui a fait dire à P. Henry : « Certes, un spécialiste de laboratoire pourra venir étudier la vision d'Ostie à l'aide de balances et d'éprouvettes, en faire l'analyse et établir, à la pesée, que l'élément mystique y est présent en quantité négligeable ; il peut être un excellent chimiste, mesurer exactement le nombre et la cadence des périodes, apprécier même le choix des mots et l'éclat des images, il peut énumérer toutes les allusions scripturaires et découvrir jusqu'à la moindre réminiscence des *Ennéades* ; si ses sens sont émoussés, il ne percevra pas l'arôme exquis, le goût délicat de cet aliment mystique, le sens profond de la vision d'Ostie lui restera caché », *La vision d'Ostie, op. cit.*, p. 102.

« Nous avons soupiré, et nous avons laissé là, attachées, les *prémices* de l'esprit (*et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus*). »⁶⁶¹

Reste que là encore, au-delà même de la perception consciente, l'âme reste amarrée, fixée, comme arrimée⁶⁶² à ce qu'elle vient d'atteindre. Deux présences se sont attirées, celle d'Augustin qui commence par s'élever au-dessus des réalités créées et celle du Verbe qui l'éclaire et l'abreuve à la Source d'eau vive. L'atteinte se consomme dans leur mutuelle étreinte. Cette Sagesse atteinte dans le silence de l'âme par un *bond du cœur*, par une *vue rapide*, tout cela est pur don de Dieu⁶⁶³. Faut-il le qualifier de vision ? d'extase ? de contemplation ? d'union certainement, et d'union 'dans l'intelligence de la Vérité' comme le souligne Thérèse d'Avila⁶⁶⁴.

« Les expressions d'Augustin : *attigimus, toto ictu cordis, sileat, loquatur ipse solus...per seipsum*, et surtout l'incise « et haec una rapiat et absorbeat et recondat interna gaudia » appartiennent nettement au vocabulaire classique des états supérieurs. Augustin a donc connu les effets propres aux états mystiques »⁶⁶⁵ et déjà rien que par le seul puissant attrait de Dieu qui lui fait désirer sa présence⁶⁶⁶. Nous retrouverons ces termes avec d'autres, dans le chapitre de recherche sur le langage mystique d'Augustin. Non moins puissante a été l'action de Dieu saisissant toute son âme, cette rencontre très vive fait appel aux sens comme l'avait déjà fait le passage des *Confessions* X, VI, 8, (BA 14, p. 155).

En appuyant ma réflexion sur la citation de Paul Henry⁶⁶⁷, je ferai un choix complémentaire d'observation du sens de ces expressions, particulièrement relevées dans l'expérience d'Ostie, choix suggéré par André Mandouze qui réintroduit davantage cette expérience dans l'expérience mystique de la vie éternelle, en proposant une lecture attentive du texte latin de *I Co*, 15, 50-55⁶⁶⁸ à cause de la correspondance de certains jalons de même

⁶⁶¹ *Conf*, IX, X, 24, BA 14, p. 119.

⁶⁶² Jean de la Croix : « Mon âme s'est déprise de toute chose créée, et au-dessus d'elle élevée, et dans une vie savoureuse, à son seul Dieu arrimée. C'est pourquoi se dira désormais la chose que le plus estime, que mon âme se voit déjà sans arrimage et arrimée », « Gloses divinisées. Sans arrimage et arrimé », *Poésies complètes*, trad. B. Sesé, José Corti « Ibériques », Paris, 1991, p. 93.

⁶⁶³ D'où ce qu'affirme l'apôtre Paul qu'il n'est pas monté mais « fut enlevé jusqu'au troisième ciel », *2 Co* 12.

⁶⁶⁴ Thérèse d'Avila, *Vie. Op. cit.* p. 243.

⁶⁶⁵ A. Solignac, « Introduction aux *Confessions* », BA 13, p. 196-197.

⁶⁶⁶ Jean de la Croix, « De façon extraordinaire d'un seul vol je fis mille vols, parce que du ciel l'espérance obtient tout autant qu'elle espère ; Je n'espérais que cette quête, et ne fus à court d'espérer, car je m'en fus si haut, si haut, que de ma proie fis la conquête », *Poésies*, « En quête d'un amour lancé », op. cit., p. 60.

⁶⁶⁷ Cf. note 660.

⁶⁶⁸ Augustin suit ce texte conservé par la liturgie : « Hoc autem dico, fratres: quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt, neque corruption incorruptelam possidebit. Ecce *mysterium* vobis dico: *omnes* quidem resurgemus, sed *non omnes* immutabimur. In *momento*, in *ictui oculi*, il novissima tuba: canet enim tuba et resurgent incorrupti et nos *immutabimur*. Oportet enim corruptibile *hoc* induere incorruptionem et mortabile *hoc* induere immortalitatem. Cum autem fiet sermo qui scriptus est: *Absorpta* est mors in victoria. Ubi est mors victoria tua ? » (*1 Co*, 15, 50-55).

ordre avec le texte d'Augustin⁶⁶⁹, jalons que souligne le parallélisme général entre le *mysterium* de la parousie et celui de l'expérience mystique. Car même imparfaite, cette dernière constitue bien les *prémices* de la vision béatifique, « A l'entrée de la Terre Promise, une vision lui (Augustin) découvrait le terme ultime du voyage »⁶⁷⁰. La *resurrectio* de l'âme mystique implique une transformation analogue à celle que subiront les morts à la fin des temps, celle qu'a décrite la phase préparatoire de l'extase et qui aboutit à *l'absorption* de la mort dans la victoire : *absorbeat et recondat* (IX, X, 25). L'expérience d'Ostie en se terminant par un mouvement de confiance signe bien que l'expérience n'a pas davantage échoué qu'elle n'est perdue. Jean Pépin écrivant sur la relation entre la contemplation et la vie éternelle que fait saint Augustin à Ostie souligne également que : « Il a appris, au cours de la catéchèse précédant son baptême, que la vie éternelle est vision béatifique et découvre par suite que toute contemplation, même imparfaite et fugitive, obtenue ici-bas, en est un avant-goût et un gage »⁶⁷¹.

Pour l'expérience de Milan je rappellerai deux articles de Pierre Courcelle, « Recherches sur la scène du jardin de Milan », *Actes du Ier congrès de la Fédération internationale des Associations d'études classiques*, Paris, 08-09-1950, p. 318 et ss... et « La première expérience augustinienne de l'extase », *AM I*, p. 53-57.

Pierre Courcelle explique la scène du « Jardin de Milan » par une fiction littéraire et par le recours au symbolisme. Bien qu'il ait pris malgré tout le soin d'admettre le jeu de la grâce divine dans la conversion d'Augustin et de reconnaître que fiction littéraire et symbolisme recouvraient « la réalité d'une décision repérable dans le temps », Pierre Courcelle a soulevé une longue controverse⁶⁷².

André Mandouze a confronté les deux expériences d'Ostie et de Milan en combinant la méthode des parallèles textuels avec celle des *patterns*. Je renverrai à cette étude⁶⁷³ qui, si elle conduit à constater que les deux expériences sont de nature mystique, celle qui, par son expression littérale même, semble l'être davantage, pourrait être celle de Milan. André Mandouze dans cette communication sur « l'extase d'Ostie » a pourtant lui-même évoqué les limites de la méthode des *parallèles textuels*, se référant pour cela au philosophe Pierre

⁶⁶⁹ caro / (tumultus) carnis ; momento / momentum (intelligentiae) = ictu (oculi) / ictu (cordis).

⁶⁷⁰ P. Henry, *La vision d'Ostie*, op. cit., p. 7.

⁶⁷¹ J. Pépin, « Primitiae, spiritus », Remarques sur une citation paulinienne des « *confessions* » de saint Augustin, *Revue de l'Histoire des Religions*, 140, 1951, p. 200.

⁶⁷² Cf. A. Solignac, « La scène du jardin et le 'tolle, lege' », note comp. 7, BA 14, p. 546-549 ; H.-I. Marrou, « La querelle autour du « *Tolle, lege* », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. LIII, p. 47-59.

⁶⁷³ A. Mandouze, « L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels », *AM I*, p. 67-84.

Golliet⁶⁷⁴. Il a donc également mis l'accent, pour plus de pertinence, sur les *schémas spirituels*⁶⁷⁵ qui lui ont semblé être plus décisifs. C'est ainsi que, l'illumination d'Ostie en 387 pourrait bien trouver une réplique mystique analogue dans le *Commentaire du Psaume 41*, lui-même parallèle au *Tractatus XX,11-12* et au fragment du *Sermon 52, VI, 16*. Nous retrouvons dans chacun des textes, la dialectique des degrés et le caractère fugace et inénarrable de la vision. Il y a une correspondance entre le sommet de l'extase d'Ostie et celui du *Psaume 41, 5-8*. Le thème du dépassement de l'âme est aussi présent dans le *Sermon Denis 2, 4*. « Aussi bien, lorsque l'on veut, sinon juger, tout au moins situer la fameuse « extase d'Ostie », il convient de ne pas se contenter de comparer le livre IX avec le livre VII des *Confessions*, mais de voir si telle prédication largement postérieure ne vient pas, du cœur de la nuit pascale⁶⁷⁶, donner de l'illumination de 387 une réplique aussi fidèle que les expériences mystiques de l'année 386 »⁶⁷⁷.

Paul Henry pense, en différence, que « l'expérience religieuse intégrale » chez Augustin est plutôt celle de la vision d'Ostie que celle du jardin de Milan⁶⁷⁸, parce qu'elle comporte « une mystérieuse conscience d'une participation à la vie divine »⁶⁷⁹ qui est une grâce

⁶⁷⁴ « L'erreur congénitale de la méthode des sources en sa pratique ordinaire... tient à ce que nous voudrions appeler le postulat de l'identité. Cette méthode procède en effet comme si un fragment de texte était le même là où nous le lisons d'abord et dans la source où nous le retrouvons. Elle suppose que le monde de la création littéraire est, sinon tout à fait comme le monde physique, dans lequel 'rien ne se perd, rien ne se crée', du moins comme l'espace euclidien, dans lequel, par définition, les translations ne changent pas les formes. Elle croit donc normal de faire comme si, lors du transfert d'un élément à partir de sa source, il ne se produisait aucun changement de valeur, tout au plus des variations quantitatives : atténuation ou accentuation, résumé ou développement. D'où vient cette idée singulière ? Tout simplement d'une *illusion d'optique*. Les commentateurs découpent dans les œuvres des *parallèles littéraires*, ils les mettent *en colonnes* pour bien nous faire voir qu'ils prennent l'auteur la main dans le sac ; et de la ressemblance pour les yeux, ils concluent à l'équivalence pour l'esprit », *op. cit.*, p. 19.

⁶⁷⁵ P. Golliet, « En définitive, les textes dont un esprit créateur tire de quoi faire son œuvre ne sont jamais des sources dans le sens misérable qui reste celui de ce mot : ils sont toujours des modèles », *Les difficultés de la notion de sources littéraires*, leçon inaugurale à l'Université de Nimègue, Dekker et Van de Vegt, Nimègue, 1959, p. 30.

⁶⁷⁶ A.-M. La Bonnardière, *Recherche de chronologie augustiniennne*, Études Augustiniennes, Paris, 1965, p. 153-154.

⁶⁷⁷ A. Mandouze, Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce, *op. cit.*, p. 679.

⁶⁷⁸ Pierre Courcelle dans *Recherches sur les Confessions*, p. 222-224 tire une conclusion du parallèle entre « la vision et les expériences de Milan » plus proche de celle d'André Mandouze que de celle de P. Henry : « P. Henry suppose, de Milan à Ostie, une évolution et un progrès considérable. Je suis frappé, au contraire, de découvrir les mêmes phrases ici et là, et parfois les mots mêmes qui décrivaient, environ un an plus tôt, les visions de Milan. Le processus de recherche est toujours la dialectique des *degrés*, cet examen des corps terrestres puis célestes. L'examen s'accompagne, à Ostie, d'admiration pour les *œuvres de Dieu*, ce qui évoque la citation de l'*Épître aux Romains* (I, 20), plusieurs fois répétée dans les visions de Milan... ; la nuance d'admiration provient directement de Plotin. A Ostie comme à Milan, l'ascension est *intérieure*... Je ne crois pas que le « *toto ictu cordis* » d'Ostie, désigne un *élan* du sujet, contrairement au « *in ictu trepidantis aspectus* » de Milan, qui indique, comme chez Plotin, un choc reçu... ».

⁶⁷⁹ P. Henry, *La vision d'Ostie*. *Op. cit.*, p. 101.

mystique⁶⁸⁰ au sens plein, l'une de celles qui transfigurent une vie, parce qu'elle la marquent d'une empreinte d'éternité⁶⁸¹.

IV LA CONSCIENCE DE PARTICIPER À LA VIE DIVINE

La conscience de la participation à la vie divine est l'une des caractéristiques de la vie mystique.

Augustin a été saisi par Dieu, il a expérimenté sa présence et l'éprouve intensément. Il compare cette connaissance de Dieu à celle que lui donne ses sens au sujet des objets qui l'entourent. Cette action très profonde de Dieu qui saisit fait appel aux sens, et cette explication de Dieu senti constitue le fond de la mystique :

« Eh bien ! Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps, ni le charme d'un temps, ni l'éclat de la lumière, amical à mes yeux d'ici-bas, ni les douces mélodies des cantilènes de tout mode, ni la suave odeur des fleurs, des parfums, des aromates, ni la manne ou le miel, ni les membres accueillants aux étreintes de la chair : ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un met que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. »⁶⁸²

C'est une évocation des *sens spirituels*, cette notion des sens spirituels, importante pour expliquer et signer la présence de Dieu sentie et qui remonte à Origène sera traitée au dernier paragraphe de ce chapitre.

Augustin, dans le chapitre X des *Confessions* (XL, 65) nous a fait part de sa propre expérience, celle de cet *affectum multum inusitatum* dans lequel Dieu « l'introduit » parfois, cette « douceur ineffable », « sentiment » extraordinaire inouï et inaccessible à toute âme humaine. Ce chapitre comporte une longue recherche de Dieu à l'intérieur de la mémoire mais Dieu dépasse même les formes supérieures de la mémoire, suivent vingt chapitres au terme desquels Augustin éprouve la joie profonde de la 'rencontre' avec son Dieu qui était au

⁶⁸⁰ Thérèse d'Avila, et elle n'est pas la seule, distingue clairement entre la capacité de connaître une telle expérience, la capacité de l'analyser et la capacité de l'exprimer : « recevoir de Dieu quelque faveur, est une première grâce. Connaître la nature du don reçu, en est une seconde. Enfin, c'en est une troisième de pouvoir l'expliquer, et en donner l'intelligence », *Vie. Op. cit.*, ch. 17, p. 192.

⁶⁸¹ Thérèse d'Avila, *oeuvres complètes, op. cit.*, *Cinquièmes Demeures* I, 10, p. 929. « En ce temps si bref, Dieu se fixe tellement en elle qu'elle ne peut plus douter qu'elle fut en Dieu et Dieu en elle ».

⁶⁸² *Conf. X, VI, 8, BA 14, p. 154-155.*

fond de lui et en qui il *se délecte*, (*delector in te*), écho d'Ostie et en même temps reprise des sens de *Confessions* X, VI, 8 :

« Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dedans et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas !

Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁶⁸³

Ce sens des choses de Dieu qui habite celui qui atteint ces rivages de la contemplation, Augustin en a donné une description dans ce chapitre X des *Confessions* qui se conclut par une nouvelle ascension de délices, condensée dans une phrase où nous retrouvons la même similitude d'expérience spirituelle, en des termes pratiquement similaires qu'au livre VII, douceur de l'appel comme douleur de la pesanteur dans leurs extrêmes qui enserrant une identique courbe :

« Et parfois (*et aliquando*) tu me fais entrer (*intromittis*)⁶⁸⁴ dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais (*nescio quam*) quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas. Mais je retombe dans l'actuel aux misères accablantes ; me voilà réabsorbé par l'ordinaire, et tenu ; je verse bien des larmes, mais je suis tenu, tellement le fardeau de l'habitude a du poids ! là, je le veux et ne peux pas, malheureux de part et d'autre. »⁶⁸⁵

Alors :

« Voilà que ta voix fait ma joie⁶⁸⁶, oui ta voix bien plus que l'afflux des voluptés. »⁶⁸⁷

L'action de Dieu est profonde et Augustin évoque la vie éternelle comme à Ostie où il avait touché d'un bond du cœur (*ictu cordis*) la Sagesse divine. Mais à la différence des précédentes expériences évoquées, Augustin n'a ici nul besoin d'un cadre philosophique ni ascétique de la montée spirituelle pour s'élever. Il prend son élan de partout et de n'importe où, c'est une montée en flèche dont il parle comme d'un fait renouvelé, une grâce d'union mystique⁶⁸⁸.

⁶⁸³ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14 p. 209

⁶⁸⁴ Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, op. cit., Troisième relation, p. 334.

⁶⁸⁵ *Conf.* X, XL, 65, BA 14, p. 259-261.

⁶⁸⁶ Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, op. cit., *Cinquièmes Demeures*, I, 6, p. 927 : « Cette joie là surpasse toutes celles de la terre, elle surpasse tous les délices, tous les contentements... ».

⁶⁸⁷ *Conf.* XI, II, 3, BA 14, p. 275.

⁶⁸⁸ Thérèse d'Avila, « De même que les nuées attirent les vapeurs de la terre, il attire à lui notre âme ; il la ravit toute entière hors d'elle-même, et sur la nuée de sa gloire il l'enlève jusqu'au ciel, où il commence à lui dévoiler les merveilles du royaume qui lui est préparé », *Vie*, op. cit., ch. 20, p. 222.

Nescio quam dulcedinem (*Conf.* X, XL), nous remarquerons l'expression : *un je ne sais quoi*, *nescio quam*, expression mystique pour dire l'indicible, à laquelle Jean de la Croix a également recours⁶⁸⁹, ici ce que l'âme éprouve dépasse tout ce qu'elle peut connaître ou imaginer, c'est une délectation spirituelle inexprimable, d'où *nescio quid erit*. Nous retrouvons cette expression sous la forme *nescio quid* dans le livre IV des *Confession* : « *in nescio quid magnum et divinum* » (IV, XVI, 28), également dans le *Sermo* 52, « *vidi...nescio quid*, j'ai vu je ne sais quelle chose que je n'ai pu supporter », et sous la forme *nescio quam* (...) *nescio quid*, dans l' *Enarratio in Psaume* 41, ce chant, cette harmonie qui succède au vacarme discordant dont le thème et la source ne sont pas encore identifiables, s'expriment aussi par ce *je ne sais quoi*. De cette fête continuelle qui se déroule dans la maison de Dieu à laquelle aboutit cette mystérieuse conduite, en suivant je ne sais quelle volupté secrète, *nescio quam*, s'échappe je ne sais quel son, *nescio quid*.

Si brève que soit la description et si discrète la confidence, il faut résolument voir dans ce texte l'affirmation d'une expérience authentiquement mystique, au sens précis et restrictif que les théologiens modernes donnent à ce mot. Aimée Solignac souligne le caractère infus,⁶⁹⁰ donc mystique, de cette expérience spirituelle, « celle-ci ne relève plus aucunement d'un effort de recueillement et de réflexion, mais surgit à l'improviste dans l'âme et par l'effet d'une intervention divine : et *aliquando intromittis me*. Le caractère passif et extraordinaire est aussi mis en relief : *affectum multum inusitatum*, ce qui semble vouloir dire à la fois que ce « sentiment » est extraordinaire *objectivement*, inouï et inaccessible à toute âme humaine, et extraordinaire *subjectivement*, puisque Augustin le distingue expressément de la douceur qu'il éprouve à trouver Dieu en tout. Notons aussi le caractère affectif délicieux qui spécifie cette expérience : *nescio quam dulcedinem* ; dépassant tout ce qu'elle peut connaître ou imaginer ; c'est une délectation spirituelle d'un autre ordre que ce qui est humain [...] L'élévation à ce mode de sentir n'est pas stable (*aliquando*) et elle dépend d'un don de Dieu (*intromittis me*) ; mais il n'est plus question de cette rapidité, de cette fulguration instantanée que décrivait l'expérience d'Ostie ; ici la ferveur spirituelle se prolonge et l'âme s'y fixe pour une certaine durée. Bref, ce que l'homme éprouve alors ne relève plus de sa condition terrestre : *nescio quid erit quod vita ista non erit*. C'est un avant goût du bonheur éternel »⁶⁹¹.

⁶⁸⁹ Jean de la Croix, « Pour toute la beauté, jamais je ne me perdrai, sinon pour un je ne sais quoi (*sino por un no se que*) qui s'obtient d'aventure », *Poésies complètes*, « Pour toute la beauté », *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹⁰ La marque du phénomène mystique, c'est la conscience d'une plus grande passivité, voir l'article de Charles Boyer, « Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin, Marzorati, Milano, 1970, p. 162-165. « Le mystique a conscience de recevoir de Dieu un amour tout fait », M. de la Taille, *RecSR* IX, 1919, p. 28.

⁶⁹¹ A. Solignac, Introduction aux *Confessions*, BA 13, p. 199-200.

Par ailleurs, si le livre VII des *Confessions* est la réalisation d'un effort pour reconstituer le climat spirituel antérieur de dix ans à sa rédaction, le livre X décrit les profondeurs de la mémoire dont Augustin explore « les grands espaces et les palais » (*Conf.* X, VIII, 12) et présente le même schéma d'expérience spirituelle en des termes pratiquement identiques. Augustin « parcourt à nouveau d'un bond rapide les étapes de la montée vers Dieu [...] il ajoute qu'il prend plaisir à cet exercice de dépassement et de reconnaissance de Dieu, qu'il revient comme d'instinct à cette volupté [...] peu importe qu'il y ait ou non expérience directe de présence : ici encore, il suffit du désir passionné de cette présence pour affirmer que cette présence est déjà donnée par l'attrait qu'elle suscite. De plus, si l'attention à Dieu requiert encore un effort de recueillement et de réflexion, cette activité de l'âme est déjà pénétrée par l'amour infus auquel l'âme ne peut se soustraire : les *sens spirituels* sont ouverts pour percevoir, au-delà des réalités de ce monde, une présence plus haute, qui n'est plus saisie seulement par le raisonnement, mais perçue »⁶⁹².

Nous avons vu précédemment que d'autres passages témoignent d'expériences analogues comme peuvent le laisser sous entendre les différents titres d'articles appliqués au célèbre passage des *Confessions* IX, X, 23 : la *contemplation d'Ostie*, la *vision d'Ostie*, l'*extase d'Ostie*⁶⁹³. Augustin dit avoir goûté la douceur et la vérité de la sagesse éternelle et qu'il lui semblait jouir du bonheur même du ciel. Charles Boyer dans le chapitre IX « la contemplation d'Ostie » des *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, après avoir examiné comment le terme de « contemplation » convient au processus entier « aussi bien au mouvement d'ascension ou de descente qu'à l'arrêt délicieux expérimenté au sommet », souligne que le sommet est « don de libre grâce où l'action du Saint Esprit propre à la contemplation s'associe à une activité intellectuelle intense ».⁶⁹⁴ Ces visions intellectuelles sont les illuminations mystiques les plus hautes. Dans le chapitre II des *Septièmes Demeures* du *Château intérieur* Thérèse d'Avila fait part d'une expérience identique à celles évoquées par Augustin⁶⁹⁵. Quand au *Psaume* 41, particulièrement en ses versets 5 à 10 dont la signification mystique est évidente et transparente, il est indéniable que les répétitions de

⁶⁹² A. Solignac, *Ibid.*, p. 198.

⁶⁹³ Voir *supra* p. 126-130.

⁶⁹⁴ Ch. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Ch IX : « la contemplation d'Ostie », Manzorati, Milan, 1970, p. 178.

⁶⁹⁵ Th. d'Avila, *Œuvres complètes, op. cit.*, *Septièmes Demeures*: « Le seigneur apparaît dans ce centre de l'âme non pas dans une vision imaginaire, mais intellectuelle, plus subtile toutefois que les précédentes [...] Ce que Dieu communique alors à l'âme en un instant est un si grand mystère, une faveur si haute, la délectation de l'âme est si immense, que je sais à quoi la comparer ; je puis seulement dire que le Seigneur veut lui manifester à ce moment la gloire du ciel avec plus d'élévation que par toutes les visions ou plaisirs spirituels ; [...] L'âme ne fait plus qu'une avec Dieu », p. 1021.

*rapere, rapi*⁶⁹⁶ aient une signification de ravisement comportant une vision directe de Dieu⁶⁹⁷.

Pourquoi avoir souvent réduit la portée de tels textes ? Jusqu'à mettre même en doute qu'Augustin ait pu accorder ce privilège à Paul et à Moïse ou qu'il l'ait strictement limité à ces deux là⁶⁹⁸.

Les *Confessions* sont l'histoire de la vie intérieure d'Augustin sur les chemins de la rencontre, de « rupture en rupture » selon l'expression d'André Mandouze. Cette quête dynamique peut être rapprochée de cette même quête mystique de Grégoire de Nysse : « de commencement en commencement par des commencements qui n'ont pas de fin » même si la notion d'épectase⁶⁹⁹ n'est habituellement pas retenue chez Augustin. Chez lui, ce mouvement paradoxal fait de repos et de buts atteints pour être dépassés dans un nouvel élan, n'est pas explicitement décrit comme se poursuivant au sein même de l'éternité. Il serait sans doute plus proche d'Origène pour lequel ce mouvement s'arrêterait au seuil de l'éternité⁷⁰⁰.

Dans ces textes des *Confessions* abondamment cités, se dégage le fil conducteur antérieur et même postérieur à sa conversion et, si mieux que tout autre de ses écrits, il nous y révèle comment Dieu l'a comblé de privilèges de grâce, il n'est pourtant pas dissociable du reste de son œuvre et ne peut à lui seul rendre compte du principe qui fait l'unité de sa vie, ni suffire à en expliquer son enracinement dans la Présence.

Et si ces deux expériences d'*Ostie* et de *Milan* sont habituellement celles qui sont le plus citées pour évoquer l'expérience mystique d'Augustin, parce que leur expression atteint une hauteur et une plénitude exceptionnelles, elles ne font que préfigurer de nombreuses autres rencontres, peut-être plus discrètes mais pourtant porteuses du même caractère divin, tout comme pouvaient l'être d'autres passages des *Confessions* auxquels j'ai déjà fait référence.

V CONFIDENCES PLUS DISCRÈTES

Au-delà de tout, l'expérience mystique est une expérience qui se devine être de plus en plus mystérieuse et intime et dont le secret se dissimule derrière tel silence, telle solitude inaccessibles, Dieu « plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes » est célébré par le silence de l'amour :

⁶⁹⁶ Nous trouvons au livre XII de *la Genèse*, une quinzaine d'emplois du verbe *rapere*.

⁶⁹⁷ Cf. *supra*, p. 112-113.

⁶⁹⁸ E. Portalié, « Augustin », *DTC*, 1, col. 2268-2472.

⁶⁹⁹ Cf. note 402.

⁷⁰⁰ J. Daniélou, *Origène*, La Table ronde (coll. Le génie du christianisme), Paris, 1948, p. 296-297.

« Alors il dresse l'oreille pour entendre la voix de Dieu qui lui parle intérieurement ; il écoute en lui-même le chant qui se fait entendre à sa raison. En effet, c'est ainsi que, dans le silence, quelque chose résonne non point à nos oreilles, mais à notre esprit : quiconque entend cette mélodie, est pris de dégoût pour tout bruit corporel, et toute cette vie humaine devient pour lui comme une rumeur tumultueuse, qui l'empêche d'entendre ce chant d'en haut, d'un charme infini, incomparable, ineffable. »⁷⁰¹

Comme déjà évoqué, le texte des *Confessions* est émaillé de ces confidences, Augustin brûle d'un ardent désir de voir Dieu et de le posséder, de reposer en lui :

« Ah ! Comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de m'envoler du terrestre pour revenir vers toi. »⁷⁰²

« Ô Dieu, lumière de mon cœur, pain de la bouche intérieure de mon âme. »⁷⁰³

« Qui me donnera de reposer en toi ? »⁷⁰⁴

C'est dans son cœur, dans l'être intérieur⁷⁰⁵ qu'il le rencontre⁷⁰⁶, les Écritures deviennent « expérience de ravissement » (*Conf.* XII, XIV, 17, BA 14, p. 367), dans les *Psaumes*, il puise le miel :

« Je lisais et je brûlais [...] les Saintes Lettres, ruisselantes de miel, du miel des cieux, et lumineuses de ta lumière. »⁷⁰⁷

Il évoque la grâce de connaissance de soi qui a accompagné ses premières luttes, le parallèle peut être fait avec les *Premières Demeures* de Thérèse d'Avila (*Conf.* VIII, XI, 25, BA 14, p. 57-58). Il cherche Celui qui est sa vraie vie, sa douce lumière :

« Que dois-je donc faire, ô toi ma vraie vie⁷⁰⁸, ô mon Dieu ? Je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire ; je la dépasserai pour tendre jusqu'à toi, douce lumière ! [...] avec la volonté de t'atteindre par où on peut t'atteindre, et de m'attacher à toi par où on peut s'attacher à toi. »⁷⁰⁹

En même temps qu'il exprime le caractère passif de cette attirance divine :

« J'étais emporté vers toi (*rapiebar ad te*) par ta beauté. »⁷¹⁰

Deux textes que nous retrouverons pour illustrer les *sens spirituels* évoquent particulièrement et quasiment à l'identique son aventure mystique vécue, et nous font pénétrer

⁷⁰¹ *In Ps.* 42, 7, vol. 12, p. 334.

⁷⁰² *Conf.* III, IV, 8, BA 13, p. 375.

⁷⁰³ *Conf.* I, XIII, 21, BA 13, p. 311.

⁷⁰⁴ *Conf.* I, V, 5, BA 13, p. 281.

⁷⁰⁵ Voir P. Blanchard, « L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des « Confessions », *AM* I, p. 535-542.

⁷⁰⁶ « Quand vous serez habitués à goûter les délices de ce château, vous trouverez le repos en tout, même dans les épreuves les plus pénibles, car vous garderez l'espoir d'y retourner, et cet espoir, personne ne pourra vous le ravir », Thérèse d'Avila, *op. cit.*, *Le château intérieur*, épilogue, 2, p. 1039.

⁷⁰⁷ *Conf.* IX, IV, 11, BA 14, p. 93.

⁷⁰⁸ « Ô vie, ma vie ! Comment peux-tu te sustenter en l'absence de ta Vie ? Dans une telle solitude quel est ton emploi ? », Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes, op. cit.*, *Exclamations de l'âme à Dieu*, I, p. 519.

⁷⁰⁹ *Conf.* X, XVII, 26, BA 14, p. 189.

⁷¹⁰ *Conf.* VII, XVII, 23, BA 13, p. 627.

dans l'intimité de la quête et de la conquête mutuelles d'Augustin et de son Dieu. Le premier dans lequel l'homme intérieur, Augustin, évoque les modalités de son amour pour Dieu :

« Eh bien ! Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime ? [...] J'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. »⁷¹¹

Le deuxième, où Augustin relate comment Dieu s'est emparé de tous ses sens pour imprimer progressivement en lui la jouissance de leur relation :

« Ta as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁷¹²

après avoir forcé la surdité, la cécité et la respiration d'Augustin, Dieu l'appelle à la vision et son parfum annonce sa très proche présence, la saveur du goût est prémices de l'union et le contact vient embraser tout l'être jusqu'aux rivages de la paix, *in pacem tuam*.

Au cœur de la *contemplation d'Ostie* c'est dans un ressenti d'intense Présence qu'il anticipe la vie éternelle entrevue en ces prémices :

« et s'il parlait lui-même, seul, [...] et qu'il nous fit entendre son verbe [...] que lui-même se fit entendre à nous [...] comme à l'instant nous avons tendu nos êtres et d'une pensée rapide nous avons atteint l'éternelle sagesse qui demeure au-dessus de tout [...] et que celle-là seule (vision) ravît et absorbât et plongeât dans les joies intérieures celui qui la contemple, et que la vie éternelle fut telle qu'a été cet instant d'intelligence après lequel nous avons soupiré... »⁷¹³

et qu'il évoque le goût de cette Présence intérieure :

« Oh ! S'ils pouvaient voir l'éternel, intérieur ! moi, j'y avais goûté [...] c'est là que tu avais commencé à devenir douceur pour moi et *donné l'allégresse à mon cœur*. [...] Et je pouvais un cri... un cri du fond de mon cœur : Oh ! *dans la paix*. Oh ! *dans l'être même* [...] Tu es, toi, « *cet être même* » par excellence, toi qui ne changes pas. En toi est le repos où s'oublent tous les labeurs. »⁷¹⁴

Je retiendrai plus particulièrement, cette autre confidence de *Conf. XII, XI, 11-13*, qui fait suite à la prière pour obtenir la pleine lumière. Augustin s'adresse à la Vérité, il dit : « revenir tout haletant et brûlant vers ta source [...] je fus la mort pour moi en toi je reprends vie » et il se remémore ce qui, dès lors est certitude pour lui. Par trois fois cette présence prend la parole et Augustin prête l'oreille intérieure : « Ta m'as déjà dit, Seigneur, d'une voix forte à l'oreille

⁷¹¹ *Conf. X, VI, 8, BA 14, p. 153-155.*

⁷¹² *Conf. X, XXVIII, 39, BA 14, p. 209.*

⁷¹³ *Conf. IX, X, 25, BA 14, p. 119-121.*

⁷¹⁴ *Conf. IX, IV, 10 ; 11, BA 14, p. 91*

intérieure ». Par trois fois une révélation est faite par cette présence, la troisième fois concerne le bonheur de l'âme :

« De même tu m'as dit, d'une voix forte à l'oreille intérieure [...] cette créature dont tu es toi seul la volupté ; qui s'abreuve à toi [...] qui jouissant de ta perpétuelle présence, attachée à toi de tout son amour [...] O béatitude pour cette créature, s'il en est une, d'être liée à ta béatitude ! Béatitude pour elle, que tu sois éternellement celui qui l'habite et l'illumine ! »⁷¹⁵

Tout le texte est au présent comme pour dire l'expérience de celui qui vit en étroite union avec Dieu, cachant comme il peut l'extase que lui donne sa présence, *hoc in conspectu tuo*⁷¹⁶. Cette union surnaturelle résulte de l'union de l'âme avec Dieu lorsqu'elle est transformée par l'amour, elle a lieu quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu sont en accord entre elles, non seulement la mort corporelle n'a même plus d'incidence sur ce bonheur mais elle peut même être désirée :

« Mais il y a tant de volupté dans la contemplation de la Vérité, sous quelque aspect qu'on la contemple, tant de pureté, d'intégrité, d'indubitable certitude, que celui qui s'imaginait savoir ne s'imagine plus qu'il ait jamais rien su ; et, pour que l'âme soit moins embarrassée d'adhérer toute entière à l'intégrale vérité, on désire comme une suprême récompense cette mort qu'on redoutait auparavant – (la mort) c'est-à-dire la fuite, l'évasion hors de ce corps-ci. »⁷¹⁷

« Quand nous parlons d'union de l'âme avec Dieu, nous n'avons pas en vue cette union qui existe en fait avec toutes les créatures mais l'union de l'âme avec Dieu et sa transformation en lui par amour, qui n'existe pas toujours mais seulement quand il y a ressemblance par amour. Voilà pourquoi cette union s'appelle surnaturelle ; elle a lieu quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu sont d'accord entre elles et que l'un n'a rien qui répugne à l'autre... elle (âme) est transformée en Dieu par amour »⁷¹⁸.

Pour cette union, il convient d'habiter dans la Maison où l'attend cette présence, de s'attacher avec amour et de rendre plus étroite cette étreinte. La béatitude se fait alors sans fin « si je demeure sagement sous tes ailes » (*Conf. XII, XI, 13*), c'est la « sobre ivresse » de qui se tient en présence de l'aimé :

« O béatitude pour cette créature, s'il en est une, d'être liée à ta béatitude ! Béatitude pour elle, que tu sois éternellement celui qui l'habite et l'illumine ! Et je ne vois pas quelle chose il faudrait appeler plus volontiers, [...] *ciel du ciel du Seigneur*, sinon cette créature où tu demeures, qui contemple tes délices sans qu'aucune défaillance ne la fasse sortir vers autre chose,

⁷¹⁵ *Conf. XII, XI, 12, BA 14, p. 361.*

⁷¹⁶ S. Poque, « Les Psaumes dans les « Confessions », dans *Saint Augustin et la Bible*, direction A.-M La Bonnardière, Beauchesne, Paris, 1986, p. 165.

⁷¹⁷ *De quant. an. BA 5, 33, 76, BA 5/2, p. 387.*

⁷¹⁸ H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, op. cit., p. 67.

intelligence pure qui est une dans un accord parfait grâce à la stabilité de la paix des saints esprits. »⁷¹⁹

Parfois il est hanté par le souvenir d'autres instants et il se souvient de son *Dieu* et de *Jérusalem* :

« Toi, parle *dans* mon *cœur* en toute vérité, car tu es le seul à parler ainsi. Je veux laisser ceux-là dehors soufflant sur la poussière et soulevant de la terre jusque dans leurs yeux, entrer dans ma chambre, te chanter des chants d'amour, gémissants d'indicibles gémissements dans mon pèlerinage, me souvenant de Jérusalem, tendu vers elle, le cœur haut, de Jérusalem ma patrie, de Jérusalem ma mère, et de toi, au-dessus d'elle [...] fortes délices et joie inébranlable et tous les biens ineffables, tous à la fois parce que seul suprême et vrai Dieu. »⁷²⁰

Il se souvient, en des termes qui débordent toute expression autre que celle de l'atmosphère et de la résonance mystique, de cette première fois :

« Ô éternelle vérité, et vraie charité et chère éternité ! C'est toi qui es mon Dieu, après toi que je soupire *jour et nuit* ! Quand pour la première fois je t'ai connue, tu m'a soulevé pour me faire voir qu'il y avait pour moi l'Être à voir [...] Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi ; et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. [...] Tu as crié de loin : « *Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis.* » Et j'ai entendu comme on entend dans le cœur. »⁷²¹

Si ces expériences font participer à la plénitude divine, elles s'inscrivent dans le temps et dans l'évanescence de l'instant, exaspérant d'autant le désir de la plénitude béatifique :

« *Seigneur Dieu, donne nous la paix - puisque tu nous a tout donné - la paix du repos, la paix du sabbat, la paix qui n'a point de soir.* »⁷²²

« Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi. Voici que j'aime, et c'est si peu, je veux aimer plus fort. Je ne puis mesurer, afin de le savoir, combien me manque d'amour pour qu'il y en ait assez, et qu'ainsi ma vie coure à tes embrassements, sans qu'elle s'en détourne avant d'être abritée *dans l'abri secret de ton visage.* »⁷²³

Chez Augustin, un tel goût naturel de Dieu, une telle faim et soif de l'union :

« Tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁷²⁴

« J'ai dans mon esprit celui qui est ma rançon, et je le mange et je le bois [...] et je désire me rassasier de lui. »⁷²⁵

une telle quête permanente, sont déjà une signature mystique. Cet amour infus, cette éclosion des sens spirituels, le caractère également infus d'expérience comme celle relatée en *Conf. X*, 40, 65 qui surgit sans aucune recherche d'élévation, de réflexion, de prière ni de

⁷¹⁹ *Conf. XII, XI, 12, BA 14, p. 361.*

⁷²⁰ *Conf. XII, XVI, 23, BA 14, p. 377-379.*

⁷²¹ *Conf. VII, X, 16, BA 13, p. 617-619.*

⁷²² *Conf. XIII, XXXV, 50, BA 14, p. 521.*

⁷²³ *Conf. XIII, VIII, 9, BA 14, p. 439.*

⁷²⁴ *Conf. X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.*

⁷²⁵ *Conf. X, XLIII, 7, BA 14, p. 267-269.*

contemplation, qui saisit l'âme par seule grâce divine, relève d'une authentique vie mystique ne pouvant, en rien, être assimilée à des réminiscences platoniciennes. Passivité, sentiment extraordinaire, inaccessible, Augustin lui-même le souligne en disant que l'expérience n'est pas donnée à tous mais que, seul, « un petit nombre connaît » (*Sol. I, I, 5*),⁷²⁶ sentiment quasiment inexprimable qu'il différencie de la douceur qui découle à chercher et à trouver Dieu en tout. A la différence de l'expérience extatique de haut vol, ici l'âme ne retombe pas mais continue de planer dans la douceur de Dieu lui-même « ...*Je vous porterai sur mes ailes* ». Certitude, expérience incommunicable d'ordre également mystique que cette conviction d'avoir en soi et au-delà de soi⁷²⁷, la cause de soi-même, et qui porte l'empreinte du double mouvement d'extase et d'extase⁷²⁸. Deux aspects indissociables d'une unique réalité. « Dieu est là, Dieu présent et agissant qui nous attire au fond de nous-mêmes, qui nous recueille, comme disent les mystiques ; Dieu présent dont la fascination absorbe tellement toutes nos forces vives que nos facultés de surface se trouvent réduites à une sorte de torpeur. D'où la vue simple, le simple regard, appréhension intellectuelle [...] la seule qui reste possible à l'intelligence pendant l'expérience ineffable – la contemplation – où l'âme elle-même s'unit à Dieu »⁷²⁹.

La vie mystique est faite d'une double relation au Verbe, elle est à la fois possession et mouvement, synthèse de deux éléments inconciliables, l'un correspondant à une réalité et l'autre à la transcendance. Par ce double mouvement, elle est à la fois expérience de tension vers le Verbe par l'amour dans le mouvement de sortie de soi, c'est l'extase sommet de la contemplation, et expérience par les sens spirituels de la présence du Verbe par le mouvement de rentrée en soi qui est enstase.

VI « SA MAIN GAUCHE EST SOUS MA TÊTE ET SA DROITE M'EMBRASSE » (Ct. 2, 6)

« Goutez et voyez comme est bon le Seigneur » (*Ps. 33, 9*), c'est la perception directe de la divine présence dans toute l'amplitude de l'expérience d'amour, dans la suavité et l'arôme des

⁷²⁶ « Je crois bien que certaines choses qu'on trouve dans cette Demeure ne sont données qu'à un petit nombre », Thérèse d'Avila, *op. cit.*, *Cinquièmes Demeures*, I, 2, p. 925.

⁷²⁷ *Conf. VII, XI, 17, BA 13, p.619*, « Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. » ; *Conf. III, VI, 11, BA 13, p. 382*, « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. »

⁷²⁸ Voir V. Capanaga, « La deification en la soteriologia agustiniana », *AM II*, p. 745-754.

⁷²⁹ H. Brémond, *Archives SJ, fonds Brémond*, Lyon, cité par M. de Certeau dans « H. Brémond et la métaphysique des saints », *RSR 54*, 1966, p. 35.

parfums du *Cantique des Cantiques*, dans la chaleur de l'Esprit-Saint, la *frutio Dei* dont parle Augustin.

1. Les sens spirituels

Les « sens spirituels », thématiques par Origène et comme préfigurés dès l'Ancien Testament sont expliqués dans la doctrine patristique. Ces sens correspondent aux cinq sens corporels et existaient chez Adam avant la chute. « La restauration effectuée par la grâce réactive les facultés intérieures, ces sens spirituels originellement destinés à nous conduire à Dieu avant que la blessure du péché ne rende la chose impossible »⁷³⁰ :

« Si vous avez les sens intérieurs de l'âme, ils doivent trouver leurs délices dans la jouissance intime de la justice. Avez-vous les yeux intérieurs ? Contemplez la lumière de la justice : « En vous, dit le Psalmiste, est la source de la vie, et dans votre lumière nous verrons la lumière. » (Ps. XXXV, 10.) C'est cette lumière qu'il implore dans un autre psaume : « Illuminez mes yeux, dit-il, de peur que je ne m'endorme un jour dans la mort. » (Ps. XII, 4.) Si vous avez les oreilles intérieures, écoutez la voix de la justice. Ce sont ces oreilles de l'âme que demandait le Sauveur, lorsqu'il disait : « Qui a des oreilles intérieures pour entendre, entende. » (Luc, VIII, 8.) Avez-vous l'odorat intérieur ? Écoutez l'Apôtre : « Nous sommes, dit-il, devant Dieu, la bonne odeur de Jésus-Christ, en tout lieu. » (II Co. II, 15.) Avez-vous encore le goût intérieur ? Écoutez le Roi-Prophète vous dire : « Goûtez, et voyez combien le Seigneur est doux. » (Ps. XXXIII, 9.) Enfin si vous avez le toucher spirituel, écoutez ce que l'épouse chante de son époux, « sa main gauche est sous ma tête, et il m'embrasse de sa droite (Ct. II, 6). »⁷³¹

Ces « antennes » faites pour saisir la réalité surnaturelle introduisent dans l'intimité du Verbe par l'action et la force du Saint-Esprit. Les mystiques parlent de voir, entendre, toucher spirituellement les réalités dont la présence leur devient sensible.

Augustin par le platonisme était préparé à ne vouloir contempler qu'une lumière :

« Dieu-Lumière intelligible, source, principe, auteur de la lumière intelligible dans tout ce qui brille de cette lumière. »⁷³²

celle de Tobie, Isaac et Jacob nous dit André Mandouze⁷³³ :

« O lumière que voyait Tobie, lorsque, les yeux de ce corps étant clos [...] c'est elle, la vraie lumière ; elle est une, et tous ceux-là sont un, qui la voient et qui l'aiment ; [...] C'est ainsi que je veux être. Je résiste aux séductions des yeux, pour ne pas y embarrasser mes pieds [...] et j'élève vers toi des yeux invisibles, pour que tu dégages *mes pieds du filet*. »⁷³⁴

⁷³⁰ B. McGinn, *La transformation en Dieu*, op. cit., p.155.

⁷³¹ *Sermo* 159, IV, 4, vol. 17, p. 494-495.

⁷³² *Sol.* I, 1, 3, BA 5, p. 29.

⁷³³ A. Mandouze, « Saint Augustin et son Dieu : les sens et la perception mystique », *Vie spirituelle*, 60, 1939, p. 44-60.

⁷³⁴ *Conf.* X, XXXIV, 52, BA 14, p. 235.

Dieu lumière intelligible, source, Dieu mystique qui, s'il est Lumière, est Lumière Immuable.

C'est dans cette « lumière immuable » qu'il contemple son Dieu lors de sa première expérience mystique d'Ostie (*Conf.* VII, X, 16). Pour contempler ce Dieu qui échappe à nos sens ordinaires il faut à l'homme d'autres sens qui diffèrent des sens externes même s'ils en conservent le nom.

A- Doctrine des sens spirituels

La doctrine des « sens spirituels »⁷³⁵, spécifiquement mystique et devenue classique, exprime une connaissance de Dieu d'ordre existentiel, elle a été thématifiée par Origène⁷³⁶. Chez lui, la vie mystique apparaît déjà comme « une certaine connaissance expérimentale des choses divines »⁷³⁷. Karl Rahner qui s'est penché sur l'étude des débuts d'une doctrine sur les sens spirituels chez Origène dit qu'il est « prudent de ne parler d'une doctrine des sens spirituels que lorsque ces expressions mi-figuratives, mi-réelles (toucher Dieu, les yeux du cœur, etc...) se trouvent intégrées dans un système complet de cinq instruments de perception spirituelle pour les réalités supra sensibles religieuses »⁷³⁸.

Même si chez Philon peuvent être trouvées des interprétations spirituelles de l'un ou l'autre sens, la première expression systématique des cinq sens spirituels se trouve chez Origène⁷³⁹. Son texte capital sur le sujet est le *Contre Celse*⁷⁴⁰. La source d'Origène est biblique, il base son interprétation sur une lecture de *Proverbes* II, 5. Dans son *Entretien avec Héraclide*⁷⁴¹ « Origène établissait « l'homonymie » de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, en appuyant chaque affirmation par un *testimonium* biblique »⁷⁴². Le thème de l'homme intérieur étant le principe même de l'intelligence des Écritures, il a groupé les images et les éléments empruntés aux sens en les rapportant aux cinq sens pour désigner l'expérience de

⁷³⁵ M. Canevet, « Sens spirituels », *DS* 14, col. 598-617: « chez les Pères, le sens spirituel existe dès le moment où il y a perception de Dieu. Il s'affine au fur et à mesure que l'âme se purifie des passions » ; J. Maréchal, « application des sens », col. 810-828.

⁷³⁶ Voir K. Rahner, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels », *REA*, 13, 1932, p. 113-145 ou *RAM* 50.

⁷³⁷ J. Danielou, *Origène*, op. cit., p. 299.

⁷³⁸ K. Rahner, op. cit., p. 114.

⁷³⁹ A. Solignac, « L'application des sens », *NRTh*, 80, 1958, p. 722-738.

⁷⁴⁰ Origène, *Contre Celse*, trad. M. Borret, SC 132 à 150, Cerf, Paris, 1967-1968. « Celui qui a fait un examen plus approfondi dira qu'il existe, comme l'a montré l'Écriture, un sens générique divin. Seul le bienheureux saura le trouver, comme il est dit dans Salomon : « Tu trouveras le sens (ai/sqvsin) divin » (Prov. 2, 5). De ce sens il y a différentes espèces : une vue pour contempler les objets supra-corporels, comme c'est manifestement le cas pour les chérubins ou les séraphins ; une ouïe capable de distinguer des voix qui ne retentissent pas dans l'air ; un goût pour savourer le pain vivant qui est descendu du ciel pour donner la vie au monde (Jn. 6, 33) ; de même un odorat, qui perçoit les réalités qui ont porté Paul à se dire « la bonne odeur du Christ » (2 Co, 2, 15) ; un toucher que possédait Jean, lorsqu'il nous dit qu'il a palpé de ses mains le Verbe de Vie (I Jn. I, 1). Les bienheureux prophètes ont trouvé ce sens divin. » (*Contr. Cels.* 749 A-B).

⁷⁴¹ Origène, *Entretien avec Héraclide*, 15-22, trad. J. Scherer, SC 67, 1960, p. 88-99.

⁷⁴² G. Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Cerf, Paris, 2000, p. 123.

Dieu. L'éveil de ces sens correspond à un stade avancé de la vie spirituelle (*He. 5, 14*). Pour Origène, seuls les « parfaits » sont capables d'exercer ces cinq sens spirituels, chez les autres il demeurent atrophiés. Leur objet est ce qui est spirituel, « meilleur que les corps », particulièrement le Verbe incarné, tel que l'homme peut le saisir⁷⁴³ :

« Cette source est la lumière elle-même ; source pour qui a soif, lumière pour qui est aveugle [...] Dieu se fait tout pour toi [...] Si tu as faim, il est Pain pour toi ; si tu as soif, il est Eau pour toi ; si tu es dans les ténèbres, il est Lumière pour toi [...] si tu es nu, il est pour toi Vêtement d'immortalité. »⁷⁴⁴

Pour notre cœur, pour notre être intérieur, Dieu est Lumière, Voix, Parfum, Aliment, le *sermon* 28 qui suit, se poursuit par l'illustration des cinq sens :

« Il est tout cela, parce qu'il n'est rien de cela ; et il n'est rien de cela parce qu'il est le Créateur de tout cela. Il est la Lumière de notre cœur à qui nous disons : 'dans ta Lumière nous verrons la Lumière' (*Ps. 35, 10*). Il est pour notre cœur une douce mélodie [...] pour notre cœur, un parfum suave... la nourriture de l'homme intérieur. »⁷⁴⁵

La doctrine des sens spirituels est en relation avec le retour de l'âme à la vie, la vie mystique amène à ne goûter que Dieu seul.

B- Objet des sens spirituels

L'exercice des sens spirituels relève de la contemplation, son objet qui est la connaissance théologique du Christ, Verbe incarné⁷⁴⁶, implique une transformation de l'âme. Cette perception intérieure par des sens normalement tournés vers l'extérieur n'est possible que lorsque l'unité profonde entre l'esprit et les sens est réalisée, cette transfiguration des sens relève du Don de l'Esprit. Cette restauration par la grâce réactive les sens spirituels, originellement destinés à nous conduire vers Dieu avant la blessure originelle du péché. Le ressenti de Présence passe par la perception des sens spirituels. Cette doctrine est passée dans la patristique grecque puis dans la patristique latine.

La doctrine des sens spirituels exprime le progrès de la perception mystique de la présence du Verbe dans l'âme, ce qui correspond à l'enstase : « Quand l'âme est devenue toute entière amour, sans que rien en elle ne fasse obstacle à la lumière du Saint Esprit, et arrête sa connaissance à elle-même, elle devient toute entière moyen de percevoir Dieu par un certain toucher et un certain goût spirituels »⁷⁴⁷. Le goût se prolonge par la 'sobre ivresse'⁷⁴⁸ qui

⁷⁴³ Origène, *Commentaire sur le Cantique*, I et II, trad. L. Brésard, H. Cruzel avec collab. M. Borret, SC 375-376, Paris, 1991-1992.

⁷⁴⁴ *In Io. XIII*, 5, BA 71, p. 678-683.

⁷⁴⁵ *Sermo*. 28, 2, vol. 16, p. 128-129.

⁷⁴⁶ Le Christ n'apparaît plus comme Modèle, « ...le suivre ne veut pas dire 'l'imiter' [...] mais vivre en lui », R. Guardini, *Le Seigneur*, trad. R. P. Lorson, Alsatia, Paris, 1945, t. 2, p. 69.

⁷⁴⁷ J. Maritain, *Distinguer pour unir*, op. cit., p. 515.

⁷⁴⁸ Pour Philon, la sobre ivresse est l'extase.

introduit dans le monde de l'extase qui est celui de l'amour. Rattachés aux fondements théologiques, les sens spirituels sont l'expérience d'une réalité, celle de la vie de la grâce dans l'âme, réalité du Verbe incarné. Ils sont l'expression de la participation à la vie même de Dieu selon que la vie mystique est un retour de l'âme à sa création première.

Dans les *Soliloques*⁷⁴⁹ Augustin aborde cette physiologie des sens mystiques qui sera abondamment contenue dans les *Confessions*. Au début des *Soliloques* Augustin demande à Dieu la guérison de ses sens et la purification de ses facultés (*Sol.* I, 1, 5, p. 33-35), d'ouvrir ses oreilles pour qu'il entende sa parole et d'ouvrir ses yeux pour qu'il voit ses volontés car : « l'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme » (*Sol.*I, VI, 12, p. 49). La fin de « l'œil de l'âme » est la contemplation de « la lumière ineffable et incompréhensible des intelligences » (*Sol.* I, XIII, 23, p. 71). La grâce de l'Esprit opère seule la déification⁷⁵⁰ et transforme l'âme en lumière. Les yeux doivent être purifiés, c'est l'action de l'Esprit qui donne à l'âme les « yeux de la colombe », pour reprendre l'expression employée par Grégoire de Nysse, et qui lui rend le goût de Dieu.

Nous trouvons particulièrement l'empreinte de cette doctrine des cinq sens dans le *Sermon* 159, III et IV cité en tête de ce paragraphe, où Augustin énumère les cinq sens intérieurs en rattachant chacun à un texte de l'Écriture ; dans le *Tractatus* XVIII, 5 -6 ; 8-10, X, où il traite des « yeux du cœur »⁷⁵¹ et des « oreilles du cœur » :

« Reviens, reviens à ton cœur. [...] N'as-tu pas des oreilles dans ton cœur ? [...] Ou bien n'as-tu pas des yeux dans ton cœur ? [...] Montre-moi les yeux, les oreilles, les narines de ton cœur. »⁷⁵²

dans le *De Civitate Dei* XI, 27, 2 (BA 35, p. 119) où par l'analogie des cinq sens il désigne « l'homme intérieur » sur lequel il élabore une anthropologie. Il convient d'y ajouter deux textes célèbres des *Confessions*, le premier où l'homme intérieur⁷⁵³ évoque son amour pour Dieu et où tous les sens se prêtent à l'illustration de l'union spirituelle à la Vérité :

« Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu, lumière, voix, parfum, nourriture, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un

⁷⁴⁹ Dans les *Soliloques*, Augustin a comme l'intuition de ses expériences futures (*Sol.* II, 20, 34) on peut y voir une sorte de première voie purgative.

⁷⁵⁰ Dieu ne veut pas seulement nous donner la vie mais aussi nous diviniser. Dans l'un de *Sermons de Mayence*, découverts et publiés pour la première fois dans la *Revue des Études Augustiniennes* (39 de 1993, p. 97) par François Dolbeau, puis réédité dans les *Vingt-six sermons aux peuples d'Afrique* (E.A 1996, p. 459) Augustin commente ce verset 6 du *Psaume* 81, « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux, des fils du Très-Haut, vous tous ! ».

⁷⁵¹ Voir « Les sens du cœur », M-F Berrouard, note compl. 14, BA 72, p. 736-738.

⁷⁵² *In Io.* XVIII, 10, BA 72, p. 150-151.

⁷⁵³ « Car ce ne sont nullement les sens extérieurs qui font la rencontre de Dieu mais l'homme intérieur », Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles* II, 41 *discours récemment découverts*, Discours 13, trad. A. Louf, Bellefontaine, Spiritualité Orientale 81, 2003, p. 343.

mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. »⁷⁵⁴

le second où il relate sa quête de Dieu, l'irruption de celui-ci et l'assaut donné par les cinq sens qui tissent une inter relation entre son âme et Dieu :

« Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁷⁵⁵

« Tu as appelé, brillé, embaumé », Dieu touche la surdité, la cécité, la respiration d'Augustin. L'ordre des sens est pratiquement le même dans ces deux textes, sauf ici où la voix est citée avant la lumière pour évoquer la conquête progressive de l'âme par Dieu jusque vers la paix.

Les cinq sens d'Augustin recherchent et accueillent Dieu, ses oreilles écoutent (*In Ps.* 98, 5, vol. 14, p. 140-141), sa vue est illuminée, « il y a un autre œil, un œil intérieur » (*In Io.* 13, 3, BA 71, p. 675.) Son toucher et son odorat expérimentent la tendresse de Dieu :

« Et ne t'étonne pas non plus de ce que la science ineffable de Dieu par laquelle il connaît tout soit désignée, selon les différentes manières de parler des hommes, par les noms de tous ces sens corporels. C'est en effet ce qui arrive à notre esprit lui-même, c'est-à-dire à l'homme intérieur, qui sait d'une manière uniforme les choses différentes que lui annoncent comme autant de messages les cinq sens du corps : quand il comprend, choisit et aime la Vérité immuable, il voit la Lumière dont il est dit : *Il était la Lumière véritable*, il entend la Parole dont il est dit : *Au commencement était la Parole*, il perçoit l'odeur dont il est dit : *Nous courrons à l'odeur de tes parfums*, il boit à la Source dont il est dit : *Auprès de toi est la source de la Vie*, il jouit du toucher dont il est dit : *Il est bon pour moi de m'attacher à Dieu*, et ce n'est pas là une opération après l'autre, c'est la même intellection qui est désignée par autant de noms des sens. »⁷⁵⁶

C'est à l'amour que se rapportent tous les sens, l'amour, ce poids qui entraîne sans cesse et oblige à chercher le lieu naturel du repos, l'amour où entraîne le *pondus* :

« Mon poids c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. »⁷⁵⁷

« L'amour en effet est comme un poids qui entraîne l'âme partout où elle se porte. »⁷⁵⁸

Interior oculus- oculus cordis :

« Et quels yeux seront capables de pénétrer l'assemblage de la chair pour contempler la majesté immortelle ? Il y a un autre œil, il y a un œil intérieur. »⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ *Conf.* X, VI, 8, BA 14, p. 155.

⁷⁵⁵ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.

⁷⁵⁶ *In Io.* XCIX, 4, BA 74B, p. 353.

⁷⁵⁷ *Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 441. Voir aussi *De civ. Dei*, BA, 35, p. 123 ; *Lettre* 55, 10, 18, à Janvier, vol. 4, p. 468 ; *Lettre à Hilaire*, 157, 29, vol. 5, p. 389 ; D. O'Brien, « Pondus meum amor Deus » : Saint Augustin et Jamblique », *Revue de l'Histoire des Religions* 198, p. 423-428 ; P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Seuil, col. Points Histoire, Paris, 2001, p. 672. « Conformément aux lois de la physique antique [...] un poids, un *pondus*, était un mouvement par lequel chaque partie de l'univers cherchait son lieu de repos, avec l'insistance obstinée d'un pigeon voyageur cherchant à regagner son nid, ou d'une flamme qui scintille cherchant à rejoindre son lieu « naturel » au sein de l'immense conflagration des étoiles » ; cf. *supra*, note 360.

⁷⁵⁸ *Lettre à Hilaire* 157, 9, vol. 5, p. 388-389.

« Celui qui me voit des yeux du cœur⁷⁶⁰ [...] de même qu'il y a en nous des oreilles intérieures, il y a en nous un œil intérieur du cœur. »⁷⁶¹

« L'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme. »⁷⁶²

Cet œil intérieur⁷⁶³ est « l'œil de l'âme » ou « l'œil du cœur » (*Lettre à Pauline* 147, 17, 41, vol. 5, p. 299), l'activité de cet « œil » est toujours ordonnée à la « vision de Dieu » puisque c'est la *mens* qui est « l'œil de l'âme ». Seuls les « cœurs purs » verront Dieu, car ils posséderont ces « yeux du cœur » dont parlait saint Paul (*Ep.* 1, 18), « Si nous avons eu déjà cet œil qui peut voir le Verbe » (*Sermo* 264) ; « Quel œil de l'âme comprend Dieu ? Il suffit que cet œil soit pur alors il le touche » (*Sermo* 117, III, 5). 'L'œil de l'amour' atteint en quelque sorte Dieu dans ses desseins les plus secrets. Cette ouverture est comparée à une blessure causée par 'l'œil de l'âme', elle-même comparée à l'Épouse du *Cantique des Cantiques*, l'amour dès lors dépasse toute connaissance⁷⁶⁴.

Augustin affirme dans les *Confessions* que : « Dieu est la 'douce lumière de mes yeux' cachés » (*Conf.* XI, XIX, 25) et relate comment il vit la lumière immuable au-dessus de l'œil de son âme :

« J'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme [...] au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. »⁷⁶⁵

Nous trouvons de nombreuses évocations de « l'œil intérieur » ou « l'œil du cœur » dans les *Tractatus*, XIV, 20 : « ils n'avaient pas cet œil du cœur qui est capable de le saisir » (BA 71, p. 751) ; XX, 11 : « nous avons nous-mêmes d'autres yeux qui nous permettent de voir notre Dieu » (BA 72, p. 257) ; XXXIV, 2 : « pour ceux qui ont des yeux pour devenir participants de cette lumière » (BA 73/A, p. 119) ; XXXIV, 5 : « Comme il t'a arraché aux yeux de la chair et t'a rappelé aux yeux du cœur » (Ib. p. 127) ; XXXV, 1 : « Les ténèbres sont à craindre, non celles des yeux extérieurs mais celles des yeux intérieurs par lesquels se fait la distinction entre le juste et l'injuste » (Ib. p. 147) et dans *l'Enarratio in Ps.* 12, 4 : « Éclairez mes yeux afin que jamais je ne m'endorme dans la mort » (vol. 11, p. 710) ; aussi dans les *Sermons* : « Quel est donc l'œil du cœur qui pourra comprendre Dieu ? ».

Dans le commentaire du *Psaume* 41 cet « œil intérieur » présente une connotation mystique explicite :

⁷⁵⁹ *In Io.* XIII, 3, BA 71, p. 675.

⁷⁶⁰ Cf. *infra*, « cœur », note 115.

⁷⁶¹ *Sermo.* 264, 1, vol. 18, p. 351.

⁷⁶² *Sol.* I, 6, vol. 5, p. 49.

⁷⁶³ A. Solignac, « Oculus », *DS* 11, col. 591-596.

⁷⁶⁴ Voir A.-M. La Bonnardière, « Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre d'Augustin », *op. cit.*

⁷⁶⁵ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 615.

« En Dieu est la fontaine de vie⁷⁶⁶ [...] en sa lumière, le flambeau inextinguible. Désire ce flambeau [...] que tes yeux ne connaissent pas ; c'est pour voir ce flambeau que l'œil intérieur est préparé, pour puiser à cette fontaine que la soif intérieure aspire. »⁷⁶⁷

tout comme dans la *Lettre* 147 à Pauline, particulièrement 16, 40 ; 23, 53.

Comparant la lumière corporelle, cette lumière « séduisante et dangereuse » qui l'assujettit à la vie des « aveugles amants du siècle », à la vraie lumière, il s'élève vers Dieu par des « yeux invisibles » pour qu'il le dégage de cette lumière trompeuse :

« Et j'élève vers toi des yeux invisibles pour que tu dégages *mes pieds du filet*. Tu les dégages souvent, car ils tombent dans le filet. »⁷⁶⁸

« Œil de l'âme » et intelligence :

« La Raison qui te parle te promet de manifester Dieu à ton intelligence comme le soleil se manifeste à tes yeux. L'intelligence a elle aussi ses yeux ce sont les sens de l'âme. »⁷⁶⁹

Dans les *Soliloques* le sens mystique de la vue et de l'intelligence sont en quelque sorte confondus, rendant synonymes *videre* et *intelligere*. Tout comme l'œil mystique, l'intelligence suppose également les trois vertus théologiques :

« Sans ces trois vertus, il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce à quoi elle puisse voir (*videre*) son Dieu, c'est-à-dire le comprendre (*intelligere*). »⁷⁷⁰

L'intellectus, l'extrême pointe de la *mens* est illuminée elle-même directement par la lumière divine⁷⁷¹ :

« Cette faculté de l'âme appelée intelligence et pensée est illuminée par une lumière supérieure. Cette lumière supérieure qui éclaire l'intelligence de l'homme, c'est Dieu. »⁷⁷²

L'intelligence est une vue intérieure (*In Ps.* 32, 22) par laquelle la pensée perçoit la vérité que la lumière divine lui découvre. « L'œil de l'âme » et l'intellectus cohabitent et même se confondent, démontrant l'interpénétration de l'intelligence et de la sensibilité chez le mystique. L'intelligence participe à l'ascension vers Dieu.

Auris interior-Aures cordis :

L'ouïe tient aussi une grande place, particulièrement dans l'ouvrage des *Confessions* :

« Voici les oreilles de mon cœur devant toi, Seigneur ; ouvre les. »⁷⁷³

« Appliquer l'oreille de mon cœur à ta bouche. »⁷⁷⁴

⁷⁶⁶ Un même mot pour dire oeil et source en hébreu : i' Ayin, cf. Origène, *Homélie sur la Genèse* XII.

⁷⁶⁷ *In Ps.* 41, 2, vol. 12, p. 311.

⁷⁶⁸ *Conf.* X, XXXIV, 52, BA 14, p. 235.

⁷⁶⁹ *Sol.* I, VI, 12, BA 5/2, p. 49.

⁷⁷⁰ *Sol.* op. cit., p. 51.

⁷⁷¹ E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin, op. cit.*, ch. III, 3^{ème} degré « l'âme et la vie », p. 56-57.

⁷⁷² *In Io.* XV, 19, BA 71, p. 785. « L'esprit (*mens*) n'est qu'une partie de l'âme, la partie la plus noble », *De Trin.* XV, VII, 11, vol. 16, p. 449.

⁷⁷³ *Conf.* I, V, 5, BA 13, p. 283.

⁷⁷⁴ *Conf.* IV, V, 10, BA 13, p. 423.

Pour saisir la voix de la Vérité, la voix du Verbe il faut tendre « l'oreille du cœur » et faire taire les bruits extérieurs comme les bruits intérieurs :

« Elles (les fictions corporelles) faisaient grand bruit aux oreilles de mon cœur, que je tendais, ô douce Vérité, vers ta mélodie intérieure [...] je désirais être là debout et *t'écouter et jouir dans ma joie de la voix de l'époux*, et je ne le pouvais pas parce que les voix de mon erreur me tiraient dehors, et que le poids de ma superbe me faisait choir au plus bas. Car tu ne donnais pas à mon *ouïe la joie et l'allégresse*, et *mes os n'exultaient pas*, parce qu'ils n'avaient pas été *humiliés*. »⁷⁷⁵

« Ne sois pas vaine, mon âme, et ne laisse pas assourdir l'oreille de ton cœur par le tumulte de ta vanité ! »⁷⁷⁶

Nous trouvons, dans le livre XII des *Confessions* pas moins de cinq emplois de l'expression « oreille intérieure », trois emplois en XII, XI, 11 et 12, (BA 14, p. 359-361) et deux emplois en *Conf.* XII, XV, 18, (p. 369) :

« Cette créature dont tu es toi seul la volupté [...] qui jouissant de ta perpétuelle présence, attachée à toi de tout son amour [...] Tu m'as dit d'une voix forte à l'oreille intérieure. »⁷⁷⁷

L'expression *aures cordis* se trouve également employée dans les *Tractatus*, comme nous l'avons vu ci-dessus dans le XVIII, 10 où Augustin évoque successivement les cinq sens mais aussi dans le *Tractatus* I, 15, 1 où il engage son interlocuteur à, « Fermez les oreilles de votre cœur aux tromperies de l'ennemi ». Avec cette même signification nous retrouvons ces « oreilles du cœur » dans quelques lettres et sermons, ainsi la *Lettre* 76, 1 aux Donatistes, « Ouvrez les oreilles de votre cœur » ou la *Lettre* 203 à Dulcitius : « Il en est quelques uns qui ouvrent les oreilles du cœur à la vérité » ; de même dans les *Sermons* 62 A ; 88, 1 ; 132 ; 264 ; et encore dans l' *Enarratio in Ps.* 113, 2^{ème}, I, vol. 14, p. 480.

Si les « yeux du cœur » et les « oreilles du cœur » sont les plus couramment employés par Augustin :

« Attendons tout de lui, contemplons-le des yeux du cœur, car de même que les yeux et les oreilles du corps s'ouvrent pour nous ainsi les yeux et les oreilles du cœur s'ouvrent pour lui. Ouvrez donc ces oreilles du cœur pour entendre ce grand mystère. »⁷⁷⁸

Nous trouvons quelques évocations autres comme la « bouche du cœur »,

« Mais nous tenions grande ouverte la bouche de notre cœur vers les eaux qui ruissellent d'en haut de ta source, de la *source de vie* qui est *près de toi* »⁷⁷⁹

« Ouvrez par votre oreille la bouche de votre cœur. »⁷⁸⁰

« Ma bouche, qu'est-elle sinon la bouche de mon cœur. »⁷⁸¹

⁷⁷⁵ *Conf.* IV, XV, 27, BA 13, p. 455.

⁷⁷⁶ *Conf.* IV, XI, 16, BA 13, p. 437.

⁷⁷⁷ *Conf.* XII, 11, 12, BA 14, p. 361.

⁷⁷⁸ *Sermo.* 2, V, 6, vol. 15, p. 611.

⁷⁷⁹ *Conf.* IX, X, 23, BA 14, p. 117.

⁷⁸⁰ *In Ps.* 36, (1er), 3, vol. 12, p. 153.

« Et aussi quelles savoureuses délices la bouche secrète qu'il avait en son cœur éprouvait à ruminer ton pain. »⁷⁸²

« Mais nous tenions grande ouverte la bouche de notre cœur vers les eaux qui ruissellent d'en haut de ta source. »⁷⁸³

ou comme le « palais du cœur » : « Vous n'avez point le palais du cœur pour goûter ces biens » (*In Ps.* 30, 4^{ème}, 5, vol. 11, p. 867), « ma bouche qu'est-elle sinon la bouche de mon cœur » (*In Ps.* 137, 2, vol. 15, p. 264), « nous avons dans le cœur une autre bouche [...] vous avez entendu parler de cette bouche intérieure ; nous devons savoir et ne point oublier qu'il y a une bouche du cœur et une langue du cœur » (*In Ps.* 125, 5-8, vol. 15, p. 84), « les lèvres de notre cœur » (*In Ps.* 106, 1, vol. 14, p. 383), et même « la main de mon cœur » (*Conf.* X, VIII, 12, BA 14, p. 163).

Dieu est connu dans les sens spirituels par ses effets⁷⁸⁴ qui sont aussi comme un goût, nous l'avons vu dans le *Sermon* 159, 4, ou comme un toucher, ce même sermon fait référence au *Psaume XXX*, 9 : « voyez combien le Seigneur est doux ». La supériorité du toucher sur la vue c'est qu'il provoque une satisfaction, une jouissance profonde et intime, une étreinte, un embrassement. L'œil ne voit pas l'essence divine, il est mis en quelque sorte en sa possession, non par un regard mais par un goût de fruition. Connaître Dieu par cet état d'union fait devenir un seul esprit avec Dieu. Ce n'est pas à proprement parler une vision mais un contact qui comporte expérience et obscurité :

« C'est un grand bonheur que de pouvoir tant soit peu atteindre (*atingere*) Dieu [...] Quel est donc l'œil du cœur qui pourra comprendre Dieu ! Il lui suffit de l'atteindre s'il est vraiment pur [...] Or l'homme devient bienheureux en atteignant seulement par le cœur l'être qui est éternellement heureux, celui qui est l'éternelle félicité, la vie immortelle, la source pour l'homme de la sagesse parfaite, le foyer de la lumière indéfectible. »⁷⁸⁵

Le toucher⁷⁸⁶ décrit une expérience mystique surnaturelle au sens de « connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu menant l'âme jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le *toucher* de la déité »⁷⁸⁷, il obtient une sorte de contemporanéité réciproque entre l'âme et le mystère de la vie du Christ en sa durable actualité. Le toucher, le contact, manifeste

⁷⁸¹ *In Ps.* 137, 2, vol. 5, p. 264. Voir aussi *Ps.* 86, 1, vol.13 , p. 586.

⁷⁸² *Conf.* VI, III, 3, BA 13, p. 523.

⁷⁸³ *Conf.* IX, X, 23, BA 14, p. 117.

⁷⁸⁴ Dieu se fait connaître par ses effets « qui sont comme un goût ou comme un toucher par lequel il est spirituellement pâti », J. Maritain, *Distinguer pour unir*, op. cit., p. 522.

⁷⁸⁵ *Sermo.* 117, III, 5, vol. 17, p. 198-212.

⁷⁸⁶ P. Adnès, « Toucher », *DS* 15, col. 1073-1098.

⁷⁸⁷ J. Maritain, *Distinguer pour unir*, op. cit., p. 489-490.

l'immédiateté de présence, l'entrée d'une ultime étape, celle de l'union. Augustin emploie *tangere*, toucher, pour dire l'acte contemplatif⁷⁸⁸ :

« Effudi super me animam meam ; et non jam restat quem *tangam* nisi Deum meum. ...J'ai répandu mon âme au-dessus de moi, et il ne me reste plus rien à saisir que mon Dieu. »⁷⁸⁹

C'est une expérience incommunicable autrement que par les mots de la rencontre d'amour, plus que l'expérience de la vision c'est celle de l'enlacement de l'âme.

2. La grâce, fruitive jouissance

L'action des sens spirituels conduit à éprouver la délectation de la présence divine, sa douceur, sa suavité car, si la grâce est une force divine, elle est aussi source de délectation. Augustin célèbre cette douceur de la grâce⁷⁹⁰ :

« Votre nom est plein de douceur, le nom de Dieu est pour ceux qui aiment Dieu, d'une douceur qui surpasse toutes les autres douceurs. Moi je sais combien il est doux pour ceux qui l'ont goûté. »⁷⁹¹

« C'est là que tu avais commencé à devenir douceur pour moi et *donné l'allégresse à mon cœur*. »⁷⁹²

« Quelle devint suave soudain pour moi la privation des suaves bagatelles ! Les voir partir de moi avait été ma crainte, maintenant les faire partir était une joie. Tu les jetais dehors en effet, loin de moi, toi, véritable et souveraine suavité ; tu les jetais dehors et tu entrais prenant leur place, plus doux que toute volupté, mais non pour le chair et le sang ; plus clair que toute lumière, plus intérieur que tout secret ; plus élevé que tout honneur, mais non pour ceux qui s'élèvent en soi. »⁷⁹³

cette délectation, ces délices : « mes saintes délices, celles que tu m'as données dans ta miséricorde » (*Conf. X, XXIV 35, BA 14, p. 205*), cette joie de la volupté :

« Voilà souvent ce que je fais : c'est mon plaisir ; je me dégage des occupations astreignantes, autant que je le puis, pour trouver dans cette volupté mon refuge. [...] Et parfois, tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur... »⁷⁹⁴

« *Mets tes délices dans le Seigneur* [...] Il existe une volupté du cœur pour celui qui goûte la douceur de ce pain du ciel. »⁷⁹⁵

⁷⁸⁸ Réginald Garrigou Lagrange écrit « on peut dire que dans la contemplation et par le don de Sagesse, la foi reçoit non pas positivement des yeux mais comme un *goût* et un *toucher*. On retrouve [...] l'idée des sens spirituels », *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, 5^{ème} ed., Montréal, 1952, p. 110-111, n. 2.

⁷⁸⁹ *In Ps.* 41, 8, vol. 12, p. 317.

⁷⁹⁰ Karl Rahner souligne dans *l'explication de l'épître aux Galates* que la première et la plus grande grâce que nous fait l'Esprit Saint est celle de l'humilité et de la douceur, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels », *op. cit.* ; Voir I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, col. Antiquités 95, Paris, 1982, « douceur », p. 322-333.

⁷⁹¹ *In Ps.* 51, 18, vol. 12, p. 529.

⁷⁹² *Conf. IX, IV, 10, BA 14, p. 91.*

⁷⁹³ *Conf. IX, I, 1, BA 14, p. 73.*

⁷⁹⁴ *Conf. X, XL, 65, BA 14, p. 259.*

⁷⁹⁵ *In Io. XXVI, 4, BA 72, p. 491-493.*

et ce ravissement, dans plus de six cents passages illustrés par exemple par l'*Enarratio in Psalmum 67* ou par ce *Tractatus XXVI* :

« C'est de cette suavité que le Prophète dit ailleurs, « le Seigneur répandra sa suavité et notre terre portera son fruit » (*Ps.* 84, 13) afin qu'on fasse le bien non par crainte mais par amour. »⁷⁹⁶

« Car toi Seigneur, tu es suave et doux. »⁷⁹⁷

« J'affirme : c'est peu que tu sois tiré par ta volonté, tu l'es encore par la volupté. Que veut dire : être tiré par la volupté ? *Mets tes délices dans le Seigneur et il t'accordera les délices de ton cœur* (*Ps.* 36, 4). Il existe une volupté du cœur pour celui qui goûte la douceur de ce pain du ciel. Or si le poète a pu dire : chacun est tiré par la volupté (*Virgile*, *Ecl.* 2, 65), non par obligation, mais par délectation, combien plus fortement devons nous dire, nous, qu'est tiré vers le Christ l'homme qui trouve ses délices dans la Vérité, qui trouve ses délices dans la Béatitude, qui trouve ses délices dans la Justice, qui trouve ses délices dans la Vie éternelle, car tout cela, c'est le Christ ! [...] Si l'âme n'a pas ses voluptés, comment est-il dit : *Les fils des hommes espéreront sous le couvert de tes ailes, ils seront enivrés de l'abondance de ta maison, tu les abreuveras au torrent de tes voluptés, parce qu'auprès de toi est la source de la vie et que dans ta lumière nous verrons la lumière ?* (*Ps.* 35, 8-10). »⁷⁹⁸

La vie mystique comporte une connaissance de Dieu d'ordre existentiel ouverte par les sens spirituels, qui s'actualise dans la phrase du *Cantique* : *A l'odeur de tes parfums nous courrons* (*Ct.* 1, 4). Les sens spirituels sont ainsi l'expérience d'une réalité, celle de la participation à la vie du Christ, sous l'impulsion de la grâce :

« ' Ils seront enivrés de l'abondance qui est dans votre maison' (*Ps.* 35, 9) [...] parce que sous l'impression de cette joie ineffable, la raison humaine se perdra en quelque sorte, deviendra divine et sera enivrée de l'abondance qui est dans la maison de Dieu. [...] Ils seront enivrés de l'abondance qui est dans votre maison et vous les ferez boire au torrent de votre volupté [...] Quelle est cette volupté ? Elle est comme un torrent qui enivre ceux qui ont soif. ; [...] Par quelle source serez-vous donc arrosé ? Et d'où descend ce torrent impétueux de la volupté divine ? »⁷⁹⁹

La présence de Dieu que le mystique éprouve et expérimente, particulièrement au travers des sens spirituels, est un don, le don de la grâce. Celle-ci est réellement sentie et perçue comme *don*. La grâce est douceur, délectation, délices, ravissement, joie, volupté céleste, flamme (*De gratia Christi*, 3, 5, BA 22), tout ce qui peut être senti et goûté ; elle laisse en l'homme le sillage d'un émoi mais elle est aussi *le don de la facilité* (*De perf. Jus. Hom.* 10, 21, BA 21, p.164), elle s'accompagne d'une légèreté intérieure d'une impression d'aisance. Elle est en effet « le poids intérieur de la volonté »⁸⁰⁰ et la notion de délectation est liée alors

⁷⁹⁶ *In Ps.* 67, 13, vol. 13, p. 65.

⁷⁹⁷ *In Ps.* 85, 7, vol. 13, p. 562.

⁷⁹⁸ *In Io.* XXVI, 4, BA 72, p. 491-493.

⁷⁹⁹ *In Ps.* 35, 14, vol. 12, p. 144

⁸⁰⁰ E. Gilson, *Introduction à l'étude...* op. cit., p. 210-211, note 4.

étroitement à celle d'amour pour Augustin qui associe volonté et amour, la délectation est une composante (fruitive) de la dilection⁸⁰¹ puisqu'elle est l'acte même de la volonté, produit sous la motion de l'Esprit Saint, l'acte d'amour dans l'ordre du bien surnaturel :

« Celui en qui Dieu répand sa suavité c'est-à-dire celui à qui il inspire la délectation dans le bien, et, pour m'exprimer plus clairement, celui à qui Dieu donne l'amour de Dieu et l'amour du prochain pour Dieu doit certes prier avec insistance pour que croisse en lui un tel don. »⁸⁰²

Augustin a considéré la délectation⁸⁰³ comme le ressort essentiel de l'action humaine, le moteur même de la volonté (*De Musica*, VI, XI, 29, BA 7, p. 424), « la délectation est l'unique source possible de l'action, rien d'autre ne peut mettre en mouvement la volonté »⁸⁰⁴ puisque la délectation n'est que l'amour qui est lui-même le poids intérieur de la volonté⁸⁰⁵. Elle envahit la volonté avant même son acquiescement et l'homme goûte une si grande joie qu'il s'élançait attiré par la volupté du cœur sous l'action de l'Esprit-Saint qui l'embrace d'amour pour Dieu et l'enflamme du désir de participer à celui-ci ; elle est le mode de l'action du Saint-Esprit parce que l'action elle-même est conçue comme un amour dont la progression va jusqu'à la vision béatifique.

La perception de Dieu par les sens spirituels est bien une fruitive jouissance. Elle est perçue là où elle déploie son action : à l'intime du cœur. Touché par la grâce qui élève jusqu'en Dieu et fait aimer, le cœur sent, connaît, goûte, perçoit cette grâce, ce cœur qui est pour Augustin notre moi véritable, le lieu de notre identité (*Conf. X, III, 4*)⁸⁰⁶, notre moi, cet être qu'Augustin définit comme un *esse ab* et *esse ad*, un être dont la fin est la *delectatio*, la *fruitio* de Dieu⁸⁰⁷. Cette grâce est un événement personnel et Augustin insiste sur ce caractère personnel de l'expérience :

« Voici que Dieu vient à mon aide (*Ps. 53, 6*). Et ceux-là même au milieu de qui je suis caché ne le savent pas. S'ils avaient Dieu devant leur regard, ils sauraient comment Dieu vient à mon aide. Car tous les saints sont aidés par Dieu, mais intérieurement, là où personne ne peut voir

⁸⁰¹ D. Dideberg, « Dilectio », *AL* II, col. 435-455.

⁸⁰² *In Ps. 118*, (17^{ème}), 2, vol. 14, p. 589.

⁸⁰³ G. Bardy et J.-A. Beckhaert, « Délectation », note compl. 74, q. 66, BA 10, p. 741.

⁸⁰⁴ P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Seuil, coll. « Points-Histoire » H287, Paris, 2001, p. 201.

⁸⁰⁵ Par sa grâce, Dieu rejoint l'homme dans cette part la plus intime qui le constitue et lui donne d'agir : sa volonté.

⁸⁰⁶ A. Maxsein, « 'Philosophia cordis' bei Augustinus », *AM* I, p. 357-371, tente de classer en 14 catégories les différents sens de *cor* chez Augustin et poursuit l'étude dans « Vom 'cor humanum' Zum 'cor christianum' bei Augustinus », *Augustinus* 12, 1967, p. 281-307. Voir aussi la note 115 *supra*, sur les différents sens du mot cœur chez Augustin.

⁸⁰⁷ P. Agaësse, « Fruitio Dei », *DS* 5, col. 1547-1552 ; *Sermo*, 159, 3-4, vol. 17, p. 494-496 ; *Conf. X*, VI, 8, BA 14, p. 153-155 ; XXVII, 38, p. 209. Augustin synthétise dans cette notion de *fruitio*, l'apport d'une double tradition, celle de type ontologique : l'homme est créé à 'l'image' pour jouir de Dieu dans la vision béatifique et celle de type mystique, corroborée par sa propre expérience où il éprouve sa rencontre avec Dieu. C'est alors la *fruitio* goûtée, savoureuse et expérimentée, signature de la grâce. La *fruitio* recueille et unifie l'être, elle transforme l'appétit de bonheur en le fixant en Dieu.

[...] Aujourd'hui le secours de Dieu est pour moi suave et présent ; aujourd'hui je sais par la joie de mon cœur que certains disent en vain : *Qui nous montrera les biens ?* »⁸⁰⁸

Cette expérience personnelle est incompréhensible à qui ne la vit pas :

« Donne-moi un cœur qui aime et il *sentira* la vérité de ce que je dis. »⁸⁰⁹

« *J'attendrai ton nom parce qu'il est douceur* (Ps 51, 18). A qui prouver la douceur de ce nom ? Donne-moi un palais qui a connu cette douceur. Loue le miel autant que tu peux, magnifie sa douceur par tous les mots que tu veux, un homme qui ne sait pas ce qu'est le miel, ne comprend pas ce que tu dis tant qu'il ne l'a pas goûté. C'est pourquoi le psaume *te convie plutôt à une expérience*. Que dit-il ? *Goûtez et voyez comme est doux le Seigneur* (Ps 33, 8). »⁸¹⁰

Si la délectation engendre le dynamisme, elle est aussi jouissance lorsque la volonté se repose dans l'objet possédé. Jouir, c'est se délecter dans le Seigneur, « *frui est delectari in Domino* », participer à Dieu qui est délices. Augustin parle de goût (*sapere*) de Dieu, il désire jouir de Dieu, il commence pour cela à chercher la voie qui l'en rendra capable et ne la trouvera pas avant d'avoir « embrassé le Verbe fait chair, le Médiateur entre Dieu et les hommes » :

« Et je cherchais la voie, pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi ; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé *le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais*. »⁸¹¹

Mais ensuite, comment jouir de Dieu⁸¹²? Augustin en livre le secret dans le chapitre VIII du *De Trinitate* :

« Mais pour jouir pleinement de la présence de ce bien qui nous fait être et dont l'absence nous laisserait au non-être, il nous faut nous tenir auprès de lui, nous attacher (*inhaerendum*) à lui par amour. »⁸¹³

« La jouissance est l'acte où le moi se perd dans le choc innommable, ébloui par l'éclair de la rencontre, étranger à soi »⁸¹⁴, ce qui a toutes les apparences de la mort n'est que mort traversée où le moi le plus intime trouve un surcroît d'être. Cette jouissance est une volupté, une douceur, une délectation, « laquelle suppose l'intuition de la Vérité » comme le dit Philippe Sellier⁸¹⁵ :

« J'affirme : C'est peu que tu sois tiré par ta volonté, tu l'es encore par la volupté. Que veut dire : être tiré par la volupté ? *Mets tes délices dans le Seigneur, et il t'accordera les délices de ton cœur* (Ps. 36, 4). Il existe une volupté du cœur pour celui qui goûte la douceur de ce pain du ciel.

⁸⁰⁸ *In Ps.* 53, 8, vol. 12, p. 550.

⁸⁰⁹ *In Io.* XXVI, 4, BA 72, p. 493.

⁸¹⁰ *In Ps.* 51, 18, vol. 12, p. 519-530.

⁸¹¹ *Conf.* VII, XVIII, 24, BA 13, p. 631.

⁸¹² Jouir de Dieu, « après qui nous soupignons maintenant et qui sera alors présent (*In Ps.* 86, 9) », nous dit Augustin car « le seul désir exprimé par Augustin c'est la jouissance de Dieu », M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos*, Beauchesne, Paris, 1990, p. 214.

⁸¹³ *De Trin.* VIII, IV, 6, BA 16, p. 39.

⁸¹⁴ J. Le Brun, *Le pur amour. De Platon à Lacan*, Seuil, Paris, 2002, p. 74.

⁸¹⁵ P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, A. Colin, Paris, 1970, p. 330.

Or si le poète a pu dire : Chacun est tiré par sa volupté, non par la nécessité mais par la volupté, non par obligation, mais par délectation, combien plus fortement devons-nous dire, nous, qu'est tiré vers le Christ l'homme qui trouve ses délices dans la Vérité, qui trouve ses délices dans la Béatitude, qui trouve ses délices dans la Justice, qui trouve ses délices dans la Vie éternelle, car tout cela, c'est le Christ ! Ou bien dira-t-on que les sens corporels ont leur volupté et que l'âme est privée de ses voluptés ? Si l'âme n'a pas ses voluptés, comment est-il dit : *Les fils des hommes espéreront sous le couvert de tes ailes, ils seront enivrés de l'abondance de ta maison, tu les abreuveras au torrent de tes voluptés, parce qu'auprès de toi est la source de la vie et que dans ta lumière nous verrons la lumière* (Ps. 35, 8-10). »⁸¹⁶

L'Esprit Saint est en lui-même délectation, Augustin explique comment le Saint-Esprit est « la jouissance » lorsqu'il se penche sur ces quelques mots du *Liber II du Trinitate* de saint Hilaire : « L'éternité est dans le Père, la forme dans l'Image, la jouissance dans le Don » :

« Ainsi, l'ineffable embrassement du Père et de l'Image ne va point sans jouissance, sans charité, sans joie. Cette dilection, ce plaisir, cette félicité, disons ce bonheur, si toutefois un terme humain peut l'exprimer convenablement, Hilaire l'a appelé de façon concise « jouissance », et c'est, dans la Trinité, le Saint-Esprit. Non engendré, il est la suavité du générateur et de l'engendré, il inonde de sa libéralité, de son abondance immense toutes les créatures selon leur capacité, afin qu'elles tiennent leur rang respectif et se reposent à leurs places. »⁸¹⁷

3. Esprit Saint, délectation suprême

L'Esprit Saint est la délectation suprême de l'âme qu'il comble de sa joie et qu'il envahit de suavité et de douceur⁸¹⁸. La délectation unifie à l'image de Dieu qui est Un. Cette délectation distille la douceur de celui dont le nom est plein de douceur et auquel Augustin, après avoir goûté aux : « douceurs pestilentielles » (*Conf. I, XIV, 23, BA 13, p. 315*) et l'avoir supplié de devenir sa douceur a, de toute évidence, goûté :

« Je repasse mes voies d'iniquité [...] afin que tu me deviennes doux, ô douceur qui ne trompe pas, ô douceur de bonheur et de sécurité, toi qui me rassembles de la dispersion, où sans fruit je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de toi, l'Unique, pour me perdre dans le multiple. »⁸¹⁹

« Deviens pour moi une douceur qui dépasse toutes les séductions que je suivais ; fais que je t'aime de toutes mes forces, et que j'embrasse ta main de tout mon cœur ; et arrache-moi de chaque tentation *jusqu'à la fin*. »⁸²⁰

La délectation est douceur et nourriture symbolisée par le lait et le miel,

⁸¹⁶ *In Io. XXVI, 26, 4, BA 72, p. 491-493.*

⁸¹⁷ *De Trin. VI, X, 11, BA 14, p. 499.*

⁸¹⁸ J. Chatillon, « Dulcedo », *DS 3, col. 1777-1795* ; Ziegler, *Dulcedo Dei*, Münster, 1937 pour origines bibliques et patristiques ; *Thesaurus linguae latinae* 5, 1910.

⁸¹⁹ *Conf. II, I, 1, BA 13, p. 333.*

⁸²⁰ *Conf. I, XV, 24, BA 13, p. 317.*

« Vous êtes à la recherche de lait et de miel ? *Goûtez et voyez comme est doux le Seigneur.* »⁸²¹

La grâce ou délectation est le signe d'un amour libre qui implique relation et qui attire au Christ :

« Si nous devons être tirés, soyons tirés par celui auquel celle qui aime adresse ces paroles : *A l'odeur de tes parfums nous courrons (Cant. I, 4) [...]* Qu'est-ce que l'âme, en effet, désire avec plus de force que la Vérité ? Pour quoi doit-elle avoir des lèvres arides, pour quoi doit-elle souhaiter d'avoir un palais intérieur sain et capable de discerner le vrai, sinon pour manger et boire la Sagesse, la Justice, la Vérité, l'Éternité ? »⁸²²

« La brebis n'est-elle pas attirée quand elle a faim et qu'on lui montre de l'herbe ? Et je pense qu'elle n'est pas poussée corporellement, mais qu'elle est enchaînée par son désir. Viens au Christ, toi, de la même manière, n'imagine pas de longs itinéraires, car à celui qui est partout on vient par l'amour, et non pas sur un navire. »⁸²³

La confiance d'Augustin en *Confessions* X de découvrir un chemin de rencontre avec son Dieu, après avoir usé de ses sens corporels et exploré les « retraites de la mémoire » dans l'espoir de le trouver, dévoile le plaisir, la volupté et la douceur dont il jouit alors :

« Voilà souvent ce que je fais : c'est mon plaisir ; je me dégage des occupations astreignantes [...] pour trouver dans cette volupté mon refuge [...] je ne découvre de lieu sûr pour mon âme qu'en toi [...] Et tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas. »⁸²⁴

Ce qui ne l'empêchera nullement de découvrir comment Dieu demeure aussi dans sa mémoire⁸²⁵ qui se révèle alors, outil mystique en lui dévoilant ce que fut l'action de Dieu en lui :

« Aussi depuis que je t'ai connu, tu demeures dans ma mémoire, et c'est là que je te trouve quand je me ressouviens de toi et me délecte en toi. »⁸²⁶

Attraction, délectation, jouissance, douceur, volupté, suavité, sont autant de termes pour signifier les effets de la grâce ou la grâce elle-même, qui culminent dans l'ivresse spirituelle, la sobre ivresse⁸²⁷, *ebria sobrietas*. La source de cet oxymore est grecque (νήφουσα μέθη ;

⁸²¹ *Sermo.* 25, 1, vol. 16, p. 106 ; *In Ps* 33, 12, vol. 12, p. 89.

⁸²² *In Io.* XXVI, 5, BA 72, p. 493-497.

⁸²³ *Sermo.* 131, 2, 2, vol. 17, p. 294.

⁸²⁴ *Conf.* X, XL, 65, BA 14, p. 257-259.

⁸²⁵ La mémoire est une faculté importante de la vie mystique, tout le chapitre X des *Confessions* lui est consacré, elle englobe l'inconscient et le subconscient, elle permet de prendre conscience du passé et de ce qui est caché ainsi que de revisiter les souvenirs et par eux d'éprouver la présence de Dieu manifestée dans la vie en en prenant conscience. Elle révèle l'action de Dieu en nous (*Conf.* X, XXIII, 35). Nous avons vu le rôle capital de l'Esprit Saint dans la vie mystique, ce n'est donc pas par hasard qu'il soit dit de lui qu'il est « éveilleur de mémoire », c'est bien ce que souligne saint Jean l'Évangéliste : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom vous enseignera tout et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » *Io.* 14, 26.

⁸²⁶ *Conf.* X, XXIV, 35, BA 14, p. 205.

⁸²⁷ A. Solignac, « Ivresse spirituelle », *DS* 7, col. 2312-2337.

Philon, *Vita Mosis* I, 187 ; *De ebrietate* 145-146 ; *De fuga* 166), pour Philon c'est l'acte suprême de connaissance qui consiste dans l'union mystique avec le divin, l'extase du *voûç* provoquée par l'absorption dans la Sagesse divine ; pour Plotin, cette « ivresse qui vaut mieux que la sobriété » est celle non de l'« intelligence sage », mais de l'« intelligence aimante »⁸²⁸. Porphyre témoigne que Plotin « eut la vision du but tout proche. »⁸²⁹. Origène est le premier des Pères grecs à l'employer, dans le *Commentaire sur le Cantique* 2, 4, il identifie la maison du vin à la maison de Sagesse de *Proverbes* 9, 1, le vin offert est la Sagesse elle-même. Eusèbe de Césarée est le premier auteur chrétien à utiliser l'expression pour désigner l'ivresse spirituelle produite selon lui par la lecture des *Écritures*.

Chez les Pères latins, Ambroise est celui qui en use le plus sans rien apporter de nouveau. Si Augustin évoque également la « sobre ivresse du vin » à la suite d'Ambroise, il célèbre surtout la réception de l'Esprit-Saint, de sa douceur et de sa Joie comme *ivresse* :

« Car il nous a donné pour gage son Esprit (2Co 1, 22 ; 5,5) afin que nous sentions en lui sa douceur et que nous désirions la fontaine de vie elle-même, où nous puissions, dans une sobre ivresse, nous abreuver et nous plonger. »⁸³⁰

« C'est un hôte généreux (Esprit-Saint) : il vous trouve vides de tout bien, il vous comble de ses richesses ; [...] il vous trouve altérés de soif, il vous enivre ; [...] laissez-moi vous prouver que c'est une véritable ivresse : *En vous, ô mon Dieu, est la source de la vie, et vous les abreuvez d'un torrent de délices. D'où viendra ce torrent ? Parce que en vous est la source de la vie et que dans votre lumière nous verrons la lumière (Ps. 35, 9-10). L'esprit de Dieu est à la fois un breuvage et une lumière.* »⁸³¹

Il invite à s'enivrer ainsi :

« Si vous vous enivrez à la coupe délicieuse du Seigneur, cette sainte ivresse éclatera dans vos œuvres, elle éclatera dans votre amour pour la justice, elle éclatera enfin dans le ravissement de votre esprit transporté des choses de la terre jusque dans le ciel. »⁸³²

Et applique l'ivresse comme métaphore de la joie eschatologique anticipée par les martyrs :

« Ils seront enivrés de l'abondance qui est dans votre maison et vous les ferez boire au torrent de votre volupté. »⁸³³

Il l'applique au Christ lui-même en sa passion (*In Ps. 33 ; Sermo. 2,12*). Il associe l'ivresse à la sagesse divine à laquelle l'Apôtre Jean a goûté :

« C'est après avoir puisé à cette source (des secrets divins) et sous l'impression de cette heureuse ivresse qu'il déverse ces sublimes paroles. »⁸³⁴

⁸²⁸ Cf. *Enn.* VI, 7, 35, 23-24.

⁸²⁹ *Vie de Plotin*, 23, 14-18. Trad. Bréhier, *Ennéades* I : « La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec Dieu qui est au-dessus de toutes choses. Pendant que je fus avec lui, il atteignit quatre fois ce but grâce à un acte ineffable et non pas en puissance ».

⁸³⁰ *De agone christiano*, IX, X, BA 1, p. 390-391.

⁸³¹ *Sermo.* 225, 4, vol. 18, p. 186-187.

⁸³² *In Ps.* 103, 13, (3ème), vol. 14, p. 308.

⁸³³ *In Ps.* 74, 12, vol. 13, p. 372.

Il peut encore lui donner la signification d'un sommeil vigilant et mystique dans le sommeil d'Adam (*De Gen.* 2, 12, vol ; 3, p. 470).

S'attacher avec amour à l'hôte toujours présent introduit certes à la jouissance de la participation à Dieu, mais rendre plus étroite encore cette étreinte procure une béatitude sans fin en celui qui est devenu seule volupté, c'est la *sobre ivresse* de celui qui se tient en présence de l'Aimé :

« Qui me donnera de reposer en toi ? qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres ? [...] afin que j'embrasse mon unique bien, toi ? »⁸³⁵

« De même tu m'as dit d'une voix forte à l'oreille intérieure, que n'est pas non plus coéternelle à toi cette créature dont tu es toi seul la volupté ; qui s'abreuve à toi dans la plus constante chasteté et ne répand jamais ni nulle part sa mutabilité ; qui, jouissant de ta perpétuelle présence, attachée à toi de tout son amour, n'ayant pas d'avenir à attendre ni de trajet à faire vers un passé à se rappeler, ne subit aucune vicissitude de variation ni aucune distension dans le temps. »⁸³⁶

En regard de l'ivresse qui entraîne trouble et instabilité, la *sobre ivresse* en présence de l'Aimé ouvre les rivages de la stabilité et de l'éternité.

Dilection, douceur, ivresse trouveront leur accomplissement dans l'éternelle Béatitude eschatologique :

« Servez le Seigneur dans la douceur de votre âme ». Ce sera une pleine et parfaite douceur, quand ce qu'il y a en vous de corruptible sera revêtu de l'incorruptibilité et quand ce qu'il y a en vous de mortel sera revêtu de l'immortalité (1 *Co* XV, 54). Alors ce sera la douceur parfaite, alors la jubilation parfaite, alors une louange sans fin, alors un amour sans danger, alors une récompense sans crainte, alors une vie exempte de toute mort. »⁸³⁷

Augustin rend compte de son expérience de la grâce dans l'*Enarratio in Ps.* 53 :

« Je t'offrirai volontairement un sacrifice, pourquoi 'volontairement' ? Parce que j'aime d'un amour désintéressé 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. »⁸³⁸

Cette expérience est une expérience personnelle et incommunicable, une délectation ainsi qu'une volonté pleine, entière et libre, un amour désintéressé et une connaissance. Reste la conscience du don de cette grâce. Toute l'anthropologie spirituelle d'Augustin fait de la présence à soi, une présence à Dieu et inversement, l'homme ne peut donc aimer Dieu sans en avoir conscience, ainsi le cœur touché par la grâce, sent, connaît, goûte et perçoit cette grâce.

⁸³⁴ *Sermo.* 34, 2, vol. 16, p. 166-170.

⁸³⁵ *Conf.* I, V, 5, BA 13, p. 281.

⁸³⁶ *Conf.* XII, XI, 12, BA 14, p. 361.

⁸³⁷ *In Ps.* 99, 8, vol. 14, p. 160.

⁸³⁸ *In Ps.* 53, 10, vol. 12, p. 551-552.

Dieu rend participant de sa propre vie, de l'amour dont il s'aime, donnant à l'homme de le vivre comme Présence. Tout bruit viendrait troubler ce cœur à cœur, Dieu intérieur à l'homme est célébré par le silence de l'amour. Un langage parviendrait-il pourtant à en rendre connaissance ?

CHAPITRE QUATRIÈME

MYSTIQUE ET LANGAGE

I UNE EXPÉRIENCE DE LANGAGE

« Et lorsque, étant semblable à lui, vous commencerez à vous approcher de lui et à sentir sa présence, plus la charité s'augmentera en vous, parce que Dieu est charité (I *Jean* IV, 8), et plus votre cœur sentira quelque chose que vous disiez d'abord et que vous ne disiez pas. En effet, avant de l'avoir senti, vous pensiez pouvoir parler de Dieu ; vous commencez à le sentir et de suite vous sentez. Mais quoi ! Lorsque vous aurez appris que l'on ne peut exprimer ce que vous sentez, resterez-vous en silence et ne louerez-vous plus Dieu ? [...] Car toutes choses peuvent être exprimées d'une manière quelconque. »⁸³⁹

Existe-il un langage 'mystique' et où le trouver ? Les mystiques n'ont jamais cherché à dire par des mots ce qui fut le plus profond secret de leur voyage⁸⁴⁰ dit Jean Baruzi⁸⁴¹. Pourtant c'est bien aux textes que nous avons recours pour juger de ce voyage, même s'il existe toujours un écart entre l'expression verbale et la réalité vécue qui se situe bien au-delà de ce qui est transmis⁸⁴². Tantôt le mystique aspire à retrouver par l'expression verbale ce qui lui a été donné d'éprouver, c'est le cri d'Augustin sous le choc de la Beauté, tantôt l'analyse devient explicative en des textes autant maîtrisés et calmes (par exemple celui du *De Trinitate*) que les premiers sont violents et déchirés.

Les mystiques aspirent à trouver un langage nouveau pour exprimer ce qu'ils éprouvent, déçus par le langage normal, car s'ils éprouvent souvent l'ineffabilité de l'expérience, à d'autres moments ils peuvent entrevoir la possibilité d'une adéquation entre l'expérience et son expression ouvrant alors aux paroles que Jean de la Croix appelle « *formelles* » et « *substantielles* », c'est-à-dire capables d'imprimer substantiellement dans l'âme ce qu'elles signifient, les seules qui se retiennent⁸⁴³. Finalement, les mystiques ne disent rien de nouveau mais ils disent d'une façon nouvelle, sous l'impulsion de leur expérience vivante et toute

⁸³⁹ *In Ps*, 99, 6, vol. 14, p. 160.

⁸⁴⁰ L. Massignon, *Le Diwân d'Al-Hallâj. Essai de reconstitution*, éd. et trad. Journal Asiatique, janvier-mars 1931, M. n° 42 : « (2) car si la science s'exprime en phrases pour guider, la science de l'au-delà n'a pas besoin de phrases ».

⁸⁴¹ J. Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique » *Extrait des Recherches Philosophiques* 1931-32, Boivin, Paris, 1932, p. 67.

⁸⁴² Thérèse d'Avila use d'un langage allusif qui souligne bien cette difficulté, ainsi dit-elle : « *j'appelle* goût de Dieu... ; Il y a une autre manière de ravissement et je *l'appelle* vol de l'esprit »

⁸⁴³ J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, Paris, 1921, p. 526. Voir Thérèse d'Avila : « Dès que le Seigneur nous communique son esprit, on s'exprime avec facilité, et l'on rend mieux ses pensées », *Vie, op. cit.*, p. 164.

intérieure, la réalité d'un Dieu qui échappe à tout concept car l'écrivain mystique aspire à nommer, à définir ce qu'il aperçoit. Sous la stabilité de termes connus il y a ainsi un devenir caché des significations des mots, une sorte de transmutation au sein de vocables ordinaires dans une création verbale poétique et mystique. De certains termes ils font des thèmes, à l'image de la *Nuit* chez Jean de la Croix ou pour Augustin d'*Inhaerere*, demeurer, habiter,

« Veux-tu avoir une joie éternelle ? Adhère (*inhaere*) à celui qui est éternel. »⁸⁴⁴

« Mais pour jouir pleinement de la présence de ce bien, qui nous fait être et dont l'absence nous laisserait au non être, il faut nous tenir auprès de lui, nous attacher à lui (*inhaerendum illi*) par amour. »⁸⁴⁵

Ce sont bien des mots empruntés au langage courant dont « la splendeur n'est pas saisie directement et qui subissent [...] un 'gauchissement' », la vie mystique se révèle « à travers ces mots qui plongent simplement et humblement dans le langage vulgaire. Il y a au cœur de l'expression verbale mystique, un travail d'imprégnation, d'autant plus intense et mystérieux que celui qui s'y livre se meut en des régions étrangères à une spiritualité banale »⁸⁴⁶. Ces mots distillent comme une sublimité dont nous recevons le choc, loin de tout vocable, de toute syntaxe, comme une irruption en nous du sens ultime de la vie, au travers des mots ordinaires. Ce langage nouveau advient sur la 'scène mystique', il naît d'une absence, d'une insupportable absence qui ouvre sur le désir et sa quête car l'absent, le caché, le perdu ne peut se chercher que dans une quête (*Ct.* 3, 1-2). Pour qu'une relation s'instaure ensuite dans le creux du désir, il faut vouloir rien ou tout, identique mouvement de détachement qui permet que quelque chose advienne, quelque chose qui est l'expérience où l'événement qui s'impose de l'ordre de l'extase. L'extase, à la fois révélation et altération de tout l'être, est corps qui se fait langage pour offrir un corps à la parole.

1. Un itinéraire subjectif

L'expérience mystique est foncièrement une expérience de langage⁸⁴⁷, ce n'est qu'à travers des textes ou des témoignages écrits que nous en prenons connaissance, « l'expérience est transformée en événement de langage »⁸⁴⁸. Tout mystique est quelqu'un qui sort⁸⁴⁹, cette sortie va être aussi sortie d'un langage, qui de figé est mis en mouvement et traversé en quête d'un appel, car « l'écriture elle-même fait partie de la marche dont elle partage les incertitudes

⁸⁴⁴ *In Io.* XIV, 2, BA 71, p. 719.

⁸⁴⁵ *De Trin.* VIII, IV, 6, BA 16, p. 39.

⁸⁴⁶ J. Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *op. cit.*, p. 78.

⁸⁴⁷ Voir M. de Certeau, *La fable mystique*, 1, *op. cit.*, 2^{ème} partie, « Une topique », p. 101-208.

⁸⁴⁸ Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, *Œuvres*, dir. J. Canavaggio, collab. C. Allaire, J. Ancet et J. Pérez Gallimard – Pléiade, Paris, 2012, Intro. Jean Canavaggio, P. LIV.

⁸⁴⁹ Cf. *Nuit obscure* de Jean de la Croix.

et la claudication »⁸⁵⁰. Tout est réinvesti et revécu avec intensité. Rencontrer le Tout-Autre coupe le souffle, l'expérience excède tout discours et en même temps rend incapable de se taire. Pourtant, ce langage qui s'offre à l'expérience mystique marque un retour aux sources, c'est-à-dire au donné culturel qui est au principe de toute expression « on n'erre aux limites qu'en partant du pays qui est le sien. La perception spirituelle se déploie [...] dans une organisation mentale linguistique et sociale qui la précède et la détermine [...] L'expérience mystique reçoit sa forme d'un milieu qui la structure. Elle est soumise à la loi du langage [...] par ce « langage » il ne faut pas seulement entendre la syntaxe et le vocabulaire d'une langue [...] mais aussi les codes de reconnaissance, l'organisation de l'imaginaire, les hiérarchies sensorielles où prédominent l'odorat et la vue »⁸⁵¹. La nouveauté du langage mystique ne désigne pas des différences dans l'objet mais un itinéraire subjectif⁸⁵². C'est ainsi que par une longue série d'oxymores, Augustin exprime sa perplexité lorsqu'il s'agit de faire part de son ressenti expérientiel sur Dieu, ses modalités de présence et d'action :

« Qu'est-ce donc que mon Dieu ? [...] O très grand, très bon [...] stable et insaisissable, ne pouvant changer et changeant tout ; jamais neuf, jamais vieux [...] Toujours en action, toujours en repos [...] tu aimes et ne brûles pas ; [...] tu changes d'œuvre, sans changer de dessein ; [...] Et qu'avons nous dit, mon Dieu, ma vie, ma sainte douceur ? Ou que dit-on, quand on dit quelque chose sur toi ? Et malheur à ceux qui se taisent sur toi puisque, bavards, ils sont muets. »⁸⁵³

« Ce discours de l'oxymoron est une sorte de palliatif du silence de l'ineffable [...] La rhétorique augustiniennne de la louange, à travers sa virtuosité même, est emblématique du véritable rapport langagier à Dieu : le non-langage. [...] Augustin achève cette litanie d'oxymores par un constat d'impuissance « Que dire quand on parle de vous ? » Il n'en proclame pas moins un devoir de parole »⁸⁵⁴.

Le discours mystique s'organise en fonction de l'Autre nécessaire et manquant dont il parle 'et ce dont on ne peut pas parler' est également 'ce dont on ne peut pas ne pas parler'⁸⁵⁵, « un manquant fait écrire. Il ne cesse de s'écrire en voyages dans un pays dont je suis éloigné [...] un mal du pays, s'il est vrai que ce pays autre reste aussi le nôtre mais que nous en sommes séparés »⁸⁵⁶ :

⁸⁵⁰ Stanislas Breton, « Le pèlerin, voyageur et marcheur », *RSR* 76, 1988, p. 182.

⁸⁵¹ M. de Certeau, « Mystique », *E.U.* vol. 12, 1985, p. 877.

⁸⁵² J. Le Brun, « Le secret d'un travail », *RSR*, 1988, 76/2, p. 244.

⁸⁵³ *Conf.*, I, IV, 4, BA 13, p. 279-281.

⁸⁵⁴ G. Antoni, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Vrin, collection Philologie et Mercure, Paris, 1997.

⁸⁵⁵ Voir M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, op. cit., p. 153.

⁸⁵⁶ M. de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 9-10.

« Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons ; voilà ce qui sera à la fin sans fin. Et quelle autre fin avons-nous sinon de parvenir au Royaume, qui n'a pas de fin. »⁸⁵⁷

Si le langage de l'expérience mystique s'inscrit dans le pays qui est le sien comme évoqué ci-dessus, il est pourtant des « manières de faire et de dire » communes aux mystiques de tous les temps, mêmes types d'indices, même vocabulaire pour ne dire qu'une seule et même chose : un voyage en quête de ce qui se dérobe sans fin, « quelque chose qui nous échappe davantage : un désir inguérissable, irréductible »⁸⁵⁸. Pour qu'il y ait naissance de ces 'manières de dire', il faut la blessure et la perte :

« Et de même qu'en nous approchant de Dieu nous avons trouvé la joie, en retombant sur terre, nous trouverons de quoi gémir. En effet, ce cerf, ce juste qui mange ses larmes nuit et jour, qui est emporté par son désir vers les sources des eaux, c'est-à-dire, vers la douceur intérieure de Dieu [...] ; ce juste n'est encore pourtant qu'un homme, il gémit encore ici-bas, il porte encore une chair fragile. »⁸⁵⁹

« [...] « Je rugissais par les rugissements de mon cœur » (*Ps* 37, 9) [...] Il y a aussi un rugissement caché que l'homme n'entend pas. [...] Qui peut comprendre ces rugissements si ce n'est celui aux yeux et aux oreilles de qui ils sont adressés ? [...] Si les hommes entendent quelques fois les gémissements d'un homme, le plus souvent ils entendent les gémissements de la chair [...]. Mais le serviteur de Dieu rugit, parce qu'il se souvient du sabbat, où se trouve le royaume de Dieu, que la chair et le sang ne posséderont point (*1 Co.* XV, 50) « Je rugissais dit-il par les gémissements de mon cœur. »⁸⁶⁰

Est mystique, une manière d'écrire, un *modus loquendi*, un style, un langage, « le langage n'est pas seulement intérieur à l'expérience, il en est le *savoir*. Il donne un sens particulier à ce qui se passe. Il interprète en *disant* [...] Ce que j'éprouve, ce dont j'ai conscience et ce que j'en exprime constituent identiquement l'expérience ».⁸⁶¹ Thérèse d'Avila exprime pareillement cette réalité mystique⁸⁶².

⁸⁵⁷ *De civ. Dei*, XXII, 30, 5, BA 37, p. 619.

⁸⁵⁸ M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Seuil, « Points Essais », Paris, 2003, p. 10.

⁸⁵⁹ *In Ps* 41, 10, vol. 12, p. 319.

⁸⁶⁰ *In Ps.* 37, 13, vol. 12, p. 230.

⁸⁶¹ M. de Certeau, « L'expérience religieuse », *RSR* 76/2, 1988, p. 196.

⁸⁶² « Une première faveur est de recevoir cette faveur du Seigneur, une autre de comprendre en quoi consistent cette faveur et cette grâce, et une autre, encore, de savoir en parler et donner à entendre ce qui en est. » *Livre de vie*, XVII, V, *op. cit.*, p. 192.

2. Un style particulier

Un style particulier, un vocabulaire renvoient à une faille de l'indicible, et ce style permet, en brisant les frontières du langage de dire l'indicible, « la réalité 'mystique dont ils (mystiques) cherchent à rendre compte est cachée à l'intérieur de cette nouvelle organisation de l'espace linguistique »⁸⁶³. Jean Baruzi souligne combien « le langage mystique émane moins de vocables nouveaux que de transmutations opérées à l'intérieur des vocables empruntés au langage normal »⁸⁶⁴. Il en est ainsi particulièrement de l'usage de l'oxymore et de la métaphore.

A- Oxymore

« Purifions nos cœurs par la foi pour nous préparer à cette vision ineffable, et, si je puis dire, invisible. »⁸⁶⁵

Du grec ὀξύμωρον qui est une figure consistant à allier deux mots de sens incompatible pour leur donner plus de force expressive :

« Est-ce que le *psaume* ne s'ouvre pas de lui-même et ne nous dévoile pas clairement le sens du prétendu délire, de la folie raisonnable, de la sage démente, de la sobre ivresse de David qui enseignait en figure je ne sais quoi. »⁸⁶⁶

Si les oxymores abondent dans les *Confessions*⁸⁶⁷, nous en trouvons déjà un dans le *De agone christiano* :

« Car il nous a donné par gage son Esprit (2Co 1, 22 ; V, 5) afin que nous sentions en lui sa douceur et que nous désirions la fontaine de vie elle-même, où nous puissions dans une sobre ivresse (*sobria ebrietate*), nous abreuver et nous plonger. »⁸⁶⁸

Avec encore plus de piquant, il peut y avoir répétition de l'oxymore dont on intervertit les termes, c'est la *commutatio*, par exemple :

« Quand donc la réflexion humaine se dit cela, son effort s'arrête, soit à la connaître en l'ignorant, soit à l'ignorer en la connaissant. »⁸⁶⁹

La rhétorique appelle l'oxymore, une figure de contradiction⁸⁷⁰ qui ainsi « viole le code » dans une contradiction « paradisiaquement assumée »⁸⁷¹ où elle prend valeur de plénitude, contrairement à l'antithèse qui exprime une tension insurmontable. Tous les mystiques ont

⁸⁶³ M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, op. cit., p. 161.

⁸⁶⁴ J. Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique » op. cit., p. 75.

⁸⁶⁵ *In Io*. LIII, 12, 13, BA 73/B, p. 371-373.

⁸⁶⁶ *In Ps.* 33, (2ème), 12, vol. 12, p. 89.

⁸⁶⁷ Voir l'ouvrage de J. Finaert, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, coll. Études Latines, série scientifique XVII, Belles Lettres, Paris, 1939, qui en fait une recension fine p. 104 et 105.

⁸⁶⁸ *De agone christiano*, IX, X, BA 1, p. 390-391.

⁸⁶⁹ *Conf.* XII, IV, 5, BA 14, p. 349.

⁸⁷⁰ Ph. Lacoue-Labarthe, « Sublime et métaphysique », *E.U.* vol. 21, 1996, p. 728.

⁸⁷¹ J. Dubois, *Rhétorique générale*, Petit Larousse, Paris, 1972, p. 120-121.

usé de cette figure pour dire l'indicible. La réalité mystique est cachée à l'intérieur de cette nouvelle organisation de l'espace linguistique, on y tourne les mots afin de leur faire dire autre chose que leur sens propre « l'oxymoron dérange le lexique »⁸⁷². « C'est un lapsus de la similitude [...] il crée un trou dans le langage, taille la place d'un indicible [...] ouvre le vide d'un innommable, il pointe une absence de correspondance entre les choses et les mots [...] il renvoie à un au-delà du langage »⁸⁷³. Ce qui doit être dit ne peut l'être que par une brisure, pourtant si cette coupure a du sens elle ne donne pas le sens. Par exemple, Dieu est inassignable et ineffable, inqualifiable et pourtant il est loué dans l'entrelacement litanique de la prière du chapitre premier des *Soliloques*. Un passage des *Confessions* (I, IV, 4) allié à la fois une musique du style et un florilège d'antithèses, la coïncidence des extrêmes est une expression de la transcendance⁸⁷⁴. Ce qui semble être figé dans les termes différents et antinomiques de l'antithèse laisse affleurer un discours de l'oxymore où se laisse entrevoir combien Dieu dans son repos est actif, est amour intense et pourtant paix totale, richesse qui est mendicité, plénitude de puissance et vulnérabilité. Tout comme le tissage litanique des *Soliloques* acheminait vers la simplicité et l'unité du silence, de même dans ce discours de louange sur Dieu, le silence est anticipé par une parole négative face à un Dieu ineffable. Le discours de l'oxymore anticipe le silence, il est emblématique d'un Dieu qui défie toute catégorisation, mais en attendant il faut assumer une louange sonore :

« Qu'est-ce donc que mon Dieu ? [...] O très grand, très bon, très puissant, tout-puissant, très miséricordieux et très juste, très retiré et très présent, très beau et très fort ; stable et insaisissable, ne pouvant changer et changeant tout ; jamais neuf, jamais vieux, [...] toujours en action, toujours en repos, amassant sans avoir de besoin, portant et remplissant et protégeant, [...] tu aimes et ne brûles pas ; tu es jaloux et plein d'assurance ; tu te repens et ne souffres pas ; tu t'irrites et restes calme ; tu changes d'œuvres sans changer de desseins ; tu reprends ce que tu trouves et n'a jamais perdu ; jamais sans ressources, tu te réjouis de tes gains ; jamais avare, tu réclames les intérêts ; [...] Et qu'avons-nous dit, mon Dieu, ma vie, ma sainte douceur ? Ou que dit-on quand on dit quelque chose sur toi ? Et malheur à ceux qui se taisent sur toi puisque, bavards, ils sont muets. »⁸⁷⁵

Cette combinaison de deux termes qui pointent vers un troisième crée un trou dans le langage qui ouvre par exemple sur la topique de l'abîme :

« Tu as frappé sans cesse la faiblesse de mon regard par la violence de tes rayons sur moi, et j'ai tremblé d'amour et d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance. »⁸⁷⁶

⁸⁷² J. Dubois, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁷³ M. de Certeau, *La fable Mystique 1, op. cit.*, p. 199.

⁸⁷⁴ G. Bouissou, « Rythme et harmonie du style dans *Conf.* I, IV, 4 » note compl. 3, BA 13, p. 652-657.

⁸⁷⁵ *Conf.* I, IV, 4, BA 13, p. 279-281.

⁸⁷⁶ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 617.

ou celle des ténèbres sonores :

« O Vérité, lumière de mon cœur, ne laisse pas mes ténèbres me parler ! J'ai coulé vers les choses d'ici-bas et je suis devenu obscurité. »⁸⁷⁷

à moins que, à propos de la volonté, Augustin n'invoque ce « prodige monstrueux » (*Conf.* VIII, IX, 21), ou qu'il nous convoque à entendre comment il apprit à « exulter en tremblant » (*Conf.* VII, XXI, 27) en lisant les œuvres de l'Apôtre Paul, ou bien encore qu'il joue sur la vie et la mort :

« Qu'est-ce en effet que je veux dire, Seigneur ? sinon que je ne sais d'où je suis venu ici, dirais-je dans cette vie mourante ou cette mort vivante (*vitam mortalem an mortem vitalem*) ? je ne sais. »⁸⁷⁸

Au cœur même de la prière d'Augustin se trouve l'oxymore de la parole muette ou de l'éloquent silence :

« Le désir prie toujours quand la langue se tait. »⁸⁷⁹

« Votre désir c'est votre prière ; et si votre désir est continu, votre prière est continue aussi [...] si vous voulez ne jamais cesser de prier, ne cessez jamais de désirer. Un désir continu de votre part est aussi pour vous une parole continue. Vous vous taisez si vous cessez d'aimer. »⁸⁸⁰

Le silence d'un cœur en prière est plein de voix alors que les voix de la rhétorique, des discours mondains sont la plupart du temps, silence stérile. Le babillage sonore est silence dans son insignifiance et dans sa vacuité alors que le silence mystique enveloppe un chant intérieur ou est lui-même chant, c'est 'l'éloquent silence' de Bérulle⁸⁸¹. Après avoir « bavardé comme un fin connaisseur et risqué d'être bientôt un homme fini » (*Conf.* VII, XX, 26) Augustin a commencé par *babiller*, mais c'est avec Dieu qu'il *babille* avant de recevoir de lui « des flèches acérées et des charbons dévastateurs, contre la langue captieuse » :

« Et je babillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, le Seigneur mon Dieu.

Et il me parut bon, *sous ton regard*, non d'arracher avec fracas, mais de soustraire en douceur le ministère de ma langue à la foire du bavardage. »⁸⁸²

« La pensée mystique, en ses plus hauts moments se complait en un silence, lui-même créateur mais dont le mystique, au plus profond de la contemplation est le seul témoin »⁸⁸³.

L'opposition de l'oxymore renvoie à une faille de l'indicible, cette faille secrète qui sépare toujours le mystique de son insatiable désir de Dieu, « on est malade de l'absence parce qu'on

⁸⁷⁷ *Conf.* XII, X, 10, BA 14, p. 357.

⁸⁷⁸ *Conf.* I, VI, 7, BA 13, p. 285. La note 1 de bas de page, p. 284, dit que cette expression « pourrait être une réminiscence indirecte du *Georgias* 492^e-493a, où Platon citait deux vers d'Euripide ».

⁸⁷⁹ *Sermo* 80, 7, vol. 16, p. 572.

⁸⁸⁰ *In Ps.* 37, 14, vol. 12, p. 221.

⁸⁸¹ Bérulle, *Mystères de la vie du Christ*, Cerf - Foi Vivante-, Paris, 1988, p. 40-41.

⁸⁸² *Conf.* IX, I, 1 et II, 2, BA 14, p. 73.

⁸⁸³ J. Baruzi, *L'intelligence mystique. Textes choisis et présentés par J.-L. Vieillard Baron*, L'île Verte, Berg international, Paris, 2005, p. 41.

est malade de l'Unique »⁸⁸⁴. La faille de l'indicible structure elle-même le langage, « l'indicible est moins un objet du discours qu'un repère indiquant un statut du langage »⁸⁸⁵ :

« Et lorsque, étant semblable à lui, vous commencerez à vous approcher de lui et à sentir sa présence, plus la charité s'augmentera en vous, [...] et plus votre cœur sentira quelque chose que vous disiez d'abord et que vous ne disiez pas... »⁸⁸⁶.

« Ce qui n'est jamais absent de l'Écriture mystique c'est que 'quelque chose' est advenu en soi-même, altérant la conscience et le corps, dans la relation à un Autre indicible qu'on ne cesse plus de vouloir dire »⁸⁸⁷. Comme le souligne Michel de Certeau, altéré signifie la blessure des mots et des vies, « Entre l'excès qui fonde le dire mystique et la perte qui l'appelle « s'offre la grâce d'être altéré par ce qui vient »⁸⁸⁸, altéré dit la blessure des mots et des vies de ceux qui s'aventurent vers ces limites... Corps altérés, Discours blessés »⁸⁸⁹.

B- Métaphore

Du grec μεταφορά⁸⁹⁰ qui signifie « transport », c'est un procédé de langage consistant dans un transfert de sens, « elle (métaphore) n'est pas seulement une figure de rhétorique mais un moyen d'approcher et de retenir la sensation du réel, c'est-à-dire l'élément fugitif au cours duquel nous avons eu un instant le sentiment d'être vraiment au cœur des choses »⁸⁹¹. Elle s'exprime par le détour d'une représentation. Je ne traiterai ici que de l'emploi par Augustin de la métaphore au service de la mystique. Par exemple, il utilise différents termes pour tenter de représenter le sens du paysage intérieur et de nombreuses métaphores jalonnent l'exploration de la mémoire, « réceptacle d'ordre spirituel, où se conserve le fruit de ses activités antérieures et où se préparent les activités futures »⁸⁹² :

« Et j'arrive aux grands espaces et aux vastes palais de la mémoire. [...] Dans ce palais, distinctes et rangées par espèces, se trouvent conservées toutes les sensations...[...]. C'est au-dedans que j'accomplis ces actes, dans la cour immense du palais de ma mémoire. [...] Elle est grande cette puissance de la mémoire [...] C'est un sanctuaire vaste et sans limite ! [...] Mais ce n'est pas cela seulement que ma mémoire porte dans son immense réceptacle. [...] C'est sans doute que la mémoire est comme l'estomac de l'esprit »⁸⁹³

⁸⁸⁴ M. de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 10.

⁸⁸⁵ M. de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris, 2005, p. 91.

⁸⁸⁶ *In Ps.* 99, 6, vol. 14, p. 160.

⁸⁸⁷ A. Lion, « Le discours blessé. Sur le langage mystique selon M. de Certeau », *RSPT*, 1987, 71/3, p. 408.

⁸⁸⁸ M. de Certeau, *Le christianisme éclaté*, Seuil, Paris, 1974, p. 91.

⁸⁸⁹ A. Lion, *op. cit.*, p. 419.

⁸⁹⁰ Le terme est utilisé par Aristote dans *Poétique* (1457b), trad. J. Hardy, Belles Lettres, Paris, 1952, pour décrire une opération de langage.

⁸⁹¹ J.-Y. Pouilloux, « Métaphore », *E.U.*, vol. 15, 1996, p. 186.

⁸⁹² A. Solignac, « La mémoire selon saint Augustin », note compl. 14, BA 14, p. 566-567.

⁸⁹³ *Conf.* X, VIII, 12 à 15, BA 14, p. 161-169 ; IX, 16, p. 169 ; XIV, 21, p. 179 ;

« Palais », « vastes sanctuaires sans limite », « cour immense », « immense réceptacle », et même « estomac de l'esprit », sont autant d'images métaphoriques pour nous conduire au cœur de cette chose étonnante qu'est la mémoire, elle-même outil mystique,

« Voici ma mémoire et ses larges espaces, ses antres, ses cavernes innombrables, remplies d'innombrables espèces... »⁸⁹⁴

La métaphore sylvestre d'une immense forêt évoque les sens et les vastes coupes qu'il a du opérer dans la forêt pleine d'embûches de son âme :

« Dans cette forêt d'une telle immensité, pleine d'embûches et de périls, voici que j'ai opéré bien des coupes. »⁸⁹⁵

Tandis qu'il erre dans les contrées stériles de la « région d'indigence » et devient « terre ingrate » :

« Mais moi, loin de toi, je suis allé à la dérive ; *j'ai erré*, mon Dieu, trop loin du chemin de ta stabilité [...] je me suis fait pour moi « région d'indigence. »⁸⁹⁶

« Je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate qui me met en nage. »⁸⁹⁷

Son âme en mal de rassasiement est comparée à une « terre sans eau » :

« Voilà pourquoi *mon âme est comme une terre sans eau devant toi*, parce que, de même qu'elle ne peut tirer de soi sa propre illumination, ainsi elle ne peut tirer de soi son propre rassasiement. »⁸⁹⁸

La métaphore des « régions impraticables » entraîne sous des termes guerriers, aux métaphores des brigands et de leur chef, dans ces « régions impraticables » rôdent des bandes de brigands, ce sont les anges déserteurs avec à leur tête le diable. Dans le *De Trinitate*, le diable est le médiateur de la mort qui coupe la voie (*De Trin.* IV, XII, 15). Goulven Madec rappelle que la formule *Per invia...* est unique dans les œuvres d'Augustin (*Thesaurus Augustinianus*, p. 24355) :

« Autre chose est de voir d'un sommet boisé la patrie de la paix, de ne pas découvrir la route qui y mène, de s'évertuer en vain dans des régions impraticables (*per invia*), au milieu des assauts et des embuscades que dressent les déserteurs fugitifs avec leur chef, lion et dragon ; autre chose de tenir le voie qui y conduit, sous la protection vigilante du Prince céleste, à l'abri des brigandages de ceux qui ont déserté la milice céleste. »⁸⁹⁹

Le lait et le miel sont métaphores de la grâce, et le lait celle de la sagesse :

« Vous cherchez le lait et le miel. « Goûtez et voyez combien le seigneur est doux. » (*Ps.* 33, 9). Sa grâce nous est présentée sous la figure de lait et de miel. »⁹⁰⁰

⁸⁹⁴ *Conf.* X, XVII, 26, BA 14, p. 187.

⁸⁹⁵ *Conf.* X, XXXV, 56, BA 14, p. 241.

⁸⁹⁶ *Conf.* II, X, 18, BA 13, p. 361.

⁸⁹⁷ *Conf.* X, XVI, 24, BA 14, p. 185.

⁸⁹⁸ *Conf.* XIII, XVI, 19, BA 14, p. 459.

⁸⁹⁹ *Conf.* VII, XXI, 27, BA 13, p. 641-642.

⁹⁰⁰ *Sermo.* 35, 1, vol. 16, p. 106.

« Et la nourriture que par faiblesse je ne pouvais prendre, il la mélange à la chair, afin que pour notre enfance ta sagesse devint du lait, elle par qui tu as créé toutes choses. »⁹⁰¹

« C'est aussi ce qu'a fait la mère Sagesse qui, étant dans les hauteurs la nourriture solide des anges, a daigné d'une certaine manière se changer en lait pour les tout-petits quand *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous.* »⁹⁰²

L'âme est comparée à une outre, un sac, une poche :

« De la même façon, en effet, si tu veux remplir une poche et si tu connais l'importance du volume de ce qu'on va te donner, tu élargis la poche, qu'il s'agisse d'un sac ou d'une outre, ou de toute autre chose. Tu sais tout ce que tu vas y mettre et tu te rends compte que la poche est trop petite ; en l'élargissant tu la rends capable de recevoir davantage. De la même façon, Dieu, en nous faisant attendre, dilate le désir ; par le désir, il dilate l'âme ; en la dilatant, il augmente sa capacité. »⁹⁰³

Les « bestiaux, serpents et fauves » deviennent métaphores de l'âme parvenue à la maîtrise d'elle-même :

« Il y aura ainsi, dans l'âme vivante, de bons fauves agissant avec douceur [...], et du bon bétail, [...] et de bons serpents non pernicioeux pour nuire mais astucieux pour se mettre en garde. »⁹⁰⁴

Les eaux profondes et mortelles, celles des flots bouillonnants des passions sensuelles et du brouillard infernal :

« Toi, en effet, tu contrains aussi les mauvaises convoitises des âmes, et leur fixes les limites jusqu'où pourront s'avancer les eaux, afin que leurs flots se brisent sur eux-mêmes. »⁹⁰⁵

« J'en ternissais la candeur par les buées infernales du désir. »⁹⁰⁶

font place aux eaux vives, celles de l'Esprit-Saint ou celles ruisselant de la source de vie qui évoque le Bien aimé du *Cantique* ou le Pasteur :

« Les eaux de l'Esprit-Saint (sont) désignées dans l'Évangile sous la figure d'une fontaine d'eau vive. »⁹⁰⁷

« Nous tenions grande ouverte la bouche de notre cœur vers les eaux qui ruissellent d'en haut de ta source, de la *source de vie* qui *est près de toi*, afin d'en être arrosés selon notre capacité. »⁹⁰⁸

« Quand aux âmes altérées de toi [...] tu les arroses d'une source cachée et savoureuse, afin que la terre donne aussi son fruit. »⁹⁰⁹

Tout langage contient une part héritée, et même si le langage 'mystique' a acquis une certaine autonomie, « il porte une antique tradition et il est soulevé par l'Esprit même qui

⁹⁰¹ *Conf.* VII, XVIII, 24, BA 13, p. 631.

⁹⁰² *In Io.* XCVIII, 6, BA 74B, p. 329.

⁹⁰³ *In epist. Io, tr.* IV, 6, BA 76, p. 497.

⁹⁰⁴ *Conf.* XIII, XXII, 32, BA 14, p. 481-483.

⁹⁰⁵ *Conf.* XIII, XVII, 20, BA 14, p. 461.

⁹⁰⁶ *Conf.* III, I, 1, BA 13, p. 364.

⁹⁰⁷ *De gen. contra Mani.* II, XIV, 37, BA 3, p. 486.

⁹⁰⁸ *Conf.* IX, IX, 23, BA 14, p. 117.

⁹⁰⁹ *Conf.* XIII, XVII, 21, BA 14, p. 461.

avait fait parler des langages plus anciens »⁹¹⁰, ainsi à la suite de l'Apôtre Paul et avec lui, Augustin reprend les métaphores des ténèbres et de la lumière (*In Io. XXXV, 8*) et il évoque l'Apôtre Pierre (2 P. 1, 19) pour parler de la parole prophétique comme d'une *lampe* brillant dans l'obscurité jusqu'au jour où se lèvera *l'étoile du matin* (*Ap. 2, 26 ; 22, 16*) symbolisant la gloire.

L'Écriture devient le firmament étendu au-dessus de nous comme la « peau d'une tente » (*Ps. 103, 2*) :

« Qui encore, si ce n'est toi, notre Dieu, a fait pour nous un *firmament* d'autorité au-dessus de nous, dans ta divine Écriture ? Oui, *le ciel se repliera comme un livre*, et maintenant, comme une peau, il est tendu au dessus de nous. »⁹¹¹

Elle est aussi comparée à une lampe, à un nid et à un verger ombreux :

« Disparaîtront par conséquent toutes les Écritures, qui étaient allumées pour nous comme des lampes dans la nuit de ce siècle pour que nous ne restions pas dans les ténèbres. »⁹¹²

« Il en est d'autres pour qui ces paroles ne sont plus un nid, mais un verger ombreux. »⁹¹³

Et les paroles divines de l'Écriture peuvent être aussi des flèches fixées aux entrailles :

« Toi, tu avais percé notre cœur des flèches de ta charité, et nous portions tes paroles, plantées à travers nos entrailles. »⁹¹⁴

Dans les *Enarrationes in Psalmos* nous trouvons deux métaphores récurrentes, celle de la course et de l'ascension des *Cantiques des degrés* et celle de l'habitation préparée par Dieu dans la tente de l'espace intérieur. Pour la première métaphore de la course où Dieu est à atteindre au cours du voyage, nous trouvons des verbes de mouvement :

« Cantique d'un homme qui monte (*adscendis*) et qui aime. Tout amour monte ou descend (*adscendit aut descendit*) [...] lorsque nos mauvais désirs nous ont fait glisser et tomber il nous reste [...] de remonter en nous attachant à lui (Dieu) (*haerendo illi adscendere*). [...] Que celui qui chante ce cantique monte donc (*adscendat*), vous le cherchez (bonheur) en gémissant [...] en y aspirant, vous montez (*adscendis*) ; en montant vous chantez le Cantique des degrés (*adscendendo*). En montant nous chantons (*at adscendendo*) où donc est l'échelle ? qu'est-ce que monter dans son cœur. »⁹¹⁵

« Il est descendu vers nous pour être avec nous et il nous fait monter vers lui pour être avec lui. »⁹¹⁶

⁹¹⁰ M. De Certeau, « Mystique au XVIIème siècle. Le problème du langage 'mystique' » dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts à H. de Lubac*, vol. 2 : du Moyen âge au siècle des Lumières, Aubier, Paris, 1964, p. 284.

⁹¹¹ *Conf. XIII, XV, 16, BA 14, p. 454-455.*

⁹¹² *In Io. XXXV, 9, BA 75A, p. 171.*

⁹¹³ *Conf. XII, XXVIII, 38, BA 14, p. 409.*

⁹¹⁴ *Conf. IX, II, 3, BA 14, p. 75.*

⁹¹⁵ *In Ps. 122, 1-3, vol. 15, p. 38-41.* Simplement dans les trois premières strophes de ce psaume nous trouvons 25 emplois du verbe *adscendere*, monter, gravir.

⁹¹⁶ *In Ps. 145, 1, vol. 15, p. 432.*

Pour la deuxième métaphore, Dieu commence par creuser le désir de l'accueillir et prépare sa demeure, tout en creusant les capacités :

« Recevez en vous l'Esprit si riche de Dieu ; loin de travailler pour mettre à l'étroit il agrandira votre demeure. Voilà ce que vous direz vous-même à votre hôte : « vous avez élargi (*dilatasti*) sous mes pieds la voie où je marchais ». Avant que vous fussiez avec moi, j'étais à l'étroit, vous avez rempli (*implasti*) ma demeure. »⁹¹⁷

« Que le Seigneur vous possède pour que vous le possédiez : vous serez son champ, vous serez sa maison. »⁹¹⁸

Par ces deux métaphores il est bien sûr question des deux versants de l'extase et de l'enstase.

La métaphore des ailes et du 'vol de l'âme' est employée si abondamment par Augustin qu'elle sera plus particulièrement traitée dans le paragraphe des 'quelques thèmes mystiques'.

Dans la métaphore des ailes, les ailes de Dieu sont à entendre comme sa douce protection :

« Protégez-moi sous l'abri de vos ailes » Protégez-moi sous l'abri de votre amour et de votre miséricorde, « contre les impies qui m'affligent. »⁹¹⁹

« Cette vérité, *en ta présence*, est claire pour moi : qu'elle devienne de plus en plus claire, je t'en prie, et que dans cette révélation je demeure sagement sous tes ailes. »⁹²⁰

« Et, m'entourant de son vol, planait au-dessus de moi, fidèle et lointaine, ta miséricorde. »⁹²¹

« Nous sommes abrités sous les ailes de celui qui connaît tout notre désir. »⁹²²

Et les vents symbolisent les âmes :

« Il s'est envolé au-dessus des ailes des vents. La promptitude avec laquelle il a montré qu'il est incompréhensible, est supérieure à celles des forces de l'âme qui, telles des ailes, emportent celles-ci loin des forces terrestres dans les espaces célestes de la liberté. »⁹²³

Enfin comment passer sous silence ce bouquet de métaphores pour parler de la rencontre de tous les sens spirituels d'Augustin avec son Dieu :

« Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁹²⁴

Pour dire l'indicible il existe d'autres figures de style comme celle de la « *gradatio* » appelée en grec κλίμαξ)⁹²⁵ ((échelle), employée dans ce passage du livre sept des *Confessions* :

⁹¹⁷ *Sermo*. 169, 15, vol. 17, p. 575.

⁹¹⁸ *In Ps.* 34, 12, vol. 12, p. 113.

⁹¹⁹ *In Ps.* 16, 8, vol. 11, p. 719.

⁹²⁰ *Conf.* XII, XI, 11, p. 359-361.

⁹²¹ *Conf.* III, III, 5, BA 13, p. 371.

⁹²² *Lettre* 130 à *Proba* 14, 27, vol. 5, p. 145.

⁹²³ *In Ps.* 17, 11, BA 57/B, p. 23-25. Voir aussi *Ps.* 134, 4 et *De mus.* VI, I, 1, BA 7, p. 359.

⁹²⁴ *Conf.* X, XXVII, 38, vol. 14, p. 209.

⁹²⁵ C'est une figure où les mots et les pensées sont liés les uns aux autres comme dans ce texte du *De doct. chr* IV, VII, 11 : « Qui ne verrait, en effet, ce qu'a voulu dire l'Apôtre, et avec quelle sagesse il l'a dit : *Nous nous*

« O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas ! »

C- Au-delà du style et du langage

Au commencement de l'expérience mystique il y a une 'rupture' qui ouvre à une relation dont les modalités sont nouvelles, il y a un choc, une rencontre, l'expérience devient action, mouvement mais aussi paroles, elle va alors se donner à voir dans un langage qui se différencie par ses nuances, et se parle par l'énonciation⁹²⁶. L'expérience mystique en tant que telle a pour caractéristique « l'ego, le sujet centre de l'énonciation et le *présent* source du temps et présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible »⁹²⁷ et si donc le langage n'est pas un intrus dans l'expérience, toute expérience est-elle pour autant langage ?

« Alors nous louerons Dieu, ayant cessé de soupirer après lui, parce que nous lui serons attachés (*inhaerentes illi*) pour toujours, après avoir soupiré vers lui jusqu'à la fin et n'avoir eu d'autre joie que l'espérance de le posséder. Nous serons alors dans cette cité, où Dieu est notre souverain bien, où Dieu est notre lumière, où Dieu est notre pain, où Dieu est notre vie ; et tout ce qui est notre bien, ce bien dont la privation nous a fait souffrir pendant notre voyage ici-bas, nous le trouverons en lui. En lui sera le repos, dont le souvenir aujourd'hui excite nécessairement notre douleur. Car nous nous souvenons de ce sabbat, sur le souvenir duquel tant de choses ont été dites, et dont nous devrions dire tant de choses, sans jamais cesser d'en parler, non de la bouche mais du cœur, parce que notre bouche ne doit se taire que pour laisser à notre cœur la liberté de pousser des cris. »⁹²⁸

Bien que l'expérience mystique soit une expérience de langage, étant en deçà et au-delà de l'intelligible et du langage elle est le lieu secret et indicible, et tout langage n'atteint véritablement que ce qu'elle n'est pas. Le langage donne à goûter l'ignoré, « la phrase mystique est un artefact de Silence. Elle produit du silence dans la rumeur des mots, à la façon dont « un disque de silence » marque une faille dans les bruits d'une salle de café. C'est un tour mystique »⁹²⁹.

Car il y a des moments sans langage ni durée qui se présentent comme indicibles, ces « touches » divines sont dites ne pouvant être dites. Le silence n'est alors pas un au-delà du langage, il est dans le langage, il est la vérité du langage :

glorifions dans les tribulations, sachant que la tribulation produit la patience, la patience la vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance (Rm. 3, 3-5) ».

⁹²⁶ C'est le rapport avec un interlocuteur, l'Autre ou les autres dans un acte de parole. Si les styles des mystiques sont divers, il y a entre eux une unité de forme. Cette forme indique une transformation, un passage, que Michel de Certeau appelle 'énonciation'. Le Je s'autorise de parler Dieu. L'énonciation prend, dans le discours mystique, une place capitale.

⁹²⁷ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* 2, Gallimard, Paris, 1974, p. 83.

⁹²⁸ *In Ps.* 37, 28, vol. 12, p. 232.

⁹²⁹ M. de Certeau, *La fable mystique* 1, *op. cit.*, p. 208.

« Délivre-moi, Seigneur, de l'abondance de paroles dont je souffre à l'intérieur de mon âme [...] Quand nous t'aurons atteint, cesseront ces paroles que nous *multiplions sans t'atteindre*, tu demeurera seul tout en tous (1 Co. XV, 28). »⁹³⁰

« La pensée mystique, en ses plus hauts moments, se complait en un silence, lui-même créateur mais dont le mystique, au plus profond de la contemplation est le seul témoin »⁹³¹.

« L'écriture mystique est intimement marquée par la mort de l'exigence d'une écriture et d'un travail. Cette mort dont la mort corporelle est sans doute la seule approximation »⁹³²

3. Vocabulaire 'mystique'

Existe-t-il un vocabulaire 'mystique' préexistant, donc reçu ? Il convient de rappeler la citation de J. Baruzi introduisant le précédent paragraphe, « ce langage émane moins de vocables nouveaux que de transmutations opérées à l'intérieur des vocables empruntés au langage normal ». Les mots sont 'mystiques' parce qu'ils servent à décrire ce qu'ils deviennent peu à peu pour le sujet, ce qui est nouveau c'est le mode d'approche et l'analyseur qui est l'intériorité, celle des espaces sans espace, l'*Enarratio* sur le Ps. 41 qui ouvre au ravissement⁹³³ en est un bon exemple. En ce qui concerne la part héritée, le mystique chrétien étant nourri par la Bible, les images et les thèmes sont spontanément ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous en avons vu certains à propos des *métaphores*. Si Dieu est pour Augustin, nourriture, lumière, feu dévorant, source de vie, s'il nous couvre de ses ailes, c'est qu'il puise directement ces images dans les Écritures. C'est dans le monde extérieur, en prenant appui sur la Bible, qu'il puise les images du monde intérieur.

La lecture des Écritures, elle-même arrache à Augustin des accents mystiques qui s'expriment par l'usage d'oxymores comme aussi par de simples mots :

« Admirable profondeur de tes oracles dont voici devant nous la surface caressante aux tous petits ! Mais admirable profondeur, mon Dieu, admirable profondeur ! On éprouve un effroi sacré à fixer son regard sur elle : effroi de respect et tremblement d'amour. »⁹³⁴

« Quels cris, mon Dieu, j'ai poussé vers toi en lisant. »⁹³⁵

« Ce que je lisais au-dehors je le reconnaissais au-dedans. »⁹³⁶

« Je lisais et je brûlais. [...] Et songeant aux ennemis de ces Écritures, *je me desséchais de dégoût.* »⁹³⁷

⁹³⁰ *De Trin.* XV, XXVIII, 51, BA 16, p. 567.

⁹³¹ J. Baruzi, *L'intelligence mystique*, op. cit., p. 41.

⁹³² J. le Brun « L'amour entre deux morts de Fénelon à Platon. Du discours mystique », *Asmodee-Asmodeo* 1, Florence, Usher, 1989, p. 77-98.

⁹³³ Cf. *supra*. p. 121-123.

⁹³⁴ *Conf.* XII, 14, 17, BA 14, p. 367.

⁹³⁵ *Conf.* IX, IV, 8, BA 14, p. 85.

⁹³⁶ *Conf.* IX, IV, 10, p. 91.

⁹³⁷ *Conf.* IX, IV, 11, p. 93.

« Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques. »⁹³⁸

Ces différentes images⁹³⁹ dont les *Confessions* sont truffées comme nous pouvons le constater, ne sont pas des créations absolues mais, liées à des expériences culturelles et influencées par un style biblique et hébraïque, elles deviennent alors un instrument poétique et mystique⁹⁴⁰ et sont le langage direct de la vie intérieure d'Augustin. L'image est animée d'une vie profonde, elle est l'expression de son dialogue avec Dieu et devient signe sensible de sa Présence, certaines peuvent être mises sur le même plan que celles des poèmes de Jean de la Croix. Nous trouvons également un certain nombre d'images antithétiques d'origine souvent biblique, telles que *ténèbres et lumière, froid et chaleur* :

« Il y a en elle (l'éternité) cependant la mutabilité elle-même, par quoi elle pourrait s'enténébrer et se refroidir, si, par le grand amour qui la fait adhérer à toi, comme un perpétuel midi elle ne brillait et brûlait de toi. »⁹⁴¹

Le passage suivant est davantage proche du lyrisme des poètes, il évoque Beaudelaire et traduit la cohérence de l'imaginaire, capable d'inverser la métaphore :

« Car il a décidé de *placer son trône sur l'aiglon*, pour t'imiter d'une façon perverse et grimaçante et se donner des adorateurs ténébreux et glacés. »⁹⁴²

Un véritable lyrisme⁹⁴³ traverse en effet tout l'ouvrage des *Confessions*, comme ce passage où Augustin, en phrases musicales, porte son âme déchirée et sanglante qui ne veut plus se laisser porter et qu'il ne sait où déposer, son âme qui ne veut ni consolation ni apaisement. Il interroge la nuit de son cœur, de ses pensées et de ses sentiments car son âme ne cesse de glisser et de retomber :

« Car je portais, pantelante et sanglante, mon âme qui ne tolérait plus d'être portée par moi. Où la déposer ? Je ne trouvais pas. Ni dans le charme des bois, dans les jeux et les chansons, ni dans les sites embaumés, dans les festins recherchés, ni dans la volupté de la chambre et du lit, ni enfin dans les livres et les poèmes, elle ne trouvait le repos. Tout faisait horreur, jusqu'à la lumière même ; tout ce qui n'était pas ce qu'il était lui-même était mauvais et rebutant sauf de gémir et de pleurer : car en cela seul il y avait tant soit peu de repos. Mais dès que de là mon âme était tirée, elle m'accablait d'un poids énorme de misère. *Vers toi, Seigneur*, il fallait la soulever pour la guérir ; [...] Si j'essayais de poser là mon âme, pour son repos, elle glissait dans le vide et

⁹³⁸ *Conf.* IX, VI, 14, p. 97.

⁹³⁹ Voir l'article de J. Fontaine, « Sens et valeurs des images dans les *Confessions* », *AM I*, p. 117-126.

⁹⁴⁰ M. Verheijen a relevé dans les *Confessions*, un certain nombre de métaphores sous la forme d'un *genetivus definitivus*, (génitif de définition) c'est-à-dire d'un substantif au génitif pour définir un autre substantif, par exemple : *firmament du ciel*. Ainsi de *domus animae* (I, V, 6) ; *oblivianis tenebrae* (I, VII, 12) ; *vinum erroris* (I, XVI, 26) ; *virago turpitudinis* (I, XIX, 30) ; *catenae mortalitatis* (II, II, 2) ; *humilitatis uigum* (VIII, II, 3) ; *fluxu consuetudinis* (VIII, VII, 18) ; *laqueus concupentiae* (X, XXXI, 44) ; *morbo cupiditatis* (X, XXXV, 55) ; *sarcina consuetudinis* (X, XII, 65), « Eloquentia pedisequa : *Observations sur le style des Confessions* », *Latinitas christianorum Primaeva* 10, Nimègue, 1949.

⁹⁴¹ *Conf.* XII, XIV, 21, BA 14, p. 375.

⁹⁴² *Conf.* X, XXXVI, 59, p. 247-249.

⁹⁴³ Voir Sr Joseph Arthur, *L'art dans saint Augustin*, Fides-Université de Laval, Montréal, 1944.

retombait sur moi. Et j'étais demeuré pour moi un lieu de malheur, sans pouvoir y rester, sans pouvoir en partir. Où mon cœur en effet aurait-il fui mon cœur ? »⁹⁴⁴

« O tortueuses voies ! *Malheur à l'âme* téméraire [...] Elle s'est tournée, et retournée, sur le dos, sur le flanc, sur le ventre. Et tout est dur. Toi seul es le repos. »⁹⁴⁵

Ou encore le chant d'amour d'Augustin pour l'éternelle beauté de Dieu où antithèses et répétitions font, de ce passage, une véritable mélodie :

« Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses, que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas ! Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁹⁴⁶

Simple créations verbales de la part d'un brillant rhéteur pourrait-on dire ? Je rappellerai ici l'article de Guilhem Bouissou⁹⁴⁷ qui souligne l'usage qu'Augustin fait de la rhétorique dont il connaît tous les secrets, mais il ajoute que « pour évoquer en quelques lignes jaillies du cœur l'aventure spirituelle qu'il a vécue au plus profond de son âme, les mots, les images, les rythmes, les harmonies surgissent naturellement sous sa plume d'artiste. Aucun artifice dans la pensée ou l'émotion ; mais toutes les ressources de l'art littéraire au service d'une âme sincère conquise par l'amour de Dieu »⁹⁴⁸.

Pour illustrer ceci, comment ne pas citer encore quelques morceaux des *Confessions* qui sont en eux-mêmes de petits poèmes et dont tout commentaire ne ferait que briser l'élan :

« O Vérité, lumière de mon cœur, ne laisse pas mes ténèbres me parler ! J'ai coulé vers les choses d'ici-bas et je suis devenu obscurité ; mais de là, même de là, je t'ai profondément aimée. *J'ai erré et je me suis souvenu de toi. J'ai entendu ta voix derrière moi* me disant de revenir, et j'ai mal entendu dans le tumulte des gens inapaisés. Et maintenant voici que je reviens, tout brûlant et haletant vers ta source. Que nul ne m'écarte ! que j'y boive et que j'en vive ! Que moi je ne sois pas ma vie ! J'ai mal vécu de moi, je fus la mort pour moi : en toi je reprends vie ! Toi, parle-moi ; toi, instruis-moi. J'ai mis foi dans tes livres et leurs paroles sont des mystères profonds. »⁹⁴⁹

« Bien tard je t'ai aimé, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors et c'est là que je te cherchais, et sur la grâce de ces choses que tu as faites, pauvre disgracié, je me ruais ! Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ; elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant, si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas ! Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma

⁹⁴⁴ *Conf.* IV, VII, 12, BA 13, p. 429.

⁹⁴⁵ *Conf.* VI, XVI, 26, BA 13, p. 573-575.

⁹⁴⁶ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.

⁹⁴⁷ G. Bouissou, « Sero te amavi. *Conf.* X, XXVIII, 38 », *REAug* VII, 1961, p. 247-249 repris dans la note comp. 16, BA 14, p. 569-572.

⁹⁴⁸ *Op. cit.*, p. 249.

⁹⁴⁹ *Conf.* XII, X, 10, BA 14, p. 357-359.

cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »⁹⁵⁰

« Ta colère s'était renforcée au-dessus de moi, et je ne le savais pas. J'étais devenu sourd à cause du grincement que faisait la chaîne de ma mortalité, expiant ainsi l'orgueil de mon âme ; et je m'en allais plus loin de toi, et tu laissais faire ; et j'étais ballotté, et j'étais dispersé, je me dissolvais, je bouillonnais à travers mes fornications, et tu te taisais. O ma joie lente à venir ! Tu te taisais encore, et moi je m'en allais loin, loin de toi, vers encore et encore d'autres stériles semences de douleurs, dans une orgueilleuse abjection et une inquiète lassitude. »⁹⁵¹

Dieu, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, lui inspire une mélodie de silence :

« Dans le silence quelque chose de céleste se fait entendre, non plus aux oreilles, mais à l'âme, en sorte que tout bruit du corps devient un ennui pour celui qui se met à l'écoute de cette mélodie, et que toute la vie humaine n'est plus qu'une rumeur importune, car elle l'empêche d'entendre cette voix céleste vraiment suave, incomparable et ineffable. »⁹⁵²

Ce style qui s'inspire de la Bible a fait dire à Christine Mohrmann que dans les *Confessions* : « Augustin a créé une langue interprète de la vie intérieure, des expériences mystiques, des réalités transcendentales »⁹⁵³.

Mais les termes employés peuvent aussi être ceux du vocabulaire classique de l'expérience mystique, telle cette allusion à sa propre expérience mystique, « dans ton extase qu'as-tu dit » ? discrètement glissée dans la trame du *Sermon 52*, 6, 16, après avoir emprunté la voie de la dialectique spirituelle qui consiste à « délaissier les mots, taire la langue et élever le cœur : *quiescant verba, cesset lingua ; cor excitetur, cor illuc levetur* » (*Sermo 52*, 5, 15) :

« Il se pourrait qu'un éclair de vérité ayant effleuré l'un d'entre nous d'une sorte de fulguration, ces mots lui viennent : 'Moi j'ai dit dans mon extase... '- Dans ton extase qu'as-tu dit ? '...J'ai été rejeté loin de la présence de tes yeux'. De fait, celui qui a dit cela me paraît avoir levé son âme vers Dieu et l'avoir répandue au-dessus de lui-même cependant qu'on lui disait chaque jour : ' Où est ton Dieu ?'. Il me paraît être parvenu, à la faveur d'un certain contact spirituel, à la lumière immuable et avoir été trop faible pour en supporter la vue, et être retombé derechef dans une sorte de malaise et de langueur, et s'être rendu compte que sa vision spirituelle ne pouvait s'accommoder à la lumière de la sagesse de Dieu. Et c'est parce qu'il avait réalisé cela en état d'extase, étant arraché à ses sens corporels et, dans cet arrachement, ravi en Dieu, que, lorsque d'une certaine manière il a été ramené de Dieu à l'homme, il a dit : 'Moi, j'ai dit dans mon extase...'. J'ai vu en effet en extase je ne sais quelle chose que je n'ai pu supporter longtemps ; et, rendu à mes membres mortels et à toutes les pensées que les mortels doivent à un corps qui alourdit l'âme, j'ai dit : 'Eh quoi ! J'ai été rejeté loin de la présence de tes yeux. Tu es bien trop haut et je suis bien trop bas'. Que dire donc de Dieu, frères ? si en effet ce que tu veux dire entre dans les limites de tes capacités, ce n'est point de Dieu qu'il s'agit. Si tu as pu l'enfermer dans ta

⁹⁵⁰ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 207-209.

⁹⁵¹ *Conf.* II, II, 2, BA 13, p. 335.

⁹⁵² *In Ps.* 42, 7, vol. 12, p. 334.

⁹⁵³ Ch. Mohrmann, « Saint Augustin écrivain », *RECAug* 1, 1958, p. 55.

compréhension, c'est que tu as été trompé dans ta spéculation. Ce n'est donc pas lui, si tu l'as 'compris'. Mais, si c'est lui, tu ne l'as pas 'compris'. Pourquoi donc vouloir parler de ce que tu n'as pas compris ? »⁹⁵⁴

Si le vocabulaire du passage VI, 16 de ce *sermon* 52, ci-dessus cité, est presque intégralement celui de l'expérience mystique, particulièrement les mots soulignés dans le texte en français, ou en italique dans le texte latin repris en note de bas de page, nous pouvons retrouver ces mêmes termes de l'expérience mystique dans un certain nombre d'autres œuvres. Regardons les principaux termes de ce passage :

Par exemple *fulgor veritatis* au sens d'éclair de la vérité, éclat de la grâce, éclat de la souveraine béatitude se rencontre également dans les *Enarrationes in Psalmos*, 5, 6, 3 (vol. 11, p. 633) ; 88 (vol. 13, p. 621), dans l'*Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, 92, 2 (BA 74 B, p. 222) ou le *Psaume* 17, 13 (BA 57B, p. 25).

Perstringit, au sens de frapper, toucher, se rencontre également dans le *Sermon* 292 (vol.18, p. 505), dans l'*Enarratio* 145, 5 (vol. 15, p. 437), dans le *De Trinitate* VII, 4, (BA 15, p. 532).

Coruscatione, au sens de rayons éclatants, brillants, « la lumière vive frappant d'épouvante celui qui atteint jusqu'au mystère dans l'Homélie sur l'évangile de saint Jean », 20, 4 (BA 72, p. 237, ou encore « la violence de tes rayons sur moi » en *Confessions*, VII, X, 16 (BA 13, p. 617) ainsi que dans plusieurs sermons (7 et 8, vol. 15).

Effudi super me animam, au sens de répandre son âme au-dessus de soi, montée paradoxale de l'effusion, où Augustin en profite pour dévoiler davantage encore ce qu'il goûte dans cet 'exercice',

« Ah ! Voici où tu es ! Je respire *un peu* en toi, quand je répands *au-dessus de moi mon âme* (*effundo super me animam meam*) dans un cri d'allégresse et de confession où résonnent des airs de fête célébrée. »⁹⁵⁵

Nous retrouvons cette même expression dans plusieurs *Enarrationes in Psalmos*, et plusieurs fois dans un même *Psaume*, ainsi en *Ps.* 41, 5, 8 et 9 (vol. 12, p. 312-317) ; *Ps.* 61, 14 (vol. 13, p. 40-41) avec trois fois pour le mot âme et quatre fois pour le mot cœur ; *Ps.* 130, 12 (vol. 15,

⁹⁵⁴ *Sermo* 52, 6, 16, P. Verbraken, Le sermon LII de saint Augustin sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme, dans *Revue bénédictine*, LXXVI, 1964, p. 9-35 : « Et forte verba quisquam nostrum, cui *fulgor veritatis aliqua* mentem quasi *coruscatione perstringit*, potest dicere verba illa : Ego dixi in ecstasi mea. In ecstasi tua quid dixisti ? Projectus sum a facie oculorum tuorum : (*Ps.* 30, 23). Etenim videtur mihi iste qui hoc dixit, *levasse ad Deum animam suam*, et *effudisse super se animam suam*, cum ei diceretur, quotidie : Ubi est Deus tuus ? *Pervenisse spiritali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem, eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse* ; et in suam quasiaegritudinem atque languorum iterum *recidisse*, et comparasse se illi, et (a) sensisse adhuc *contemperari non posse acim mentis suae luci sapientiae Dei*. Et quia hoc in ecstasi fecerat, *abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum*, ubi *quodam modo a Deo ad hominem revocatus* est, ait : Ego dixi in ecstasi mea. *Vidi enim nescio quid in ecstasi, quod diu ferre non potui ; et redditus mortalibus membris*, et multis mortalim cogitationibus a corpore quod aggravat animam, dixi. Quid ? Projectus sum a facie oculorum tuorum. *Longe sursum es, longe deorsum sum*... ».

⁹⁵⁵ *Conf.* XIII, XIV, 15, BA 14, p. 451.

p. 166). C'est l'une des expressions mystiques qui évoque fortement le désir de l'union mystique et la voie qui, pour atteindre Dieu, est : « d'élever notre âme vers lui et de la répandre au-dessus de nous » (*In Io. XXIII, 5, BA 72, p. 363*), il n'est donc en rien étonnant de la retrouver dans de nombreuses *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*,

« Où est-il ton Dieu ? Et, dans mon désir de parvenir jusqu'à mon Dieu, je me suis rappelé et j'ai répandu mon âme au-dessus de moi-même. Donc, pour atteindre mon Dieu [...] je n'ai pas répandu mon âme au-dessus de ma chair, mais au-dessus de moi ; je me suis dépassé moi-même afin de l'atteindre. »⁹⁵⁶

« Dépassant tout cela et répandant son âme au-dessus de lui, où est-il parvenu ? Qu'a-t-il vu ? Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu. »⁹⁵⁷

Recidisse, nous plonge dans la retombée de toute expérience mystique.

Nescio quid, au sens de 'j'ai vu je ne sais quelle chose', ce 'je ne sais quoi' propre à un grand nombre de mystiques pour tenter de dire ce qui ne peut se dire⁹⁵⁸.

Abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum, arraché à ses sens corporels et ravi en Dieu renvoie au phénomène d'extase mystique.

Pervenisse spiritali quodam contactu ad illam incommutabilem luce..., être parvenu à la faveur de certain contact spirituel à la lumière immuable mais trop faible en sa condition humaine pour en supporter la vue et être rendu à *ses membres mortels* dit bien le désir et la quête en même temps que l'incomplétude de l'homme encore incapable de supporter la 'violence' de la lumière divine car *sursum es, longe deorum sum*, tu es bien trop haut et je suis bien trop bas.

Quaerere, nous avons là un vocabulaire du désir, au sens du désir vécu comme une recherche, de chercher dans une quête active, *quaerere* est employé 13 fois dans le seul sermon 52 et sept fois dans l'*En. In Ps 41, 7-8*. La quête de Dieu est centrale pour Augustin et colore toute sa vie et son œuvre, chercher Dieu c'est chercher le bonheur (Conf. X, XX, 29, BA 14, p. 193-197). *Quaerere* est le verbe *שָׁקַח* du *Cantique des Cantiques* où la rencontre non seulement n'achève pas la quête mais relance son dynamisme :

« Celui qu'on ne cherche que pour le trouver, qu'on ne trouve que pour le chercher. Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur. »⁹⁵⁹

« Ce si grand bien est cherché pour être trouvé et il est trouvé pour être cherché. Il est cherché pour être trouvé avec plus de douceur, et il est trouvé pour être cherché avec plus d'avidité. »⁹⁶⁰

⁹⁵⁶ *In Io. XX, 11, BA 72, p. 257.*

⁹⁵⁷ *Ibid., XX, 13.*

⁹⁵⁸ Cf. *supra*, p.132-132.

⁹⁵⁹ *De Trin. XV, II, 2, BA 16, p. 423.*

« *Cherchez Dieu et votre âme vivra*. Cherchons-le pour le trouver, cherchons-le quand nous l'avons trouvé. S'il est cherché pour être trouvé, c'est qu'il est caché ; s'il est cherché quand il est trouvé, c'est qu'il est sans mesure. [...] Il rassasie en effet celui qui le cherche à proportion de ce qu'il prend et il augmente la capacité de celui qui le trouve, afin qu'il cherche de nouveau à être rempli dès qu'il aura commencé à prendre davantage. »⁹⁶¹

Nescio quid, ce *je ne sais quoi*, expression mystique pour dire l'indicible⁹⁶², fait d'arrachement, d'enlèvement, d'écartèlement que traduisent *perstringit* et *coruscatione*, de même que *abreptus* qui vient souligner l'arrachement aux sens corporels, laissant ravi en Dieu : *subreptus*. C'est le chemin de l'extase, lorsque celui-ci éclate, les sensations du toucher et de la vue elles-mêmes, se confondent, *pervenisse spiritali*... Une sortie de soi, un débordement *au milieu des airs de fête*, de l'âme qui *respire un peu en Dieu* dans une sorte d'effusion inversée au-dessus d'elle-même, est une sorte de palier sur ce chemin de l'indicible, où tout est possible paradoxe, possible inversion, et où rien n'obéit aux règles habituelles de la relation. C'est ce dont témoigne le verbe *quaerere* qui induit « chercher pour trouver et trouver pour chercher », dans une quête infinie sur les sentiers de l'amour, en miroir à la nature de Dieu lui-même qui est un Dieu caché et sans mesure⁹⁶³. Le verbe *recidisse* fait preuve de la réalité de l'expérience signant celle-ci par la brutale retombée qui suit l'envol⁹⁶⁴.

Le vocabulaire spécifique des états mystiques est particulièrement concentré dans le texte des *Confessions* comme nous avons pu le constater déjà. Aimé Solignac souligne dans l'Introduction à l'ouvrage des *Confessions* (p. 197, BA 13) que « les expressions d'Augustin : *attigimus, toto ictu cordis, sileat, loquatur ipse solus... per seipsum*, et surtout l'incise « et haec una *rapiat* et *absorbeat* et *recordat interna gaudia* » appartiennent nettement au vocabulaire classique des états supérieurs », il est possible d'ajouter à ces expressions, le *quod est in ictu trepidantis aspectus*, (parvenu à ce point qui est) dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant de *Conf. VII, XVII, 23* (BA 13, p. 628-629).

Le passage sur la *contemplation d'Ostie*⁹⁶⁵ contient également les expressions caractéristiques marquant la structure et la progression de toute expérience mystique. Nous retrouvons *sileat* au sens de faire silence dans ce même passage et dans certains *sermons* (265, 4 ; 279 ; 65A) :

⁹⁶⁰ *De Trin.* XV, II, 2, BA 16, p. 423.

⁹⁶¹ *In Io.* LXIII, 1, BA 74A, p. 167.

⁹⁶² Cf. *supra*, note 689.

⁹⁶³ Gertrude d' Helfta : « Tendresse d'infinie bonté, jalousie d'infinie pureté ; Amour d'une ardeur infinie, étreinte d'infinie douceur. »

⁹⁶⁴ Cf. *supra*, note 652.

⁹⁶⁵ A. Mandouze : « Le récit d'Ostie a mis en échec les philologues voulant expliquer dans le temps ce qui est de l'instant prélude à l'éternel, sans doute que la tâche est impossible et relève de l'ineffable. » « L'extase d'Ostie », *op. cit.*, p. 84.

« Si en quelqu'un faisait silence le tumulte de la chair, silence les images de la terre et des eaux et de l'air, silence même les cieux, et si l'âme aussi en soi faisait silence et se dépassait ne pensant plus à soi, silence les songes et les visions de l'imagination ; si toute langue et tout signe et tout ce qui passe en se produisant faisaient silence en quelqu'un absolument... »⁹⁶⁶

rapiat au sens d'être emporté vers, de saisir la splendeur de l'éternité, ravir, dans les *Confessions* et dans l'*Enarratione* 41 :

« Et je n'étais pas stable dans la jouissance de mon Dieu, mais j'étais arraché vers toi (*sed rapiebar ad te*). »⁹⁶⁷

« Et que celle-là (vision) seule ravît (*rapiat*) et absorbât et plongeât dans les joies intérieures celui qui la contemple et que la vie éternelle fût telle qu'a été cet instant d'intelligence après lequel nous avons soupiré. »⁹⁶⁸

« L'harmonie de cette fête enchante l'oreille de celui qui marche dans cette tente, et qui contemple les merveilles que Dieu a opéré pour la rédemption des fidèles ; et elle entraîne (*rapit*) le cerf vers la source des eaux. »⁹⁶⁹

« Parce que je ne suis pas encore dans cette demeure où l'on goûte cette douceur, au sein de laquelle j'ai déjà été transporté (*rapta*) comme en passant ? »⁹⁷⁰

Mais nous trouvons également d'autres termes d'un vocabulaire spécifiquement mystique, particulièrement dans les *Enarrationes* et les *Sermons*, c'est un vocabulaire du désir : *suspiramus* du verbe *suspirare* soupirer. Dans les *Enarrationes in Psalmos* nous trouvons très souvent ce verbe au sens de : « soupirer après son époux » (*In Ps.* 44, 16, vol. 12, p. 352-382), « soupirer après la Patrie » (*In Ps.* 85, 11, vol. 13, p. 568), « soupirer vers une autre cité, vers la maison de Dieu » dans les *Psaumes des Montées* (*In Ps.* 136, 2 ; 83, 9, vol. 13, p. 528-529), de même dans de nombreux *Sermons* (236 ; 252 ; 22). Ce verbe *suspirare* signe une tension de l'âme vers Dieu et un état ambivalent fait d'une tension qui ne parvient pas à posséder (*Conf.* IX, X, 24, BA 13, p. 118-119 ; *In Io.* VI, 2, BA 71, p. 343), c'est la tension passive de l'âme qui attend que vienne l'Aimé, contrairement au verbe *quaerere* qui implique une recherche active.

Pourtant, « le langage mystique n'est pas fait de vocables, fussent-ils transposés, infléchis, sublimés. Et il n'est pas fait de ces mots, parce que nul langage n'est fait des mots, mais du mouvement qui les anime »⁹⁷¹.

Augustin semble être sans cesse polarisé par Dieu, il trouve sa joie à penser à lui, à le désirer, à lui parler, l'usage incessant et relationnel du pronom personnel *in te* le souligne, il

⁹⁶⁶ *Conf.* IX, X, BA 14, p. 119.

⁹⁶⁷ *Conf.* VII, XVII, 23, BA 13, p. 627.

⁹⁶⁸ *Conf.* IX, X, 25, BA 14, p. 120-121.

⁹⁶⁹ *In Ps.* 41, 9, vol. 12, p. 318-319.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, 41, 10, p. 319-320.

⁹⁷¹ J. Baruzi, « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *op. cit.*, p. 81.

ne cesse de conjuguer le : *en moi, in me* et *en toi, in te*, à la manière des amants, « *Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui* » Ct. 2, 16

« Et comment invoquerai-je mon Dieu, mon Dieu et Seigneur, puisque assurément c'est à venir en moi (*in me*) que je l'appellerai quand je l'invoquerai ? [...] Je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais pas du tout, si tu n'étais en moi (*in me*). Ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi (*in te*). [...] Où te fait venir mon appel, puisque je suis en toi (*in te*) ? Ou bien, d'où peux-tu venir en moi (*in me*) ? »⁹⁷²

« Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi (*in te*). »⁹⁷³

« Qui me donnera de reposer en toi (*in te*) ? Qui me donnera que tu viennes dans mon cœur et que tu l'enivres, afin que j'oublie mes maux, et que j'embrasse mon unique bien, toi ? »⁹⁷⁴

« Je ne découvre de lieu sûr pour mon âme qu'en toi (*in te*), où se rassemblent toutes mes dispersions sans que rien de moi s'écarte de toi. »⁹⁷⁵

Le langage et la pensée sont intimement mêlés, ainsi « la pensée ne cesse de mouvoir du dedans ces mots inchangés, par un travail secret qui respecte un langage consacré mais y creuse des voies nouvelles, comme l'eau vive dans les grottes ancestrales »⁹⁷⁶.

C'est ainsi que certains termes ordinaires, déjà utilisés ou non par la tradition biblique ou spirituelle, se mettent à vibrer d'une signification souterraine. Une même résonance mystique les fait devenir 'thèmes' privilégiés que nous retrouvons chez bon nombre de mystiques par delà leur culture, leur origine ou leur époque. Selon la spécificité de chacun d'entre eux, certains thèmes seront privilégiés, d'autres réduits à l'état de simples traces ; Augustin s'inscrit dans cette tradition.

II DE QUELQUES THÈMES 'MYSTIQUES'

Cette écriture singulière qui amène une transmutation du langage ordinaire opère la métamorphose de quelques thèmes privilégiés.

Puisqu'il va s'agir déjà de vol et d'oiseaux peut-être pourrions-nous leur ouvrir la porte de la symbolique mystique du jardin, en évoquant l'ouvrage de Georges Tavard : *Les jardins de saint Augustin*⁹⁷⁷. Le jardin de Milan pourrait être un jardin autant symbolique que réel, il fait suite au « pré de Cassiacum » qui fut marqué par la prière, la lecture des Psaumes, la fuite des biens terrestres et l'irruption de la douceur de Dieu :

⁹⁷² Conf. I, II, 2, BA 13, p. 275- 277.

⁹⁷³ Conf. I, I, 1, BA 13, p. 273.

⁹⁷⁴ Conf. I, V, 5, BA 13, p. 281.

⁹⁷⁵ Conf. X, XL, 65, BA 14, p. 259.

⁹⁷⁶ M. de Certeau, « Mystique au XVIIème siècle », *op. cit.*, p. 267.

⁹⁷⁷ G. Tavard, *Les jardins de saint Augustin*, Cerf, Paris, 1988.

« C'est là que tu avais commencé à devenir douceur pour moi et *donné l'allégresse à mon cœur* [...] Et je poussais un cri : Oh ! *Dans la paix. Oh ! Dans l'être même.* »⁹⁷⁸

Il prépare le jardin d'Ostie. Celui-ci est lieu de rencontre avec la grâce divine, il s'agit davantage d'une vue sur le jardin par une fenêtre, lieu de contemplation, ouverture de l'espace sur le jardin ceint de murs du *Cantique des Cantiques*, 4, 12 : « *Elle est un jardin bien clos, ma sœur, ma fiancée ; un jardin bien clos, une source scellée* ».

1. Les ailes, le vol et les oiseaux

Selon une croyance archaïque, l'âme humaine était comme un oiseau, un être ailé et aérien; ainsi les mots latins *animus* et *anima* sont de même racine que le grec *ἄνεμος* (vent) et *ψυχή*, se rattache au verbe *ψύχω* (souffler).

Ce thème a été largement repris par Platon, qui, dans le *Phèdre*⁹⁷⁹ chargea ce mythe d'un contenu philosophique et surtout signifia par le vol de l'âme, le progrès vers les *intelligibles*, la contemplation des *intelligibles* par l'extase. Pour les néoplatoniciens l'âme par elle-même est « ailée et parfaite » mais elle a chu dans la prison du corps pour avoir perdu ses ailes. Pour Plotin⁹⁸⁰, la repousse des plumes est liée à l'union de l'âme avec *Erôs*, il est moins 'celui qui vole' que 'l'Emplumé' à cause de son pouvoir de faire repousser les plumes.

La métaphore du vol de l'âme allait ouvrir à une longue histoire chrétienne où le langage du *Phèdre* sera mis en rapport avec les versets de l'Écriture, où il est question de vol ou d'oiseau. Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*, Origène dans le *Contre Celse*, ont filé la métaphore de l'âme qui fait repousser ses ailes⁹⁸¹. Cette âme pure du *Cantique des Cantiques* est la colombe, épouse du Verbe. Grégoire de Nysse a fait de l'aile de l'âme l'un des fondements de sa théologie mystique ; Dieu lui-même, à l'image duquel nous sommes fait, dispose d'ailes qui sont sa puissance, sa béatitude, son incorruptibilité. La grâce nous permet de récupérer nos ailes anciennes en poussant des plumes neuves, grâce aux vertus. Telle sont les ailes de la colombe, de l'Esprit Saint. Stabilité et mobilité vont de pair (*Vita Myosis* II) et constituent, paradoxalement, ce vol spirituel où l'aile de l'âme monte de progrès en progrès vers un au-delà toujours nouveau.

⁹⁷⁸ *Conf.* IX, IV, 10-11.

⁹⁷⁹ Platon, *Phèdre*, (246a-256^e), trad. P. Vicaire, Belles Lettres, Paris, 2002.

⁹⁸⁰ Plotin, *Enn.* IV, 8, 1, 36, trad. Bréhier, *Belles Lettres*, Paris, 2003.

⁹⁸¹ Voir S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques, Tome I : Texte. Tome II : Notes*, Études Augustiniennes 105, Paris, 1984, p. 334-340. P. Courcelle, « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme », *Annuaire du Collège de France*, Imprimerie nationale, Paris, 1963, p. 376-388 ; « Doctrine du vol de l'âme chez les Cappadociens, chez saint Augustin et les auteurs latins qui le suivent » (suite), *Annuaire du Collège de France*, 1964, p. 391-404.

En occident, Ambroise suit Platon de très près, travestissant le mythe en allégories chrétiennes, dans le *De fuga saeculi*, l'homme est un oiseau du ciel et le vol spirituel, un repos.

Augustin dans le *Contra Academicos*, présente les études philosophiques comme un nid pour l'âme. Englué par l'appât, les plumes arrachées, enfermé dans sa cage commune à tous et arraché au ciel, *Philocalie* (amour du beau), assimilé à un oiseau ne peut s'évader. L'homme est assimilé à un oiseau en cage, cage et glu sont l'image de la colle et du treillis du *Phédon* (82) de Platon. *Philosophie* (Beauté vraie) vole librement, ainsi en est-il des hommes, il y a ceux qui peuvent s'évader en volant mais le plus grand nombre reste en cage⁹⁸². Dans les *Soliloques*, Augustin donne la métaphore de l'oiseau englué dans le sensible, n'apercevant pas même la lumière intelligible :

« Je n'ai qu'un principe à te donner [...]. C'est de fuir absolument toutes ces choses sensibles ; c'est de bien prendre garde, tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse nos ailes ; car il les faut intactes et parfaites pour prendre notre essor de ces ténèbres vers cette lumière, qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés dans cette prison. »⁹⁸³

Et dans le *De Musica* il évoque le danger de se lancer en plein ciel avec des ailes encore trop faibles pour soutenir le vol :

« Mais il y a des lecteurs qui, par faiblesse ou inexpérience, ne peuvent s'engager en ces chemins, ni s'en affranchir en les dépassant au vol [...] Qu'ils ne se livrent pas à un travail inutile, mais qu'ils se forment des ailes dans le nid de la foi chrétienne [...] afin que portés par ces ailes, ils évitent la fatigue et la poussière de cette route, enflammés d'amour pour la patrie elle-même, bien plus que pour les chemins tortueux qui y mènent. »⁹⁸⁴

Dans le *De quantitate animae*, il raconte comment il préférerait la chasse aux oiseaux aux études et décrit la technique de l'oiseleur avec la glu dans le *De magistro* (X, 32) ; dans le *De moribus*, il parle de l'âme aux ailes intactes surmontant par son vol libre, toute torture, ses ailes supportant son amour.

Le cycle platonicien de chute et de remontée est remplacé par le cycle de la chute par le péché et du retour à Dieu par la conversion qui s'ouvre sur la restauration de l'image rendant possible la vision béatifique, les ailes deviennent alors l'image mystique de l'accès à la Béatitude⁹⁸⁵ et c'est par les ailes de l'amour que l'on obtient l'Amour, Dieu seul peut dégager nos ailes :

⁹⁸² *C. acad.* 3,7, BA 4, p. 71.

⁹⁸³ *Sol.* I, XIV, 24, BA 5/2, p. 75.

⁹⁸⁴ *De mus.* 6, I, 1, BA 7, p. 359.

⁹⁸⁵ Thérèse d'Avila ne retiendra pas cette métaphore car, « pour aller à sa recherche, l'âme n'a pas besoin de prendre des ailes, elle n'a qu'à se mettre en solitude, à regarder au-dedans d'elle-même et à ne pas s'éloigner d'un hôte si excellent ». *Œuvres complètes, op. cit., Chemin de perfection*, ch. XXVIII, p. 459.

« Que ceux qui gémissent en cette vie et désirent cette patrie céleste, y courent donc par l'ardeur de leur amour et non des pieds du corps ; qu'ils ne cherchent pas des vaisseaux pour s'y rendre mais des ailes. »⁹⁸⁶

« On peut voir dans les vents une figure de vos âmes. Mais alors que sont les ailes des vents, ou les ailes des âmes, sinon ce qui les élève vers le ciel ? Les plumes des âmes sont donc les vertus [...] toutes ces plumes sont rangées dans deux ailes, parce que deux commandements renferment tous les autres. Celui qui aime Dieu et le prochain a une âme pourvue de ses plumes, ses ailes sont libres, et dans l'élan d'un saint amour elle vole vers le Seigneur. »⁹⁸⁷

« Il s'est envolé au-dessus des ailes des vents. La promptitude avec laquelle il a montré qu'il est incompréhensible, est supérieure à celle des forces de l'âme qui, telle des ailes, emportent celle-ci loin des craintes terrestres dans les espaces célestes de la liberté. »⁹⁸⁸

Le diable est présenté par Augustin sous l'image d'un oiseleur qui épie et tend ses appâts, il porte la glu et non des plumes ou des ailes :

« Celui qui est enlacé dans les liens d'amour charnel a de la glu sur les plumes. Si le désir de saisir l'appât l'emporte, il fait entrer votre cou dans le lac et l'oiseleur des âmes se saisit de vous. »⁹⁸⁹

« Le faux médiateur, bien loin d'entraîner vers les cimes, y fait obstacle en fermant l'accès avec les passions, d'autant plus dangereuses qu'elles sont plus orgueilleuses, qu'il inspire à ses complices. Impuissantes à soutenir les ailes des vertus, elles n'aboutissent qu'à une noyade sous le poids des vices qu'elles augmentent et l'âme s'abîme d'autant plus bas qu'elle s'imagine avoir atteint plus haut. »⁹⁹⁰

Augustin use très fréquemment dans ses *Sermons* de la métaphore du vol de l'âme : pour atteindre Dieu, il faut faire pousser ses ailes avant de chercher à voler :

« Vous êtes encore petit enfant ; attendez patiemment que vous ayez des ailes ; car si vous voulez prendre votre essor avant qu'elles soient développées, au lieu de voler libre dans les airs, vous tomberez victime de votre témérité. »⁹⁹¹

Et chacun sait que : « sur des épaules plus libres des ailes poussent » (*Conf.* VIII, VII, 18, BA 14, p. 45), car l'amour des biens de la terre, la glu des objets terrestres entrave nos ailes spirituelles :

« Ce que vous aimez sur la terre est un empêchement ; c'est une glu pour les ailes spirituelles, c'est-à-dire pour les vertus, sur lesquelles nous nous envolons jusqu'à Dieu. Vous ne voulez pas vous laisser prendre et vous aimez la glu ? En serez-vous moins pris parce qu'on vous prendra doucement ? »⁹⁹²

⁹⁸⁶ *In Ps.* 149, 5, vol. 15, p. 536.

⁹⁸⁷ *In Ps.* 103 (1^{er}), 13, vol. 14, p. 272-273.

⁹⁸⁸ *In Ps.* 17, 11, BA 57/B, p. 23.

⁹⁸⁹ *In Ps.* 139, 12, vol. 15, p. 316-317.

⁹⁹⁰ *De Trin.* IV, XII, 15, BA 15, p. 375-377.

⁹⁹¹ *Sermo.* 117, V, 7, vol. 17, p. 203.

⁹⁹² *Sermo.* 311, IV, 4, vol. 19, p. 22.

« L'amour des biens de la terre est une espèce de glu pour les ailes de l'âme. Le désir seul que vous en avez-vous y attache. Qui vous donnera les ailes de la colombe ? (*Ps.54, 7*). Quand prendrez-vous votre essor vers le séjour du véritable repos ? »⁹⁹³

« C'est là un amour infernal. Il a de la glu pour les attacher ensemble, et les précipiter dans l'abîme ; il n'a pas d'ailes pour les élever vers le ciel. »⁹⁹⁴

Même ailés, soumis à nos propres forces nous tomberions dans la mer, c'est pourquoi « le serviteur de Dieu dit, lorsque très souvent le désir de solitude s'empare de son esprit » :

« Qui me donnera des ailes ? » Se voit-il sans ailes ou voit-il que ses ailes sont liées ? Si elles lui manquent, qu'elles lui soient données ; si elles sont liées, qu'elles soient déliées. Mais celui qui délie les ailes d'un oiseau lui donne véritablement ou lui rend ses ailes. En effet, elles n'étaient plus comme à lui, puisqu'il ne pouvait voler ; des ailes enchaînées ne sont qu'un fardeau. « Qui me donnera, dit-il, des ailes comme la colombe je m'envolerai et me reposerai » [...] La colombe cherche en s'envolant, à fuir ce qui la trouble mais elle ne cesse pas d'aimer. En effet, la colombe est regardée comme le symbole de l'amour, et l'on aime jusqu'à ses gémissements. »⁹⁹⁵

C'est par les ailes de l'amour que l'on obtient l'Amour, aussi Augustin compare souvent les deux ailes de l'âme à l'amour de Dieu et du prochain, rappelant que la vision de Dieu, le partage de sa Vie, sont en dépendance de l'amour et que par conséquent pour voler vers Dieu il convient d'acquérir les ailes de l'Amour, « notre amour, voilà nos ailes » (*In Ps. 103, 13, vol.14, p. 273*) :

« L'âme enlacée dans un amour terrestre a comme de la glu sur les ailes, elle ne peut voler. Si au contraire elle se purifie des sordides affections du siècle, ses plumes s'étendent pour ainsi dire et sur deux ailes se débarrassent de tout obstacle ; c'est-à-dire qu'elle prend son vol à l'aide des deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Où se dirige-t-elle ? si ce n'est vers Dieu où elle monte en volant, parce qu'elle monte en aimant. »⁹⁹⁶

« Ainsi est libérée toute âme simple, qui détachée des choses de la terre, ne reste pas étendue sur le sol, les ailes collées par la glu ; mais qui déployant d'éclatantes vertus, s'élance avec joie dans l'air libre sur les deux ailes d'une double charité. »⁹⁹⁷

« Quelles sont en effet, ces deux ailes ? Sinon les deux préceptes de l'amour qui contiennent toute la loi et les prophètes (*Mt. 22, 40*). »⁹⁹⁸

« Je prendrai mes ailes et je m'envolerai en droite ligne et j'irai habiter aux extrémités de la mer (*Ps. 138, 9*) [...] J'aurais recours à mes ailes, non pour prendre une mauvaise direction, mais pour voler en droite ligne [...] Quelles ailes vont-ils prendre ? Sinon les deux ailes des deux préceptes de la charité, dans lesquels consistent toute la loi et les prophètes [...] Volons jusqu'à ce que la mer finisse, suspendons nous aux ailes de la double charité. »⁹⁹⁹

⁹⁹³ *Sermo. 112, VI, 6, vol. 17, p. 176.*

⁹⁹⁴ *In Ps. 140, 2, vol. 15, p. 326.*

⁹⁹⁵ *In Ps. 54, 8, vol. 12, p. 562.*

⁹⁹⁶ *In Ps. 121, 1, vol. 15, p. 20.*

⁹⁹⁷ *In Ps. 66, 3, vol. 13, p. 140.*

⁹⁹⁸ *In Ps. 67, 18, vol. 13, p. 170.*

⁹⁹⁹ *In Ps. 138, 12, vol. 15, p. 288-289.*

Ainsi, tout un ensemble de symboles et de significations ayant trait à la vie spirituelle et à la vie mystique est solidaire des images du 'vol' et des 'ailes', « le vol traduit l'intelligence, la compréhension des choses secrètes ou des vérités métaphysiques »¹⁰⁰⁰, à moins qu'Augustin n'attribue encore une autre fonction métaphorique au vol :

« Et, m'entourant de son vol, planait au-dessus de moi, fidèle et lointaine, ta miséricorde. »¹⁰⁰¹

Dans la 'volière mystique', je retiendrai plus particulièrement trois oiseaux caressés par de nombreux mystiques, le passereau, la colombe et l'aigle.

A- Le passereau

Le symbolisme de l'iconographie chrétienne attribue au passereau l'image du Christ, Augustin reprend l'image : « *Je veille la nuit, comme le passereau solitaire sur un toit* » (*Ps.* 101, 8), ce passereau solitaire fait entendre son cri au-dessus de la chair :

« J'ai veillé et je suis devenu semblable au passereau qui se tient solitaire sur le toit (*Ps.* 101, 7-8), ce passereau fait entendre son cri au-dessus de la chair. Mais après avoir veillé [...] il est donc semblable au passereau par sa résurrection [...] enfin sur le toit où, réveillé de la mort et parvenu en volant, il reste seul et intercède pour nous (*Rm.* 8, 34). [...] « Le passereau a trouvé sa demeure » Quelle demeure ? Il est au ciel [...] et « la tourterelle a trouvé un nid », l'Église de Dieu s'est construit un nid avec le bois de Sa croix pour y déposer ses poussins (*Ps.* 83, 4) c'est-à-dire ses petits. »¹⁰⁰²

Le passereau, le Christ, est notre tête, la tourterelle est son corps et sa demeure, de celle-ci le Christ intercède pour nous.

Un autre symbolisme mystique est également attribué aux oiseaux et aux passereaux, celui de figurer certaines âmes spirituelles :

« Ce sont ceux qui ont tout abandonné pour le suivre [...] déchargés de tous les fardeaux du monde, libres de tous les liens du siècle, et de prendre leur essor comme s'ils avaient des ailes. »¹⁰⁰³

Tous les oiseaux n'habitent pas sur la montagne mais pour ceux qui y habitent, leur liberté intérieure les fait nicher sur les cèdres du Liban, ce sont les spirituels :

« Tous les oiseaux n'habitent pas sur la montagne. Au contraire certains n'habitent que sur les montagnes. Ce nom représente certaines âmes spirituelles. Les oiseaux du ciel sont les âmes spirituelles qui volent dans l'air en toute liberté [...] l'oiseau signifie quelque chose de spirituel, « votre jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle (*Ps.* 102, 5) [...] leur nourriture est sur la montagne [...] qu'ont-ils abandonné, ces passereaux ? »¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰⁰ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, « Les Essais », Paris, 1957, p. 141-142.

¹⁰⁰¹ *Conf.* III, II, 4, BA 13, p. 371.

¹⁰⁰² *In Ps.* 101, 7-9-8, vol. 14, p. 200-201.

¹⁰⁰³ *Sermo.* 113, 1, vol. 17, p. 179.

¹⁰⁰⁴ *In Ps.* 103, (3ème), 5, vol. 14, p. 295.

« Où les passereaux feront-ils leurs nids ? Sur les cèdres du Liban [...] sous le nom de passereaux on a coutume de désigner les plus petits d'entre eux. Il y a donc des passereaux spirituels, qui établissent leur demeure sur les cèdres du Liban ; [...] Le nom de Liban selon ceux qui ont écrit à ce sujet signifie blancheur, les passereaux y feront leurs nids. »¹⁰⁰⁵

Le Liban est la terre natale de la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques* et à la fin des temps, la forêt deviendra un verger, une allusion mystique est ainsi possible à ce verset du *Cantique* : « Avec moi, du Liban, ô fiancée, avec moi, du Liban tu viendras ; tu dévaleras du sommet de l'Amara, du sommet du Senir et de l'Hermon, des retraites de lions et des montagnes à panthères » (Ct. 4, 8).

Le passereau solitaire¹⁰⁰⁶ chante sa plainte tant qu'il n'a pas trouvé sa demeure éternelle, il cherche comment prendre son vol¹⁰⁰⁷ vers la maison du Seigneur, la maison on la choisit pour y habiter toujours, le nid n'est fait que pour un temps :

« Mon cœur et ma chair se sont élancés vers le Dieu vivant » (Ps. 83, 3) [...] où se sont-ils élancés ? « Vers le Dieu vivant. » D'où se sont-ils élancés ? « Car le passereau se trouve une maison, et la tourterelle un nid, pour y déposer ses petits (*Ibid.*, 4) » [...] Son cœur est comme le passereau et sa chair comme la tourterelle. [...] il exerce ses ailes dans les vertus que l'on pratique en cette vie. »¹⁰⁰⁸

Si dans le vol ailé, le passereau s'exerce à prendre son vol vers la maison c'est parce qu'il est l'âme, la tourterelle qui est le corps se cherche un nid ; la grâce seule a fait au passereau des degrés dans son cœur pour arriver à la maison désirée :

« Si l'âme n'avait ainsi des plumes et des ailes, comment celui qui gémissait dans les ténèbres aurait-il dit : « Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? » et encore « Et je m'envolerai et je me reposerai (Ps. 54, 7) ? »¹⁰⁰⁹

« Mais comment y arriver (la maison) ? « Heureux l'homme que vous prenez et levez vers vous » (Ps. 83, 6) Mais qui pourra monter jusque là ? [...] comment prendre mon vol ? comment arriver ? [...] Qu'est-ce donc que Dieu donne par cette grâce à celui qu'il prend ainsi pour le conduire jusqu'à la fin ? Le prophète nous le dit « Dieu a disposé des degrés dans son cœur. » Il lui fait des degrés, qui lui servent à monter. Où lui fait-il ces degrés ? Dans son cœur. Donc plus vous aimerez, plus vous monterez [...] Montez ces degrés par l'amour. [...] pour monter où ? Dans le

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, 16, p. 310.

¹⁰⁰⁶ Dans *Les dits de lumière et d'amour*, Jean de la Croix évoque les conditions du passereau solitaire, image du contemplatif mystique, il en dénombre cinq : « Premièrement, il s'élève au plus haut ; Deuxièmement, il ne souffre aucune compagnie, fut-elle de même nature que lui ; Troisièmement, il plante son bec dans le vent ; Quatrièmement, il n'a pas de couleur déterminée ; Cinquièmement, il chante suavement », *Les dits de lumière et d'amour*, n°120, op. cit., p.77.

¹⁰⁰⁷ Le thème du 'vol' traverse certaines des poésies de Jean de la Croix ¹⁰⁰⁷ et aussi son *Cantique spirituel* dont la XIIème strophe a pour thème le 'vol' atteignant son paroxysme avant de connaître le retour : « Si haut, si haut je m'envolai, Que de ma proie fis la conquête. Pour que je puisse atteindre enfin, L'objet de cet amour divin, Il fallut que je vole tant, Que je me perdisse de vue ; Et dans ce transport cependant, En mon vol je demeurai court ; Mais l'amour s'en alla si haut, Que de ma proie fis la conquête... », Jean de la Croix, *Poésies complètes*, op. cit., « En quête d'un amour lancé », p. 60.

¹⁰⁰⁸ *In Ps.* 83, 7, vol. 13, p. 523.

¹⁰⁰⁹ *In Ps.* 103, 13, vol. 14, p. 273.

lieu qu'il a préparé. [...] Vous demandez : Pour où aller ? [...] « Vers ce que l'œil n'a pas vu, vers ce que l'oreille n'a pas entendu, vers ce qui n'est pas monté dans le cœur de l'homme (*ICo.* 2, 9). Car nous voyons maintenant à travers un miroir ce qu'est ce lieu, mais alors nous le verrons face à face (*Ibid.*, 13, 12). »¹⁰¹⁰

Le passereau lorsqu'il évoque l'âme, est l'image de l'oiseau qui veut monter vers sa *demeure* et qui symbolise le désir et sa tension.

B- La colombe

Si l'amour fait gémir la colombe (*In Io.* VI, 1, BA 71, p. 341), celle-ci peut aussi symboliquement désigner l'amour :

« La colombe cherche, en s'envolant, à fuir ce qui la trouble, mais elle ne cesse pas d'aimer. En effet, la colombe est regardée comme le symbole de l'amour, et l'on aime jusqu'à ses gémissements. Nul être, autant que la colombe, n'aime à gémir ; nuit et jour elle gémit comme si elle n'habitait qu'une terre de gémissements. »¹⁰¹¹

Avec la tourterelle elle est l'oiseau du *Cantique des Cantiques* (*Ct.* 2, 14 ; 5, 2 ; 6, 9). Si le *Cantique* appelle la Bien-Aimée « ma colombe », c'est parce que l'âme est un reflet de la Beauté symbolisée par la colombe de l'Esprit-Saint. Dans la mesure où l'âme s'approche de la Lumière, elle devient belle et en cette lumière prend la forme d'une colombe, dit Grégoire de Nysse, l'Esprit-Saint lui donne « les yeux de la colombe » (*Ct.* 1, 15)¹⁰¹².

La colombe est aussi emblème de l'amour du Christ, emblème du Saint-Esprit, à elle seule revient cet honneur :

« Lors donc que Jésus fut baptisé, les cieus s'ouvrirent et l'Esprit-Saint descendit sur lui en forme de colombe, et tout à coup une voix vint du ciel [...] Nous voyons donc ici distinctement les trois personnes de la sainte Trinité, le Père, dans la voix qui se fait entendre, le Fils dans l'homme qui est baptisé, le Saint-esprit dans la colombe. [...] Nul doute possible non plus sur la colombe. Qui peut demander qu'est-ce que la colombe devant ce témoignage si exprès de l'Évangile : « L'Esprit-Saint descendit sur lui sous la forme d'une colombe ? »¹⁰¹³

Augustin développe ce thème dans l'*Enarratio* VI sur l'Évangile de saint Jean où il explique pourquoi Dieu a voulu montrer l'Esprit-Saint sous forme d'une colombe¹⁰¹⁴ et comment le gémissement est son cri, celui-là même qui, en nous, nous fait nous-mêmes gémir de désir pour 'la patrie'. Ce gémissement de la colombe est celui du cœur et non de la chair (*In Ps.* 37, 13, vol. 12, p. 230) :

¹⁰¹⁰ *In Ps.* 83, 9-10, vol. 13, p. 528-530.

¹⁰¹¹ *In Ps.* 54, 8, vol. 12, p. 563.

¹⁰¹² G. De Nysse, *La Colombe et la Ténèbre*, « Homélie IV », textes extraits des *Homélies sur le Cantique des cantiques*, intr. J. Daniélou, trad. M. Canévet, L'Orante, Paris, 1967, p. 52-53.

¹⁰¹³ *Sermo.* 52, I, 1, vol. 16, p. 369.

¹⁰¹⁴ « Comme les ailes des colombes sur leurs petits, et comme les becs de leurs petits vers leurs becs, ainsi sont les ailes de l'Esprit sur mon cœur. » *Odes de Salomon* XXVIII, trad. J. Guirau et A.-G. Hamman, Migne « Les pères dans la foi », Paris, 2008, p. 63.

« Si le gémississement est le propre de la colombe [...] et si c'est l'amour qui fait gémir les colombes, écoutez ce que dit l'Apôtre et ne vous étonnez pas que le Saint-Esprit ait voulu se montrer sous la forme d'une colombe : *nous ne savons pas, dit-il, que demander pour prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémississements ineffables.* [...] Ce n'est donc pas en lui-même auprès de lui-même, au sein de cette Trinité qu'il gémit, mais il gémit en nous parce qu'il nous fait gémir. [...] Il nous fait comprendre que nous sommes en exil, il nous enseigne à soupirer vers la patrie, et nous gémissons de ce désir. [...] Beaucoup gémissent au milieu des malheurs d'ici-bas [...] mais ils ne gémissent pas du gémississement de la Colombe, ce n'est pas l'amour de Dieu qui les fait gémir, ce n'est pas l'Esprit qui les fait gémir. »¹⁰¹⁵

Celui qui possède le Saint-Esprit est simple comme la colombe et garde avec ses frères la véritable paix, celle du baiser de la colombe (VI, 4).

Dans cette *Enarratio* VI, écrite contre l'hérésie donatiste pour préserver la sainteté de l'Église dans laquelle Augustin est amené à distinguer deux manières d'avoir le baptême, la colombe est l'Église. Le baptême ne produit ses effets de grâce que dans les bons, il est par contre nuisible à ceux qui sont en dehors de la charité, soit en étant visiblement séparés de la communion de l'Église par le schisme où l'hérésie, soit spirituellement séparés par le péché. Le baptême est toujours celui du Christ et de l'Église parce que c'est toujours le Christ qui baptise et que l'Église est son Épouse, c'est elle qui engendre au Christ (*De bapt.* 1, 15). Pour Augustin, la Colombe est l'Église composée des baptisés qui ne se contentent pas d'être dans la maison de Dieu mais sont eux-mêmes cette maison de Dieu (*De bapt.* 7, 51) :

« Par ce pouvoir (baptiser dans l'eau et l'Esprit-Saint) que le Christ s'est réservé à lui seul [...] par ce pouvoir se maintient l'unité de l'Église, qui est symbolisée par la colombe, dont il est dit : *Ma Colombe est unique, elle est unique pour sa mère* (Ct. 6, 9). »¹⁰¹⁶

Augustin symbolise cette unité de l'Église par ce verset du *Cantique*. Tous seront ainsi unis par la perfection de la colombe, grâce à l'unité de l'Esprit-Saint, enserrés par les liens de la paix, ils seront tous un seul corps et un seul esprit par le moyen de l'unique espérance à laquelle ils ont été appelés selon *Ep.* 4, 3-4, ceci « *afin que tous soient un, comme Toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient Un en nous* » (*Jn.* 17, 21). Le lien de cette unité c'est la gloire, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, alors selon le gémississement de la colombe qui sera devenu le gémississement de son Corps mystique, lorsque tous ceux dont le désir tend au même but seront devenus Un : « *Dieu sera tout en tous* » (*1Co.* 15, 28).

Le thème des ailes et le thème évangélique de la colombe présente au baptême de Jésus se rejoignent dans ce *Psaume* :

« Qui me donnera des ailes ? [...] « Qui me donnera, dit-il, des ailes comme à la colombe ?
Je m'envolerai et me reposerai. »¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁵ *In Io.* VI, 2, BA 71, p. 343-345.

¹⁰¹⁶ *In Io.* VI, 6, 6, BA 71, p. 355.

La colombe présente, nous dit le prophète, une curieuse particularité sur le dos à la racine des ailes, seul un mystique pouvait ainsi en percevoir le sens :

« Entre les épaules, dit le prophète, la colombe argentée a des reflets d'or vif. Il exprime ainsi la vigueur de la sagesse, et je ne crois pas que l'on puisse mieux interpréter le mot de vigueur que dans le sens de charité. Mais pourquoi cet or vif sur le dos plutôt que sur la poitrine de la colombe ? [...] ne pouvons-nous point dire alors que là se trouvent dans la colombe des reflets d'or vif, symbole de la sagesse et de la charité, parce que c'est là le lieu de la racine des ailes, ou parce que c'est là qu'est porté le fardeau léger du Seigneur ? Quelles sont, en effet, ces deux ailes, sinon les deux préceptes de l'amour qui contiennent toute la loi et les prophètes (Mt. 23, 40) ? »¹⁰¹⁸

Augustin reprendra ce même thème dans le *Sermo Mai* 126 :

« Reçois ce fardeau, il ne te chargera pas, il t'allègera, ce sera pour toi des ailes ; avant de les posséder, crie vers celui qui t'appelle : « Qui me donnera des ailes comme à la colombe et je volerai ». Recevez ce fardeau, ces ailes, et si vous en avez des prémices, faites-les croître. Qu'elles grandissent ces ailes, de telle sorte que vous puissiez voler. Une aile est : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton esprit ». Mais ne va pas rester avec une seule aile, car si tu n'as qu'une aile, tu n'en as aucune. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». [...] Que l'autre aile vienne s'adjoindre à la première, ainsi tu voleras, tu arracheras ton désir à la terre, tu fixeras ton amour dans le ciel. Avec ces deux ailes, dans la mesure où tu t'appuieras sur elles, tu auras déjà ton cœur en haut, afin que ton cœur en haut puisse, en son temps, tirer ton corps aussi. Et ne pense pas que ce soit une grande affaire que d'avoir toutes ces plumes ; [...] « dans ces deux préceptes tient toute la loi et les prophètes (Mt. 23, 40). »¹⁰¹⁹

Ainsi, la colombe représente l'Esprit-Saint, la bien-aimée du *Cantique des Cantiques*, elle est la perfection et le modèle de la charité

C- L'aigle

Les visions d'Ézéchiel (1, 5-10) et de saint Jean (*Ap.* 4, 6-7) sont la principale base du symbolisme de l'aigle, celui-ci étant l'un des quatre animaux de ces visions. On appliqua ensuite à la personne du Christ la parole de Jérémie : « Voilà que monte et plane comme un aigle qui va déployer ses ailes sur Bocras » (*Jr.* 49, 22) puis celle du *Livre des Proverbes* : « La voie de l'aigle est au ciel » (30, 19). Ce passage du *Cantique de Moïse* dans le *Deutéronome* lui a également été attribué : « Pareil à l'aigle qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits ; il déploie ses ailes et le prend, il le soutient sur son pennage. » (32, 11). L'aigle étant l'oiseau du soleil, pour cette raison des rapprochements furent faits entre l'aigle

¹⁰¹⁷ *In Ps.* 54, 8, vol. 12, p. 562.

¹⁰¹⁸ *In Ps.* 67, 18, vol. 13, p. 170.

¹⁰¹⁹ *Sermo.* Mai 126, 13, sup. *PL* 2, col. 511-512.

et le Christ qui avait dit lui-même : « *Je suis la Lumière*¹⁰²⁰ *du monde [...] Je suis venu apporter le feu sur la terre* »¹⁰²¹.

Augustin rappelle que l'Apôtre Jean a été comparé à l'aigle car aucun oiseau ne vole plus haut que l'aigle :

« Cet Évangéliste avait choisi de parler de la divinité du Seigneur, selon laquelle il est égal au Père et le Fils unique de Dieu, et (qu') il a été pour ce motif comparé à l'aigle, car on ne cite aucun oiseau qui vole plus haut. »¹⁰²²

Augustin explique l'acuité du regard de l'aigle qui peut fixer le soleil dans le *Tractatus* XXXVI, 5 en ayant recours à l'explication donnée par Lucain¹⁰²³ et Augustin de poursuivre, que Dieu a voilé sa lumière :

« Il a en effet voilé sa lumière sous un nuage, et il est difficile de voler comme l'aigle au-dessus de tous les nuages qui enveloppent l'univers et de contempler dans les paroles du Seigneur la lumière avec tout son éclat. »¹⁰²⁴

Mais saint Jean vole aussi haut que l'aigle et atteint la lumière car son secret tient dans la contemplation parfaite :

« Il (Jean) a dépassé la chair, il a dépassé la terre qu'il foulait de ses pieds, il a dépassé les mers qu'il voyait, il a dépassé les airs où volent les oiseaux, il a dépassé le soleil, il a dépassé la lune, il a dépassé les étoiles, il a dépassé tous les esprits invisibles, il a dépassé son propre esprit par la vertu même de son âme. Dépassant tout cela et répandant son âme au-dessus de lui, où est-il parvenu ? Qu'a-t-il vu ? *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu.* »¹⁰²⁵

« Ce n'est pas une nouveauté pour votre Charité que d'entendre dire que l'Évangéliste Jean, comme l'aigle, vole plus haut que les autres, qu'il transcende les ténèbres de la terre et contemple d'un œil plus ferme la lumière de la Vérité. »¹⁰²⁶

« Jean a dépassé la nuée qui couvre toute la terre et, du ciel limpide où il est parvenu, il a vu, de la pointe pénétrante et ferme de son esprit, le Verbe Dieu auprès de Dieu dès le principe,

¹⁰²⁰ « Je veux vous fixer toujours, et demeurer sous votre grande lumière ; Ô mon Astre aimé, fascinez-moi pour que je ne puisse plus sortir de votre rayonnement ! », Élisabeth de la Trinité, *op. cit.*, p. 621.

¹⁰²¹ Hildebert de Lavardin, archevêque de Tours au XVII^e siècle écrivit : *Christus est avis*, le Christ est oiseau et il l'est aussi sous la figure de l'aigle royal.

A la crypte de Lisieux, un aigle mosaïque symbolise le Verbe divin, le Christ, « l'Aigle adoré que j'aime et qui m'attire ! » ; la phrase est inscrite au-dessus de la figure majestueuse de l'aigle qui se détache sur l'astre de la Trinité. Sous les pattes de l'oiseau, le phylactère « Viens du Liban, ô ma Sœur, mon Épouse » reprend l'appel du *Cantique des cantiques* (4, 8-9), en hommage à la petite carmélite qui s'était laissée conduire par son Bien-Aimé : « Moi je me considère comme un *faible petit oiseau* couvert seulement d'un léger duvet ; je ne suis pas un *aigle*, j'en ai simplement les YEUX et le CŒUR car malgré ma petitesse extrême j'ose fixer le Soleil Divin, le Soleil de l'Amour et mon cœur sent en lui toutes les aspirations de l'*Aigle* [...] O Verbe Divin, c'est toi l'Aigle adoré que j'aime et qui *m'attires* ! [...] Ma folie consiste à supplier les aigles mes frères, de m'obtenir la faveur de voler vers le Soleil de l'Amour avec les propres ailes de l'Aigle divin (cf. *Dt.* 32, 11). » Lettre de Thérèse de l'Enfant Jésus, datée du 8 septembre 1896 (jour anniversaire de sa profession) à sœur Marie du Sacré Cœur, *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Office central de Lisieux, 1957, p. 232-233.

¹⁰²² *In Io.* XL, 1, BA 73/A, p. 297.

¹⁰²³ *Guerre civile*, 9, 902-906; Voir note 60, BA 73/A, p. 193

¹⁰²⁴ *In Io.* XIX, 5, BA 72, p. 171.

¹⁰²⁵ *In Io.* XX, 12, BA 72, p. 261.

¹⁰²⁶ *In Io.* XV, 1, BA 71, p. 757.

par lequel tout a été fait, et il a reconnu que c'est ce même Verbe qui s'est fait chair afin d'habiter parmi nous (*Io.* 1, 1, 3 et 14). [...] Jean vole comme l'aigle au-dessus des nuages de l'infirmité humaine et contemple, du regard ferme et pénétrant de son cœur, la lumière de l'immuable Vérité. »¹⁰²⁷

Pour expliquer à ses auditeurs le dessein de l'Évangéliste, Augustin fait appel au geste de la dernière Cène, Jean penché sur la poitrine de son ami a pénétré plus avant que tous dans la profondeur de son mystère :

« S'il reposait sur la poitrine du Seigneur, c'était pour y boire les secrets de la plus haute sagesse et reprêcher dans son Évangile ce qu'il avait bu par son amour. »¹⁰²⁸

Non seulement Jean a atteint le Verbe par sa contemplation mais il a voulu élever nos cœurs par sa prédication jusqu'aux secrets intimes révélés dans sa vie mystique avec le Seigneur :

« Comparé à un aigle pour l'intelligence spirituelle, (Jean) a élevé sa prédication à une hauteur et à une sublimité beaucoup plus grandes que les trois autres, et il a voulu que nos cœurs soient élevés, eux aussi, dans le sillage de son élévation. [...] Il prêchait ce qu'il avait bu [...] il reposait à la Cène sur la poitrine du Seigneur ; il buvait donc en secret à cette poitrine, mais, ce qu'il a bu en secret, il l'a prêché au grand jour pour faire connaître à tous les peuples non seulement [...] mais encore ce qu'était avant l'incarnation le Fils unique du Père, le Verbe du Père. »¹⁰²⁹

Mais Jean n'est le prédicateur des plus hautes vérités que parce que avant de boire « il a vu », jetant un regard d'aigle sur le mystère du Verbe de Dieu :

« Reste l'aigle. C'est Jean, le prédicateur des vérités les plus hautes, celui qui contemple fixement la Lumière intérieure et éternelle. »¹⁰³⁰

« Celui qui reposait sur la poitrine du Seigneur, qu'a-t-il bu, pensons-nous ? Ne pensons pas mais buvons (*non putemus, sed potemus*) : en effet nous venons d'entendre ce que nous avons à boire. »¹⁰³¹

L'aigle est également un symbole de résurrection, ce symbolisme de l'aigle revivifié a été, depuis la naissance de l'Église, appliqué à la résurrection du Christ :

« L'Esprit-Saint n'a pas dit sans raison : « votre jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle » [...] De vieux qu'il était, le voilà comme un jeune aigle ; ses membres retrouvent de la vigueur, sa plume de l'éclat, ses ailes la force de voler ; il s'élève comme autrefois dans les airs, et il se fait en lui comme une sorte de résurrection. C'est là en effet que tend cette comparaison ; comme celle qu'on tire de la lune [...] Il en est ainsi de ce qu'on dit de l'aigle, son renouvellement de vie ne lui donne pas de ne point mourir, tandis que le nôtre nous assure la vie éternelle. »¹⁰³²

¹⁰²⁷ *De cons. ev.* 1, 4, 9, *PL* 34, 1045-1047.

¹⁰²⁸ *In Io.* XX, 1, BA 72, p. 225.

¹⁰²⁹ *In Io.* XXXVI, 1, BA 73/A, p. 176-177.

¹⁰³⁰ *In Io.* XXXVI, 5, BA 73/A, p. 193.

¹⁰³¹ *Sermo.* 119, 1, vol. 17, p. 215.

¹⁰³² *In Ps.* 102, 9, vol. 14, p. 236.

La mystique flamande Hadewijch d'Anvers relate comment, au cours d'une extase, elle se vit avec Augustin ravis dans la Trinité, sous la figure de deux aigles, *L'aigle ancien aux plumes blondes, jeune et vieux à la fois, était saint Augustin, ancien et parfait dans l'amour de notre Amour*¹⁰³³.

Même si le thème des ailes et des oiseaux est banal pour qui a lu les platoniciens, Augustin en le revisitant dans l'Écriture et en faisant proliférer les métaphores, exploite très personnellement ce thème qui sera repris par de nombreux mystiques de toutes cultures¹⁰³⁴.

2. L'ineffabilité de Dieu

Ce thème de *l'Un* du *Parménide* a été orchestré par les platoniciens et à leur suite par Augustin. *L'ineffabilité*¹⁰³⁵ est un thème central et récurrent¹⁰³⁶ dans les écrits d'Augustin, c'est la connaissance inexprimable de 1 *Co.* 13, 12¹⁰³⁷, qu'il partage avec qui a fait semblable expérience de Dieu :

« Qu'est-ce donc que mon Dieu ? [...] Et qu'avons-nous dit, mon Dieu, ma vie, ma sainte douceur ? Ou que dit-on, quand on dit quelque chose sur toi ? Et malheur à ceux qui se taisent sur toi, puisque, bavards, ils sont muets. »¹⁰³⁸

C'est le Dieu de l'apophase¹⁰³⁹, celui de la théologie mystique négative du Pseudo Denys l'Aréopagite ou des mystiques rhénans, théologie négative dont Vladimir Loosky a relevé des éléments dans la pensée d'Augustin¹⁰⁴⁰ :

« Dieu est celui qu'on connaît le mieux en ne le connaissant pas. »¹⁰⁴¹

Par expérience, le mystique sait ce que n'est pas Dieu :

« Ce n'est pas un mince savoir, lorsque, de ces profondeurs où nous sommes nous élevant jusqu'à cette cime, nous reprenons haleine, de pouvoir connaître déjà ce que Dieu n'est pas avant de connaître ce qu'il est. »¹⁰⁴²

¹⁰³³ Voir *supra*, p. 15.

¹⁰³⁴ « Le cantique des oiseaux » est le chef-d'œuvre de la littérature soufie, ce voyage vers *Simorgh* oiseau suprême est une allégorie du divin et de la mystique de l'union.

¹⁰³⁵ G. Madec, « Deus, platonisme et christianisme, a) 'ineffabilis' », *AL* II, col. 339-343. L. Ayres et M.-R. Barnes, trad. M.-A. Vannier, « Dieu », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 466. I. Bochet, « Deus, 3) ineffabilité divine », note comp. 5, BA 11/2, p. 463-467.

¹⁰³⁶ Cette insistance sur l'ineffabilité de Dieu est à rapprocher de la tradition néoplatonicienne, ex : Platon, *Enn.* V, 3, 11, tr. E. Bréhier, p. 64.

¹⁰³⁷ « A présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. A présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu. ». Augustin emploie environ 90 fois cette citation de Paul.

¹⁰³⁸ *Conf.* I, IV, 4, BA 13, p. 279-281.

¹⁰³⁹ M. Smalbrugge, « L'emploi de la théologie apophatique chez Augustin ; une question à l'historiographie », *Revue de théologie et de philosophie*, 1988, p. 263-274.

¹⁰⁴⁰ V. Loosky, « Les éléments de 'théologie négative' dans la pensée de saint Augustin », *AM* I, p. 575-581.

¹⁰⁴¹ *De ord.* II, XVI, 44, BA 4/2, p. 293-295, qui est un écho à la formule de Porphyre, *Sent.* 25.

¹⁰⁴² *De Trin.* VIII, II, 3, BA 16, p. 31.

Tout ce que l'on sait, c'est une « docte ignorance », celle-là elle-même, évoquée par Augustin dans la *Lettre à Proba* qui doit d'être mis sur la voie du vrai désir de Dieu, de la vraie recherche et de la vraie prière à Dieu. Cette « docte ignorance » tire son nom de ce que son élément de « doctrine » lui vient de l'Esprit de Dieu qui « *se porte au secours de notre infirmité* » dit saint Paul (*Rm.* 8, 25-27), « Comment pourra-t-il y avoir expression de désir quand il y a désir mais aussi ignorance de ce qu'on désire » ? demande *Proba* (28), et Augustin répond : « S'il y avait ignorance totale, il n'y aurait pas de désir et s'il y avait vision, il n'y aurait pas de désir ni de recherche gémissante ».

Pourtant, même s'il n'est pas de nom pour désigner Dieu, il faut tenter de l'expliquer comme on le peut, même si l'inadéquation de la pensée à la réalité divine est redoublée par l'inadéquation du langage à la pensée :

« Pour parler de l'ineffable, il faut bien dire comme on peut ce qu'on ne peut expliquer. »¹⁰⁴³

« Tu cherches un nom convenable, et tu ne le trouves pas ; tu cherches à dire quelque chose, et tous les noms se présentent. Quelle ressemblance y a-t-il entre le lion et l'agneau ? Ces deux noms pourtant sont donnés au Christ. »¹⁰⁴⁴

« Que dire quand on parle de toi » ? Dès l'ouverture des *Confessions* (1, 4) Augustin fait part de son sens de l'ineffabilité de Dieu, que l'homme est dans l'impossibilité de nommer et de penser mais qu'il convient pourtant de louer :

« C'est d'abord à ce Maître notre Dieu, à qui nous devons penser toujours sans pouvoir y penser dignement, à qui, avec la louange, est due à tout instant la bénédiction (*Ps.* 33, 1), à qui le langage n'offre point d'adéquate expression. »¹⁰⁴⁵

Le cri de la prière témoigne de l'ineffabilité divine, raison pour laquelle il faut bénir Dieu dans la louange :

« Des paroles sont impuissantes à exprimer le chant du cœur [...] A qui convient donc cette jubilation, sinon à Dieu qui est ineffable. Car on appelle ineffable ce qui est au-dessus de toute expression. »¹⁰⁴⁶

Dieu est indicible, et l'ineffabilité caractérise autant son être que son action, il dépasse tout ce que nous pouvons sentir ou penser :

« Mais avant tout, retenez bien que tout ce que nous avons pu recueillir des créatures, soit par le sens, soit par la pensée, est infiniment au-dessous du Créateur. »¹⁰⁴⁷

¹⁰⁴³ *De Trin.* VII, IV, 7, BA 15, p. 527.

¹⁰⁴⁴ *In Io.* XIII, 5, BA 71, p. 683.

¹⁰⁴⁵ *De Trin.* V, 1, BA 15, p. 425.

¹⁰⁴⁶ *In Ps.* 32, 8 (2ème), vol. 12, p. 43.

¹⁰⁴⁷ *Sermo.* 117, X, 15, vol. 17, p. 210.

« Car toutes choses peuvent être exprimées d'une manière quelconque ; Dieu seul est ineffable, Dieu qui a dit et qui d'un mot a fait toutes choses. Il a dit et nous avons été fait mais nous, nous ne pouvons dire ce qu'il est (*Ps.* XXXII, 9). »¹⁰⁴⁸

Cette ineffabilité s'efface pourtant en considérant Dieu dans son être relationnel :

« Nous parlons de Dieu, est-il étonnant que vous ne compreniez point ? Si vous compreniez ce ne serait point Dieu. Avouez donc pieusement votre ignorance, plutôt que de faire profession d'une science téméraire. C'est un grand bonheur que de pouvoir tant soit peu atteindre Dieu, mais il est tout à fait impossible de le comprendre. »¹⁰⁴⁹

« Or l'homme devient heureux en atteignant seulement par le cœur l'être qui est éternellement heureux, celui qui est l'éternelle félicité, la vie immortelle, la source pour l'homme de la sagesse parfaite. »¹⁰⁵⁰

« Voilà pourquoi nous connaissons déjà Dieu quand nous l'aimions, pensant ne pas le connaître. Dégager cette connaissance en croissant dans l'amour c'est accéder à la sagesse contemplative »¹⁰⁵¹ :

« On aime donc même celui qu'on ne connaît pas, en lequel on croit pourtant. »¹⁰⁵²

« Pourtant il n'y a point d'impertinence à s'éprendre du divin et de l'ineffable qui nous dépasse, pour une foi fervente, non pas celle que gonfle l'orgueil de ces forces propres, mais celle que brûle la grâce de son Créateur et Sauveur. Oui, dans quel acte d'intelligence, l'homme saisit-il Dieu, lui qui ne saisit même pas sa propre intelligence, avec laquelle il prétend saisir Dieu. »¹⁰⁵³

Malgré l'inconcevable distance entre Dieu et l'homme celui-ci peut atteindre Dieu par le Verbe, en participant à lui, mais on ne participe au Verbe qu'en se donnant à lui :

« 'Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ' *Jn.* I, 1). On peut les entendre (paroles) sans recourir à la parole mais le langage humain est impuissant pour en donner l'intelligence. »¹⁰⁵⁴

« Le prix à donner pour acquérir le Verbe est l'acheteur lui-même qui se donne tout entier au Verbe pour l'obtenir [...] Mais pour celui qui veut acquérir, posséder le Verbe, il n'a pas besoin de chercher en dehors de lui-même ce qu'il doit donner en échange, il faut qu'il se donne lui-même. Et en se donnant ainsi, il ne se perd point comme il perd le prix de l'objet qu'on achète. »¹⁰⁵⁵

Augustin affirme que le silence semble la meilleure manière de parler de l'ineffabilité divine, c'est ainsi que cette réflexion sur Dieu débouche sur le silence tout comme celle du *Sermo. Dolbeau* : « on ne devrait même pas dire qu'il est ineffable » (22, 16) :

¹⁰⁴⁸ *In Ps.* 99, 6, vol. 14, p. 160-161.

¹⁰⁴⁹ *Sermo.* 117, III, 5, vol. 17, p. 201.

¹⁰⁵⁰ *Sermo.* 117, III, 4, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁵¹ J. Moingt, « Connaître, croire, aimer », note compl. 7, BA 16, p. 579.

¹⁰⁵² *De Trin.* VIII, IV, 6, BA 16, p. 39.

¹⁰⁵³ *De Trin.* V, I, 2, BA 15, p. 427.

¹⁰⁵⁴ *Sermo.* 117, II, 3, vol. 17, p. 199.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, I, 1, p. 198-199.

« Ai-je dit une parole, ai-je fait retentir des mots dignes de Dieu ? En vérité, je n'ai pas voulu dire autre chose, je le sais ; mais si j'ai parlé, ce n'était pas cela que j'aurais voulu dire. Comment le sais-je, si ce n'est parce que Dieu est ineffable ? Or ce que j'ai dit, si c'était ineffable, n'aurait pas été dit. Par conséquent, il ne faut même pas dire que Dieu est ineffable, car lorsqu'on dit cela on dit encore quelque chose. Et il se produit ici je ne sais quelle contradiction dans les termes, car si est ineffable ce qui ne peut être dit, n'est pas ineffable ce qui peut au moins être dit ineffable. Or cette contradiction dans les termes, il vaut mieux s'en garder par le silence que de tenter de la réduire par des paroles. »¹⁰⁵⁶

Malgré tout, et à la différence des néoplatoniciens, Augustin souligne que le silence, en dehors du silence contemplatif, ne peut suffire face à l'ineffabilité divine et que nous avons le devoir de louer Dieu, la jubilation étant ce qui s'accorde le mieux à l'ineffabilité. La jubilation est une sorte de libération du langage. Isabelle Bochet souligne que le mouvement de dépassement imprimé à l'esprit humain par le mot qui loue Dieu, n'est autre que le désir de Dieu¹⁰⁵⁷.

3. Les larmes

Le phénomène des larmes¹⁰⁵⁸, en soi, n'a rien de spirituel mais c'est un mode de traduction d'états intérieurs que ni les paroles ni les gestes ne peuvent suffire à expliquer ni à communiquer. Les larmes sont une passion de l'âme, « il y a des passions qui resserrent l'âme et qui la rendent immobile, et [...] il y en a qui la grandissent et la font répandre au dehors »¹⁰⁵⁹. Les larmes sont des paroles silencieuses, une sorte de paroxysme de l'expression.

Il y a différentes natures de larmes selon ce qui les produit. Thérèse d'Avila fait souvent allusion aux larmes et les mystiques espagnols distinguaient différents degrés de larmes, chez eux comme chez beaucoup de mystiques et en particulier chez Augustin, elles sont l'expression du sentiment mystique¹⁰⁶⁰. Lorsque « son poids » vient l'arracher à l'avant-goût de bonheur éternel, l'arracher à ce : « je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas » (*Conf. X, XL, 65, BA 14, p. 259*), Augustin « verse bien des larmes ». Dans la dispute en son cœur, lutte de lui-même contre lui-même précédant sa conversion, les larmes se font *pluie, tempête, amertume, assaut*, mais aussi travail de purification et d'émondage :

¹⁰⁵⁶ *De doct. chr.* VI, 6, BA 11/2, p. 83-84.

¹⁰⁵⁷ I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, op. cit., p. 107-114.

¹⁰⁵⁸ P. Adnès, « Larmes », *DS* 9, col. 287-303 ; O. Clément, *Le chant des larmes, essai sur le repentir*, DDB « théophanies », Paris, 1982 ; J.-L. Charvet, *L'éloquence des larmes*, DDB, Paris, 2000.

¹⁰⁵⁹ B. Pascal, *Discours sur les passions de l'amour, Œuvres complètes*, Seuil, « l'Intégrale », Paris, 1963, p. 288.

¹⁰⁶⁰ A. Mandouze, « Saint Augustin et son Dieu. Les sens et la perception mystique », op. cit., p. 54.

« Mais, dès que ma profonde méditation eut tiré du fond de ses retraites toute ma misère, et l'eut entassée *sous les regards* de mon cœur, il se leva une grosse tempête, chargée d'une grosse pluie de larmes. [...] La solitude s'offrait à moi comme un endroit plus propice au travail des larmes. [...] J'avais dit je ne sais quoi d'un ton de voix qui paraissait déjà gros de larmes. [...] Moi je m'abattis, je ne sais comment, sous un figuier ; je lâchais les rênes à mes larmes, et elles jaillirent à grands flots de mes yeux. [...] Pourquoi pas tout de suite ? [...] Je disais cela, et je pleurais dans la profonde amertume de mon cœur brisé. [...] J'ai refoulé l'assaut de mes larmes et me suis levé. »¹⁰⁶¹

Quant aux larmes qui suivent les expériences indicibles, elles ne se justifient pas seulement par la douceur du souvenir de l'amour goûté, elles prennent aussi une forte signification spirituelle dans la mesure où elles accompagnent la demande de la Sagesse, comme à *Ostie* ou lorsque Dieu est imploré d'avoir pitié :

« Celui qui, dans la stimulante chaleur de l'Esprit-Saint, a déjà les yeux grands ouverts sur Dieu et par amour de Dieu se méprise soi-même, qui, voulant mais ne pouvant arriver jusqu'à lui, regarde en soi à la lumière de Dieu et se découvre en constatant l'incompatibilité de sa maladie avec la pureté divine, il trouve, celui-là, de la douceur à pleurer, à supplier Dieu d'avoir encore et encore pitié jusqu'à ce qu'il soit débarrassé de sa misère, à le prier avec confiance après avoir reçu par grâce le gage du salut au nom de son Fils, unique sauveur et illuminateur de l'homme. »¹⁰⁶²

Dans son dialogue avec la *Raison*, Augustin en fin du premier livre des *Soliloques* exprime sa misère par les larmes (I, 30), '*Raison*' tente d'arrêter ses larmes en lui révélant la connaissance de son immortalité, mais Augustin répond :

« L'amour est impatient, et ne cesse de répandre des larmes jusqu'à ce qu'il possède ce qu'il aime. »¹⁰⁶³

Ces larmes du désir, le *Cerf mystique du Psaume 41* « s'en nourrit tous les jours », elles demeureront « son pain » tant qu'il n'aura pas trouvé son Dieu, son Dieu dont il « cherche le visage » :

« Tandis que je cours [...] « mes larmes ont été pour moi un pain le jour et la nuit, lorsqu'on me dit chaque jour : où est votre Dieu (*Ps. XLI, 4*). » [...] Ces larmes m'étaient douces : dans la soif où j'étais de cette source, où je pouvais boire encore, je mangeais mes larmes avec avidité. Car il n'a pas dit : mes larmes sont devenues ma boisson, de peur de paraître les avoir désirées comme les sources des eaux ; mais, tout en conservant cette soif qui m'embrase et qui me précipite vers les sources des eaux, mes larmes sont devenues mon pain, tout le temps que je suis éloigné du but. Et en mangeant ses larmes, sans aucun doute, il a de plus en plus soif des sources. En effet, le jour et la nuit, mes larmes sont devenues mon pain. [...] Le pain des larmes est mangé nuit et jour [...] Au milieu des adversités, je verse les larmes de mon désir. »¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶¹ *Conf.* VIII, XII, 28 et 29, BA 14, p. 65-67.

¹⁰⁶² *De Trin.* IV, 1, BA 15, p. 337.

¹⁰⁶³ *Sol.* II, I, 1, BA 5/2, p. 85.

¹⁰⁶⁴ *In Ps.* 41, 6, vol. 12, p. 313-314.

« ‘Seigneur [...] ayez pitié de moi et exaucez-moi’. Il ne demande qu’une seule chose, par ses prières, par ses larmes, par ses gémissements [...] ‘Mon cœur vous a dit : j’ai cherché votre visage’. »¹⁰⁶⁵

Les larmes peuvent devenir douces : Avec quelle suavité pleure et gémit celui qui supplie. Plus douces sont les larmes de ceux qui supplient, que les joies des habitués du théâtre¹⁰⁶⁶. Augustin pleure aux pieds de son Dieu, ce qui est une autre façon de parler à son oreille et c’est en celui-là seul qu’il trouve compréhension et repos ; après la mort de sa mère où il est resté tout le jour accablé sous les flots de la tristesse, dans le silence de la nuit, sous ton regard (*in conspectu tuo*) il laisse jaillir les larmes qui vont laver son angoisse :

« Je pris plaisir à pleurer *devant toi*, sur elle et pour elle, sur moi et pour moi. Je lâchai les larmes que je retenais, pour les laisser couler autant qu’elles voudraient et en faire un lit sous mon cœur. Il y trouva son repos, car tu étais là prêtant l’oreille, toi, et non pas quelque homme qui eût avec superbe interprété mes pleurs. »¹⁰⁶⁷

Augustin nous dit comment et pourquoi, Dieu auparavant a exaucé les larmes que Monique sa mère versait à son sujet :

« Et tu as tendu ta main d’en haut, et du fond de mes ténèbres *tu as arraché mon âme*, tandis que pour moi des pleurs coulaient vers toi, ceux de ma mère, ta fidèle servante, plus abondants que les pleurs versés par les mères sur le corps d’un défunt. [...] Tu l’as exaucée, et tu n’as pas méprisé ses larmes, quand leurs flots échappés inondaient la terre, au-dessous de ses yeux, dans tous les lieux de sa prière. »¹⁰⁶⁸

Les larmes en quelque sorte tombent vers le haut, « Au lieu que le Ciel arrose la terre, ici la terre arrose le Ciel »¹⁰⁶⁹. C’est ainsi que Dieu prête son oreille au cœur de sa mère tout comme il l’a fait pour son propre chagrin :

« D’où cela venait-il ? Sinon du fait que tes oreilles étaient appliquées à son cœur, ô toi, bonté toute puissante, qui prends souci de chacun d’entre nous comme si tu prenais souci de lui seul, et de nous tous ensemble, comme s’il s’agissait de chacun en particulier. »¹⁰⁷⁰

Lorsque l’âme d’Augustin se dispersait, éclatait, se dédoublait, se fragmentait, lorsque les forces maléfiques étaient aux aguets dans l’ombre et qu’il ne restait plus que la faim et le désir, l’intelligence et le cœur commencèrent alors à se retourner. Dans ces larmes, déjà résonne le gémissement de l’Esprit qui pleure doucement en l’homme :

« Oh ! L’homme stupide qui pâtit sans mesure des maux humains ! Voilà ce que j’étais alors : aussi je bouillonnais, je soupirais, je pleurais, je me troublais, sans qu’il n’y ait ni repos ni dessein. Car je portais, pantelante et sanglante, mon âme... »¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁵ *In Ps.* 26, 2ème, 14, vol. 11, p. 803.

¹⁰⁶⁶ *In Ps.* 127, 10, vol. 15, p. 120.

¹⁰⁶⁷ *Conf.* IX, XII, 33, vol. 14, p. 133.

¹⁰⁶⁸ *Conf.* III, XI, 19, BA 14, p. 401.

¹⁰⁶⁹ P. de Bérulle, *Élévation sur sainte Madeleine*, Cerf, Paris, 1987, p. 60.

¹⁰⁷⁰ *Conf.* III, XI, 19, BA 14, p. 401.

L'ébranlement des couches profondes de l'être fait jaillir les larmes du repentir où se trouvent engloutis l'orgueil et la toute puissance et où s'amorce la puissante transformation ontologique qui conduira à l'unité de l'être, harmonisant le cœur et l'intellect :

« Mais dès que ma profonde méditation eut tiré du fond de ses retraites toute ma misère, et l'eut entassé *sous les regards de mon cœur*, il se leva une grosse tempête, chargée d'une grosse pluie de larmes. [...] J'avais dit je ne sais quoi d'un ton de voix qui paraissait déjà gros de larmes, et c'est alors que je m'étais levé. [...] Moi je m'abattis, je ne sais comment, sous un figuier ; je lâchai les rênes à mes larmes, et elles jaillirent à grands flots de mes yeux... »¹⁰⁷²

« Je disais cela et je pleurai dans la profonde amertume de mon cœur brisé. »¹⁰⁷³

Les larmes sont ainsi une chair qui aspire à être une âme, et une âme qui brûle de devenir véritablement chair¹⁰⁷⁴, elles procèdent alors du frémissement de l'esprit dans la chair, elles sont le scintillement de l'ineffable. En entendant des hymnes, Augustin ne pouvait retenir ses larmes et dans les *Psaumes* la joie se mêle aux larmes :

« Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques, aux suaves accents des voix de ton Église qui me pénétraient de vives émotions ! Ces voix coulaient dans mes oreilles et la vérité se distillait dans mon cœur ; et de là sortaient en bouillonnant des sentiments de piété, et des larmes roulaient et cela me faisait du bien de pleurer ! »¹⁰⁷⁵

« Ils (les psaumes) sont les divins cantiques qui font les délices de notre esprit et où même les pleurs ne sont pas sans joie. »¹⁰⁷⁶

Pleurer est une manière de parler, les larmes coulent au-delà de la lumière, au-delà de la pesanteur, même au-delà du silence¹⁰⁷⁷, elles creusent un vide qui sera comblé par la lumière. Les vraies larmes brûlent le cœur nous dirons les mystiques, elles se font eau incandescente devenant vecteurs de pur amour¹⁰⁷⁸. Les larmes sont jubilatoires, Pascal a pleuré sa joie¹⁰⁷⁹, seules les larmes contiennent l'intelligence du cœur et ouvrent l'œil du cœur pour témoigner de l'extase mystique¹⁰⁸⁰, Bossuet a dit que nous pleurons en vue de notre joie complète. Pour

¹⁰⁷¹ Conf. IV, VII, 12, vol. 14, p. 427.

¹⁰⁷² Conf. VIII, XII, 28, BA 15, p. 65.

¹⁰⁷³ Conf. *Ibid.*, XII, 29.

¹⁰⁷⁴ Le Christ pleure au moment où il est pleinement homme et pleinement Dieu, cf. *He.* 5, 7 : « C'est lui qui, au cours de sa vie terrestre, offrit prières et supplications avec grands cris et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort ».

¹⁰⁷⁵ Conf. IX, VI, 14, BA 14, p. 97.

¹⁰⁷⁶ *In Ps.* 145, 1, vol. 15, p. 433.

¹⁰⁷⁷ S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon « 10-18 », Paris, 1963 : « Tous les mouvements naturels sont régis par des lois analogues à celle de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception », p. 11.

¹⁰⁷⁸ Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu, Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1969, p. 468-470 : « Parmi les tribulations et regrets d'une vie de repentance, Dieu met bien souvent au fond de notre cœur le feu sacré de son amour ; puis cet amour se convertit en l'eau de plusieurs larmes, lesquelles, par un second changement, se convertissent en un autre grand feu d'amour. » ; Thérèse d'Avila, *Autobiographie, Œuvres complètes*, trad. M. Auclair, DDB, 1950, : « L'âme se délecte de voir l'impétuosité du feu apaisée par une eau qui l'attise... ». Ch. XIX, p. 121.

¹⁰⁷⁹ B. Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, op. cit., Pascal a pleuré sa joie : « Joie, joie, pleurs de joie », p. 618.

¹⁰⁸⁰ Thérèse d'Avila, *Oeuvres complètes*, op. cit., « Les larmes que Dieu donne ici coulent délicieusement, d'elles-mêmes et sans aucun effort ». Ch. XIV, p. 92 ; L'âme est comblée « d'une si immense tendresse, qu'elle

le mystique pleurer est une manière d'aimer, un exercice de pur amour qui surprend au-delà de toute logique même, rendant l'homme pareil à un enfant qui se laisse consoler :

« Et toi, dans ta clémence, tu essuies leurs larmes ; ils pleurent davantage et se réjouissent dans leurs pleurs puisque toi, Seigneur, [...] qui les as faits, tu les refais et les consoles. »¹⁰⁸¹

Nous avons vu qu'Augustin dans l'*Enarratio* sur le *Psaume* 83 s'interroge sur le lieu où Dieu par sa grâce a déposé en l'homme les degrés de l'amour :

« Où dispose-t-elle (la grâce) ces degrés ? « Dans son cœur, dans la vallée des pleurs » (*Ps* 53, 7). Dans cette vallée des pleurs vous pouvez reconnaître le pressoir ; les pieuses larmes de la tribulation sont le vin doux de l'amour. [...] C'est ici-bas en effet, qu'il a disposé ces degrés ; dans cette vallée des pleurs. » Car ici-bas, on pleure où l'on sème. »¹⁰⁸²

Mais le vrai lieu du mystique, son « lieu naturel » est ailleurs que dans « la vallée des pleurs », il est là où l'appelle et l'entraîne le « poids de son amour », le terme de la course mystique, c'est le repos en Dieu :

« Quelle lumière que celle de la vision ! Lorsque nous le verrons comme il est, et que seront passées les larmes devenues mon pain, le jour et la nuit, pendant que l'on me dit chaque jour : Où est ton Dieu ? »¹⁰⁸³

En effet, autre chose est d'être soutenu dans 'l'être', comme évoqué en *Conf.* I, II, 2, autre chose est ici d'atteindre l'objet de son désir (*unum bonum amplectar*), de le saisir (*adprehendam te*), de reposer en lui (*adquiescere in te*). Toute expérience mystique est anticipation de la Béatitude éternelle où toutes larmes seront passées.

4. *Inhaerere*

Haerere, adhaerere ou inhaerere, signifiant 'adhérer', 'être attaché à', est un terme important pour Augustin comme il le sera chez tous les mystiques pour signifier l'emprise et la force de leurs liens avec Dieu¹⁰⁸⁴. Il en fait un large usage dans les *Confessions*, mais nous le trouvons également employé dans des *Enarrationes in Psalmos*, des *Lettres*, dans le *De Trinitate*, le *De Civitate* et même d'autres écrits, tel le *De Moribus*.

Dès le premier chapitre du *De moribus*, Augustin dit qu'« adhérer à Dieu c'est mon bien » (I, XVI, 26, BA 1, p. 177) et dans le *De Civitate* (XIV, XIV, 20) que la créature obtient

voudrait fondre non de douleur, mais en larmes de joie. Elle s'en trouve baignée sans avoir rien senti, sans savoir quand elle a pleuré, ni comment ». p. 121.

¹⁰⁸¹ *Conf.* V, II, 2, BA 13, p. 465.

¹⁰⁸² *In Ps.* 83, 10, vol. 13, p. 529.

¹⁰⁸³ *Conf.* XIII, XIV, BA 14, p. 451.

¹⁰⁸⁴ Jean de la Croix : « mon âme s'est déprise de toute chose créée, et au-dessus d'elle élevée, et dans une vie savoureuse, à son seul Dieu arrimé [...] mon âme se voit déjà sans arrimage et arrimée. », *Poésies complètes*, op. cit., p. 93.

le bonheur en adhérant (*adhaeserit*) au Bien immuable. Faisant référence au Psaume 72, il développe qu' « il m'est bon d'adhérer (*adhaerere*) à Dieu, de ne pas m'éloigner de lui » et en explique ses raisons dans le paragraphe 25 du Livre X de la Cité de Dieu.

C'est en raison même du pouvoir de la présence de l'image de Dieu en l'âme que celle-ci le désire ardemment et est capable de s'attacher à Dieu :

« Or, elle ne pourrait s'aimer si elle n'avait aucune connaissance d'elle-même, autrement dit si elle n'avait ni souvenir, ni intelligence de soi : cette présence de l'image de Dieu en elle a un si grand pouvoir qu'elle la rend capable d' « adhérer » (*inhaerere*) à celui dont elle est l'image. [...] Elle sera dans le secret du visage de Dieu (*Ps.* 30, 21). »¹⁰⁸⁵

« Que dois-je faire, ô toi ma vraie vie, ô mon Dieu ? [...] Ainsi, je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire, avec la volonté de t'atteindre par où on peut t'atteindre, et de m'attacher à toi (*inhaerere tibi*) par où on peut s'attacher à toi (*inhaereri tibi*). »¹⁰⁸⁶

Le verset 28 du *Psaume* LXXII : « *Mihi autem inhaerer deo bonum est* » présente pour Augustin une saveur toute particulière¹⁰⁸⁷, il cite ce verset dans le livre VII des *Confessions*, juste après la première analyse de son expérience :

« Or, pour moi, rester attaché (*inhaerere*) à Dieu est mon bien, parce que, si je ne demeure pas en lui, en moi non plus je ne le pourrai. »¹⁰⁸⁸

Dans cet attachement, cette façon de demeurer en Dieu, Augustin a découvert que là se trouvent la source et la condition de sa propre présence à lui-même (*Sermo.* 123, 5). Lorsqu'il dit : « Je ne serais donc pas, mon Dieu, je ne serais absolument pas si tu n'étais en moi, ou plutôt je ne serais pas si je n'étais en toi » (*Conf.* I, II, 14), c'est parce que pareille certitude lui vient de son expérience avec Celui qui est, pour lui : « Plus intime à lui-même que le plus intime de lui-même » et en même temps : « Plus élevé que ce qu'il y a d'élevé en lui-même » (*Conf.* III, VI, 11). Il donne là une définition de son identité spirituelle comme de son statut ontologique où est visible l'empreinte du double mouvement d'extase et d'extase.

Pour jouir pleinement de cette présence de son Dieu dont il tire déjà 'l'être', Augustin a découvert qu'il convient de rester attaché à lui par l'amour, attaché ainsi par l'amour il ne subit plus les vicissitudes du temps :

« Jouir, c'est être lié (*inhaerere*) par l'amour à une chose pour elle-même. »¹⁰⁸⁹

« Mais pour jouir pleinement de la présence de ce bien qui nous fait être et dont l'absence nous laisserait au non-être, il faut nous tenir auprès de lui, rester attaché à lui (*inhaerendum illi*) par amour. »¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁵ *De Trin.* XIV, XIV, 20, BA 16, p. 399.

¹⁰⁸⁶ *Conf.* X, XVII, 26, BA 14, p. 189.

¹⁰⁸⁷ Le *Psaume* 72 contient la formule chrétienne du te/loj : « *Mihi autem adhaerere Deo* », en réponse au postulat mystique contenu dès l'ouverture des *Confessions* : « Tu nous a fait orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi » (I, 1, BA 13, p. 273).

¹⁰⁸⁸ *Conf.* VII, XI, 17, BA 13, p. 619.

¹⁰⁸⁹ *De doctr. chr.* I, IV, 4, BA 11/2, p. 81.

«Jouissant de ta perpétuelle présence, attachée (créature) à toi de tout son amour [...] ne subit aucune vicissitude dans le temps. »¹⁰⁹¹

C'est alors qu'il connaît la plénitude de vie :

« Quand j'aurais adhéré à toi (*inhaesero tibi*) de tout moi-même, nulle part il n'y aura pour moi *douleur et labeur*, et vivante sera ma vie toute pleine de toi. »¹⁰⁹²

Et qu'il goûte même à la béatitude qui naît de cette relation d'attachement à celui qui l'habite et qui est lui-même Béatitude :

« O béatitude pour cette créature, s'il en est une, d'être attachée (*inhaerendo*) à ta béatitude ! Béatitude pour elle que tu sois éternellement celui qui l'habite et l'illumine ! »¹⁰⁹³

N'est-il pas dit en effet en écho aux « *yeux éclairés du cœur* » dont parle l'Apôtre Paul (*Ep.* 1, 18) que :

« Le Seigneur est Esprit (*2Co.* 3, 17), et celui qui s'attache au Seigneur ne fait avec lui qu'un même esprit (*1Co.* 6, 17). Ainsi donc celui qui peut invisiblement voir Dieu, peut spirituellement s'unir à lui. »¹⁰⁹⁴

Cette Vie est conditionnée par l'attachement, jusqu'à ce que vienne le terme de cette aventure dans le repos évoqué au paragraphe précédent :

« En effet, si ma vie consiste à lui être attaché, à être éloigné de lui c'est ma mort. »¹⁰⁹⁵

« Alors nous louerons Dieu, ayant cessé de soupirer après lui parce que nous lui serons attachés (*inhaerentes*) pour toujours, après avoir soupiré vers lui jusqu'à la fin et n'avoir eu d'autre joie que l'espérance de le posséder. Nous serons alors dans cette cité, où Dieu est notre souverain bien, où Dieu est notre lumière, où Dieu est notre pain, où Dieu est notre vie ; et tout ce qui est notre bien, ce bien dont la privation nous a fait souffrir pendant notre voyage ici-bas, nous le trouverons en lui. En lui sera le repos, dont le souvenir aujourd'hui excite nécessairement notre douleur. »¹⁰⁹⁶

Je terminerai ce chapitre par une image et par l'évocation d'un paradoxe, appartenant l'un et l'autre à la vie mystique. D'abord une image inhérente à toute l'écriture mystique, celle du feu qui a fait dire à Julien Green à propos de Surin « il y a en Surin, comme en beaucoup de mystiques, un pyromane »¹⁰⁹⁷, Augustin recourt lui aussi, à de nombreuses reprises, à cette image que nous retrouverons sous la plume de Jean de la Croix, de Thérèse d'Avila, d'Édith Stein, de Teilhard de Chardin¹⁰⁹⁸ et de bien d'autres mystiques. Pour Augustin, ce feu qui

¹⁰⁹⁰ *De Trin.* VIII, IV, 6, BA 16, p. 39.

¹⁰⁹¹ *Conf.* XII, XI, 12, BA 14, p. 361.

¹⁰⁹² *Conf.* X, XXVIII, 38, BA 14, p. 209.

¹⁰⁹³ *Conf.* XII, XI, 12, BA 14, p. 361.

¹⁰⁹⁴ *Lettre* 147 à Pauline, XV, 37, vol. 5, p. 297

¹⁰⁹⁵ *In Ps.* 32, 20, vol. 12, p. 61.

¹⁰⁹⁶ *In Ps.* 37, 28, vol. 12, p. 232-233.

¹⁰⁹⁷ J. Green, Préface à la *Correspondance de J.-J Surin*, éd. Michel de Certeau, DDB, Paris, 1966, p. 20.

¹⁰⁹⁸ Teilhard de Chardin, *Hymne de l'univers*, op. cit., p. 24 : « Sur tout ce qui, dans la chair humaine s'apprête à naître ou à périr sous le soleil qui monte, j'appellerai le Feu » et cette prière extraite du même ouvrage, qui retrouve les accents de la supplique de la première citation d'Augustin : « Seigneur, enfermez-moi au plus

dévore symbolise l'amour (*In Ps.* 137,1), il inscrit dans tout son être la trace du passage de l'Autre :

« Que la flamme de ton amour brûle mon cœur tout entier : que rien ne reste en moi où je me regarde moi-même, mais que je brûle tout entier en toi, que tout entier je sois consumé en toi, que tout entier je t'aime et sois enflammé par toi. »¹⁰⁹⁹

« Quels cris je poussais vers toi dans ces psaumes, et comme je prenais feu pour toi à leur contact ! »¹¹⁰⁰

« Brûlant pour ainsi dire de cet amour et enflammé d'amour, il aspire à passer tous les jours de sa vie dans la maison du Seigneur. »¹¹⁰¹

Ensuite un paradoxe de la vie mystique, en évoquant brièvement la superposition paradoxale de deux mouvements de la vie mystique car « les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement »¹¹⁰², comme toute vie mystique :

« Que l'homme coure pour connaître un jour le bonheur de la patrie, qu'il ne prenne goût ni au voyage, ni au chemin, que tout lui soit amer à l'exception de celui qui nous appelle jusqu'à ce que nous nous attachions à lui (*inhaereamus*) [...] mais pour moi mon bien est d'adhérer (*inhaerere*) à Dieu gratuitement. »¹¹⁰³

Ainsi, la stabilité et la mobilité sont un seul et même mouvement mystique, nous l'avons antérieurement évoqué à propos de la notion d'épéctase avec Moïse¹¹⁰⁴. De même pour l'Apôtre Paul, en lui promettant de l'établir sur le roc, Dieu lui indique la façon de courir (1Co. 15, 58). Le roc c'est le Christ et en même temps la stabilité en lui est comme une aile qui le porte vers Dieu. La connaissance de Dieu devient dès lors de progresser toujours dans sa connaissance :

« Il semble donc, puisqu'on le cherche toujours, qu'on ne le trouve jamais : comment dès lors le cœur de ceux qui cherchent sera-t-il dans la joie et non pas plutôt dans la tristesse [...] ? Et pourtant, Dieu notre Seigneur peut être trouvé quand on le cherche [...]. Si l'on peut trouver Dieu en le cherchant pourquoi dire : « Cherchez toujours sa face » ? Serait-ce que, une fois trouvé, il faille le chercher encore ? [...] on ne cherche que pour le trouver, on ne trouve que pour le chercher. Car on le cherche pour le trouver avec plus de douceur, on le trouve pour le chercher avec plus d'ardeur. »¹¹⁰⁵

profond des entrailles de votre Cœur. Et, quand vous m'y tiendrez, brûlez-moi, purifiez-moi, sublimez-moi, jusqu'à satisfaction complète de vos goûts, jusqu'à la plus complète annihilation de moi-même. »

¹⁰⁹⁹ *In Ps.* 137, 2, vol. 15, p. 264.

¹¹⁰⁰ *Conf.* IX, IV, 8, BA 14, p. 85.

¹¹⁰¹ *In Ps.* 26, 2è, 7, vol. 11, p. 796.

¹¹⁰² H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, Alcan, Paris, 1930, p. 13.

¹¹⁰³ *In epist. Io. tr.* IX, 10, BA 76, p. 391.

¹¹⁰⁴ Cf. *supra*, note 402.

¹¹⁰⁵ *De Trin.* XV, II, 2, BA 16, p. 421-423.

Il n'est pas de stabilité pour l'âme dans les choses créées, et être loin de Dieu c'est habiter 'au dehors', le centre d'équilibre pour l'homme c'est Dieu en tant qu'il est centre d'attraction, « la vie des vies ». Il attire comme un aimant, il est centre vital de l'Univers¹¹⁰⁶ :

« Mais toi, mon amour, vers qui je tends tout défaillant pour être fort, tu n'es ni ces corps que nous voyons [...] ni ceux que nous n'y voyons pas ; Combien donc tu es loin de mes fantômes [...] mais tu n'es pas non plus l'âme qui est le vie des corps [...] non, toi tu es la vie des âmes, la vie des vies. »¹¹⁰⁷

« Et où se trouve, sinon près de toi, la ferme sécurité ? »¹¹⁰⁸

Un mouvement s'impose alors, c'est celui du saut paradoxal qui consiste à déplacer notre centre de gravité en Dieu, alors qu'il pèse déjà de tout son poids dans notre cœur :

« Qu'eux-mêmes se convertissent, et voici que tu es là dans leur cœur, dans le cœur de ceux qui te confessent et se jettent en toi et pleurent dans ton sein au bout de leurs routes inclémentes. »¹¹⁰⁹

Ce déplacement du « point d'appui » conduit au repos dans le centre de l'âme pour monter aussitôt vers le Verbe à condition de se laisser alors soulever par lui.

Si la vie mystique est foncièrement liée à une expérience de langage, elle est pourtant une vie débordant tout cadre rhétorique et littéraire. Dès les *Soliloques* (386-387) Augustin semble avoir déjà eu l'intuition des expériences qu'il serait amené à vivre. Cette période le prépare par une ascèse qui est une méthode progressive de purification totale, première période pouvant correspondre à la voie purgative ou purificatrice classique de la vie mystique :

« J'entends, je rentre en moi-même, je commence à me reconnaître. Mais, je t'en prie, élucide encore mes dernières difficultés. [...] Ce que tu cherches (*hoc quaeris*), il faut pour le voir une très grande pureté, et tu n'es pas encore bien préparé à cette vision-là. Les longs circuits que nous avons parcourus n'ont eu d'autre objet que d'exercer ton esprit pour le rendre capable de la supporter. »¹¹¹⁰

Nous retrouvons le verbe de la quête active, du désir *quaerere* souligné dans le paragraphe du vocabulaire mystique.

Avant même toute expérience mystique véritable, Augustin a conscience d'une double atmosphère, étrangère à la plupart des hommes mais que lui, perçoit avec acuité, à la fois celle où lui-même baigne, écrasé sous le poids des images matérielles mais aussi l'atmosphère qui est le sillage du parfum de Celui qui non seulement l'attend mais l'accompagne dans ses soupirs, sa méditation et jusqu'en ses errances et ses dérives :

¹¹⁰⁶ H. Fugier, « L'Image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin », *REA* 1, 1955, p. 379-395.

¹¹⁰⁷ *Conf.* III, VI, 10, BA 13, p. 381-383.

¹¹⁰⁸ *Conf.* II, VI, 13, BA 13, p. 353.

¹¹⁰⁹ *Conf.* V, II, 2, BA 13, p. 465.

¹¹¹⁰ *Sol.* II, XIX, 33 ; XX, 34, BA 5/2, p. 155-157.

« Paralysé et suffoqué [...] je haletais sans pouvoir reprendre souffle à l'air transparent et pur de ta vérité. »¹¹¹¹

« Je méditais ainsi, et tu étais là près de moi ; je soupirais, et tu m'entendais ; je flottais, et tu me gouvernais ; je m'en allais par la voie large du siècle, et tu ne m'abandonnais pas. »¹¹¹²

Dès sa première expérience mystique (*Conf.* VII, X, 16), Augustin contemple son Dieu sous l'aspect de la lumière immuable, la vraie lumière, celle qui est 'une', donnant à ceux qui la voient et l'aiment d'être 'un' (*Conf.* X, XXXIV, 52). Ce Dieu là échappe à nos sens ordinaires, pour le rencontrer il en faut d'autres spécialement exercés pour l'aventure. De même nous avons vus que chez le mystique l'intelligence et la sensibilité se sont inter-pénétrées, les *Soliloques* rappellent la synonymie des deux verbes *intelligere* et *videre*, que confirme l'emploi tantôt d' « œil de l'âme », tantôt d'« *intellectus* », pour parler de la même réalité :

« Sans ces trois vertus (théologiques) il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce à quoi elle puisse voir (*videre*) son Dieu, c'est-à-dire le comprendre (*intelligere*). »¹¹¹³

Une autre 'puissance de l'âme' participe activement de la vie mystique, c'est la mémoire¹¹¹⁴, « ce palais » qui enveloppe le conscient comme le subconscient, Augustin nous dit être pris de « vertige au bord de ses abîmes », elle lui permet de prendre conscience du passé et de ce qui demeurait enfoui en lui, d'éclairer ses souvenirs à la lumière et à l'écriture de la présence de son Dieu qui n'a cessé de se manifester en sa vie :

« Voilà tout l'espace parcouru dans ma mémoire à ta recherche, Seigneur ! Et je ne t'ai pas trouvé en dehors d'elle. Car je n'ai rien trouvé de toi dont je n'eusse le souvenir, depuis le jour où je t'ai connu. C'est que depuis le jour où je t'ai connu, je ne t'ai pas oublié. En effet, là où j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu, la Vérité même ; et depuis que je l'ai connue, je ne l'ai pas oubliée. Ainsi, depuis que je t'ai connu, tu demeures dans ma mémoire, et c'est là que je te trouve quand je me ressouviens de toi et me délecte en toi. Telles sont mes saintes délices, celles que tu m'as données, dans ta miséricorde, en jetant les yeux sur ma pauvreté. »¹¹¹⁵

Cette mémoire qui est condition de la présence à soi-même, tissant des liens entre le passé, le présent et le futur, actualisant le présent et faisant advenir le futur, est aussi condition de la présence à Dieu. Le livre X des *Confessions* est presque exclusivement consacré à la mémoire, l'expression « depuis le jour où je t'ai connu », ponctue quatre fois ce premier petit paragraphe sur la mémoire, et illustre ce tissage du passé, du présent et de l'avenir, nous retrouvons cette même expression :

¹¹¹¹ *Conf.* V, XI, 21, BA 13, p. 503.

¹¹¹² *Conf.* VI, V, 8, BA 13, p. 535.

¹¹¹³ *Sol.* I, VI, 12, BA 5/2, p. 51.

¹¹¹⁴ Cf. *Supra*, note 825.

¹¹¹⁵ *Conf.* X, XXIV, 35, BA 14, p. 205.

« Tu habites certainement en elle (mémoire), puisque je me souviens de toi depuis le jour où je t'ai connu ; et c'est en elle que je te trouve, quand j'évoque ton souvenir. »¹¹¹⁶
cet événement constitue aussi le présent. Augustin identifie la mémoire avec le moi¹¹¹⁷.

C'est à l'Amour que sont subordonnés tous les sens, toutes les facultés, tout le désir, tout l'élan, toute l'aventure du mystique. Augustin est ainsi entraîné vers Dieu par le poids de l'Amour :

« Un corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre. Le poids ne va pas forcément en bas mais au lieu propre. [...] Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut ; il nous embrase et nous partons. »¹¹¹⁸

La vie mystique est le domaine de l'union et de l'amour, l'amour étant cause de l'union et de la participation à Dieu et non pas sa conséquence.

L'expérience mystique comme nous l'avons vu jusqu'ici est faite inséparablement de connaissance et d'amour, Dom Cuthbert dans son ouvrage *Western Mysticism* référencé en première page de cette recherche, souligne combien pour lui, Augustin unit en lui ces deux éléments de l'expérience mystique « c'est-à-dire la vision intellectuelle qui pénètre le plus loin dans les choses divines et un amour de Dieu qui était une passion dévorante »¹¹¹⁹. Le principe de toute vie mystique c'est en effet l'amour et l'amour extrême.

¹¹¹⁶ *Conf.* X, XXV, 36, BA 14, p. 207.

¹¹¹⁷ M. Cassin, *op. cit.*, Voir le paragraphe : « L'énigme du moi », p. 77-80.

¹¹¹⁸ *Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 441.

¹¹¹⁹ *Supra*, note 5.

CHAPITRE CINQUIÈME

L'EXPÉRIENCE VIVANTE DE L'AMOUR

COMME DON

Dans son *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*¹¹²⁰, Augustin met en relief l'amour de Dieu pour l'homme dont le signe privilégié est l'Incarnation, l'amour est ainsi don, communication, surabondance. Dieu aime pour aimer et se donne lui-même, il se donne comme Fils et comme Père et ce don s'achève dans celui de l'Esprit, qui est Don de Dieu, Dieu lui-même, et c'est en se donnant qu'il donne à l'homme de l'aimer :

« Cherchez d'où vient à l'homme ce magnifique privilège d'aimer Dieu, vous trouverez que c'est uniquement parce que Dieu l'a aimé le premier [...] Quelle est donc la cause de cet amour que nous avons pour Dieu ? [...] « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs » (*Rm* 5, 5) Par qui ? Est-ce par nous ? Non. Par qui donc ? Par l'Esprit Saint qui nous a été donné. »¹¹²¹

L'œuvre de l'Esprit est d'impulser l'amour dans le cœur de l'homme (VI, 9). Dieu aime le premier d'un amour qui est à lui-même sa propre raison d'être et notre amour est une réponse à cet amour, « 'Le premier il nous a aimés' et nous a donné de L'aimer. Nous ne l'aimions pas encore ; en l'aimant, nous devenons beaux »¹¹²². En nous aimant ainsi, Dieu tend à nous rendre semblables à lui, à condition de collaborer avec la grâce. Cet amour s'achève dans une réciprocité qui est déjà une communion et une participation. L'amour est donc bien la cause de la participation à la vie de Dieu, la cause de l'union mystique et non pas la conséquence. L'amour fait entrer dans une forme de connaissance nouvelle, donnant de connaître l'être aimé dans un processus de « mutuelle identification » disait Maurice Zundel. C'est ainsi que l'amour fait participer à la vie de Dieu qui est connu par sa présence intérieure :

« Et voilà dès lors que Dieu lui est mieux connu que son frère : beaucoup mieux connu parce que plus présent ; mieux connu, parce que plus intérieur ; mieux connu parce que plus certain. Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par amour. [...] Et de quoi est-il plein, sinon de Dieu, celui qui est plein d'amour ? »¹¹²³

¹¹²⁰ P. Agaësse, « Introduction : IV, La doctrine » dans *Commentaire...* op. cit., p. 41-47. Paul Agaësse parle des trois termes par lesquels Augustin caractérise l'amour de Dieu pour l'homme et qui peuvent être regroupés sous le terme de « gratuité ».

¹¹²¹ *Sermo*. 34, I, 2, vol. 16, p. 167.

¹¹²² *In epist. Io, tr.* IX, 9, SC 75, p. 396.

¹¹²³ *De Trin.* VIII, VIII, 12, BA 16, p. 63.

Et Maurice Zundel évoquait la « Vérité-Source que l'on ne connaît qu'en se transformant en elle »¹¹²⁴. La source fait jaillir les sources et fait retour en elle par ceux qui en vivent jusqu'à la Vie éternelle :

« En ces mots : *Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple* (Lev. 26, 12), le prophète dit-il autre chose sinon « je serai ce dont ils pourront se rassasier, je serai tout ce que les hommes peuvent honnêtement désirer, la vie, la santé, la nourriture, l'abondance, la gloire, l'honneur, la paix, et tous les biens ». C'est aussi le sens des mots de l'Apôtre : *Pour que Dieu soit tout en tous* (1 Co. 15, 28). Il sera lui-même la fin de nos désirs, lui que nous contemplerons sans fin, aimerons sans satiété, louerons sans lassitude. En ce don, cette affection, cette occupation, seront assurément, comme la vie éternelle, communs à tous. »¹¹²⁵

Seul Dieu fait connaître Dieu et c'est l'Esprit qui unit au Fils et par lui au Père. C'est la connaissance selon saint Jean par l'inhabitation du Verbe et l'illumination intérieure par la lumière divine créée.

Le principe de toute la vie mystique, son cœur, c'est l'amour¹¹²⁶ élevé en son degré extrême, l'embrassement pour Dieu et le prochain :

« Aimer c'est habiter par le cœur »¹¹²⁷

« Que veut dire être tiré par la volupté ? [...] Donne-moi quelqu'un qui aime, et il sentira la vérité de ce que je dis. Donne-moi un homme tourmenté par le désir, donne-moi un homme passionné, donne-moi un homme en marche dans ce désert et qui a soif, qui soupire après la source de l'éternelle patrie, donne-moi un tel homme, il saura ce que je veux dire ; »¹¹²⁸

L'amour¹¹²⁹ est l'élan de l'homme vers Dieu, élan libre et spontané conforme à sa nature et qui possède une puissance unifiante, l'amour pour Augustin c'est ainsi le poids de l'âme, « *pondus meum amor meus* » (*Conf.* XIII, IX, 10) qui tend vers le lieu qui lui est propre ; parce « poids », Dieu entraîne vers lui :

¹¹²⁴ Bulletin des amis de Maurice Zundel, juin 1993, n° 2/3, p. 13.

¹¹²⁵ *De civ. Dei* XXII, XXX, 1, BA 37, p. 709.

¹¹²⁶ D. Dideberg, « Amor », *AL* I, col. 294-300 ; « Caritas », *AL* I, col. 730-743 ; Van Bavel, trad. M.-A Vannier, « Amour », *Encyclopédie saint Augustin*, col. 29-40. A. Nygren, *Eros et agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. P. Jundt, Aubier, Paris, 1944.

¹¹²⁷ In *Io.* II, 11, BA 71, p. 195. Voir J. Orcibal, « Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au Cardinal de Bérulle » dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto, Paris, 1959, p. 447-463.

¹¹²⁸ In *Io.* XXVI, 4, BA 72, p. 493.

¹¹²⁹ A. Nygren dans *Érôs et Agapè*, oppose la conception païenne, même la plus élevée, de l'amour *Érôs* qui est une ascension de la créature vers Dieu, fondée sur une recherche de soi, à la conception révélée du christianisme d'une charité « don de soi », *Agapè*, abaissement par l'amour.

Alors que Benoît XVI, dans sa *Lettre encyclique, Deus caritas est*, P. Tequi, Paris, 2006, souligne que si les distinctions entre l'*eros* et l'*agapé* ont souvent été radicalisées jusqu'à les mettre en opposition, ces deux formes d'amour ne se laissent jamais complètement séparer l'une de l'autre, « plus ces deux formes d'amour, même dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l'unique réalité de l'amour, plus se réalise la véritable nature de l'amour en général », p. 14-15 § 7 [...] « L'*eros* de Dieu pour l'homme, est en même temps totalement *agapé* », p. 19, §10.

« De même que le corps gravite selon son poids, de même l'âme de quelque côté que s'oriente son mouvement est emportée par l'amour. »¹¹³⁰

« Par le pied de l'âme on entend avec raison l'amour, qui, lorsqu'il est dépravé s'appelle convoitise ou passion, et lorsqu'il est honnête, dilection ou charité. L'amour met l'âme en mouvement et la porte en quelque sorte vers le lieu où elle tend. Mais le lieu pour l'âme n'est pas un point dans l'espace, comme pour les corps ; il est dans la délectation où elle se réjouit d'être amenée par l'amour. »¹¹³¹

L'âme va vers ce qu'elle aime pour s'y reposer (*Lettre à Janvier* 55, 18) : « L'âme ne tend à ce qu'elle aime que pour s'y reposer quand elle y est parvenue » et ce qui était désir dans la volonté qui cherche devient amour dans la volonté qui jouit :

« Celle-ci une fois enfantée et engendrée, la volonté reçoit sa perfection se reposant dans sa fin ; ainsi, ce qui était désir dans la volonté qui cherche, devient amour dans la volonté qui jouit, amour qui désormais procède de l'un et de l'autre, je veux dire de l'esprit qui engendre et de la connaissance engendrée, les deux étant dans une sorte de relation de paternité et de filiation. »¹¹³²

Ainsi pour posséder Dieu, il suffit d'aimer :

« Tu ne vois pas Dieu ; aime-le et tu le possèdes. [...] suffit-il d'aimer l'or pour avoir de l'or ? Beaucoup l'aiment et n'en ont pas [...] aimer l'honneur, est-ce l'avoir ? Beaucoup n'en ont pas et le désirent d'un amour brûlant, ils le cherchent et meurent sans l'avoir trouvé. Dieu se donne à nous plus parfaitement. Aimez-moi dit-il, et vous me posséderez ; car vous ne pouvez m'aimer sans me posséder. »¹¹³³

L'amour est principe d'unité entre l'aimant et l'aimé. C'est la course qui tend à abolir la distance qui sépare l'amant de l'aimé dans le désir de l'union, cette même course, c'est celle de l'exaspération du désir qui parcourt le *Cantique des Cantiques*, c'est la course mystique du Cerf du *Psaume* 41, la course qui conduit à l'achèvement de l'Amour :

« L'achèvement de toute nos œuvres, c'est la dilection. Là est la fin : c'est pour l'obtenir que nous courons, c'est vers elle que nous courons ; une fois arrivés, c'est en elle que nous nous reposerons. »¹¹³⁴

Si l'amour est la fin de toute consommation ce n'est pas parce qu'il absorbe en anéantissant mais parce qu'il consomme en achevant :

« Vous avez entendu les paroles du Psaume : « J'ai vu la fin de tout achèvement. » (*Ps.* 118, 96) [...] Viens au Christ ; de là, tu vois la fin de tout achèvement. [...] Qu'est-ce à dire « Pour la fin » ? et « le Christ est la fin » ? Ceci : que le Christ est Dieu, que la fin du commandement est la charité : car le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un. C'est là qu'est pour toi la fin : partout ailleurs, c'est la route. Ne t'attache pas à la route, au risque de ne pas parvenir à la fin. Quelle est

¹¹³⁰ *De civ. Dei*, XI, 28, BA 35.

¹¹³¹ *In Ps.* 9, 15, vol. 11, p. 688.

¹¹³² *De Trin.* XV, XXVI, 47, BA 16, p. 551-553.

¹¹³³ *Sermo.* 34, 5, vol. 16, p. 168.

¹¹³⁴ *In epist. Io. tr.* X, 4, SC 75, p. 419.

cette fin ? « Pour moi, être uni à Dieu, c'est mon bien (*Ps.* 72, 28). Tu es uni à Dieu ? Tu as fini la route ; tu demeureras dans la patrie. »¹¹³⁵

En effet, « il existe une unification de l'homme avec Dieu mais elle ne consiste pas à se fondre l'un dans l'autre à se dissoudre dans l'océan anonyme du Divin ; elle est une unité [...] (où) les deux, Dieu et l'homme, restent eux-mêmes et pourtant deviennent totalement un »¹¹³⁶

Cet amour qui unit à Dieu, unit les hommes entre eux car le propre de l'amour c'est d'unir les hommes entre eux¹¹³⁷. Dans la Lettre 187, Augustin invite Dardanus à penser à l'unité et à la communion des saints lorsqu'il envisage la présence de Dieu et sa demeure¹¹³⁸.

I LE DOUBLE AMOUR

Aimer l'Amour c'est aimer Dieu et aimer d'amour son frère, les deux ne font qu'un :

« Quoi donc ? Celui qui aime son frère, aime Dieu ? Il aime nécessairement Dieu ; il aime nécessairement l'amour lui-même. Peut-il aimer son frère et ne pas aimer l'amour ? Il aime nécessairement aussi l'amour. Quoi donc ? C'est bien parce qu'il aime l'amour qu'il aime Dieu ? Oui, en aimant l'amour, il aime Dieu. Ou bien as-tu oublié ce que tu as dit, peu auparavant : *Dieu est amour* ? (1Jn, 4, 8-16). »¹¹³⁹

Il n'y a en effet pas de contradiction entre ces deux injonctions, l'amour de Dieu s'étend à celui du prochain¹¹⁴⁰, les deux sont inséparables, puisqu'il nous est commandé d'aimer notre frère, la charité fraternelle ne peut aller sans l'amour de Dieu lequel exige l'amour total :

« Cet amour qui est comme la limite où viennent se rencontrer ces deux amours, c'est-à-dire l'amour de Dieu et celui du prochain, quand nous sommes sur cette limite nous ressentons déjà la chaleur de ces deux amours qui bientôt nous embrasent de leurs feux [...].

Autant notre amour du prochain a pu se montrer flamme ardente et purificatrice, autant il nous presse d'aller vers l'amour, plus pur encore, de Dieu. Là, aucune mesure n'est plus imposée à notre amour, puisque aussi bien, en ce domaine, la mesure (d'aimer) est d'aimer sans mesure. Il ne faut donc pas redouter de trop aimer notre Seigneur : ce qu'il faut craindre c'est de l'aimer trop peu. »¹¹⁴¹

Quel que soit l'auteur et le destinataire de cette *Lettre*, de Sévère ou d'Augustin, comme souligné dans la note de bas de page, ce dont il s'agit de toute façon c'est que « la mesure d'aimer est d'aimer sans mesure : « *ibi modus est sine modo amare* », cet illimité de l'amour,

¹¹³⁵ *In epist. Io. tr.* X, 5, SC 75, p. 421.

¹¹³⁶ Benoît XVI, *Deus caritas est*, P. Tequi, Paris, 2006, p. 20.

¹¹³⁷ *In Ps.* 140, 3; *In Io.* 27, 6 et 32, 7; *In epist. Io.* 10, 3.

¹¹³⁸ *Lettre* 187 à Dardanus, XII, 41, vol. 5, p. 624-625.

¹¹³⁹ *In epist. Io. tr.* IX, 10, BA 76, p. 389

¹¹⁴⁰ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, trad. A.-S Astrup, Rivages poche, Paris, 1999.

¹¹⁴¹ S'agit-il d'une *Lettre* d'Augustin à Sévère de Milev, *Lettre* 109, 2 ou plutôt d'une réponse de Sévère faisant écho à son ami Augustin ? Il se pourrait que Sévère ait emprunté la phrase à Augustin.

Augustin l'a invoqué de même dans les *Soliloques* et dans le *Sermon Dolbeau 11 (De dilectione Dei et proximi)* :

« Quelles limites peut avoir mon amour pour cette beauté ? »¹¹⁴²

« La mesure de ton amour pour Dieu c'est d'aimer sans mesure. »¹¹⁴³

« Aime avec charité, aime la charité et tu as aimé Dieu. *Diligis caritate, dilige caritatem et dilexisti Deum.* »¹¹⁴⁴

Cet amour sans mesure du Seigneur est source de jouissance, c'est ainsi que dans le *De doctrina christiana*, Augustin aborde la jouissance de l'amour en ces termes :

« Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même. »¹¹⁴⁵

« Les réalités dont nous devons jouir, c'est le Père, le Fils, l'Esprit Saint, qui sont aussi la Trinité. »¹¹⁴⁶

« La plénitude et la fin de la loi et de toutes les divines Écritures, c'est l'amour (*Rm.* 13, 10), pour l'objet dont nous devons jouir et pour celui qui peut en jouir avec nous. »¹¹⁴⁷

L'homme ne peut aimer Dieu qu'avec l'amour qu'il ne cesse de recevoir de lui. Si la perfection de l'amour est celle de la béatitude, alors *la fruitio* sera la perfection d'un acte continuellement reçu et exercé. Dieu ne cessera de creuser l'aspiration en même temps qu'il la comblera, soif et satiété s'épousent ainsi que proximité et mouvement incessant.

Les deux amours viennent de la même source, sont liés ensemble, et ont pour sujet Dieu qui donne à l'homme d'aimer son frère de la même façon qu'il lui donne de répondre à l'amour de Dieu :

« Pourquoi l'aimons-nous ? « Parce qu'il nous a aimé le premier » et qu'il nous a donné de l'aimer. [...] Peut-il aimer son frère sans aimer l'amour ? Nécessairement il aime l'amour. [...] En aimant l'amour, il aime Dieu [...] « Dieu est amour » (1 *Jn.* 4, 8, 16). Si Dieu est amour, quiconque aime l'amour aime Dieu. »¹¹⁴⁸

La charité fraternelle conduit à aimer Dieu, aussi implique-t-elle une vision de Dieu puisqu'elle opère par elle-même la purification du cœur, de l'œil intérieur¹¹⁴⁹, la purification du cœur est une notion mystique, pour voir Dieu il suffit d'aimer, car Dieu est amour (1 *Jn.* 4, 8), (cf. *De Trin.* VIII, VII, 9).

¹¹⁴² *Sol.* I, XXX, 22, BA 5, p. 71.

¹¹⁴³ *Sermo. Dolbeau 11*, 9, renommé, édité et commenté *Mayence n°40* par F. Dolbeau dans : *Augustin d'Hippone vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 147A, Paris, 1996-2000, 2001 (supplément bibliographique), *Sermo De dilectione et proximi*, MAY 40, p. 56-67. Comparer ici MAY, 40, 9 avec la formule de Sévère de la *Lettre* citée ci-dessus : « *Nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi, modus est sine modo amare.* »

¹¹⁴⁴ *Ibid.* MAI, 40, 12

¹¹⁴⁵ *De doct. chr.* I, IV, 4, BA 11/2, p. 81.

¹¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 83.

¹¹⁴⁷ *De doct. chr.* I, XXXV, 39, BA 11/2, p. 127.

¹¹⁴⁸ *In epist. Io. tr.* IX, X, SC 75, p. 401.

¹¹⁴⁹ Voir M.-F Berrouard, « Charité fraternelle et purification du cœur », note comp. 6, BA 72, p. 725-726 et « Charité fraternelle et vision de Dieu », note comp. 7, *ibid.*, p. 726-727. Cette notion de purification s'enracine dans le néoplatonisme, J. Burnaby, *Amor Dei*, *op. cit.*, p. 65-73.

Cet amour qui a sa source en Dieu peut même faire découvrir la Trinité et la charité fraternelle est le chemin de la connaissance de Dieu, comme le souligne Dany Dideberg¹¹⁵⁰, parce qu'elle a sa source en Dieu qui nous fait participer en elle à son Acte d'aimer ; Dieu est en effet vitalement connu dans cette expérience de l'amour du prochain, comme l'Amour qui demeure en nous, qui inspire notre amour et se reflète en lui.

1. Les deux présentations de l'amour ou les deux « ordres » de la charité : *Ordo faciendi et ordo praecipendi*

La charité fraternelle implique l'amour de Dieu, il est impossible de diviser l'amour. Choisis quelque chose à aimer et tout le reste suit (*In epist. Io tr. X, 3*) :

« Mais où est la charité ? Dans l'amour de Dieu et dans l'amour du prochain. Choisis l'amour que tu veux. Tu choisis l'amour du prochain : il ne sera pas véritable si Dieu n'est pas aimé. Tu choisis l'amour de Dieu : il ne sera pas véritable, si le prochain n'est pas sous-entendu. »¹¹⁵¹

Ce double amour est une exigence constante des Écritures comme Augustin le rappelle à Macédonius :

« Car le Christ, c'est-à-dire la vérité, dit : Que toute la loi et les prophètes soient contenus dans ces deux préceptes : « Aimons Dieu de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme, et le prochain comme nous-mêmes. » (*Mt. 22, 40*).¹¹⁵²

le lien entre ces deux commandements est indéfectible comme il est souligné dans le *Tractatus LXV, 2*, et cette dilection est différente de celle du monde :

« Telle est cette dilection différente de toute dilection de ce monde et que le Seigneur a voulu distinguer en ajoutant : *comme je vous ai aimés* (*Jn. 13, 34*). Qu'a-t-il aimé en nous en effet si ce n'est Dieu, non pas que nous le possédions, mais pour que nous le possédions, pour qu'il nous conduise, comme je l'ai dit un peu auparavant, là où *Dieu sera tout en tous* (*1 Co. 15, 28*). »¹¹⁵³

Augustin souligne que Dieu doit être aimé pour lui et notre prochain pour Dieu :

« Aimons, aimons d'un amour pur et gratuit, car c'est Dieu que nous aimons, et quel objet plus digne de notre amour ? Aimons-le pour lui-même, aimons-nous en lui, mais cependant pour lui. Celui-là aime véritablement son ami, qui aime Dieu en lui, ou parce que Dieu est en lui, ou du moins afin qu'il soit en lui. Voilà le véritable amour. »¹¹⁵⁴

¹¹⁵⁰ D. Dideberg, Saint Augustin et la première Épître de saint Jean, op. cit., p. 154-166.

¹¹⁵¹ *Sermo. Dolbeau* 11, 13, *Revue Bénédictine* 102, 1992, p. 73

¹¹⁵² *Lettre 155 à Macédonius*, vol. 5, p. 382.

¹¹⁵³ *In Io. LXV, 2*, BA 74 / A, p. 201.

¹¹⁵⁴ *Sermo. 336, II, 2*, vol. 19, p. 104-105.

Très fréquemment, dans la vie courante chrétienne, Augustin invite à aimer d'abord le prochain, c'est « l'ordre de la pratique »¹¹⁵⁵, puisque Dieu ne pouvant être vu : « c'est en aimant le prochain que tu mérites de voir Dieu et que tu purifies ton œil » (*In Io.* XVII, 8) à cette fin. A plusieurs reprises dans les *Homélies sur la Première Épître de saint Jean* et dans le *De Trinitate*¹¹⁵⁶ Augustin affirme que celui qui aime son prochain voit Dieu dans son amour. Pourtant Augustin ne manque pas de rappeler aussi que l'amour de Dieu est premier dans « l'ordre du précepte », cet amour de Dieu est également premier dans la vie mystique :

« L'amour de Dieu est premier dans l'ordre du précepte, l'amour du prochain est premier dans l'ordre de la pratique (*I Io.* 4, 20). Qui t'ordonnerait cet amour avec ses deux préceptes ne pourrait pas en effet te présenter le prochain comme le premier objet de ton amour et Dieu comme le second, mais il t'ordonnerait d'abord d'aimer Dieu et ensuite le prochain. »¹¹⁵⁷

« *L'amour est donc la fin de la loi*, et il est double : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. [...] Mais, puisque l'amour de Dieu vient au premier rang et que la règle de cet amour apparaît inscrite en premier... »¹¹⁵⁸

« Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par amour. »¹¹⁵⁹

Augustin appelle « l'ordre du précepte » cet ordre de l'amour condensé dans le double commandement évangélique qui met en première place l'amour de Dieu engageant tout notre être :

« Car l'amour par lequel nous aimons ce qu'il faut aimer, doit être lui-même aimé d'une façon ordonnée, pour que nous possédions la vertu qui fait bien vivre. Aussi, me semble-t-il, une définition brève et juste de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour. Voilà pourquoi l'épouse du Christ, la cité de Dieu, chante dans le saint Cantique des Cantiques : *ordonnez en moi la charité* . C'est donc une fois renversé l'ordre de la charité, c'est-à-dire de la dilection et de l'amour, que les fils de Dieu ne se souciaient plus de Dieu et qu'ils aimèrent les filles des hommes. »¹¹⁶⁰

En citant *Ct.* II, 4, Augustin se réfère à une exégèse d'Origène (*Homélies sur le Cantique*) et il fait le rapprochement avec la prière de l'Épouse du *Cantique* : « *ordonnez en moi la charité* »¹¹⁶¹.

L'union de l'homme à Dieu ne s'exprime pas seulement par l'amour, par la vision, mais aussi par l'inhabitation de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme. Dieu commence à habiter en celui qui aime et le rend parfait en habitant de plus en plus pleinement en lui sans pour autant

¹¹⁵⁵ M.-F. Berrouard, « Les deux ordres de la charité », note comp. 5, BA 72, p. 723-725 ; G. Bardy, « L'ordre de la charité », note comp. 8, BA 36, p. 703.

¹¹⁵⁶ *In epist. Io.*, tr. V, 7 ; 7, 10 ; 9, 10, SC 75, p. 262 ; 330, 402. *De Trin.* VIII, 7, 11 ; 8, 12.

¹¹⁵⁷ *In Io.* XVII, 8, BA 72, p. 95.

¹¹⁵⁸ *De doct. chr.* I, 21, 27, BA 11/2, p. 111.

¹¹⁵⁹ *De Trin.* VIII, 8, 12, BA 16, p. 63.

¹¹⁶⁰ *De civ. Dei*, XV, 22, BA 36, p. 141.

¹¹⁶¹ Voir *Sermo.* 21, 3 ; 37, 16 ; 100, 2 ; 344, 2.

qu'il y ait fusion¹¹⁶², car pour aimer il faut que chacun reste pleinement soi-même, « pour aimer, pour échanger, il faut que celui qui aime reste soi, que celui qui est aimé reste soi, et que cependant il n'y ait rien que l'un possède qui ne soit à l'autre »¹¹⁶³. Augustin attribue à l'Esprit-Saint l'action de l'amour et la connaissance que l'homme a de la présence de Dieu en lui, le signe de cette présence de l'Esprit c'est la charité :

« Tu commences à aimer ? Dieu commence à habiter en toi. Aime celui qui commence à habiter en toi, afin qu'en y faisant sa demeure de façon plus parfaite il te rende toi-même parfait. *À ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit [...]. Interroge ton cœur : s'il est plein de charité, tu possèdes l'Esprit de Dieu [...]. Parce que la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-saint qui nous a été donné (Rm. 5, 5).* »¹¹⁶⁴

Cette réciprocité est fondée dans la relation entre le Père et le Fils par l'Esprit-Saint, expérience d'alliance intériorisée par l'Amour, inhabitation mutuelle. L'Incarnation du Christ est ainsi le dévoilement de l'amour de Dieu pour l'homme, le Verbe est venu à notre rencontre et un pont a été jeté par le Fils entre le Père et sa créature pour incarner leur rencontre, c'est là toute la signification de la vie mystique et son unique but : « *moi en eux et toi en moi ! Qu'ils soient parfaitement accomplis en l'Un* » (Jn. 17, 23) :

« Ainsi le Christ est-il venu avant tout pour que l'homme apprit combien Dieu l'aime, et qu'il l'apprit afin qu'il s'enflammât d'amour *pour celui qui le premier l'a aimé*, (Jn. 4, 10 ; 19) et afin qu'il aimât son prochain, suivant l'ordre (Mt. 19, 19) et l'exemple de celui qui s'est fait le prochain de l'homme, au temps où celui-ci n'était pas son prochain, mais errait bien loin de lui. »¹¹⁶⁵

Ce thème du Christ-pont a été développé par Catherine de Sienne, mystique et Docteur de l'Église¹¹⁶⁶, « Je vous ai donné mon Fils comme un pont, sur lequel vous puissiez passer le fleuve sans vous noyer »¹¹⁶⁷. La préface de l'ouvrage rappelle qu'« elle a reçu toute sa doctrine du Verbe divin [...] Cette eau vive a été captée à la source divine et dans l'acte même de son premier jaillissement »¹¹⁶⁸.

¹¹⁶² Cette réciprocité sans fusion se fonde dans la relation qui unit le Père et le Fils, tout comme le Père et le Fils sont deux mais restent un. La formule d'immanence réciproque se trouve en saint Jean « le Père est en moi et moi dans le Père (10, 38) » ; « Croyez-moi, je suis moi dans le Père (14, 10) » ; « Que tous soient un du fait que toi Père tu es en moi et moi en toi (17, 21) ». « De l'amour dont le Père m'a aimé moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour (15, 9) », kaqw/j, comme, n'a pas signification de comparaison mais de relation fondatrice. L'amour qui s'origine dans le Père produit l'amour du Fils pour le disciple et cet amour fera qu'ils s'aiment les uns les autres (13, 34). « De l'amour dont je vous ai aimés, vous aussi aimez-vous les uns les autres (13, 34) », cet amour est la réalité constitutive de l'Alliance.

¹¹⁶³ P. Agaësse, Introduction au *Commentaire*, op. cit., p. 101.

¹¹⁶⁴ *In epist. Io. tr.* VIII, 12, BA 76, p. 349.

¹¹⁶⁵ *De cat. rud.* XI, 1, BA 11/1, p. 69.

¹¹⁶⁶ C. de Sienne, *Le Dialogue*, P. Téqui, Paris, 1976. Particulièrement la II^e réponse : Miséricorde au monde, 1^o le don du Verbe incarné, 2^o le don de la conformité au Christ, p. 65-301.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. XIX.

Augustin ne retient pas ce thème du pont¹¹⁶⁹, par contre, il mentionne le coup de lance dans le côté du Christ¹¹⁷⁰, et en dégage la double signification mystique, celle du signe de l'amour du Christ et de l'invitation à répondre à son amour mais aussi celle de l'ouverture de la porte de la vie, le flanc du Christ ayant été 'percé', 'blessé', 'ouvert', pour cela il s'appuie sur l'apôtre Jean :

« Lorsque nous entendons rappeler qu'il a souffert, qu'aimons-nous dans le Christ ? Ses membres crucifiés, son côté percé ou sa charité ? Quand nous entendons dire qu'il a souffert pour nous, qu'aimons-nous en lui ? C'est son amour que nous aimons. Il nous a aimé pour que nous l'aimions de retour et, pour que nous puissions l'aimer de retour il nous a visité par son Esprit. »¹¹⁷¹

« *L'un des soldats ouvrit son côté avec sa lance* ». L'évangéliste s'est servi d'un mot soigneusement choisi : il ne dit pas : Il frappa ou : Il blessa son côté, ou quelque chose d'autre, mais : *Il ouvrit son côté*, pour faire comprendre d'une certaine manière que la porte de la vie était ouverte à cet endroit d'où ont coulé les sacrements de l'Église sans lesquels on n'entre pas dans la vie qui est la vraie vie. [...] Ô mort qui fait revivre les morts ! Qu'y a-t-il de plus pur que ce sang ? Qu'y a-t-il de plus salutaire que cette blessure ? »¹¹⁷²

Par ce mot *ouvrit*, Augustin souligne que Jean « a fait comprendre qu'une porte a été ouverte dans le Corps du Christ et donc qu'il est désormais possible d'entrer par elle dans ce Corps pour s'agréger à lui et devenir l'un de ses membres »¹¹⁷³.

Pont, ou porte ouverte pour que nous puissions y entrer, le Christ est bien la porte comme il l'a dit lui-même, mais bien aussi porte mystique d'où coule le sang et l'eau :

« La porte t'est ouverte : le Christ est la porte. Et pour toi, l'entrée s'est ouverte quand son côté fut percé par la lance. Ce qu'il en est sorti, souviens t'en, et choisis par où tu puisses entrer. »¹¹⁷⁴

Cette inhabitation dans le Fils et par Lui dans le Père est le fruit de l'extrême Amour qui unit le Père et le Fils, cet Amour c'est l'Esprit-Saint qui a été répandu et qui donne à l'homme de pouvoir habiter en Dieu et à Dieu d'habiter en l'homme. C'est à l'Esprit que s'applique pleinement le terme d'Amour.

2. « Amour » nom propre de l'Esprit-Saint

Augustin identifie l'amour (*dilectio* ou *caritas*) avec l'amour qui est Dieu et qui est l'Esprit-Saint en Dieu, comme en attestent ces deux passages extraits des *Sermons* :

¹¹⁶⁹ S'il parle du Christ Médiateur dans le *Sermon Dolbeau*, ce n'est pas avec une signification mystique.

¹¹⁷⁰ D. Dideberg, « Le côté du Christ transpercé chez saint Augustin », *Spiritus et Littera*, 2009, p. 85-97. Chez Augustin, nous trouvons 70 allusions au côté transpercé *In Io.* 120, 2 et 3.

¹¹⁷¹ *Enn. in Ps.* 127, 8, vol. 15, p. 117-118.

¹¹⁷² *In Io.* CXX, 2, BA 75, p. 335-337.

¹¹⁷³ M.-F Berrouard, « Le côté ouvert de Jésus », BA 75, note comp. 14, p. 484-485.

¹¹⁷⁴ *Sermo.* 311, III, 3, Vol. 19, p. 22.

« Quels sont ceux qui aiment ? Quel est celui qui est aimé ? [...] Créature nous aimons le Créateur. Nous l'avons donc aimé, et d'où nous vient cette grâce ? Parce qu'il nous a aimé le premier. Celui qui est l'objet de notre amour s'est donné à nous, et il nous a donné en même temps la véritable cause qui nous fait aimer. Quelle est donc la cause de cet amour que nous avons pour Dieu ? [...] « La charité de Dieu, dit-il (Paul), a été répandue dans nos cœurs. » (*Rm.* 5, 5) Par qui ? Est-ce par nous ? Par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.

Aimons donc Dieu avec l'aide de Dieu ; oui, puisque l'Esprit-Saint est Dieu, aimons Dieu avec l'aide de Dieu, « la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné », c'est donc une conséquence légitime, puisque l'Esprit-Saint est Dieu et que nous ne pouvons aimer Dieu que par l'Esprit-Saint, nous aimons avec le secours de Dieu. »¹¹⁷⁵

« Or, quelle grâce nous a donné l'Esprit-Saint ? Écoutez l'Apôtre : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs », il ne veut pas laisser croire que c'est à ses propres efforts que chacun doit d'aimer Dieu et il ajoute aussitôt « Par l'Esprit-Saint qui vous a été donné. (*Rm.* 5, 5).¹¹⁷⁶

L'Écriture n'attribue ce nom de Charité ou Amour, qu'à Dieu seul, l'amour étant sa substance même. Augustin va montrer comment l'Écriture elle-même permet pourtant de donner ce nom à l'Esprit. Il commence par se demander à laquelle des trois Personnes divines il convient d'appliquer ce nom :

« Dieu est » donc « charité. » Mais est-ce le Père qui est charité, est-ce le Fils, est-ce l'Esprit Saint, est-ce la Trinité – car la Trinité, elle non plus, n'est pas trois dieux, mais un seul Dieu,- voilà ce qui est en question. »¹¹⁷⁷

Et il trouve la réponse dans un texte de l'Apôtre Jean qu'il cite dans le *De Trinitate* :

« Il est clair que c'est le même amour que d'une part l'Apôtre appelle Dieu, que d'autre part il dit venir de Dieu. L'amour est donc Dieu de Dieu [...] « Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit ». C'est donc ce Saint-Esprit de qui il nous donne qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or, c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu amour. [...] « Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui », présence mutuelle dont il avait dit plus haut : « Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit ». C'est donc l'Esprit qui est désigné dans ce texte : « Dieu est amour ». Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrace d'amour pour Dieu et pour le prochain étant lui-même amour. »¹¹⁷⁸

Si « la dilection vient de Dieu (*I Jn* 4, 7b) » et si « Dieu est dilection (*I Jn* 4, 8c) », à quelle Personne attribuer ce nom ? Le Père ne procède pas d'un autre et ne peut être dit « de Dieu », ce nom ne convient donc qu'au Fils ou à l'Esprit. L'Écriture dit aussi que le propre de

¹¹⁷⁵ *Sermo.* 34, I, 2 et II, 3, vol. 16, p. 166-167.

¹¹⁷⁶ *Sermo.* 128, II, 4, vol. 17, p. 272-273.

¹¹⁷⁷ *De Trin.* XV, XVII, 28, BA 16, p. 503.

¹¹⁷⁸ *De Trin.* XV, XVII, 31, BA 16, p. 509.

l'amour est de faire demeurer Dieu en nous et nous en Dieu et que cela nous est connu parce qu'il nous donne de son Esprit, c'est donc à l'Esprit Saint que convient le nom Amour.

L'homme ne peut par lui-même aimer Dieu, il ne peut le recevoir que de Dieu, ce qui fait dire à Jean « *quant à nous aimons Dieu parce que Dieu nous a aimés le premier* » (I Jn 4, 19) et l'apôtre Paul dit aussi « *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* » (Rm.5, 5) Si, à la suite de saint Jean, Augustin dit que Dieu-Amour est source et origine de la charité en l'homme, sa doctrine sur l'Esprit Saint dépend finalement davantage de saint Paul que de saint Jean.

Si l'Esprit Saint mérite le nom de Don, c'est parce que le don par excellence est la Charité et que celle-ci est l'Esprit Saint :

« L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu est donc proprement l'Esprit Saint : c'est par lui que se répand dans nos cœurs la charité de Dieu, par laquelle la Trinité toute entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu (*Act. 8, 20*).¹¹⁷⁹

Augustin définit ce que l'Esprit Saint est au sein de la Trinité à partir de ce qu'il opère en nous. Il dit que le Saint-Esprit est l'Amour qui unit le Père et le Fils, John Burnaby parle ainsi de cette conception de la charité pour Augustin, « dans le Corps du Christ, la *caritas* est ce qu'elle est dans le mystère de l'Être divin : l'Esprit saint de l'unité »¹¹⁸⁰. Cette exégèse est particulièrement développée par Augustin dans le livre XV du *De Trinitate* où l'amour est décrit comme un lien intersubjectif, Dieu est Trinité de personnes aimantes dans l'Unité d'une même nature. Dans le livre VII du *De Trinitate*, l'Esprit-Saint est « le Suprême Amour qui lie le Père et le Fils et nous relie à eux »¹¹⁸¹. L'esprit Saint, Amour qui vient de Dieu et qui est Dieu donne à l'homme d'aimer Dieu et ses frères, il nous donne de demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous. « L'Esprit Saint, amour du Père et du Fils, est, dans l'unité du Corps du Christ, source de la communion de l'homme avec Dieu : l'homme ne peut aimer « *Dieu de Dieu*¹¹⁸² » que grâce au don de l'Esprit qui est « *Dieu de Dieu*¹¹⁸³ ». Le docteur de la charité ne pouvait mieux souligner l'unité qui existe entre l'amour de Dieu pour l'homme et celui de l'homme pour Dieu et les frères, puisqu'en l'homme l'amour qui vient de Dieu devient amour de Dieu et des frères¹¹⁸⁴. »

¹¹⁷⁹ *De Trin.* XV, XVIII, 32, BA 16, p. 513.

¹¹⁸⁰ J. Burnaby, *Amor Dei*, op. cit., p. 21.

¹¹⁸¹ *De Trin.* VII, III, 6, BA 15, p. 525.

¹¹⁸² *Sermo.* 34, II, vol. 16, p. 166.

¹¹⁸³ *In epist. Io. tr.* VII, 6, SC 75, p. 322.

¹¹⁸⁴ D. Dideberg, Saint Augustin et la première Épître de saint Jean, op. cit., p. 236.

II TOUT AMOUR DE DIEU EST-IL MYSTIQUE ?

« Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. [...] Les grandes eaux ne pourront éteindre l'amour ni les fleuves le submerger. » (Ct. 8, 6 ; 7).

Si l'objet essentiel de la mystique est bien l'amour de Dieu, tout amour de Dieu n'est pas pour autant, forcément mystique. Dans l'amour mystique Dieu est perçu de façon directe vivante et consciente, comme Celui qui habite et demeure en l'âme. Il faut un amour assez intense pour que l'hôte divin ne soit pas simplement possédé mais aussi 'perçu', 'goûté', 'touché' par les sens spirituels dont nous reconnaissons un exemple dans le passage suivant :

« Je ne doute pas, mais je suis sûr dans ma conscience Seigneur que je t'aime. Tu as frappé mon cœur de ton verbe et je t'ai aimé. [...] Et pourtant, j'aime certaine lumière et certaine voix, certain parfum et certain aliment et certaine étreinte quand j'aime mon Dieu : lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur qui est en moi, où brille pour mon âme ce que l'espace ne saisit pas, où résonne ce que le temps rapace ne prend pas, où s'exhale un parfum que le vent ne disperse pas, où se savoure un mets que la voracité ne réduit pas, où se noue une étreinte que la satiété ne desserre pas. C'est cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. »¹¹⁸⁵

Cette expérimentation, nous avons vu qu'elle était l'œuvre de l'Esprit Saint au travers de ses dons. Nous avons vu que la contemplation relève du don de sagesse, en elle est reconnue et éprouvée la Présence de Dieu, la contemplation est un amour qui s'abandonne. Elle est une synthèse des grâces mystiques issues de l'amour et ordonnées à l'amour, dans cet amour intense qu'elles produisent, Dieu est goûté et expérimenté. Ces grâces mystiques qui sont des dons de connaissance et d'amour élèvent à une connaissance à la fois intuitive et expérimentale de Dieu. Le mystique comprend comment Dieu est présent par la grâce et en même temps est enflammé d'amour par ces grâces illuminatives :

« Toi tu avais percé notre cœur des flèches de ta charité, et nous portions tes paroles, plantées à travers nos entrailles. »¹¹⁸⁶

Cette expérience de la Présence éprouvée, qui est une participation à la nature divine, embrase l'âme d'un amour de plus en plus ardent, l'arrachant à elle-même (extase, ivresse, ravissement) pour la jeter en Dieu. Le souvenir lui-même qui ne s'efface plus en fin de l'expérience de la rencontre vive avec Dieu, demeure rempli de son amour¹¹⁸⁷. Cette invasion transformante de Dieu est une présence active qui rend semblable à lui, nous entraînant dans son propre acte d'aimer il nous entraîne vers la vision béatifique car la charité est de même nature que la vision béatifique :

¹¹⁸⁵ Conf. X, VI, 9, BA 14, p. 153-155.

¹¹⁸⁶ Conf. IX, 2, 3, BA 14, p. 75.

¹¹⁸⁷ Cf. *supra*. note 652.

« Pourquoi ne voit-il pas Dieu (l'homme qui n'aime pas son frère) ? Parce qu'il n'a pas l'amour lui-même. S'il ne voit pas Dieu, c'est qu'il n'a pas l'amour. [...] Car s'il a l'amour il voit Dieu, parce que *Dieu est amour* et l'amour purifie de plus en plus son œil qui devient capable de voir cette substance immuable dont la présence fera toujours la joie de l'homme et l'objet de son éternelle jouissance en communion avec les anges. »¹¹⁸⁸

L'amour ne peut être que béatifiant et la vision sera parfaite quand la ressemblance de l'âme avec Dieu par la croissance de l'amour sera parfaite :

« Étendons-nous vers lui, afin que, lorsqu'il viendra, il nous remplisse. Car « nous lui serons semblables, lorsque nous le verrons tel qu'il est. »¹¹⁸⁹

Cet amour se différencie de celui qui n'est pas 'mystique' en ce qu'il est dit être *spirituel* comme en atteste toute la Tradition chrétienne, c'est-à-dire qu'il est l'œuvre et le fruit exclusif du Saint Esprit¹¹⁹⁰. C'est l'Esprit qui signe, produit et développe cette habitation du Verbe dans l'âme. Augustin a dit dans la *Lettre 187* qu'il n'habite pas au même degré chez tous, et il s'appuie sur la différence faite par Paul entre les « spirituels » et les « charnels ». *Spirituel* désigne ainsi cette dépendance toute spéciale à l'Esprit Saint qui caractérise l'amour mystique comme le dit l'Apôtre Paul lorsqu'il nomme : « spirituels », les hommes conduits par l'Esprit (1Co 3) en opposition aux hommes « charnels ». Spirituel renvoie également à *mens*, le centre de la vie mystique où prédomine aussi l'activité intellectuelle supérieure de l'esprit. Intelligence et amour s'unissent après la purification du sensible qui ouvre à la prédominance des vertus, particulièrement des trois vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité qui deviennent le berceau de l'amour mystique et signent leur présence par l'éclosion de la paix. La foi qui impulse la contemplation va se faire de plus en plus simple sous l'action de l'Esprit-Saint :

« Cette contemplation nous est promise comme le but de toutes nos actions et l'éternelle plénitude de nos joies. [...] En effet, « *demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi et non dans la claire vision (2Co, 5, 6-7)*. La contemplation est la récompense de la foi et c'est en vue de cette récompense que la foi purifie nos cœurs. »¹¹⁹¹

La signature et la visibilité de l'action de l'Esprit au cœur de cette simplification tiennent dans la spontanéité de la prière qui sourd de l'immensité de paix et de douceur intérieure, dans les ravissements, comme dans l'absence de tout effort rationnel.

L'abandon entre les mains de Dieu, autre manifestation de l'amour découle de l'espérance, cette espérance est invincible et résiste à toutes les vicissitudes de l'existence :

¹¹⁸⁸ *In epist. Io. tr. IX, 10, BA 76, p. 391.*

¹¹⁸⁹ *In epist. Io. tr. IV, 6, SC 75, p. 233.*

¹¹⁹⁰ Thérèse d'Avila a parlé de *surnaturel mystique* pour une même signification.

¹¹⁹¹ *De Trin. I, VIII, 17, BA 15, p. 131-133.*

« La tribulation vient ; elle sera ce que tu voudras [...] Tel elle te trouveras, tel tu resteras. La tribulation est un feu. Te trouve-t-elle or, elle enlève les scories ; te trouve-t-elle paille, elle te réduit en cendres. »¹¹⁹²

Quand à la charité, intrinsèquement contemplative, elle oriente toutes les puissances de l'âme à l'amour et lui en ouvre les sommets :

« Et parfois tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas. »¹¹⁹³

Augustin souligne le rôle unificateur de l'amour et ses effets extatiques. Cet amour dont le principe est l'Esprit Saint ne fait plus rechercher Dieu que pour lui-même :

« L'amour nous y élève, et *ton Esprit qui est bon exalte* notre bassesse la retirant *des portes de la mort*. Dans la bonne volonté se trouve pour nous la paix. [...] Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut ; il nous embrase et nous partons. »¹¹⁹⁴

Il nous fait soupirer après son visage :

« Mon cœur a dit : j'ai cherché votre Visage ; je chercherai votre Visage, Seigneur, ne détournez pas de moi votre Visage... » C'est magnifique : on ne peut rien dire de plus divin. Ceux-là comprennent qui aiment vraiment. [...] Celui qui demande au Seigneur une seule chose. Que veut-il ? *Jouir de la délectation de Dieu tous les jours de sa vie*. [...] Et qu'aime-t-il ? « Votre visage. »¹¹⁹⁵

« Donne-toi à moi, mon Dieu, redonne-toi à moi. Voici que j'aime, et c'est si peu, je veux aimer plus fort. Je ne puis mesurer afin de le savoir, combien me manque d'amour pour qu'il y en ait assez, et qu'ainsi ma vie coure à tes embrassements, sans qu'elle se détourne avant d'être abritée *dans l'abri secret de ton visage*. »¹¹⁹⁶

Ce visage se révèle être beauté absolue, Lui seul possède la beauté, Lui seul est la Beauté. Il y a un lien entre la contemplation et la transformation en la Beauté de Celui qui est contemplé. La séduction par la Beauté fait intrinsèquement partie de la vie mystique et particulièrement de l'amour mystique.

1. Beauté et amour mystique

« *Que tu es belle, ma bien-aimée, que tu es belle ! [...] Tu es toute belle, ma bien-aimée, et sans tache aucune !* » (Cant. 4, 1 ; 7)

En aimant Dieu, lui qui nous a aimé le premier et qui est toujours beau, nous devenons beaux. Par cette affirmation Augustin modifie sa première affirmation platonicienne par

¹¹⁹² *Sermo*. 81, 7, vol. 16, p. 580-581.

¹¹⁹³ *Conf.* X, XL, 65, BA 14, p. 259.

¹¹⁹⁴ *Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 441.

¹¹⁹⁵ *In Ps.* 26, 16, vol. 11, p. 803.

¹¹⁹⁶ *Conf.* XIII, IX, 10, BA 14, p. 439.

laquelle on ne peut aimer que ce qui est beau, influencé sans doute par Plotin (*Enn.* I, 6,7). Dans les *Enarrationes* et les sermons, il fait ensuite appel à l'image de l'union nuptiale¹¹⁹⁷.

Si, de façon générale les diverses définitions de la beauté chez Augustin ont pu être synthétisées sous le concept d'*ordre*¹¹⁹⁸, ordonnant toute chose vers l'unique finalité de la beauté (*De vera rel.* 39 ; 40 ; 41)¹¹⁹⁹, ce n'est pas cette approche de la beauté qui retiendra ici l'attention mais davantage l'approche de l'artiste et du mystique.

Augustin dit, alors qu'il était encore dans la recherche de certitudes par le biais d'un infaillible critère esthétique : « Je cherchais pourquoi j'appréciais la beauté des corps, aussi bien terrestres que célestes, (*Conf.* VII, XVII, 23) » et la seule réponse qui vint le combler fut « celle qui identifiait la Beauté avec Dieu enfin trouvé, celle qui donne la clé de cet hymne de louange et de regret, véritable poème en prose¹²⁰⁰ dont les premières mesures sont justement célèbres »¹²⁰¹. Ce texte décrit un univers de beauté et même s'il est indéniablement imprégné de certaines réminiscences des philosophes grecs¹²⁰², cela ne réduit en rien sa dimension mystique et artistique¹²⁰³, la mystique appelle la poésie :

« Bien tard je t'ai aimé ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée ! *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi !* »¹²⁰⁴

Augustin est attiré, même aimanté par la beauté de Dieu, ce Dieu auquel Augustin adresse un chant d'amour pour son éternelle beauté, tout en déplorant que cet amour soit si tardif. Dieu était en lui et il le cherchait au-dehors, c'est alors que Dieu a fait irruption dans son âme par les cinq sens se dévoilant en toute sa Beauté :

« Et j'étais étonné de ce que déjà je t'aimais, toi [...] j'étais emporté vers toi par ta beauté. »¹²⁰⁵

Il utilise plusieurs formules pour indiquer le caractère absolu de cette beauté, Dieu est « beauté de toute beauté », (*Conf.* IV, XIII, 20), « le père du bien et du beau », (*Sol.* I, 1, 2), « beauté incorruptible et immuable » (*In epist. Io. tr.* 9, 9 ; *Sermo* 241, 2). Et même s'il a commencé par suivre en cela les philosophes grecs, il n'empêche que Dieu s'est dévoilé à lui comme la beauté suprême :

¹¹⁹⁷ *Sermo.* 62, 8 ; 95, 4 ; 138, 6 ; 285, 6.

¹¹⁹⁸ Italo Sciuto, trad. Flavio Nuvolone, « Beauté », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 146-150.

¹¹⁹⁹ Cet ordre est perçu par la raison, la mesure et le nombre forment la beauté car ils assurent l'ordre et l'unité (*De ord.* II, 15, 42).

¹²⁰⁰ G. Bouissou, « Sero te amavi (*Confessions* X, XXVII, 38) », *REAug.* VII, 1961, p. 247-249.

¹²⁰¹ A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 463.

¹²⁰² Platon, *Banquet*, 210a, 211^e, 221b et Plotin *Du Beau*, *Enn.* I, 6, 6-9, trad. Bréhier, t. 1, p. 102.

¹²⁰³ Voir dossier rassemblé par P. Courcelle dans « Le thème du regret : « Sero te amavi, pulchritudo... », *Revue des études latines*, XXXVIII, 1960, p. 264-295.

¹²⁰⁴ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 208-209.

¹²⁰⁵ *Conf.* VII, XVII, 23, BA 13, p. 627.

« Tu désires la (sagesse) voir, la posséder sans aucun voile, toute nue [...] mais cette faveur, elle ne l'accorde qu'à un petit nombre d'amants de choix [...]. Il n'y a que la sagesse que j'aime pour elle-même : tout le reste, vie, repos, amis, je ne le désire ou ne crains de le perdre qu'à cause d'elle. Quelles limites peut avoir mon amour pour cette beauté ? »¹²⁰⁶

La beauté de Dieu va s'exprimer dans la figure du Christ, « le plus beau parmi les enfants des hommes », (*In Ps.* 44, 3), cette beauté éternelle de Dieu devient homme. Dans son humilité, le Christ est le médiateur de la beauté et de la plénitude de Dieu. « Toute la richesse inépuisable des propos d'Augustin sur le Christ, sur le Christ mystique, sur le royaume de Dieu sur terre, sur l'humilité du Christ [...] sur la nostalgie de Dieu et le long pèlerinage vers la lumière de Dieu est désormais imprégné par un rythme tremblant et brûlant de beauté »¹²⁰⁷ :

« A quels yeux le Christ apparaît-il dans sa beauté ? [...] Les yeux ont besoin d'être purifiés pour apercevoir une telle lumière, et cependant, si peu qu'ils soient touchés par cette splendeur, ils sont de suite embrasés d'amour au point qu'ils désirent être guéris pour être éclairés. D'ailleurs pour nous faire connaître combien est beau le Christ que vous aimez, le Prophète a dit : « Vous êtes plus beau que les enfants des hommes (*Ps* 44, 5) ». Il surpasse en beauté tous les hommes. »¹²⁰⁸

La plupart des grands mystiques ont chanté cette beauté du Christ qui les transforme en sa beauté¹²⁰⁹, c'est le regard et l'amour de Dieu qui donne cette beauté, elle est le fruit de la contemplation et de l'union. C'est bien l'amour, principe de vie, qui transforme et confère la beauté :

« Dieu est éternellement beau [...] Il nous a aimés le premier, lui qui est d'une éternelle beauté. [...] Comment deviendrons-nous beaux ? En aimant celui qui est éternellement beau. Plus s'accroît l'amour, plus s'accroît la beauté. [...] *Il n'avait ni éclat ni beauté* pour te donner éclat et beauté. Quel éclat ? Quelle beauté ? L'amour de la charité. Pour aimer, cours vite ! Tu cours, donc tu aimes. Tu es déjà beau, mais ne tourne pas ton regard sur toi-même afin de ne point perdre ce que tu as reçu. Tourne les yeux vers celui qui t'a rendu beau ; sois beau pour qu'il t'aime, lui. Mais toi, tends-toi vers lui de toutes les forces de ton esprit, cours vers lui, cherche ses embrassements, redoute de t'éloigner de lui. »¹²¹⁰

« La définition de l'amour : une beauté de l'âme, fait aussi penser à Plotin ou à Platon, mais elle correspond également à l'opinion augustinienne que la vertu est la beauté de l'âme »¹²¹¹. L'amour nous fait ressembler à Dieu. A la suite de Carol Harrison, Isabelle

¹²⁰⁶ *Sol.* I, XIII, 22, BA 5/2, p. 71.

¹²⁰⁷ Balthasar Hans Urs Von, *La Gloire et la Croix, 2- Styles d'Irénée à Dante*, Aubier « Théologie », Paris, 1974, p. 110.

¹²⁰⁸ *In Ps.* 127, 8, vol. 15, p. 117.

¹²⁰⁹ Jean de la Croix, « Quand donc l'âme dit ces paroles : *Allons-nous- en nous voir à la montagne en ta beauté*, c'est dire : rendez-moi semblable, et m'informez de la beauté de la Sagesse divine qui est, comme nous disons, le Fils de Dieu. » *Œuvres, Cantique spirituel*, op. cit., p. 670.

¹²¹⁰ *In epist. Io. tr.* IX, 9, BA 76, p. 383-387.

¹²¹¹ K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Belles Lettres, Paris, 1933, p. 163 ; *In Ps.* 58, 18, vol. 12, p. 669 : « Tout ce qui est beau dans l'âme c'est la force et la sagesse ».

Bochet remarque que les termes *formosa* et *deformis* font écho à la Beauté, suggérant que « c'est bien l'amour de la Beauté divine qui permet au sujet de trouver sa 'forme' véritable »¹²¹².

2. Effets de l'amour mystique

« *Qu'il me baise des baisers de sa bouche. [...] Nous célébrerons tes amours plus que le vin ;* » (Cant. 1, 2 ; 4).

Si cet amour semble être spontané il ne l'est pourtant que sous l'effet de la grâce et lorsque l'Esprit Saint porte l'amour mystique à sa perfection, l'âme pleinement transformée et *spirituelle*, vit en Dieu de façon quasi constante et produit de même, des actes d'amour. Sous cette habitation divine, l'âme devient un ciel¹²¹³ où Dieu se révèle :

« Et si vous le voulez, vous aussi vous serez un ciel. Voulez-vous être un ciel ? Chassez la terre de votre cœur purifié. [...] Si vous avez commencé à goûter les choses du ciel et non les choses de la terre, n'êtes-vous pas devenu un ciel ? Vous portez votre chair et déjà, par le cœur, vous êtes un ciel, car votre vie est déjà dans les cieux (*Ph.* 3, 20). »¹²¹⁴

L'Esprit-Saint touche la vie pour la rendre amour et l'amour de Dieu fait alors entonner un cantique nouveau, celui de l'amour et des chants :

« Ce cantique nouveau du Psalmiste c'est le commandement nouveau du Seigneur. Que renferme un cantique nouveau ? Une affection nouvelle. Le chant est l'expression de l'amour. »¹²¹⁵

Si l'amour vient de Dieu, il est Dieu lui-même puisque celui-ci est amour, charité, dilection :

« On ne peut souligner davantage le prix de l'amour qu'en disant qu'il est Dieu [...] *Qui demeure dans la dilection demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui.* Ils habitent mutuellement l'un dans l'autre, celui qui contient et celui qui est contenu. »¹²¹⁶

Je ne sais s'il peut y avoir plus magnifique éloge de la charité que ces paroles : « Dieu est charité. » [...] Que cela est vite dit : « Dieu est dilection ! » [...] Si tu pèses le sens, quelle profondeur ! « Dieu est dilection. Et qui demeure dans la dilection, dit-il, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (1 *Jn.* 4, 16). » Que Dieu soit ta demeure, et sois la demeure de Dieu ! Demeure en Dieu et que Dieu demeure en toi. »¹²¹⁷

Dieu est sujet et source de l'amour que nous avons pour nos frères, « l'immanence de l'amour de Dieu dans l'amour humain, c'est sa transcendance même, c'est-à-dire le pouvoir

¹²¹² I. Bochet, « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 95, Paris, 1982, p. 301.

¹²¹³ É. de la Trinité : « Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là toute entière... », *op. cit.*, p. 621.

¹²¹⁴ *In Ps.* 96, vol. 14, p. 112-113. Voir aussi *Sermo.* 53, 14, vol. 16, p. 391-392.

¹²¹⁵ *Sermo.* 336, 1, vol. 19, p. 104. Voir aussi *In Ps.* 99, 6, vol. 14, p. 160.

¹²¹⁶ *In epist. Io. tr.* VIII, 14, SC 75, p. 369.

¹²¹⁷ *In epist. Io. tr.* IX, 1, SC 75, p. 377.

que Dieu a, sans rien perdre de sa perfection, de nous communiquer son propre acte d'aimer, non pas une fois pour toutes, mais à chaque instant et progressivement »¹²¹⁸.

C'est par l'amour qu'il faut nous tenir auprès de lui et nous attacher à lui (*De Trin.* VIII, IV, 6). Pour aimer il convient donc seulement de demeurer en lui et de le laisser habiter en soi :

« Si donc vous voulez aimer Dieu il faut que Dieu habite en vous et qu'il s'aime par vous c'est-à-dire qu'il vous suggère de l'aimer, qu'il vous enflamme, qu'il vous éclaire, qu'il vous excite. »¹²¹⁹

« Commences-tu à aimer ? Dieu commence à habiter en toi : aime celui qui commence à habiter en toi, afin qu'il te rende parfait en habitant plus parfaitement en toi. *La preuve à laquelle nous reconnaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, c'est qu'il nous a donné de son Esprit.* »¹²²⁰

En effet, l'Esprit-Saint habite l'âme qu'il sanctifie et si cette habitation est bien celle des trois Personnes, c'est l'Esprit-Saint qui la réalise par son action semblable à l'action d'un sceau¹²²¹ :

« Nous participons de sa divinité par une manière divine de voir les choses, en le connaissant tel qu'il est en lui-même et par une manière aussi divine d'aimer en jouissant de lui en lui-même, en vivant sous lui, en lui, avec lui, qui est notre vie éternelle. »¹²²²

L'âme divinisée réalise ainsi des œuvres divines, Jean de la Croix a repris ceci dans la strophe 38 du *Cantique spirituel*. Augustin use lui aussi des deux métaphores chères aux mystiques et relatives à la connaissance et à l'amour, celle de la lumière et celle du feu. Toutes deux correspondent à la déification biblique, manifestation de Dieu en tant que lumière et charité, telle celle du Buisson ardent. C'est ainsi qu'Augustin perçoit « certaine lumière » (*Conf.* X, VI, 8), Dieu est la lumière absolue qui par son action crée l'unité autant qu'il communique l'individualité (*Sermo.* 341, 8) et en cela même il est la « Beauté absolue », la « Beauté unique et véritable » (*Sermo.* 1, 14). « Comme le feu convertit le fer en en autre feu, Dieu peut avec ses propriétés faire des dieux les hommes lesquels, sans perdre leur propre nature peuvent recevoir la beauté divine et sa sagesse et sa justice et sa sainteté et une façon de connaître qui est supérieure à toute connaissance humaine, et une façon d'aimer

¹²¹⁸ *In epist. Io.*, op. cit., p. 51.

¹²¹⁹ *Sermo.* 128, II, 4, vol. 17, p. 272-273.

¹²²⁰ *In epist. Io. tr.* VIII, 12, SC 75, p. 367.

¹²²¹ 2 Co. 1, 22 : « Lui qui nous a marqués de son sceau et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » ; *Ep.* 1, 13,-14 : « En lui (Christ) vous avez cru et vous avez été marqués du sceau de l'Esprit promis, l'Esprit Saint ».

¹²²² *Sermo.* 297, 8, vol. 18, p. 567.

proprement divine, bien que le sujet soit humain »¹²²³, ces pouvoirs de transformation sont fabuleux :

« Chacun est tel qu'il est son amour. Si tu aimes la terre tu es terre, si tu aimes Dieu je n'ose pas répondre de moi-même ; Écoutons plutôt l'Écriture : « Moi j'ai dit, vous êtes des dieux et vous êtes tous les fils du Très haut. »¹²²⁴

« L'amour de Dieu fait de nous des dieux. »¹²²⁵

Cet amour suppose connaissance et amour de 'haut vol', celui de l'union avec Dieu dans la communication de sa vie intime, cette vie qui est Dieu lui-même dans un rapport intime avec les trois personnes de la Trinité :

« La vie sous la protection de Dieu, la vie avec Dieu, la vie qui sera puisée en Dieu, une vie qui sera Dieu lui-même. Telle est la vie éternelle promise. »¹²²⁶

L'homme créé à l'image de Dieu est fait en vue de la ressemblance de Dieu qui est la perfection de cette image, c'est-à-dire qu'il est destiné à vivre éternellement en Dieu, à entrer dans le mouvement intérieur de la vie trinitaire et à y entraîner avec lui toute la création. La possession la plus parfaite de la divinisation sera la Béatitude éternelle, alors nous verrons Dieu tel qu'il est et nous jouirons de lui (*Sermo.* 243, 5).

C'est ainsi qu'un amour de Dieu qui serait absolu, ferait que tout ce qui serait fait serait bon :

« Aime et fait ce que tu veux ; si tu te tais, tais-toi par amour ; si tu parles, parle par amour ; si tu corriges, corrige par amour ; si tu pardonnes pardonne par amour ; aie au fond du cœur la racine de l'amour : de cette racine il ne peut rien sortir que de bon. »¹²²⁷

Le principe de la vie mystique est l'union parfaite de Dieu et de l'homme. La vie mystique ne s'accomplit que dans l'ouverture au mystère caché en Dieu depuis la création du monde manifesté en Jésus-Christ et communiqué par l'Esprit-Saint. Cette union de l'âme avec Dieu et sa transformation en lui s'accomplit seulement quand il y a ressemblance par l'amour. Alors l'image revient à son origine, « par la grâce triomphante de l'Esprit, elle n'a plus et ne montre plus que Dieu agissant, de sorte qu'il n'y a plus en toute chose qu'une seule et unique *energia* de Dieu et de ceux qui sont dignes de Dieu, ou plutôt que Dieu seul, qui enveloppe entièrement de sa bonté ceux qui sont dignes de lui »¹²²⁸, ce qui revient à aimer Dieu par l'amour même de Dieu¹²²⁹ :

¹²²³ J. Pépin, «Théorie des mélanges et théologie mystique » dans : *Ex Platoniorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, A.-M, Hakkert, Amsterdam, 1977, p. 271-314.

¹²²⁴ *In epist. Io. tr.* II, 14, BA 76, p. 143-145.

¹²²⁵ *Sermo.* 121, 1, vol. 17, p. 221.

¹²²⁶ *Sermo.* 297, vol. 18, p. 568.

¹²²⁷ *In epist. Io, tr.* VII, 8, SC 75, p. 329.

¹²²⁸ Maxime le Confesseur, *Ambigua* 7, PG 91, 33 ; 36.

¹²²⁹ « La première (excellence) est que l'âme aime Dieu non par elle-même mais par lui-même [...] ainsi elle aime par le Saint-Esprit, ni plus ni moins que le Père et le Fils s'aiment. », Jean de la Croix, *Œuvres...op. cit., Vive Flamme*, p. 802.

« Puisque l'Esprit-Saint est Dieu, aimons Dieu avec l'aide de Dieu [...] « La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné ». C'est donc une conséquence légitime, puisque l'Esprit est Dieu et que nous ne pouvons aimer Dieu que par l'Esprit-Saint, nous aimons Dieu avec le secours de Dieu. »¹²³⁰

Cette ressemblance, dit Jean de la Croix, a lieu quand les deux volontés, celle de l'âme et celle de Dieu sont d'accord entre elles et que l'une n'a rien qui répugne à l'autre (CS 37). L'âme, transformée en Dieu aime Dieu avec la volonté de Dieu qui est aussi sa volonté à elle ; et elle peut l'aimer autant qu'elle est aimée de lui, puisqu'elle l'aime par la volonté de Dieu même dans le même amour qui est le Saint-Esprit selon l'Apôtre Paul : « *L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné (Rm. 5, 5)*. Thérèse de l'Enfant Jésus dira : « pour aimer comme vous aimez, il me faut emprunter votre propre amour (*Histoire d'une âme*, Lisieux, 1924, p. 201) et Jean de la Croix : « l'âme alors aime Dieu non par elle mais par Dieu lui-même, parce qu'elle aime ainsi par l'Esprit-Saint, comme le Père et le Fils s'aiment, selon que le fils lui-même le dit à saint Jean : « *Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi aussi en eux* » (Jn. 17, 26) (VF, Strophe 3).

L'Esprit-Saint inspire ce que l'amour doit faire, (In Ps. 51, 12) et pour comprendre la vie du mystique il faut situer cette vie en son centre, dans « cet immense amour qui des deux procédait » nous dit Jean de la Croix, c'est-à-dire en l'Esprit-Saint en qui se déroule le dialogue du Père et du Fils¹²³¹, dans ce dialogue le Père dit vouloir donner à son Fils une épouse. Cette épouse c'est d'abord l'humanité particulière à laquelle s'unit le Fils dans le mystère de l'Incarnation mais aussi l'humanité toute entière qu'il va porter jusqu'à la Croix pour la ramener au Père

Le mystique vit son union à Dieu au nom de l'Église et de l'humanité se livrant à la passion de Dieu pour cette humanité. Il vit « jusqu'à l'union la plus intime le mystère de l'Alliance, il communique le plus étroitement possible au désir de Dieu de sauver le monde »¹²³².

III PASSION DE DIEU, PASSION DES HOMMES

Si les mystiques partagent bien une même vie chrétienne avec les autres baptisés, ce qui en diffère c'est l'intensité, la réalité, la puissance, avec lesquelles ils vivent cette expérience unique. « Leur parole vient « repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en

¹²³⁰ *Sermo*. 34, II, 3, vol. 16, p. 167.

¹²³¹ Jean de la Croix : « Une épouse qui t'aime, mon Fils, je voudrais te donner... [...] J'irai chercher mon épouse et sur moi je prendrai ses fatigues et ses peines dans lesquelles tant elle souffrait et, pour qu'elle ait la vie, pour elle je mourrai, et la tirant de la fosse, à toi je l'amènerai », *Œuvres complètes*, op. cit., *Romance* 2 et 3.

¹²³² B. Pitaud, « La mystique chrétienne », *Christus* 162, avril 1994, p. 176 ; 179.

caractères de feu »¹²³³. De façon ardente et indomptable, ils inscrivent jusque dans leur corps la trace du passage de l'Autre, ils se mettent à parler, à écrire ; « Leur langage traduit et trahit en eux la nécessité de *s'exposer*, dans tous les sens du terme à l'absolu de l'appel, sans que rien les arrête, sans que rien leur suffise, sans que rien puisse par eux être constitué en un lieu définitif. S'ils marchent, c'est parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de marcher : leur expérience reste une mort à toute fixité »¹²³⁴. Ils vivent de leur unique passion, celle de Dieu et de l'autre.

Les grands mystiques « ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie »¹²³⁵, leur élan est un élan de liberté.

Le mystique devient 'un seul esprit avec Dieu' et cet homme renouvelé n'est dès lors plus soumis qu'à Dieu seul :

« De fait, celui qui est renouvelé dans son esprit et contemple ta vérité devenue intelligible, n'a pas besoin de la démonstration d'un homme l'invitant à imiter son espèce, mais sous ta démonstration il éprouve par lui-même *quelle est ta volonté, qui est chose bonne, agréable et parfaite*. [...] Cet homme renouvelé dans la *connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé*, et, devenu *spirituel*, il juge de toutes choses. »¹²³⁶

De ceci il résulte un ensemble de faits observables comme le remarquait H. Bergson : « Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive. C'est désormais pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait quelle voit grand et, si faible soit-elle réalise puissamment. [...] Une science innée, ou plutôt une innocence acquise [...] L'effort reste pourtant indispensable et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et agie, dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est elle-même de la vie. [...] Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles ».¹²³⁷ Le mystique est un homme configuré au Christ pour le bien de l'humanité

¹²³³ H. Bergson, *Les deux sources*, op. cit., p. 276.

¹²³⁴ J. Caillot, « La mystique dans les religions. Le christianisme exposé », *Christus* 162, avril 1994, p. 153.

¹²³⁵ H. Bergson, *Ibid.*.

¹²³⁶ *Conf.* XIII, XXII, 32, BA 14, p. 485.

¹²³⁷ H. Bergson, *Ibid.*

toute entière, il porte en lui une valeur universelle et donne aux hommes d’entrevoir quelque chose où ils se sentent déjà frères.

1. L’amour est ‘diffusif de soi’

« Plus ne garde troupeau, et n’ai plus d’autre office, car tout mon exercice est seulement d’aimer »¹²³⁸.

L’essence de la vie mystique est la croissance dans la charité, le plus haut degré de la vie mystique est l’amour du prochain, et l’intense vie intérieure du mystique jaillit au service des autres.

Le mystique est transformé dans l’Amour, c’est l’Amour qui habite en lui ou il habite dans l’Amour. Fixé en lui, transformé en l’Amour, le mystique peut sortir et agir au dehors, à l’image parfaite de l’Amour, c’est ainsi que la vie mystique aboutit à l’action car l’amour de Dieu opère en l’âme une concentration et une unification stable. De cette base ferme il est possible de repartir vers autrui pour se faire tout à tous, les grâces d’action permettent même d’entreprendre des travaux impossibles à la plupart de ceux qui n’ont pas atteint ces rivages. La contemplation engendre l’action comme nous l’avons vu dans le paragraphe sur la contemplation, il y a connexion entre les grâces d’intelligence et les grâces d’action, les premières venant diriger l’action :

« Là (maison de mon Dieu) il habite [...] de là il m’excite, de là il m’appelle, de là il me dirige, de là il me conduit, de là il me mène au port. »¹²³⁹

« La contemplation la plus haute et l’activité la plus absorbante sont deux forces qui logiquement devraient s’exclure l’une l’autre mais qui en vérité ont leur racine commune dans une seule puissance secrète qui est pure grâce »¹²⁴⁰.

La vie du mystique ne lui appartient plus depuis qu’il a ‘goûté’ Dieu jusqu’à la fusion de leurs deux volontés. Aussi est-il abandonné entièrement à Dieu dont il a épousé la volonté¹²⁴¹ puisque l’union mystique est la fusion de la volonté humaine et de la volonté divine et que le mystique, en ces sommets, est incapable de vouloir autre chose que ce que Dieu veut. « Ces

¹²³⁸ Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, op. cit., *Cantique spirituel*, couplet 20, p. 619.

¹²³⁹ *In Ps.* 41, 8, vol. 12, p. 317.

¹²⁴⁰ J.-H. Walgrave, « Théologie de la grâce et expérience mystique dans la tradition de l’Église Catholique », *Relais Études* 4, 1988, p. 189-216, dans J.-M., Van Cangh, « La mystique » *Acts du Colloque de Kolybarie*, Crète, 1985.

¹²⁴¹ Jean de la Croix : « ... Plus ne garde troupeau, et plus n’ai d’autre office, car tout mon exercice est seulement d’aimer », *Poésies complètes*, op. cit., strophe 18, p. 29. Hadewijch d’Anvers : « Il fait de moi ce qu’il veut. Naguère riche, me voici indigente. J’ai tout perdu dans l’Amour. », *Une femme ardente*, op. cit., « Poème 11 », p. 40.

âmes sont mobiles, prêtes à tout ce que Dieu veut, de quelque côté qu'il veuille les tourner, à la vie ou à la mort, à la gloire ou à l'infamie, à l'honneur ou à la risée du monde »¹²⁴².

Toute âme, parce qu'elle est image de Dieu est faite pour être unie à Dieu de sorte qu'elle lui est unie avec tous les autres et pour tous les autres. Le désir de voir Dieu et l'aspiration à l'unité sont une seule et même chose. Ce désir ne trouve son repos que communautairement. C'est ainsi que pour Ruusbrock, le plus haut degré de la vie spirituelle reçoit le nom de « vie commune »¹²⁴³ parce qu'en cet état l'homme est au service de tous. C'est au nom de l'Église et de l'humanité que les mystiques vivent leur union à Dieu, la rencontre la plus intime devenant la plus universelle :

« Quand aux âmes altérées de toi et qui t'apparaissent, par une autre fin qu'elles poursuivent, distinctes de la masse de la mer, tu les arroses d'une source cachée et savoureuse, afin que la terre aussi donne son fruit ; et elle donne son fruit. »¹²⁴⁴

L'unité dans la charité ou *communio*, sera celle de la vie céleste, chacun se glorifiera en Dieu de ce qu'il aura reçu et tous se réjouiront des dons faits à autrui¹²⁴⁵, car l'amour est symphonique :

« En effet les saints de Dieu chanteront chacun de leur côté, dans un parfait accord les louanges de Dieu, d'une manière variée mais non contraire, c'est-à-dire qu'elles seront l'expression des mêmes sentiments et non des sentiments opposés. »¹²⁴⁶

On peut dire que la mission propre du mystique dans la vie de l'Église est de rappeler par son existence la communication de Dieu aux hommes et de rendre vivante sa Parole dont il vit dans la grâce de l'émerveillement.

2. Faites vous connaître à toutes les nations (Conf. XIII, 19, 25)

L'expérience mystique a pour fin de dire Dieu à tous, comme en témoigne particulièrement l'ouvrage des *Confessions*. La vie mystique est une annonce de Dieu, d'un Dieu qui se fait proche et se révèle à ceux qu'il aime, ainsi l'expérience mystique est-elle, en elle-même, Dieu qui s'avance et s'approche, se répand et qui vient « une sorte de « kérygme », proclamation de Dieu à son peuple »¹²⁴⁷. Henri Brémond a dit que « le mystique est pour les autres et que l'Église universelle reçoit de leur plénitude »¹²⁴⁸. Ainsi la révélation que reçoit Moïse

¹²⁴² S. Ruberic, *La voie d'amour*, Bloud and Gay, Paris, 1927, cité par Y. Gobry dans *L'expérience mystique*, Fayard, Paris, 1964, p. 108.

¹²⁴³ J. Ruusbrock, *Écrits*, t. III : *Le Royaume des amants. Le Miroir de la Béatitude éternelle* C. 37 et 43, trad. A. Louf, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1997.

¹²⁴⁴ *Conf. XIII, XVII, 21, BA 14, p. 461.*

¹²⁴⁵ P.-M. Hombert, *Gloria gratiae*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 148, Paris, 1996, p. 566.

¹²⁴⁶ *In Ps. 150, 7, vol. 15, p. 557.*

¹²⁴⁷ M. de Certeau, « L'expérience religieuse », op. cit., p. 205.

¹²⁴⁸ H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 2, Bloud et Gay, Paris, 1933, p. 454.

avait pour destinataire le peuple entier car Dieu aime l'homme par l'intermédiaire des autres hommes, tout mystique, par la présence vive en lui de l'Esprit, est comme Moïse, médiateur entre Dieu et son peuple. Le mystique a pour devoir de donner aux autres ce qu'il reçoit, c'est même l'accomplissement de l'expérience¹²⁴⁹ :

« Que par les fruits de l'action ici-bas, pour les délices de la contemplation, mis en possession du Verbe de vie là-haut, nous apparaissions comme des luminaires. »¹²⁵⁰

Les grâces mystiques ont une fin apostolique d'où il découle que la vie ne s'exerce plus que dans, par et pour la charité sous son double aspect, contemplatif et actif. La sanctification rend capable de servir les autres, d'où le double attrait véritable et indissociable tant contemplatif qu'apostolique dans l'unité de la contemplation et de l'action, « le baiser de l'Esprit est toujours donné pour le bien du Corps entier »¹²⁵¹, cette grâce n'est en effet donnée que pour le monde entier¹²⁵² :

« Tous les saints, auxquels Dieu a révélé ses mystères, si élevés au-dessus de ce monde, ont connu cette extase. Saint Paul nous indique, en parlant de lui-même, ce ravissement d'esprit, cet état d'extase, quand il dit : « Si nous sommes comme emportés hors de nous, c'est pour Dieu ; si nous sommes plus retenus, c'est pour vous ; car la charité du Christ nous presse (2 Co. 5, 13). »¹²⁵³

« Le rayonnement des mystiques dans leur milieu et au-delà est un fait aussi évident que leur existence »¹²⁵⁴, ils retournent les cœurs : « L'autre jour j'ai entendu un sermon où l'on parlait de saint Augustin. A l'instant, je fus si enflammée de l'intérieur que la terre entière avec ce qu'elle contient semblait devoir se consumer dans cette flamme »¹²⁵⁵ et on se souvient comment, environ trois cents ans plus tard, Thérèse d'Avila dit « être restée longtemps inondée de larmes, tout affligée et abattue » à la lecture des *Confessions* de saint Augustin¹²⁵⁶.

Ces personnes exceptionnelles qui vivent en elles l'union avec le principe de la Vie sont les mystiques. Ils révèlent le sens de la création : entrer en relation d'amour et faire rayonner l'amour, ils constituent un tournant de l'Histoire humaine et l'orientent vers son terme où *Dieu sera tout en tous*.

Une note complémentaire du *De genesi ad litteram*, relative à la *vision intellectuelle* précise que : « Comme l'on fort bien noté M.-E Koger et H.-U, von Balthasar (*Aurelius*

¹²⁴⁹ Jean de la Croix : « L'âme qui aime n'attend pas la fin de sa peine, mais la fin de son œuvre ; parce que son œuvre c'est d'aimer, et de cette œuvre qui est d'aimer elle attend la fin et la faite, qui est l'accomplissement et la perfection d'aimer Dieu. », *Œuvres*, op. cit., CS 9, p. 567.

¹²⁵⁰ *Conf.* XIII, XVIII, 22, BA 14, p. 463.

¹²⁵¹ Cardinal J.-M Lustiger, entretien personnel, 1995.

¹²⁵² « Ce n'est pas à vous seul qu'a été manifestée cette grâce, mais par vous au monde entier, afin que vous vous affermissiez dans l'œuvre de Dieu, mais aussi que vous soyez utiles à beaucoup d'autres », Séraphim de Sarov, *L'entretien avec Motolotov*, Arfuyen 2002, p. 84.

¹²⁵³ *In Ps.* 30 (2è), 2, vol. 11, p. 836.

¹²⁵⁴ J.-H, Walgrave, op. cit., p. 213.

¹²⁵⁵ Hadewijch d'Anvers, op. cit., "Lettre 25", p. 70.

¹²⁵⁶ Thérèse d'Avila, *Vie*, op. cit., IX, p. 112.

Augustinus, Psychologie und Mystik, p. 13sv), l'idée que se fait Augustin de la vision de Dieu est toute différente de celle de Maître Eckhart ; la connaissance de Dieu n'a jamais pour fin l'illumination d'une âme individuelle, mais une *fonction charismatique* au service du peuple de Dieu »¹²⁵⁷. Maître Eckhart semble avoir été le meilleur lecteur d'Augustin et cette citation est plutôt étonnante, c'est bien pourquoi j'ajouterai que ces deux fonctions ne sauraient pourtant être, ni séparées, ni opposées, mais bien complémentaires et indissociables dans l'expérience mystique. Cette réflexion de Jean-Luc Marion faite au sujet de son ami Jean-Marie Lustiger en 2007 pour le journal *Le Monde* peut s'appliquer de la même manière à Augustin : « Ce Dieu avec lequel il vivait, dans un face à face permanent, antérieur et irréfugable, avec une évidence absolue de sa présence ».

Dieu est commun à toutes les âmes qui se trouvent liées entre elles par l'amour de Dieu¹²⁵⁸, « car nous sommes tous un seul homme » (*De Civ. Dei* XIII, 14), tout comme l'Esprit-Saint opère en nous l'unité en nous ramenant de la dispersion, il opère l'unité entre ceux qui s'aiment. En rapprochant *Ga* 3, 16 et 29 dans le *Tract.* XII, 9, Augustin conclut que le Christ et ses disciples sont un seul, forts de l'unité qui existe entre la tête et les membres d'un même homme¹²⁵⁹. C'est l'amour du Christ qui fonde l'Église et qui en fait l'unité mais il y a plus, « le chrétien qui aime ne fait qu'un avec le Christ qui aime : le Christ est donc le sujet de l'amour qu'il porte à ses frères » mais le Christ en est également l'objet puisqu'il ne fait qu'un également avec celui qui est aimé et « il n'y a qu'un seul aimant et un seul aimé en ceux qui aiment et en ceux qui sont aimés : c'est le mystère du Christ total »¹²⁶⁰, c'est-à-dire le Christ qui inclut en lui tous les êtres humains, ce qui stipule que l'amour ne peut être divisé¹²⁶¹. Qui mieux qu'un mystique peut avoir pleine conscience de ce mystère qui est celui-là même de la *Communion des saints*. Dans le premier paragraphe du *psaume* 41 qui est probablement l'un des plus beaux textes d'Augustin et dont toute la portée est mystique, celui-ci s'identifiant au cerf ne parle pourtant pas d'un seul homme mais bien de tout le corps :

« Cependant ce n'est pas un seul homme ; c'est un seul corps, le corps du Christ, l'Église (*Col.* 1, 24). [...] Que ceux qui ont goûté la suavité de Dieu et qui, dans ce cantique, reconnaissent cette saveur qu'ils aiment, que ceux-là ne se croient pas seuls à la goûter, et qu'ils soient persuadés qu'une pareille semence est répandue dans le champ du Seigneur, par le monde entier ; et que cette

¹²⁵⁷ P. Agaësse et A. Solignac, « Les trois genres de visions, 4 : objet de la vision intellectuelle », note comp. 52, BA 49, p. 580.

¹²⁵⁸ Voir M. Cassin, *Du bonheur à la béatitude*, op. cit., p. 113.

¹²⁵⁹ Cf. *In Io.* CVIII, 5 ; *In Ps.* 88 ; *Sermo.* 144, 4, 5.

¹²⁶⁰ P. Agaësse, Introduction au Commentaire de la Première Épître de saint Jean, op. cit., p. 95.

¹²⁶¹ T.-J. Van Blavel, tr. M.-A. Vannier, "amour", *Encyclopédie saint Augustin*, p. 35.

parole : « Comme le cerf soupire après la source des eaux, de même ô mon Dieu, mon âme soupire après vous, » est celle d'une certaine unité chrétienne. »¹²⁶²

Cette unité du corps, cette façon de porter les fardeaux les uns des autres, il l'explique par l'image magnifique tirée de ce que « les cerfs cherchant à la nage d'autres contrées, appuient l'un sur l'autre le poids de leurs têtes ; de sorte que l'un ouvre la marche, que ceux qui suivent reposent leurs têtes sur lui ; et de même ceux qui suivent sur ceux qui le devancent et ainsi jusqu'au dernier » :

« On dit, et même quelques-uns l'ont vu (car on ne saurait écrire rien de pareil, si on ne l'avait vu), on dit que les cerfs, soit lorsqu'ils marchent en troupe, soit lorsqu'ils se mettent à la nage pour gagner quelque endroit, s'entraident pour porter les bois qui chargent leurs têtes. L'un d'eux marche en avant, et celui qui le suit pose la tête sur lui, et soutient à son tour la tête de celui qui vient après lui, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la troupe. Mais lorsque celui qui portait seul en avant le fardeau de son bois se trouve fatigué, il se retire en queue de la troupe, pour qu'un autre lui succède et reprenne sa charge, tandis que pour lui, posant à son tour la tête sur un autre, comme les autres le faisaient, il se repose de sa fatigue. C'est ainsi que, portant tour à tour ce qui pèse pour chacun d'eux, ils accomplissent leur voyage sans jamais s'abandonner dans leurs besoins. »¹²⁶³

C'est en pasteur qu'Augustin s'adresse en ce psaume, non seulement aux catéchumènes mais à tous les chrétiens de sa communauté et plus largement à tous les chrétiens, cette quête de Dieu qui conduit à « la fête éternelle » laisse entrevoir sa propre expérience. La véritable prédication découle directement de la contemplation, d'ailleurs Augustin parle en ces termes de la préparation immédiate du prédicateur :

« Qu'il soit un orant avant d'être un orateur. Le moment s'approche-t-il où il doit parler : qu'avant de mettre en action sa langue avant de prendre la parole, il profite de ce moment même pour élever vers Dieu son âme altérée, afin de pouvoir abreuver, après avoir bu, et distribuer après avoir été comblé. »¹²⁶⁴

Ce qui revient à dire que la relation d'Augustin et de son Dieu ne peut pas ne pas transparaître dans une partie de sa prédication comme de sa correspondance qui prennent l'une et l'autre leur source et leur force dans la prière. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

¹²⁶² *In Ps.* 41, 1, vol. 12, p. 309.

¹²⁶³ *Ibid.* 41, 4, p. 312.

¹²⁶⁴ *De doct. chr.* IV, XV, 32, BA 11/2, p. 367.

CHAPITRE SIXIÈME

AUGUSTIN MYSTIQUE DANS LA PRÉDICATION, LA CORRESPONDANCE ET LA PRIÈRE

Augustin a goûté à la vie éternelle, en a eu l'expérience et il a la conviction que tous ses fidèles méritent d'entrer dans la confiance de son expérience de Dieu parce qu'ils sont susceptibles de recevoir des grâces semblables à celles que lui-même a reçues ; « Il est une exclamation de saint Augustin qui traduit parfaitement le secret désir de cette âme de feu et en exprime la réalisation »¹²⁶⁵ :

« Oh ! S'ils pouvaient voir l'éternel, intérieur ! moi, j'y avais goûté et c'est pour cela que je grinçais des dents de ne pouvoir le leur montrer. Oh ! S'ils m'apportaient leur cœur qu'ils mettent dans leurs yeux, dehors, loin de toi, et s'ils disaient : *Qui nous montrera les biens ?* »¹²⁶⁶

Le sermon est une invitation à entrer dans le cœur pour y écouter le Maître,

« Entre avec moi, si tu le peux, dans le sanctuaire de Dieu, je parviendrai peut-être à te montrer ou plutôt à apprendre avec moi de Celui qui m'instruit. »¹²⁶⁷

« Si donc nous donnons dans nos discours quelque chose de bon ce n'est pas nous qui le donnons, mais Celui dont tous nous recevons, parce que tous nous recevons tout de lui [...]. Attendons tout de lui, contemplons-le des yeux du cœur, car de même que les yeux et les oreilles du corps servent pour nous ainsi les yeux et les oreilles du cœur pour entendre ce grand mystère. »¹²⁶⁸

De la même manière, sa correspondance est traversée, pour partie, du même désir, nous verrons qu'il communiquera à certains destinataires, certes de façon sobre mais tout aussi évidente que dans sa prédication, le fruit d'expériences personnelles. Prédication et correspondance trouvent source dans sa relation à son Dieu et dans le dialogue qu'il entretient avec Lui, la prière en laisse transparaître certaines facettes.

¹²⁶⁵ P. Blanchard, « Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin », op. cit., p. 311-312.

¹²⁶⁶ *Conf.* IX, IV, 10, BA 14, p. 91.

¹²⁶⁷ *Sermo.* 48, V, 8, vol. 16, p. 320.

¹²⁶⁸ *Sermo.* 2, V, 6, vol. 15, p. 611.

I AUGUSTIN PREDICATEUR LIVRE ‘ L’AME DE SON AME ’

La vérité de l’expérience mystique de Dieu se situe au-delà même de la parole du prédicateur, faisant appel chez ses auditeurs à une expérience commune, pour les autres, sa parole reste un enseignement, à moins que le prédicateur ne parvienne à éveiller dans le cœur de ses auditeurs, une flamme identique à celle qui le brûle. Il n’est donc pas davantage possible, ici que précédemment, de circonscrire quelques séries de *Sermons* ou d’*Homélies* qui contiendraient en eux seuls cette dimension. Certes, cette expérience de la vie mystique et son désir d’y entraîner son peuple, sera davantage visible dans certaines prédications et sera absente d’autres. Sans pouvoir là non plus être exhaustif, sauf à avoir lu l’intégralité de ses écrits, ce chapitre s’attachera à caractériser ‘Augustin prédicateur’, tant dans les modalités que dans le contenu de sa prédication, puisque la vie et l’œuvre ne font qu’un chez les mystiques.

Augustin fait partie des grands prédicateurs de l’histoire. Sur les quelques huit mille sermons qui auraient été prêchés¹²⁶⁹, mille environ sont parvenus jusqu’à nous, soit plus du quart de son œuvre, dont les cent vingt-quatre *Homélies sur l’Évangile de Jean*. Parmi les *Homélies* adressées au peuple, les *Tractatus* se rapportent plus directement à l’Écriture¹²⁷⁰. Il convient d’ajouter cent cinquante *Commentaires sur les Psaumes*, les dix *Homélies de l’Épître de Jean* et les 26 *Sermons* retrouvés par François Dolbeau ainsi que quelques commentaires de l’Écriture. Eckhart a dit d’Augustin qu’il était : « un vase d’or massif orné tout entier de pierres précieuses » (*Sermon latin*, 5, 1-2 repris en *Sermon allemand* 161).

Le sermon relève de la littérature orale, il est une parole où Augustin communiquait son intelligence et son cœur, n’ayant d’autre but que d’instruire, convaincre et toucher. François Dolbeau use de cet oxymore à son propos : Augustin est « un extraordinaire monument de littérature orale »¹²⁷¹. C’est avec fougue qu’Augustin parle à ses auditeurs et lecteurs d’hier comme à ses lecteurs d’aujourd’hui : « Je suis homme vivant parmi les hommes, et j’ai le cœur d’un homme, rien de ce qui m’est humain ne m’est étranger », (*Sermo*. 223, 2 ; *Lettres* 155 et 78,8 ; *De Trin.* IV, 1). Il est un homme qui parle au cœur de ses fidèles avec son propre cœur, proche d’eux par son amour, cherchant à les entraîner dans sa recherche et à les nourrir

¹²⁶⁹ G. Madec, *La Patrie et la Voie*, Desclée, Paris, 1989, p. 115.

¹²⁷⁰ M.-A, Vannier, « La prédication chez Augustin et Eckhart », *NRth* 127/2, 2005, p. 180-199.

¹²⁷¹ F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 179, Paris, 2005, p. 7.

de la Vérité dont il vit et leur livrant ‘l’âme de son âme’. Aux yeux de ses contemporains, Augustin était « dieu de l’éloquence »¹²⁷² comme Platon était « dieu de la philosophie ». Possidius, son biographe, décrit la foule se pressant pour le plaisir de l’entendre¹²⁷³, debout, face à la foule, « semeur de mots » comme l’évoque François Dolbeau, Augustin s’était plu à revendiquer pour lui l’appellation faite à Paul sur l’Aréopage de « semeur de mots » afin de devenir « moissonneur de vertus »¹²⁷⁴ (*Sermo* 150, 1, *Mayence* 18).

Il nous manquera toujours, observe André Mandouze d’avoir eu le privilège d’assister à l’un de ses sermons, de l’avoir vu et entendu prêcher¹²⁷⁵. Nous devons à Paul Monceaux un portrait descriptif d’Augustin prédicateur : « Orateur incomparable, habile à saisir et à pénétrer l’âme d’un public, Augustin savait parler leur langue aux gens du peuple ; il savait mettre à leur portée les faits et les textes, jusqu’aux questions de théologie ou d’exégèse. Dans sa chaire épiscopale, il évitait avec soin les longues dissertations, les argumentations ou réfutations en règle. Il procédait par allusion rapide aux preuves traditionnelles, qu’il excellait à condenser en formules saisissantes dans un raccourci pittoresque. Il s’attachait de préférence aux faits de l’histoire contemporaine ou de la vie courante. Il piquait la curiosité de ses auditeurs, en commentant avec une bonhomie malicieuse les événements du jour. Il tenait en haleine cette curiosité par les anecdotes ou les souvenirs personnels dont il animait son discours. Il multipliait les questions, les réponses, les dialogues, les portraits, les croquis, les scènes de mœurs. Il prenait à témoin les assistants : il les mêlait à ses polémiques, les entraînaient à sa suite en leur prouvant que la cause de l’Église était la leur. Et, d’une phrase à l’autre, il changeait de ton, passant de la gravité à la plaisanterie, de l’écriture à la raillerie, puis revenait de l’invective à l’exhortation, de l’ironie à l’onction. Tout cela, d’un air naturel, sans éclats ni violents contrastes, sans appuyer ou insister outre mesure, *comme dans une conversation entre amis* »¹²⁷⁶. Les ressorts profonds de cette prédication, c’est Possidius qui en a dégagé les trois coordonnées spirituelles dans une formule admirablement raccourcie : « ...tractatus mirabili Dei gracia procedentes ac profluentes, instructo rationis copia atque auctoritate sanctorum Scripturarum... »¹²⁷⁷. Lorsqu’Augustin prononce un sermon il ne lit pas

¹²⁷² Evoqué par Secundinus dans la *Lettre* 3 à Augustin.

¹²⁷³ Possidius, *Vita*, 7, 3.

¹²⁷⁴ F. Dolbeau, « Seminator Verborum. Réflexions d’un éditeur des sermons d’Augustin », *Colloque de Chantilly*, op. cit., p. 111.

¹²⁷⁵ Comme le rappelle Fritz van der Meer : « Nous lisons maintenant un résumé desséché, tandis que, dans la réalité, ces discours étaient prononcés dans l’exèdre par un orateur qui savait articuler avec l’habileté d’un vieux rhéteur, à qui son tempérament de méridional assurait une mimique et des gestes d’une rare perfection, et qui n’avait d’autre but que de se faire comprendre et entendre jusque dans les plus petites finesses de détail », *Saint Augustin pasteur d’âmes*, Alsatia, Paris/Colmar, 1955, t. II, p. 226-227.

¹²⁷⁶ P. Monceaux, *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, Leroux, Paris, 1905-1923, t. VII, p. 177.

¹²⁷⁷ Possidius, *Vita*, VII, 3, 13, p. 60.

un texte tout fait, Dom Lambot, le meilleur spécialiste en la matière décrit « les conditions dans lesquelles les sermons ont été livrés pour la première fois » : « Augustin (dit-il), n'a lui-même ni écrit ni dicté ses sermons. Après méditation, il les prononçait sous l'inspiration du moment. En d'autres termes il improvisait. Parfois, à Carthage notamment où ses fréquents voyages lui donnait l'occasion de prêcher, des tachygraphes engagés par lui ou par des particuliers prenaient des notes. Ils apportaient à leur tâche une habileté telle qu'ils parvenaient à reproduire exactement tous les termes du prédicateur »¹²⁷⁸. Les sermons au peuple ont parfois été qualifiés bien à tort de sous produits mineurs d'activité littéraire, ils sont le reflet quotidien de ses pensées et un « monument exceptionnel de littérature orale sans équivalent dans la latinité antique »¹²⁷⁹.

Dans la prédication telle qu'Augustin la conçoit il est essentiel de laisser s'exprimer l'inspiration divine mais avant de parvenir à ce moment où le prédicateur va faire totalement confiance à l'Esprit Saint, il doit « apprendre toutes les matières d'enseignement et acquérir l'art de la parole » (*De doct. chr.* IV, XV, 32). C'est ainsi que le livre IV du *De doctrina christiana* est une sorte *De oratore* à l'usage des prédicateurs car le *tractatus* suppose une technique et des connaissances qui même sans être suffisantes, sont nécessaires¹²⁸⁰, la prédication est à la fois œuvre humaine et œuvre de Dieu, *Ouvre large la bouche et je l'emplierai* (*Ps* 80, 11).

1. Pratique et principes oratoires

Augustin ne s'est pas contenté de pratiquer la prédication, il a donné une théorie sur son ministère et son activité de pasteur, riche en expérience personnelle. Cette théorie développée dans le livre IV du *De doctrina christiana* apparaît comme sa propre expérience¹²⁸¹, le livre s'adresse principalement aux prédicateurs, il est le fruit de sa longue expérience d'écrivain et de prédicateur.

Henri Iréné Marrou dénonce « une erreur souvent commise de voir dans ce livre du *De doctrina*, un simple traité d'homélique »¹²⁸², alors que dans les paragraphes 23, 25 et 37 du livre IV nous voyons Augustin envisager les différentes formes de la communication : la

¹²⁷⁸ Dom Lambot, *Introduction de l'édition des sermons sur l'Ancien Testament*, p. VIII-IX.

¹²⁷⁹ F. Dolbeau, *op. cit.*, p.96.

¹²⁸⁰ H.-I Marrou n'hésite pas à écrire : « Pour Cicéron la rhétorique n'est pas suffisante. Augustin va beaucoup plus loin : elle n'est même pas nécessaire », *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, *op. cit.*, p. 516.

¹²⁸¹ F. van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, *op. cit.*, t. 2, p. 207: « Celui qui aborde les *sermones* de l'évêque d'Hippone s'aperçoit au bout d'une dizaine de colonnes que les théories exposées dans le quatrième livre de la *Doctrina chrétienne* ont été longuement vécues avant d'être rédigées. En esquissant le portrait du ministre idéal de la Parole, c'est son propre portrait qu'Augustin a tracé sans le vouloir ».

¹²⁸² H.-I, Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris, 1983, p. 506.

prédication dans l'assemblée liturgique comme les entretiens particuliers, les sermons, les livres et les lettres. Augustin utilise les catégories de la rhétorique classique, dont les trois fonctions de l'orateur telles que Cicéron les a distinguées (*Orateur* 21, 69) : instruire, plaire et émouvoir et les trois styles. Pour Augustin les fonctions et les styles doivent s'alterner en s'harmonisant comme « les flots de la mer » (IV, XXII, 51), afin de se faire écouter et à la fois d'instruire, plaire et émouvoir. Cicéron avait observé la nécessité d'allier l'éloquence à la sagesse mais il ignorait la vraie Sagesse. Augustin reconnaît dans les Écritures l'adéquation parfaite de la sagesse et de l'éloquence et quelle que soit la forme de communication dont il s'agisse, on y trouve toujours la même consigne, les Écritures s'expliquent toujours par l'amour de Dieu et du prochain. Faire ainsi de la charité, le principe de l'herméneutique scripturaire c'est reconnaître dans le Christ, la clé de toute l'Écriture, le dévoilement ultime étant la Croix. La Pâque du Christ est le lieu véritable et ultime du dévoilement de toute l'Écriture. Augustin brûle de méditer les Écritures et de communiquer ce qu'il sait, car la croissance spirituelle par l'interprétation des Écritures est œuvre de *Science*, don du Saint-Esprit c'est pourquoi il en fait ses délices (*conf.* XI, II, 3). L'étude des Écritures conduit à ouvrir ce qui était fermé :

« Somme toute, quand il s'agit d'instruire, l'éloquence consiste à parler non pour que plaise ce qui faisait horreur [...] mais pour que soit mis en lumière ce qui était caché. [...] A quoi sert, en effet, une clé d'or, si elle ne peut nous ouvrir ce que nous voulons ? Et quel est l'inconvénient d'une clé de bois, si elle le peut ? Car nous ne recherchons rien d'autre que de voir ouvert ce qui est fermé. »¹²⁸³

Avec les Écritures, on grandit (*Conf.* III, V, 9) on grimpe à l'échelle spirituelle et Augustin dira « qu'il convient d'écrire en progressant et de progresser en écrivant » (*Lettre* 143, 2). Dans le *jardin de Milan*, Augustin avait fait l'expérience de la voix de Dieu entendue dans l'Écriture et venue bouleverser son cœur et sa vie, en forçant ses ultimes retranchements et en engageant avec lui un dialogue qui n'aurait, désormais, plus de fin. C'est pourquoi il exhorte si souvent son peuple à écouter la Parole de Dieu dans les Écritures :

« Laissons Dieu parler par ses lectures, parlons-Lui, nous, par nos prières. Si nous écoutons avec obéissance ses paroles, Il habitera en nous, Celui que nous implorons. »¹²⁸⁴

De même qu'Augustin voulait partager la joie de l'ascension contemplative avec ses lecteurs, il reprend l'exercice dans sa prédication. J. Pépin a écrit du schème d'ascension que « sa répétition à l'infini emplît l'œuvre d'Augustin »¹²⁸⁵, Augustin n'hésite pas à reprendre

¹²⁸³ *De doct. chr.*, IV, XI, 26, BA 11/2, p. 359.

¹²⁸⁴ *Sermo.* 219, vol. 18, p. 173.

¹²⁸⁵ J. Pépin, « Primitiae spirius. Remarques sur une citation paulinienne des *Confessions* de saint Augustin », op. cit., p. 194.

dans ses sermons le schème de l'anabase plotinienne pour communiquer son expérience de Dieu et même à lui emprunter paroles et images fait remarquer Suzanne Poque, il n'y a pas de différences d'inspiration ni d'expression entre les textes des *Confessions* et les textes d'exhortation pastorale¹²⁸⁶. Augustin sait bien pour l'avoir expérimenté que Dieu seul est maître de la rencontre, son effort pour s'élever vers Dieu selon la dialectique des degrés n'est pas davantage une démarche d'orgueil chez le visionnaire d'Ostie ou de Milan que chez le prédicateur ou le correspondant de Consentius par exemple, mais une simple disposition lui permettant de recevoir et d'accueillir la réponse de Dieu. C'est souvent une formule des Écritures Saintes qui déclenche la symbolique de l'ascension, depuis « le ciel et la terre » de *Gn.* 1, 1 jusqu'aux « choses d'en haut » de *Col.* 3, 2, en passant par les montagnes, la colombe, le nid ou le passereau. Pour cette ascension, « Dieu a disposé des degrés dans son cœur » (*In Ps.* 83, 10), elle est ascension vers la *montagne* à partir de la *vallée de larmes*, vers la *Jérusalem d'en haut* (*In Ps.* 124, 3). L'ascension aboutit au Verbe et se conclut par une exhortation à se tourner vers le Dieu-Trinité :

« Si donc tu ne vois aucune séparation dans la Lumière, pourquoi cherches-tu une séparation dans son œuvre ? Regarde Dieu, regarde son Verbe intimement uni à celui qui dit par le Verbe [...]. Comprenez donc, frères très chers, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparablement unis, que cette Trinité est un seul Dieu. »¹²⁸⁷

Ce chapitre du *De doctrina christiana* envisage ce qui est cher à Augustin, l'unité profonde de la vie intérieure où la grâce répond aux questions de la raison et illumine la réflexion.

2. « Nous sommes chargés de vous annoncer non pas notre parole mais la parole de Dieu »¹²⁸⁸

Pour cela, la prédication doit être enveloppée par la prière du prédicateur, avant, pour que l'Esprit parle en lui, car « l'oraison qui le fait prier pour lui-même et pour ceux auxquels il va s'adresser doit faire qu'il soit un « orant » avant d'être un « orateur » (IV, 15, 32) ; et après pour rendre grâce, aussi le livre IV du *De doctrina christiana* culmine-t-il ainsi :

« Ainsi l'action, chez notre orateur, consiste à dire des choses justes, saintes et bonnes, tout autre sujet devant être exclu. Elle consiste donc, dans la mesure du possible, à les dire de manière à susciter chez les auditeurs compréhension, plaisir, docilité. Et la possibilité d'y parvenir, si tant est qu'elle soit en lui et dans la mesure où elle peut être en lui, doit pour lui, sans l'ombre d'un doute, tenir plus à la piété inspirée aux discours par l'*oraison* qu'au talent *oratoire* de ceux qui

¹²⁸⁶ S. Poque, « L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », op. cit., p. 214-215.

¹²⁸⁷ *In Io.* XX, 13, BA 72, p. 263.

¹²⁸⁸ *Sermo.* 114, 1, vol. 17, p. 184.

discourent : l'oraison qui le fait prier pour lui-même et pour ceux auxquels il va s'adresser doit faire qu'il soit un « orant » avant que d'être un « orateur ». Le moment s'approche-t-il où il doit parler : qu'avant de mettre en action sa langue pour prendre la parole, il profite de ce moment même pour élever vers Dieu son âme altérée, afin de pouvoir abreuver, après avoir bu, et distribuer, après avoir été comblé. [...] Que celui qui veut conjointement savoir et enseigner en profite donc pour apprendre toutes les matières d'enseignement et qu'il acquière l'art de la parole [...]. Mais à l'heure de prendre la parole, qu'il considère qu'à un esprit bien orienté convient davantage ce que dit le Seigneur : 'Ne cherchez pas à considérer ce que vous aurez à exprimer ni comment l'exprimer : car c'est sur le moment que vous sera donné ce que vous aurez à exprimer. Car ce n'est pas vous qui avez à vous exprimer, mais c'est l'Esprit de votre Père qui s'exprime en vous¹²⁸⁹. Si donc l'Esprit Saint s'exprime en ceux qui, pour le Christ, *sont livrés* à leurs persécuteurs, pourquoi n'en irait-il pas de même en ceux qui *livrent* le Christ à leurs auditeurs ? »
1290

Ce raisonnement est celui-là même qui, dans le discours apostolique, vaut pour le martyr. Redoutable tâche donc, que celle de transmettre par la parole le message du Christ, de « le livrer ». C'est le Christ qui révèle au prédicateur la seule conduite à tenir, le recevoir lui-même :

« Ton Seigneur te dit ceci : « ... Me voici : donne et prends... Tu as donné peu : reçois davantage. Tu as donné du terrestre : reçois du céleste. Tu as donné du temporel : reçois de l'éternel. Tu as donné ce qui était à moi : reçois-moi moi-même. »¹²⁹¹

Sa prédication ramène aux sources de sa vie intérieure. Comme l'a remarqué Marie Comeau, « c'est non par l'étude, mais par la prière qu'Augustin se prépare à parler... Accablé par sa charge pastorale, laissant dévorer ses journées par tous ceux dont il était chargé, il n'avait pas habituellement le temps nécessaire à une autre préparation que cette préparation essentielle. De la sorte ses sermons nous renseignent sur sa vie spirituelle, sa prière, plus sûrement que ses autres écrits »¹²⁹². En 391, chargé par son évêque *Valerius* de prêcher à Hippone, il supplie celui-ci de lui accorder un délai pour se préparer par la prière et la lecture de l'Écriture sainte, celle-ci n'étant efficace que soutenue par la première :

« Comment arriver à tout cela, sinon de la façon qu'a indiquée Notre Seigneur, en demandant, en cherchant, en frappant, c'est-à-dire en priant, en lisant, en gémissant ?¹²⁹³

La disposition la plus nécessaire lui semble tenir dans un vigoureux élan de l'âme vers les biens éternels, cet élan même qui est la continuelle prière évoquée dans sa *Lettre à Proba* (130, 19).

¹²⁸⁹ Mt. 10, 19-20.

¹²⁹⁰ *De doct. chr.* IV, XV, 32, BA 11/2, p. 367, voir aussi XXX, 63, p. 425-427.

¹²⁹¹ *Sermo.* 38, VI, 8, 6, vol. 16, p. 208.

¹²⁹² M. Comeau, « Saint Augustin exégète du quatrième évangile », op. cit., p. 22.

¹²⁹³ *Lettre à Valerius*, 21, vol. 4, p. 287.

Le précepte fondamental qu'il donne pour orienter la prière de ses auditeurs est celui qu'il ne cesse d'observer, « ne rien demander à Dieu que Dieu » :

« Ne demandez à Dieu autre chose que Dieu. Aimez-le d'un amour désintéressé, ne désirez recevoir de lui que lui seul. Dieu se donne à nous et cela nous suffit. »¹²⁹⁴

« Ce ministère de la parole revêt un caractère mystique en tant que l'unité de la Parole de Dieu s'y retrouve sous le souffle de l'Esprit qui anime le prédicateur, observe Christine Mohrmann :

« Il y a une liaison intime entre tous ces textes sacrés qu'ils semblent ne former qu'une seule leçon : c'est que tous, aussi bien, sont du même auteur. »¹²⁹⁵

Par ces paroles si simples, le plus grand prédicateur de l'Église ancienne d'Occident a mis en lumière l'âme même du mystère de la prédication »¹²⁹⁶. Dès lors que l'Écriture ne forme qu'un seul livre dont l'auteur principal est Dieu, tout passage de n'importe quel livre peut trouver illustration dans n'importe quel autre passage. C'est ainsi que nous retrouvons de façon étonnante les versets 2 et 3 du chapitre 5 du *Cantique des Cantiques* dont Augustin fait le commentaire spirituel, dans le *Tractatus 57, 2-6*¹²⁹⁷ et qu'il le comprend comme le dialogue de l'Église et du Christ. Ces deux versets explicitement cités structurent tout le *Tractatus* mais ce qui nous intéresse davantage pour notre sujet ce sont les paragraphes 2, 4 et 5 qui concernent les prédicateurs :

«... Sa voix frappe donc à la porte et il dit : *Ouvre-moi, ma sœur, ma toute-proche, ma colombe, ma parfaite, parce que ma tête est couverte de rosée et mes boucles des gouttes de la nuit.* [...] Il frappe donc pour faire sortir du repos ses saints en loisirs et il crie : *Ouvre-moi, toi qui es ma sœur à cause de mon sang, ma toute-proche parce que je viens à toi, ma colombe à cause de mon esprit, ma parfaite à cause de ma parole que tu as apprise plus complètement dans ton loisir, ouvre-moi, prêche-moi, comment entrerais-je chez ceux qui m'ont fermé s'il n'y a personne qui ouvre ? Comment entendront-ils en effet s'il n'y a personne qui prêche ?* »¹²⁹⁸

Le long développement sur le sujet du paragraphe 5 suivant, semble être une méditation sur sa propre situation de prédicateur et se déroule à l'intérieur des commentaires sur l'Évangile de Jean. Au paragraphe 2 de ce même *tractatus*, Augustin invoque intentionnellement cette citation : « *Vous verrez les cieux ouverts et les anges de Dieu monter et descendre vers le Fils de l'homme* » (Io. 1, 51). Ainsi, l'échelle de Jacob¹²⁹⁹ fait figure d'expérience fondatrice « car, selon l'interprétation que lui donne Augustin, la parole de Jésus

¹²⁹⁴ *Sermo*. 331, V, 4, vol. 19, p. 88.

¹²⁹⁵ *Sermo*. 170, I, 1, vol. 17, p. 578.

¹²⁹⁶ C. Mohrmann, « *Predicare.Tractare. Sermo* », *La Maison Dieu*, XXXIX, 1954, p. 107.

¹²⁹⁷ Dans toute l'œuvre d'Augustin, ces versets du *Cant.* 5, 2-3 ne se trouvent qu'aux *Tr.* 56, 5 et 57, cf. A.-M, La Bonnardière, « Le Cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin », *REAug* 1, 1955, p. 233.

¹²⁹⁸ *In Io.* 57, 4, BA 74/A, p. 97.

¹²⁹⁹ M.-F Berrouard, « Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent », *RecAug* 2, Paris, 1962, p. 447-501.

au sujet des anges concerne les prédicateurs qui doivent d'abord être des spirituels et monter par la contemplation pour pénétrer dans la saisie du mystère du Christ, mais qui doivent ensuite, par la prédication, descendre vers les hommes pour leur exposer dans un langage simple les vérités qu'ils ont à croire, et c'est en fonction de ce ministère de la prédication qu'Augustin entend le dialogue de l'Église et du Christ dans ces versets du *Cantique*. [...] Hommes de la contemplation et de l'étude (les spirituels), ils trouvent leur joie et leur paix, loin des tracasseries des affaires terrestres, dans l'humble écoute de la Parole de Dieu et l'Église murmure en eux les premiers mots du dialogue : « *Je dors et mon cœur veille* » (*Cant.* 5, 2), c'est-à-dire : « Je me tiens tranquille pour écouter. Mon repos n'est pas employé à nourrir l'oisiveté, mais à recevoir la sagesse »¹³⁰⁰. Il appartient aux spirituels de prêcher car Dieu leur a donné non seulement de croire mais encore de comprendre les mystères divins. Mais pourquoi prêcher alors que l'« on est plus en sûreté en écoutant la vérité qu'en la prêchant » (*In Io.* 57, 2) ? Ce qui reviendrait à garder la meilleure part, celle de l'écoute silencieuse de la Vérité qui parle au-dedans sans bruit et procure cette joie sans témoin, celle que Marie a choisie, c'est pourtant bien à cette nécessité de prêcher qu'Augustin fait appel avec ce verset du *Cantique des Cantiques*. Le prédicateur se doit donc de parler :

« Quant à vous, soyez simples pour devenir fervents et que votre ferveur se montre dans vos paroles ; ne gardez pas le silence, parlez avec feu, embrassez ceux qui sont froids. »¹³⁰¹

Mais n'est-ce pas Dieu lui-même et non le prédicateur qui parle à l'intérieur du cœur comme Augustin l'a longuement développé dans le *De Magistro* :

« Il n'y a qu'un seul Maître qui est dans les cieux, ce qu'il est dans les cieux, lui-même nous l'apprendra, lui qui nous fait donner par les hommes l'avertissement des signes extérieurs, afin que, nous retournant intérieurement vers lui, nous recevions ses leçons : lui dont l'amour et la connaissance constituent la vie bienheureuse que tous proclament chercher et que bien peu peuvent vraiment se réjouir d'avoir trouvée. »¹³⁰²

André Mandouze dira : « C'est lui, Augustin, qui parle, mais c'est Dieu qui enseigne »¹³⁰³, en s'appuyant sur le commentaire que fait Augustin de saint Jean (*In Io.* LXXI, I, 1). Augustin soulignera souvent à ses auditeurs que c'est Dieu lui-même qui parle à l'intime du cœur de ses auditeurs et qu'il n'est lui-même qu'invitation à l'attention :

« Car vous voyez là, mes frères, un grand mystère. Le son de nos paroles frappe les oreilles ; le Maître est à l'intérieur. Ne croyez pas qu'un homme puisse apprendre quelque chose d'un autre homme. Nous pouvons vous avertir en faisant du vacarme avec notre voix ; s'il n'y a pas à l'intérieur quelqu'un pour vous instruire, c'est en vain que nous faisons du bruit. [...] Combien

¹³⁰⁰ M.-F Berrouard, « Le dialogue de l'Église et du Christ d'après *Cant.*, 5, 2-3 et le problème du ministère de la prédication », note comp. 6, BA 74/A, p. 407-411.

¹³⁰¹ *In Io.* VI, II, 4. BA 71, p. 353.

¹³⁰² *De Magistro*, 14, 46, BA 6, p. 119.

¹³⁰³ A. Mandouze, *L'aventure de la raison*, op. cit., p. 655.

sortiront d'ici sans avoir rien appris ? [...] Ceux à qui cette onction ne parle pas à l'intérieur, ceux que l'Esprit Saint n'instruit pas de l'intérieur, ils reviennent chez eux sans avoir rien appris [...] Il a sa chaire dans le ciel celui qui instruit les cœurs [...] Qu'il vous parle donc lui-même à l'intérieur, puisque aucun homme ne s'y trouve, car même si quelqu'un se trouve à ton côté, il n'y a personne dans ton cœur. Que dis-je ! Que ton cœur ne soit pas vide de toute Présence ! Que le Christ soit dans ton cœur ! Que son onction soit dans ton cœur, afin que ce cœur altéré ne soit pas dans la solitude et privé des sources où il peut se désaltérer. »¹³⁰⁴

Alors, si c'est le Maître intérieur qui seul instruit, à quoi bon prêcher ? Parce que l'homme a perdu la source intérieure et erre au désert, la tâche du prédicateur relaie et prolonge celle du Christ¹³⁰⁵, « Je ne veux pas être sauvé sans vous » (*Sermo*. 17, 2), il doit prendre ses auditeurs où ils sont afin de les élever et d'en faire des spirituels.

3. Si le mystique est pasteur il doit communiquer aux autres ce qu'il sait de Dieu

« Si j'acquies quelque expérience en ce domaine, j'en fais aussitôt profiter le peuple de Dieu. »¹³⁰⁶

Pour communiquer aux autres ce qu'il sait de Dieu¹³⁰⁷ le prédicateur doit, dans un premier mouvement, quitter la contemplation. La prédication constitue une descente qu'Augustin décrit comme une descente de la contemplation vers la terre, une descente des hauteurs spirituelles vers les réalités charnelles, une descente de la pensée jusqu'aux mots :

« Telle fut l'extase de tous les saints, auxquels furent révélés les secrets de Dieu qui dépassaient ce monde. C'est de ce ravissement de l'esprit [...] que parle Paul quand il dit [...] : *Si nous avons été ravis en esprit hors de nous-mêmes, c'est pour Dieu ; Si nous gardons la mesure, c'est pour vous ; car l'amour du Christ nous presse* (2 Co. 5, 13-14). Il entend par là : si nous voulions seulement faire et seulement contempler ce que nous voyons par le ravissement de l'esprit, nous ne serions pas avec vous, mais nous demeurerions dans les hauteurs, ayant comme du mépris pour vous. Comment alors pourriez-vous d'un pas faible, nous suivre dans ces régions célestes et intérieures si, sous la pression de l'amour du Christ [...], nous ne nous considérons pas comme vos serviteurs. »¹³⁰⁸

C'est à l'invitation du Christ et « sous la pression de son amour », qu'Augustin accomplit cette descente pour enseigner à ses auditeurs le chemin qui mène à Dieu. « *Le De catechizandis rudibus* avait affirmé que l'amour inspirateur de cet abaissement affirmait la remontée vers la contemplation. Éclairé par les explications sur le *Psaume* 119 : « chantons ce

¹³⁰⁴ *In epist. Io. tr.* III, 13, BA 76, p. 177.

¹³⁰⁵ I. Bochet, « L'expérience spirituelle du prédicateur selon saint Augustin », *Connaissance des Pères de l'Église* 74, p. 46-53.

¹³⁰⁶ *Lettre* 73, 2-5, vol. 4, p. 519.

¹³⁰⁷ Voir Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 1957, p. 145-178.

¹³⁰⁸ *In Ps.* 30, 2, 2, vol. 11, p. 836-837.

cantique des degrés avec la volonté de monter dans notre cœur parce que le Christ est descendu vers nous pour nous faire monter »¹³⁰⁹, le texte de *In Io.* VII, 23 introduit un paradoxe nouveau : en descendant pour imiter l'exemple du Christ, le prédicateur trouve dans cette humilité même à la suite du Christ, le chemin de son ascension »¹³¹⁰ :

« Je vous ai déjà parlé parfois, de ces anges qui montent et qui descendent ; [...] Jacob vit en songe une échelle, [...] Mais qu'a-il vu sur l'échelle ? Des anges monter et descendre. [...] Les anges de Dieu sont les bons prédicateurs, ceux qui prêchent le Christ ; voilà ce que signifie : ils montent et ils descendent au dessus du Fils de l'homme. Comment montent-ils et comment descendent-ils ? [...] Vois Paul monter : *Je connais un homme dans le Christ qui fut ravi, il y a quatorze ans, jusqu'au troisième ciel, avec son corps ou hors de son corps, je ne sais, et qui entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire.* Vous l'avez entendu quand il monte, entendez-le quand il descend : *Je n'ai pas pu vous parler comme à des spirituels mais comme à des charnels.* [...] Écoute encore, dans une seule phrase : *Si nous avons été ravis hors de nous-mêmes c'est pour Dieu ; si nous gardons la mesure c'est pour vous.* [...] Que signifie : *Nous gardons la mesure pour vous ? Ai-je prétendu autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ?* Si le Seigneur lui-même est monté et descendu, il est manifeste que ses prédicateurs, pareillement montent en l'imitant et descendent en le prêchant. »¹³¹¹

Il n'y a pourtant pas une doctrine réservée aux spirituels, ce sont les mêmes vérités, les mêmes mystères, le même Christ qui est proposé à tous, aux spirituels comme aux charnels, mais, « Ce qu'ils entendent ensemble, chacun le comprend à la mesure de sa capacité (*In Io.* 98, 3). Les charnels se contentent d'y adhérer par la foi, les spirituels en possèdent l'intelligence, ils habitent le ciel, demeure de Dieu pour le rechercher de leur esprit et l'élan de leur amour, de là ils portent la parole » (*Ps.* 103).

Augustin cherche à entraîner tous ceux qui viennent l'écouter et à faire passer dans leur âme la flamme dont il a brûlé ou la lumière qui l'inonde, « A ce haut contact avec Dieu, le prédicateur n'hésitait pas à convier toute la foule. A cet égard, s'il fait l'éloge des privilégiés de la grâce que l'Écriture lui désigne, il soupçonne aussi dans les âmes des dons élevés. Effigies de Dieu, qui sait quel désir ou déjà quelles images s'ébauchent en elles ? Aussi les entraîne-t-il vers le haut, s'élevant parfois lui-même d'un magnifique vol »¹³¹² :

« Il (Dieu) se sert de purs esprits pour en faire ses Anges et de flammes ardentes pour en faire ses ministres c'est-à-dire de ceux qui sont déjà des esprits, qui sont spirituels et non charnels, Dieu fait ses Anges en les envoyant prêcher l'Évangile. « Et de flammes ardentes pour en faire ses

¹³⁰⁹ *In Ps.* 119, 2, vol. 14, p. 674.

¹³¹⁰ M.-F Berrouard, « Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent », *op. cit.*, p. 481.

¹³¹¹ *In Io.* VII, 23, BA 71, p. 459-463.

¹³¹² M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Aubier, Paris, 1945, p. 535.

ministres » car, si une flamme ne brûle le ministre lorsqu'il parle, il n'enflamme pas celui à qui s'adresse sa prédication. »¹³¹³

C'est cette émotion à la fois vibrante et contenue, sensible même à travers une froide lecture qui caractérise la parole d'Augustin, joyeux et brûlant d'impatience de partager sa soif. Il est difficile d'analyser cette éloquence qui ne dépend ni des formules, ni des procédés, mais qui est la vie même de celui qui la possède. On est bien loin des traités de rhétorique et s'il a bien souvent déchaîné les applaudissements jusque dans les églises, ce qui s'établit le plus souvent, loin des émotions bruyantes et éphémères, c'est un silence, un recueillement vraiment divin, dira André Mandouze¹³¹⁴. Le prédicateur n'a plus alors qu'à se taire puisque Dieu lui-même parle au cœur de ses auditeurs :

« Qu'il (Esprit Saint) vous parle donc lui-même à l'intérieur, [...] Que ton cœur ne soit pas vide de toute Présence ! Que le Christ soit dans ton cœur ! Que son onction soit dans ton cœur, afin que ce cœur altéré ne soit pas dans la solitude et privé des sources où il peut se désaltérer. Il est donc à l'intérieur le maître qui enseigne ; c'est son inspiration qui enseigne. Là où il n'y a ni son inspiration ni son onction, nous faisons retentir en vain nos paroles à l'extérieur. »¹³¹⁵

En homme de contemplation et de prière, pour entraîner à Dieu ses auditeurs ou ses lecteurs jusque sur les cimes où lui-même est parvenu, Augustin s'appuie sur les Écritures mais aussi sur son expérience, il laisse s'épancher son cœur, pense et prie à haute voix¹³¹⁶, sa force est communicative : « Peut-être puis-je achever l'explication de ce psaume, aidé que je suis par votre zèle dont je vois la ferveur » (*In Ps.* 41, 13). Il poursuit un unique but qui est de vivre ensemble avec le Christ :

« Qu'est-ce que je veux, qu'est-ce que je désire, qu'est-ce que je souhaite ? De quel dessein pensez-vous que je parle, que je suis assis à cette chaire, que je vis ? N'est-ce pas pour que nous vivions tous avec Jésus-Christ ? C'est là toute mon ambition, tout mon honneur, toute ma gloire, toute ma joie, toutes mes richesses.¹³¹⁷

Et son désir veut « servir à la charité fraternelle » (*Conf.* XI, II, 3), afin de conduire chacun à la Béatitude, s'il agit ainsi, c'est : *amore amoris tui facio istud*, cette même expression se retrouve dans deux passages différents des *Confessions* :

« C'est l'amour de ton amour qui me fait agir. »¹³¹⁸

« Je l'ai dit et le redirai : c'est par amour de ton amour que je fais ce récit. [...] Afin que tu achèves de nous délivrer, puisque tu as commencé ; afin que nous cessions d'être malheureux en nous-mêmes et devenions heureux en toi, puisque tu nous as appelés ; afin que nous soyons des

¹³¹³ *In Ps.* 103, 4 (2ème), vol. 14, p. 282.

¹³¹⁴ A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 619-627.

¹³¹⁵ *In epist. Io. tr.*, III, 13, p. 177.

¹³¹⁶ Christine Mohrmann parle « d'union charismatique d'Augustin et de ses auditeurs », *Saint Augustin prédicateur, La Maison Dieu*, op. cit., p. 91.

¹³¹⁷ *Sermo.* 17, 2, vol. 16, p. 47.

¹³¹⁸ *Conf.* II, I, 1, BA 13, p. 333.

pauvres en esprit, des doux, de ceux qui pleurent, qui ont faim et soif de justice, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques. »¹³¹⁹

André Mandouze relève que la prédication d'Augustin présente sa façon dont, avec encore plus de discrétion que saint Paul dans la *deuxième épître aux Corinthiens*, mais avec autant de netteté, il fait allusion à son expérience mystique dans le *Sermon 52, VI, 16* dont les termes ne trompent pas :

« Il se pourrait qu'un éclair de vérité ayant effleuré l'un d'entre nous d'une sorte de fulguration, ces mots lui viennent : 'Moi j'ai dit dans mon extase' [...] Dans ton extase qu'as-tu dit ? [...] 'J'ai été rejeté loin de la présence de tes yeux'. De fait, celui qui a dit cela me paraît avoir élevé son âme vers Dieu et l'avoir répandue au-delà de lui-même cependant qu'on lui disait chaque jour : 'Où est ton Dieu ?'. Il me paraît être parvenu, à la faveur d'un certain contact spirituel, à la lumière immuable et avoir été trop faible pour en supporter la vue [...]. Et c'est parce qu'il avait réalisé cela en état d'extase, étant arraché à ses sens corporels et, dans cet arrachement, ravi en Dieu, que, lorsque d'une certaine manière il a été ramené de Dieu à l'homme, il a dit : 'Moi, j'ai dit dans mon extase' [...] rendu à mes membres mortels et à toutes les pensées que les mortels doivent à un corps qui alourdit l'âme, j'ai dit : 'Eh quoi ! J'ai été rejeté loin de la présence de tes yeux. Tu es bien trop haut et je suis bien trop bas'.

Que dire donc de Dieu, frères ? Si en effet ce que tu veux dire entre dans les limites de tes capacités, ce n'est point de Dieu qu'il s'agit. Si tu as pu l'enfermer dans ta compréhension, c'est que tu as été trompé dans ta spéculation. Ce n'est donc pas lui, si tu l'as 'compris'. Mais, si c'est lui, tu ne l'as pas 'compris'. Pourquoi donc vouloir parler de ce que tu n'as pas 'compris' ? »¹³²⁰

Cette confiance, discrètement glissée dans la trame du *Sermon sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme* a été analysée dans le paragraphe sur le langage mystique, je ne m'y attarderai donc pas, sauf pour rappeler avec André Mandouze, que la voie de l'interprétation est celle de la dialectique spirituelle propre à Augustin, celle qui consiste à « délaisser les mots », à faire « taire la langue, à « élever son cœur » ; celle qui invite à dépasser progressivement les plus grandes choses de la création [...] pour parvenir à l'âme et, par là, remonter jusqu'aux 'perfections invisibles de Dieu ' ». Un ensemble de textes¹³²¹ va dans ce même sens qui n'est donc pas une exception dans la prédication d'Augustin¹³²².

De même, au-delà de l'acuité intellectuelle du *Sermon 126* se devine la confiance voilée d'une expérience incommunicable¹³²³ :

« C'est lui qui nous a fait à son image. Ainsi donc parlons de lui autant que nous en sommes capable, parlons de lui autant que nous pouvons parler de ce qui est ineffable, parlons et que nul ne nous contredise. Car notre foi précède, aussi nous disons : « J'ai cru, c'est pourquoi

¹³¹⁹ *Conf. XI, I, 1, BA 14, p. 271.*

¹³²⁰ *Sermo. 52, VI, 16, vol. 16, p. 376-377.*

¹³²¹ Voir M. Comeau, « Saint Augustin exégète du quatrième évangile », op. cit., p. 386-388.

¹³²² A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 661-662.

¹³²³ Ce texte est un écho des *Ennéades*, « Quiconque a vu sait ce que je dis... » (VI, 9), éd. Bréhier, p. 188.

j'ai parlé ». Je dis donc ce que je crois. Si, dans une certaine mesure, je vois quelque chose, lui le sait mieux que quiconque, vous vous ne pouvez le savoir. Mais quand j'aurais parlé, l'auditeur qui sait ce dont je parle, qu'il pense ou ne pense pas que je vois moi-même ce dont j'ai parlé, que m'importe ? Qu'il voit clairement lui-même et de moi qu'il pense ce qu'il voudra. »¹³²⁴

Ses auditeurs qui l'entendaient parler sur l'*Enarratio in Ps.41*, auraient pu s'attendre à ce qu'il les instruisse sur le pouvoir purificateur des eaux du baptême, alors qu'il les invitait à aspirer à plus fondamental : Dieu conçu comme une source, comme Platon avait appelé l'Un « une source inépuisable et toujours jaillissante » :

« Cours aux sources, désire la source des eaux [...] désire ce qui fait tes délices, désire la source des eaux ; Dieu a de quoi refaire tes forces et de quoi te remplir, si tu viens à Lui altéré comme le cerf rapide. »¹³²⁵

Augustin leur parlait avec son expérience de contemplatif :

« Voilà que déjà nous avons joui d'une certaine douceur intérieure ; voilà que, dans la partie la plus élevée de notre esprit, nous avons pu entrevoir, bien que succinctement et à la dérobée, quelque chose d'immuable. »¹³²⁶

Plusieurs de ses sermons s'achèvent sur une prière débutant par « *Conversi ad Dominum* », soit ce début seul, soit en son intégralité, certains auteurs y ont vu une fonction liturgique, je préfère avec François Dolbeau¹³²⁷ penser qu'il s'agissait de susciter un mouvement du cœur chez ses auditeurs pour les inviter à passer de l'amour du monde à celui du ciel. Le Père J.-M. Leblond voit dans les sermons, le désir de la contemplation extatique d'Augustin dès ici-bas, « A travers les *Sermons*, les *Sermons sur les Psaumes* surtout, se font jour une telle nostalgie de la maison du Père, un tel désir de paix dans l'Être lui-même, qu'il est difficile de ne pas y trouver un appel, et un rappel de la contemplation (*Ps. 41-42*) ». ¹³²⁸

C'est bien à l'ensemble de la communauté que s'adresse Augustin, convaincu que tout baptisé est appelé à vivre une expérience profonde et forte. Dans le commentaire du *Ps. 26, 4-5*, il s'interroge sur le sens de « *contempler la joie du Seigneur* » et développe l'articulation entre *domus Dei*, lieu de contemplation de Dieu et *templum Dei*, Corps de l'Église construit par le Christ qui y demeure présent. C'est pourquoi, avec le psalmiste le baptisé peut déjà dire, « je deviendrai son temple et il me protégera », nous dit Bernard McGinn¹³²⁹. Ainsi, même avant d'être introduit dans la contemplation pure, l'union au Christ, Tête du Corps peut déjà

¹³²⁴ *Sermo. 126, V, 7, vol. 17, p. 254.*

¹³²⁵ *In Ps. 41, 2, vol. 12, p. 311.*

¹³²⁶ *In Ps. 41, 10, vol. 12, p. 319.*

¹³²⁷ F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Études Augustinienne, 147, Paris, 2010, *Annexe*, p. 171-175.

¹³²⁸ J.-M. Leblond, *Les confessions de saint Augustin*, Aubier, coll. Théologie, Paris, 1950.

¹³²⁹ B. MacGinn, *La transformation en Dieu*, op. cit., p. 146. La note 1 de la page 146 précise « En anglais : *contemplate the Lord's delight* ; ici encore, on le voit, le texte anglais de la Bible cité par les MacGinn nous interdit de recourir à la traduction française de la Bible de Jérusalem, qui ne fait pas intervenir la notion de contemplation, si importante dans notre texte ».

permettre de participer à une expérience de Dieu plus vraie. Mais il va beaucoup plus loin encore en invitant en quelque sorte tous ceux qui l'écoutent à découvrir et à emprunter son propre itinéraire qui est bien celui de l'extase d'Ostie. Ces dialogues avec la foule que sont ses prédications, prenant source dans la profondeur de son expérience de Dieu peuvent ainsi devenir mystiques et Augustin va jusqu'à penser que le propre désir qui l'anime peut être celui-là même de ses auditeurs : « Ce psaume dont nous avons entrepris de vous parler s'accorde avec votre désir » (*In Ps.* 41, 1). Ce désir qui est celui de la vision de Dieu, représenté par l'image du cerf altéré, est le désir de ceux qui, comme lui, « ont goûté la suavité du Seigneur et qui reconnaissent dans ce cantique sa saveur » (*In Ps.* 41, 1). Cette prière du psaume, Augustin l'a faite sienne et il souhaite que par « la contagion spirituelle de sa prière et de son amour »¹³³⁰, elle devienne celle de ses auditeurs.

C'est de l'Évangile de Jean qu'Augustin a fait un commentaire continu et dense¹³³¹, pour lui, l'Apôtre Jean est le modèle du prédicateur¹³³². La démarche de Jean rappelée par Marie-François Berrouard : « Jean l'évangéliste a suivi ce même mouvement d'ascension, des corps à l'âme et de l'âme à Dieu pour parvenir lui-même jusqu'à la contemplation du Verbe »¹³³³, est comparée au vol et à l'acuité de l'aigle :

« Ce n'est pas une nouveauté pour votre Charité que d'entendre dire que l'évangéliste Jean comme l'aigle vole plus haut que les autres, qu'il transcende les ténèbres de la terre, et contemple d'un œil plus ferme la lumière de la Vérité. »¹³³⁴

Jean est l'aigle qui « vole au-dessus des nuages de la faiblesse humaine et contemple, du regard ferme et pénétrant de son cœur, la lumière de l'immuable Vérité », (*De cons. ev.* I, 4, 7). Jean qui s'attarde davantage aux paroles du Seigneur que les trois autres évangélistes, a mis en valeur dans sa prédication, la contemplation. Il est celui qui, pour Augustin, met le mieux en lumière le mystère du Christ, Dieu et homme, « Voici que Jean lui-même fait descendre le Verbe pour l'amener jusqu'à nous (*In Io. XXI, 12*) car les vrais prédicateurs ce sont ceux qui prêchent le Christ », (*In Io.* VII, 23) affirme-t-il et c'est à ceux-là que s'applique ce commentaire de la promesse de Nathanaël : « Vous verrez le ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils », (*In Io.* I, 51). Si Jean a « élevé sa prédication à

¹³³⁰ M. Pontet, L'exégèse de saint Augustin prédicateur, op. cit., p. 35.

¹³³¹ M.-A, Vannier, « Augustin prédicateur dans les Homélie sur l'Évangile de saint. Jean », *Connaissance des Pères de l'Église* 99, 2005, p. 69-74.

¹³³² D. Dideberg, « Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe », *Saint Augustin et la Bible*, A.-M, La Bonnardière, op. cit., p. 189-201.

¹³³³ M.-F Berrouard, « La dialectique des degrés », note comp. 22, BA 72, p. 754.

¹³³⁴ *In Io.* XV, 1, BA, 71, p. 757. Cf. XXXVI, 1 et 5; XL, 1; XXXVIII, 6.

une hauteur et à une sublimité telles », c'est parce que ce disciple Bien-Aimé a reposé sur la poitrine¹³³⁵ du Seigneur pour y boire la connaissance du Mystère :

« Celui qui reposait sur la poitrine du Seigneur, qu'a-t-il bu, pensons-nous ? Ne pensons pas mais buvons, *non putamus, sed potemus*, en effet nous venons d'entendre ce que nous avons à boire. »¹³³⁶

Le mystère par excellence qu'il a bu dans cette proximité physique et cette profonde intimité spirituelle, c'est celui de la divinité du Christ : « *Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu (Jn. I, 1)* mais Jean proféra aussi un autre secret : *Nous nous aimons parce que lui nous a aimés le premier* » (I Jn. 4, 10).

Augustin exhorte ses auditeurs à reposer avec lui-même sur la poitrine du Seigneur et à boire à la Source. Le ministère de la prédication loin de rompre son union à Dieu la renforce. Prêcher comme écrire c'est toujours, pour lui, partager avec d'autres le fruit de son expérience intérieure.

II AUGUSTIN ET SA CORRESPONDANCE : FAIRE PARTAGER SON EXPÉRIENCE DE DIEU

Ce qui a été précisé au début du précédent paragraphe s'applique identiquement à sa correspondance qui est, de la même manière inséparable de sa vie, de ses œuvres et de sa pastorale. Les traces de sa vie et de sa quête mystique se laissent donc pareillement chercher dans ce tissu de la correspondance.

Les *Sermons* d'une part, les lettres d'autre part, représentent deux modes, certes fragmentaires mais réactualisés de continuer à parler de Dieu aux hommes en les faisant partager sa propre vie spirituelle. Augustin « s'est mis lui-même dans ses lettres et, de ce fait, a introduit dans son dialogue (écrit) avec les hommes, son dialogue (vécu avec Dieu) »¹³³⁷. Chaque lettre est écrite pour quelqu'un et il répond dans les détails à chacun de ceux et celles qui lui écrivent et attendent une réponse précise de lui, tout en sachant différencier la tonalité de ses lettres selon ses correspondants, « on pourrait reconstituer tout une galerie de portraits [...] où le portrait d'Augustin lui-même, tiré des mêmes lettres, occuperait la place

¹³³⁵ Pour Augustin, la poitrine désigne au figuré le lieu « des secrets » : *In Io. XVIII, 1* ; *Sermo 135, 7, 8* ; *In Ps. 144, 9*.

¹³³⁶ *Sermo. 119, I, 1, vol. 17, p. 215.*

¹³³⁷ A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., p. 578.

d'honneur »¹³³⁸, cette observation vient pourtant contredire celle de Fritz van der Meer qui déplore « qu'Augustin se soit effacé de sa correspondance ou soit mis toujours à l'arrière plan »¹³³⁹. Si ses Lettres ne révèlent que de façon fugitive son dialogue intime avec Dieu elles donnent pourtant des indications sur son attrait pour la solitude et son propre désir de Dieu.

Sa correspondance est inséparable de son œuvre doctrinale et de son activité pastorale, « (la) série (des lettres d'Augustin) se répartit sur une quarantaine d'années (386 à 429), elle ne reflète donc que d'une façon bien incomplète l'immense activité épistolaire d'Augustin »¹³⁴⁰. A son époque, la correspondance ne relevait pas de l'ordre de la vie privée et était destinée à être publiée à un moment ou à un autre. Le sachant on agissait en conséquence¹³⁴¹, ainsi révéler à quelqu'un le fond de son cœur allait de pair avec la liberté qui lui était donnée d'en faire état. Le secret du rayonnement de sa correspondance ne repose pas seulement sur ses talents d'épistolier mais aussi sur les vertus caractérisant l'ensemble de sa vie¹³⁴², ses lettres mettent en évidence *la beauté de l'homme intérieur*. De même que pour la prédication, Augustin assigne un rôle important à ses lettres, celui de dialoguer avec l'homme en dépit de l'obstacle que crée la distance, ainsi lorsqu'il apprend que quelqu'un, « doué d'un bon esprit et instruit des sciences libérales a une opinion non-conforme à la vérité sur une question facile » :

« Mon désir ardent est de connaître l'homme, de dialoguer avec lui¹³⁴³, ou, quand c'est impossible, ce que je désire, c'est d'utiliser au moins la lettre, et la possibilité de franchir tant d'espace, pour atteindre l'esprit de cet homme et pour qu'inversement il puisse atteindre le mien. »¹³⁴⁴

Il ne cesse de répéter l'impossibilité où il se trouve d'échapper à l'appel de Dieu et précise qu'il en est ainsi pour tout être. Pour ses correspondants qui ne cessaient de l'interroger sur Dieu, il a toujours évité de devenir un écran, souhaitant n'être que chemin vers Dieu :

« Pour ce qui est de t'enseigner, d'autres peut-être, plus savants, y pourvoient ; ou plutôt non : cet enseignement te viendra du Maître unique et véritable. »¹³⁴⁵

Quelques lettres peuvent retenir plus particulièrement notre attention en fonction de notre sujet. Dans les toutes premières années, il s'agit de la correspondance entre Augustin et

¹³³⁸ P. Monceaux, *op. cit.*, t. VII, p. 145.

¹³³⁹ F. van der Meer, *op. cit.*, t. 1, p. 380.

¹³⁴⁰ P. de Labriole, revue par G. Bardy, *L'Histoire de la littérature chrétienne*, Belles Lettres, Paris, 1947. *L'Indiculum Possidii* fait état de 89 lettres qui ne sont jamais parvenues.

¹³⁴¹ G. Bardy, *op. cit.*, p. 243.

¹³⁴² Dans la préface du supplément de la PL de Migne, col. 239-241, Erasme attire l'attention du lecteur sur la perfection de la vie de sainteté d'Augustin. Une vie exemplaire jointe à ces talents a davantage de poids que son éloquence ou ses dons d'écriture.

¹³⁴³ « Dialoguer avec lui », cf. Sénèque, *Lettre à Lucilus* 75.

¹³⁴⁴ *Lettre* 87, 1, vol. 4, p. 592.

¹³⁴⁵ PL XLII. 678 (XI, 14).

Nébridius, ami intime. *Nébridius* fit partie du groupe d'amis qui formèrent avec Augustin, le projet de mener une vie commune adonnée à l'*otium*¹³⁴⁶ philosophique (*Conf.* VI, XIV, 24). Ce projet, d'abord voué à l'échec, se réalisa à Cassiciacum plus tard et de façon éphémère (automne 386 à avril 387), *Nébridius* ne put y participer mais correspondit avec son ami sans relâche jusqu'à sa mort prématurée aux alentours de 388-389, (*Conf.* IX, III, 6).

Cette correspondance est malheureusement incomplète¹³⁴⁷, elle s'étend sur une période de peut-être deux à trois ans (fin 386 à 388-90) ; seulement trois lettres sont de *Nébridius* (5, 6, 8) alors qu'Augustin fait mention des lettres nombreuses reçues de lui (*Conf.* IX, IV, 7) mais cette correspondance nous éclaire sur les préoccupations intellectuelles et spirituelles d'Augustin. Les lettres d'Augustin 3 et 4, écrites à Cassiciacum et la lettre 10, écrite deux ans plus tard de Thagaste contiennent d'intéressantes remarques et confidences pour notre sujet, même si les thèmes abordés dans cette correspondance sont majoritairement néoplatoniciens¹³⁴⁸. *Nébridius* ne déclarait-il pas que : « Certaines (lettres) lui feront entendre le Christ, d'autres Platon et d'autres Plotin » indiquant par là que tous deux voyaient une continuité entre philosophie et théologie¹³⁴⁹. Dans la Lettre 3, Augustin répond à une question de *Nébridius* portant sur la *vie heureuse* et son lieu. Il signale le plaisir extrême qu'il prend à la *trouaille* du raisonnement qui le guide et qui consiste à montrer la supériorité des réalités spirituelles sur les choses sensibles et de l'âme sur le corps. Mais il ne parle encore que du plaisir pris dans le raisonnement qui soutient son effort, même si en fin de cette Lettre il mentionne l'habitude qui est sienne, « Je fis ma prière comme à l'habitude et je m'endormis » (*Lettre* 3, 4).

Dans la *Lettre* 4, si Augustin voit encore l'effort comme une élévation pour s'unir à Dieu il déplace le lieu de son effort, du raisonnement à l'action de Dieu et à sa grâce, après l'avoir imploré, le rôle de la grâce lui paraît être capital :

¹³⁴⁶ L'*otium*, c'est une vie en commun où l'on pratique les entretiens philosophiques comme le faisait déjà Cicéron. L'idéal de l'*otium* constitue comme un fil directeur de leur vie commune et de leur correspondance. Selon Platon, cet idéal visait à s'assimiler à Dieu, pour Augustin il signifie l'identité de la philosophie et de la théologie et consiste en « une forme de vie à la fois philosophique et chrétienne, selon la synthèse originale qu'il a inventée : le « loisir de philosopher » (*otium philosophandi*) (*Contra Acad.* II, 2, 4) s'identifie au « loisir d'une vie chrétienne » (*Christianae vitae otium*) (*Retr.* I, I, 1) », E. Bermon, *Introduction des Lettres* 1-14, BA 40/A, p. 226.

¹³⁴⁷ Le fait qu'Augustin mentionne, dans les *Confessions* ses lettres de Cassiciacum à *Nébridius* (IX, IV, 7), de même qu'il fasse mention des nombreuses lettres reçues de son correspondant, laisse penser que celles-ci étaient assez nombreuses et importantes. Les Mauristes ont classé ces lettres suivant un ordre qui « se déduit facilement des rapports qu'elles ont entre elles » (*Pl* 33, col. 16). Cet ordre n'est pas intangible. Quelques anomalies ont conduit Serge Lancel et ses collaborateurs à adopter un autre type de classement. Cf. BA 40/A : *État du corpus et chronologie. La correspondance entre Augustin et Nébridius*, p. 219-223.

¹³⁴⁸ G. Folliet, « 'Deificari in otio'. Augustin, Epistula 10, 2 », *RecAUG* 2, 1962, p. 225-236.

¹³⁴⁹ R.-J. Teske, « Augustine's Epistula X : Another Look at *deificari in otio* », *Augustinianum* 32, 1992, p. 298.

« Entre temps [...] avec le secours de Dieu que j'ai imploré, j'ai commencé de m'élever vers lui et vers les réalités véritablement vraies ; et je suis parfois comblé d'un avant-goût si vif des réalités immuables que je m'étonne d'être forcé dans ce même temps de recourir à ce raisonnement pour me prouver l'existence de ces réalités aussi présentes en nous que chacun l'est à soi-même. »¹³⁵⁰

Ce sentiment de Présence de Dieu devient si vif que le raisonnement semble superflu à Augustin, discrète évocation du comblement mystique où la présence de Dieu devient vivante et perçue comme telle.

Deux ans plus tard, Augustin attire l'attention de *Nébridius* sur l'intimité de la présence divine. Il désire la solitude, « l'éloignement du tumulte des choses passagères » afin de rejoindre ce fond mystérieux, l'intime du cœur où Dieu habite car la solitude extérieure dont il exprime l'impérieux besoin, est normalement nécessaire pour parvenir au recueillement intérieur. Pourtant Augustin relève aussitôt que, pour qui a su trouver Dieu dans cette *demeure*, celle du cœur, une action extérieure tranquille bien qu'intense, est possible¹³⁵¹, faisant allusion à des hommes tels qu'Ambroise mais parlant aussi de son expérience personnelle.

Le thème du retour en soi¹³⁵², qui traverse la correspondance d'Augustin¹³⁵³, trouve son expression la plus développée dans le dernier paragraphe de la lettre 10 à *Nébridius* :

« Que si pareille vie n'est pas réalisable dans la condition humaine, pourquoi survient parfois cette tranquillité d'âme ? Pourquoi survient-elle d'autant plus fréquemment qu'on adore Dieu davantage dans l'intimité de son esprit ? Pourquoi cette tranquillité persiste-t-elle la plupart du temps même dans l'action humaine, si c'est de ce lieu sacré qu'on sort pour agir ? Pourquoi parfois, même lorsque nous parlons, ne craignons-nous pas la mort ? Et lorsque nous nous taisons, allons-nous même jusqu'à la désirer ? Je te le dis, car je ne le dirais pas à n'importe qui, je te le dis à toi dont je connais bien les trajets vers les réalités d'en haut : nieras-tu alors que tu as fait souvent l'expérience de la douceur de vivre qu'éprouve l'âme quand elle meurt à l'amour du corps, nieras-tu donc que toute la vie de l'homme puisse se passer sans ressentir de crainte, pour mériter justement le titre de sage ? Ou bien osera-tu affirmer que cet état, conforme à la raison ne t'est jamais survenu que lorsque tu te débats dans tes anxiétés ? Puisqu'il en est ainsi, la seule chose qui te reste à faire, tu le vois, c'est de prendre à ton tour des dispositions communes pour que nous vivions ensemble. »¹³⁵⁴

Pour rencontrer et adorer Dieu dans cette intimité de son esprit, la solitude est habituellement requise, toute sa vie, Augustin en aura eu la nostalgie.

¹³⁵⁰ Lettre 4, 2, BA 40/A, p. 243.

¹³⁵¹ Cf. Ch. Morel, « La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance », *RAM* 91-92, 1947, p. 226.

¹³⁵² E. Bermon, « Le retour en soi », note comp. 4, BA 40/A, p. 574.

¹³⁵³ G.Folliet, « 'Deificari in otio', *op cit.*, p. 225-236. « La correspondance entre Augustin et Nébridus » ; *L'opera litteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terri di Ambrogio*, éd. Augustinus, Palermo, 1987, p. 191-215.

¹³⁵⁴ Lettre 10, 3, BA 40/A, p. 275-277.

Dans les années 408-410, au milieu d'une vie dévorée par les multiples tâches de son ministère, il éprouve vivement cette nostalgie et s'en ouvre à son ami *Paulin de Nole*¹³⁵⁵ auquel il répond à sa question sur la vie éternelle¹³⁵⁶.

Il expose ses difficultés à vivre au milieu du monde sans être du monde et achève par une prière empruntée aux *Psaumes*, dévoilant son dialogue avec Dieu, demande instante, désir ardent, dans ces moments difficiles :

« Quelle frayeur dans toutes ces questions, mon cher Paulin, saint homme de Dieu ! Quelle frayeur, quelles ténèbres ! Ne pensons-nous pas que ce soit pour cela qu'il a été dit : « *La crainte et le tremblement sont venus sur moi*, les ténèbres m'ont enveloppé et j'ai dit : « *Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? Ainsi je volerai et trouverai le repos. Voici que je me suis éloigné en fuyant et que je suis resté au désert (Ps. 54, 6-8)*. Mais pourtant il a peut-être lui-même éprouvé dans le désert ce qu'il ajoute : « *J'attendais celui qui me sauverait de ma crainte et de la tempête (Ps. 54, 9)*. Donc il est bien vrai que *la vie humaine sur la terre n'est que mise à l'épreuve (Jb. 7, 1)*. »¹³⁵⁷

« Qui me donnera des ailes comme la colombe et je m'envolerai et me reposerai ! Que les dangers où l'on se trouve paraissent plus graves que ceux dont on n'a pas l'expérience, ou qu'ils le soient vraiment, l'abattement et la tempête du désert me paraissent moins pénibles que les souffrances et les craintes qu'on éprouve au milieu des foules. »¹³⁵⁸

Augustin parle ensuite de la nécessité de donner la priorité aux désirs spirituels sur les désirs charnels et de supporter avec patience et courage les misères de ce monde pour parvenir à la vie éternelle, il insiste alors, comme souvent¹³⁵⁹, sur l'importance de la grâce.

Il fit de semblables confidences à plusieurs correspondants. Quelques années plus tôt, vers 398 dans ses premières années d'épiscopat, il écrit à *Eudoxius*, abbé du monastère de *Capraria*, une lettre dans laquelle il laisse percer le regret de ne plus pouvoir, comme lui, se consacrer essentiellement à la prière, la soumission à Dieu ayant pour conséquence essentielle le sacrifice de l'*otium*, et lui demandant de se souvenir de lui dans la prière :

« Car les (prières) nôtres se ressentent souvent de l'obscurantisme et de l'agitation que causent les affaires du monde. »¹³⁶⁰

Dans une longue lettre¹³⁶¹ écrite en 395 à son ami *Alypius*, lettre qui constitue un sermon en style indirect avec des appels à l'auditoire et des accents pathétiques, Augustin nous

¹³⁵⁵ Bien que leurs routes ne se soient jamais croisées malgré des amis et des correspondants communs et malgré la proximité de chacun avec Ambroise, leur amitié épistolaire ne se démentira jamais tout au long de leur correspondance, même si celle-ci ne fut pas toujours sans nuages, ils partageront une même passion pour l'Écriture, échangeant sur ses implications dans la vie tant spirituelle que pratique.

¹³⁵⁶ *Lettre 95, 2, vol. 4, p. 675-676.*

¹³⁵⁷ *Ibid., 3.*

¹³⁵⁸ *Ibid., 4.*

¹³⁵⁹ *Lettre 186, 12 à Paulin.*

¹³⁶⁰ *Lettre 48, 1 vol. 4, p. 432.*

¹³⁶¹ *Lettre 29, vol. 4, p. 324 et ss.*

renseigne sur la façon dont il savait, dans sa prédication, unir la prière et l'action. Il souligne, là encore, le rôle de la grâce et la force de la prière pour obtenir celle-ci. Il raconte à *Alypiusi* comment il a amené son auditoire à prier, interrompant même sa prédication pour prier avec lui et trouvant, après cette prière commune, des mots touchants et persuasifs. Il pensait que le meilleur moyen pour détacher ses auditeurs de leur vieille habitude de *ripaille*, en pleine église, le jour de « la *Liesse* », était de les faire entrer avec lui dans l'expérience même qu'il connaissait, celle de la douceur de Dieu, et il y réussit !

La notion et la force de la *Communion des saints* lui fait faire appel, très souvent, à la prière des autres pour lui¹³⁶² et il nous laisse aussi un aperçu de l'élan de sa prière pour les besoins de tous¹³⁶³, avec et pour les autres, de façon sans cesse renouvelée, il ne cesse de demander des grâces : « La miséricorde de notre Dieu est puissante : qu'elle exauce la prière que je fais pour que ma tristesse à votre sujet ne croisse pas » (*Lettre 250, 3*). L'élan de sa prière s'appuie sur la notion de la force et de l'amour de la *Communion des saints*, très forte chez un mystique.

La *Lettre 120* adressée à *Consentius*, en réponse à ses questions sur la *Trinité*, écrite alors qu'Augustin est encore dans le chantier du *De Trinitate* (120, III, 13) fait allusion à la dialectique des degrés dont il décrit indirectement l'expérience et commence par une litanie à la lumière intelligible :

« Cette lumière elle-même par laquelle nous distinguons toutes ces choses, à la faveur de laquelle nous croyons ce qui nous est inconnu, et qui nous donne et confirme la certitude de ce que nous connaissons ; cette lumière par laquelle nous nous rappelons la forme des corps [...] ; cette lumière qui nous montre ce que l'intelligence peut atteindre [...] ce n'est pas par une clarté visible qu'elle illumine notre âme mais par les rayons invisibles et ineffables de l'intelligence [...]. Il y a donc trois espèces de choses visibles. [...] La première contient tout ce qui est corporel [...] La seconde les images des corps [...] La troisième comprend même ce qui n'a rien de semblable au corps, comme la sagesse. »¹³⁶⁴

Augustin démontre ensuite que la Trinité est au-dessus de ces trois catégories ci-dessus et que l'âme étant à l'image de la Trinité, il « n'est pas déraisonnable d'essayer, avec l'aide de Dieu, de l'élever jusqu'à la conception de son créateur ». L'originalité tient dans cet additif, *pia fide*, que nous ne trouvons dans aucun autre texte :

« Si elle manque à elle-même et succombe dans cet effort, qu'elle se contente alors d'une foi humble et pieuse, tant qu'elle est dans ce pèlerinage qui l'éloigne du Seigneur (*pia fide contenta sit quamdiu peregrinatur a Domino*) ».¹³⁶⁵

¹³⁶² *Lettres* 174 ; 122, 231, 6.

¹³⁶³ *Lettres* 227 ; 258,1, 4 et 5 ; 170, 10 ; 124, 29 ; 78 ; 211, 2 ; 142, 4 ; 185, 31.

¹³⁶⁴ *Lettre 120 à Consentius*, 10, 11, 12, vol. 5, p. 76-78.

¹³⁶⁵ *Ibid.* III, 13, p. 78.

Ici la dialectique ne prolonge pas simplement la dialectique de la raison et de la foi y trouvant sa place et s'y insérant, elle n'a de sens que par la foi qui l'inspire et la supplée.

La *Lettre 130 à Proba*, cette fameuse lettre qu'Augustin qualifie lui-même de : *de oratione epistula*, répond à une demande de conseils de sa correspondante sur la prière ordinaire, elle voulait savoir ce qu'il convient de demander à Dieu. Cet un sujet qui tient particulièrement à cœur à Augustin et il le lui dit : « Je ne saurai vous dire combien m'a réjoui votre demande, où j'ai vu le désir que vous avez de cette grande chose ». Dans sa réponse, Augustin se livre lui-même, il souligne son très vif désir de la vie bienheureuse, son goût des biens éternels et il développe la seule chose qui doit résumer notre désir et constituer l'unique objet de notre prière, la vie bienheureuse : « La chose peut être dites en deux mots : demandez la vie bienheureuse ». Ce qu'il expose est la conséquence directe de sa propre expérience, particulièrement dans sa dimension mystique :

« Pourquoi donc nous éparpillons-nous et cherchons- nous que demander dans notre prière, craintifs que nous sommes d'être amenés à prier autrement qu'il ne le faudrait, et pourquoi ne disons-nous pas plutôt avec le psalmiste : *'Il est une seule chose que j'ai sollicitée du Seigneur et que je redemanderai : c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie afin de jouir de la contemplation de Dieu et de visiter son temple'* (Ps. 24, 4) ? [...] Pour obtenir cette vie de bonheur, celui qui est lui-même la vraie Vie bienheureuse nous appris à prier sans multiplier les paroles. »¹³⁶⁶

Par la prière, Dieu exerce notre désir afin d'accueillir le don qu'il prépare. Une telle visée exclut qu' « Augustin ait jamais eu l'intention d'édifier un code de prière (ou) [...] de donner une méthode d'ascèse ou d'oraison »¹³⁶⁷. Ce qui constitue le fond de la prière c'est le *desiderium* intérieur qui peut se passer de toute expression vocale mais qui assure la continuité de la prière, « Saint Augustin a noté l'enracinement de la prière dans la psychologie humaine : la prière naît de l'expérience d'un désir, désir qui est lui-même l'expression d'une absence »¹³⁶⁸. Cette conviction intime, Augustin l'a partagé à ses auditeurs comme à ses lecteurs de l'*Enarratio in Ps. 37* :

« C'est en effet ton *désir* même qui est ta prière. Et si continu est le *désir*, continue est la prière. Ce n'est pas en effet en vain que l'Apôtre a dit : ' [...] priant sans cesse [...] '. Est-ce 'sans cesse' que nous fléchissons le genou, que nous nous prosternons, que nous élevons les mains ? [...] Mais c'est qu'il est une autre prière, qui, intérieure, n'a de cesse : c'est le désir. Tu as beau être occupé par une autre activité, si tu *désires* ce (repos du) sabbat, tu ne cesses pas de prier. Si tu ne veux pas cesser de prier, ne cesse pas de *désirer*. Le *désir* continu est pour toi un langage continu

¹³⁶⁶ *Lettre à Proba 130*, VIII, 15, vol. 5, p. 137.

¹³⁶⁷ M. Comeau, « La vie intérieure du chrétien d'après les « Tractatus in Ioannem » de saint Augustin », *RecSR* XX, 1930, p. 5.

¹³⁶⁸ A. de Bovis, « Le Christ et la prière selon saint Augustin dans le commentaire sur saint Jean », *RAM* XXV, 1949, *Mélanges Marcel Viller*, p. 181.

[...] Le refroidissement de la charité est le silence du cœur ; l'ardeur de la charité est le cri du cœur.
Si constante est la charité, constant est ton cri ; si constant est ton cri, constant est ton *désir*, la paix
du repos est au fond de ton cœur. »¹³⁶⁹

A la fin de sa lettre, il montre comment le désir de la Vie éternelle est inspiré par l'Esprit Saint qui apprend à prier avec des *gémissements ineffables*, « nous ne savons pas ce qu'il faut demander » dit saint Paul, c'est pourquoi nous trouvons naturellement ici la doctrine de la *docte ignorance*, celle qui met sur la voie du vrai désir de Dieu, de la vraie recherche de Dieu, de la vraie prière à Dieu.

La *Lettre à Pauline* 147¹³⁷⁰, *De videndo Deo*¹³⁷¹, petit traité par son ampleur (53 paragraphes), est une réponse à la question de Pauline sur la manière dont Dieu peut être vu et s'il peut être vu par les yeux du corps. Au sujet des conditions requises pour voir Dieu, Augustin se réfère à l'Apôtre Paul (*Co.* 4, 16) et invite à « *ouvrir son intelligence* » aux paroles de « *l'homme intérieur* » et à élever son esprit qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé (*Col.* 3, 10). Il s'appuie pour cela sur l'Écriture : « Personne pendant sa vie ne peut voir ma face » (*Ex.* 23, 20) à moins que l'esprit ne soit transporté dans le ravissement ou l'extase, à l'exemple de l'Apôtre Paul (*2 Co.* 12, 2). C'est par les yeux intérieurs et non par ceux de la chair que Dieu peut être vu, ce sont les yeux du cœur éclairés par Dieu car le Seigneur est Esprit (*2 Co.* 3, 17), c'est pourquoi celui qui s'attache au Seigneur devient un même esprit avec lui (*1 Co.* 6, 17) et celui qui peut voir Dieu invisiblement peut de même s'attacher à lui.

Dans cette lettre Augustin cite abondamment Ambroise sur la manière dont Dieu peut être vu et reconnaît le caractère exceptionnel de la vision de Dieu en cette vie, même au jour de la résurrection, dit celui-ci, Dieu ne sera vu que par ceux qui ont le cœur pur. Cette pureté est référée aux Béatitudes¹³⁷², elle est don de Dieu, et condition de la vision de Dieu.

Il livre également le fruit de son expérience relative à l'humilité et à la pureté du cœur :

« Dans la recherche qui nous occupe, il me semble que la façon de vivre est plus efficace que la façon de parler. Oui, ceux qui ont appris du Seigneur Jésus-Christ à être doux et humbles de cœur progressent plus en méditant et en priant, qu'en lisant et en écoutant. Et cependant il ne faut pas renoncer à l'usage du discours ; mais lorsque celui qui plante et qui arrose a fait son œuvre, il

¹³⁶⁹ *In Ps.* 37, 14, vol. 12, p. 221.

¹³⁷⁰ *Lettre à Pauline* 147, vol. 5, p. 273-309.

¹³⁷¹ M.-A, Vannier, « Augustin et la relecture de *l'In Lucam* d'Ambroise dans les *Lettres* 147 et 148 », *Connaissance des Pères de l'Église* 103, 2006, p. 53-58; « La Lettre 147 et la question de la mystique augustiniennne », *Studia Patristica*, XLIII, éd. par P. Parvis, Leuven, Peeters, 2006, p. 277-282.

¹³⁷² Ce qui est évoqué dans les autres béatitudes est accompli en ceux qui ont le cœur pur. La Patrie est en quelque sorte la vision de Dieu, la pureté de cœur ou l'humilité étant la voie comme expliqué dans le *sermon Dolbeau* 26, 59.

laisse le reste à Celui qui donne l'accroissement : ceux qui plantent et qui arrosent sont aussi son ouvrage. »¹³⁷³

Le thème de la *Lettre* 147 est repris dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*, trouve son prolongement dans la lettre suivante 148 à *Fortunatien*, et revient dans la lettre 187 à *Dardanus* sur la présence de Dieu.

Le chapitre 22 de la *Cité de Dieu* évoque cette capacité de vision :

« En conclusion : ou bien c'est par ces yeux spirituels que Dieu sera vu ; ils auront alors dans leur excellence quelque chose de semblable à l'esprit, qui leur permettra de voir même une nature incorporelle, ce qui d'ailleurs est fort difficile sinon impossible à démontrer par quelque exemple ou témoignage des divines Écritures ; ou bien, ce qui est plus facile à comprendre, Dieu nous sera connu et visible de telle sorte qu'il sera vu en esprit par chacun de nous, il sera vu par les uns dans les autres, il sera vu en lui-même, il sera vu dans le ciel nouveau et la terre nouvelle, et dans toute créature qui existera alors ; il sera vu enfin en tout corps par le moyen du corps, de quelque côté que les yeux du corps spirituel portent leur regard. De plus, nos pensées elles-mêmes seront transparentes les uns pour les autres. Alors s'accomplira la parole de l'Apôtre ; après avoir dit : *Gardez-vous de juger avant le temps* ; il ajoute : *jusqu'à ce que vienne le Seigneur, et il illuminera ceux qui marchent dans les ténèbres, et il manifestera les pensées du cœur : Alors chacun recevra de Dieu sa louange (Ps. 83, 5).* »¹³⁷⁴

La *Lettre* 148 est la réponse sur la même question à l'évêque *Fortunatien*¹³⁷⁵, Augustin développe à nouveau que lorsque Paul dit : « Nous verrons Dieu face à face » (*Co.* 13,12), ce dont il s'agit c'est de l'homme intérieur et des yeux du cœur, s'opposant à une compréhension anthropomorphique de Dieu et rappelant les identiques témoignages des auteurs grecs et latins de l'Église catholique qui nous ont précédés, il souligne également le rôle de l'amour dans la vision :

« ' Dieu ne se voit pas dans un lieu, mais dans un cœur pur, on ne cherche pas avec les yeux du corps Dieu que ni de la vue, ni l'ouïe, ni le toucher ne peuvent atteindre, et qu'on ne voit ni s'avancer ni s'éloigner'. Par ces paroles le bienheureux Ambroise a voulu nous apprendre les préparations que doivent apporter les hommes qui veulent voir Dieu ; C'est-à-dire qu'ils doivent purifier leur cœur par la foi, qui opère par la charité répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit, car c'est dans l'Esprit Saint que nous recevons le gage, qui nous fait désirer de voir Dieu. »¹³⁷⁶

La *Lettre* 187 à *Dardanus*¹³⁷⁷ traite du thème de la présence de Dieu, à savoir si Dieu est partout par la présence de sa divinité, il ne l'est pas partout par sa grâce, il est en ceux en qui il habite et dans le cœur desquels par sa bonté et sa grâce il élève à lui-même un *temple de*

¹³⁷³ *Lettre* 147, 1.

¹³⁷⁴ *De civ. Dei*, XXII, XXIX, BA 37, p. 705-706.

¹³⁷⁵ *Lettre* 148 à *Fortunatien*, vol. 5, p. 310-321.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, III, 12, p. 317.

¹³⁷⁷ *Lettre* 187 à *Dardanus*, vol. 5, p. 603-625.

prédilection, certains le possèdent les uns plus, les autres moins, selon la mesure de leur capacité :

« C'est que Dieu, étant tout entier partout, n'habite cependant pas dans tous les hommes. [...] Il est partout par la présence de sa divinité, mais non partout par celle de sa grâce. [...] Il n'habite pas même d'une manière égale dans ceux où il établit sa demeure. [...] D'où vient que parmi les saints, les uns le sont plus que les autres, sinon parce que Dieu habite en eux avec plus ou moins d'abondance ? »¹³⁷⁸

« Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que Dieu habite dans quelques-uns de ceux qui ne le connaissent pas encore, et qu'il n'habite point en d'autres qui le connaissent. [...] Ainsi les uns ont connu Dieu sans l'avoir en eux, les autres le possèdent sans le connaître. Les plus heureux sont ceux pour lesquels le connaître c'est le posséder. Cette connaissance est la plus complète, la plus véritable de toutes, et celle qui nous comble le plus de félicité. »¹³⁷⁹

La *Lettre 92*¹³⁸⁰ est une réponse à la demande formulée par *Italica*, une veuve sollicitant une lettre de consolation pour la mort de son mari, Augustin déborde la question et réfutant les thèses de ceux qui pensent possible une vision de Dieu par les yeux du corps, il traite encore de la vision béatifique.

De nombreuses lettres révèlent l'importance qu'il accordait à la prière dont il ne cessait de vivre et qui animait toute sa vie. Son désir de la vie éternelle, de l'éternelle Béatitude, apparaît dans sa correspondance comme étant le secret de sa continuelle prière, désir comme prière, pouvant être poursuivis au milieu même des occupations les plus absorbantes de son ministère, grâce à la Présence qui l'habitait au plus intime de lui-même. Tout en écrivant, comme tout en prêchant, Augustin ne cesse d'être en dialogue avec son Dieu.

III LA PRIÈRE D'AUGUSTIN : DE L'*INQUIETUM COR* AU *QUIES*

La prière d'Augustin mystique, engagée d'abord dans un dire qui est appel à la relation, est fondamentalement dialogue, mais qui à son degré éminent s'abolit dans une communion silencieuse qui restaure l'unité de l'être dans sa singularité aussi bien que dans l'universalité du Corps mystique.

« Toi, parle *dans mon cœur* en toute vérité, car tu es le seul à parler ainsi. Je veux laisser ceux-là dehors soufflant sur la poussière et soulevant de la terre jusque dans leurs yeux, entrer

¹³⁷⁸ *Ibid.*, V, 16-17, p. 610-611.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, VI, 21, p. 614.

¹³⁸⁰ *Lettre à Italica 92*, vol. 4, p. 624-628.

dans ma chambre, te chanter des chants d'amour, gémissant d'indicibles gémissements dans mon pèlerinage, me souvenant de Jérusalem, tendu vers elle, le cœur haut, de Jérusalem ma patrie, de Jérusalem ma mère et de toi, au-dessus d'elle [...] seul suprême et vrai bien. »¹³⁸¹

Plutôt que de prière mystique, ce qui risquerait de ne privilégier que la contemplation, le silence de contemplation ou l'extase, je parlerai de la prière 'd'Augustin mystique'. Cette prière qui se nourrit du dialogue incessant entre lui et son Dieu, entre le 'Je' d'Augustin et le 'Tu' de Dieu. Ce dialogue, enchâssé entre les ailes du désir et de l'amour, en colore les différents aspects, du plus ténu au plus sublime, comme du plus commun au plus personnel ou du plus individuel au plus universel. Cette prière se déploie sur l'ondulation du désir, elle connaît ses moments de plaine comme ceux de sommets, à l'image de l'ensemble de son aventure, jusqu'au chant final de l'*Alleluia* (*In Ps.* 110 ; 113 ; 115 ; 117).

L'anthropologie d'Augustin ne se comprend que par le primat de la rencontre avec Dieu dans l'intériorité. S'il n'avait tenu qu'à lui, c'est-à-dire s'il avait pu se consacrer, après sa conversion, à la « vie parfaite »¹³⁸², il n'aurait souhaité que :

« La joie d'écouter quand la Vérité nous parle au-dedans de nous sans aucun bruit. »¹³⁸³

C'est-à-dire :

« Quand vient soudain à l'esprit quelque chose qui entraîne une disposition à prier avec des gémissements inénarrables. »¹³⁸⁴

Cette *mentis intentio* qui se produit brusquement sans être provoquée par l'âme entraîne d'elle-même une certaine « solitude »¹³⁸⁵, « entraînant à son tour à l'égard des gestes de prière une indifférence¹³⁸⁶ analogue à celle qui avait été relevée pour ce qui est de l'usage des Écritures »¹³⁸⁷.

Augustin sait qu'il existe d'autres moments que ces moments exceptionnels, mais même lorsqu'il répond à des questions, telle que celle que lui adresse Proba sur la prière ordinaire, il ne peut s'empêcher de laisser son expérience personnelle colorer et élargir sa réponse¹³⁸⁸.

Augustin a toujours été un homme de prière, découvrant enfant, que la prière est un rapport intime avec Dieu, lequel ne laisse jamais sans réponse une demande confiante :

¹³⁸¹ *Conf.* XII, XVI, 23, BA 14, p. 377-379.

¹³⁸² La vie constituée par la Sagesse. Voir note 565.

¹³⁸³ *In Io.* LVII, 3, BA 74/A, p. 93.

¹³⁸⁴ *De div. quaest.* II, IX, 4, BA 10, p. 571.

¹³⁸⁵ Situation analogue à celle évoquée en *De doct. chr.* I, XXXIX, 43, BA 11/2, p. 295 : « Vivre même dans la solitude, sans les Écritures », ce dont on n'aurait pas l'idée, surtout au désert, si le Seigneur ne se manifestait pas d'une autre façon toute intérieure.

¹³⁸⁶ Celle évoquée note précédente.

¹³⁸⁷ A. Mandouze, *L'aventure de la raison*, op. cit., p. 707, note 8.

¹³⁸⁸ Cf. *supra*, p. 258-259.

« Tout enfant, je me suis mis à te prier, *mon secours et mon refuge*, et c'est pour t'invoquer que je rompais les liens de ma langue, et je te priais, tout petit, avec une ardeur qui n'était pas petite, de n'être pas battu à l'école. »¹³⁸⁹

Sa prière est devenue une douce, libre et gratuite habitude :

« Déjà, mon âme était libre des soucis qui la rongeaient : l'ambition, et la cupidité, et le désir de se rouler dans les passions et d'en gratter la gale. Et je babillais avec toi, ma clarté, ma richesse, mon salut, avec toi, le Seigneur mon Dieu. »¹³⁹⁰

Dans ce rapport de la prière et du langage, nous nous trouvons face à un paradoxe, celui de la prière ardente et intéressée de l'enfant, qui pour cela fait émerger le langage, et le 'babil' de l'adulte dans une prière sans langage. Dans ce rapport de la prière et du langage celui-ci devient de moins en moins articulé.

Sa correspondance avec *Nebriidius* nous a appris qu'il avait l'habitude de prier avant de s'endormir et c'est encore à cet ami qu'il confie que la prière s'est pour lui substituée au raisonnement et qu'il commence par « appeler Dieu à son secours » pour s'élever vers lui. C'est encore par la prière qu'il surmonte les difficultés de la vie active¹³⁹¹. Il recommande au prédicateur de ne jamais parler sans avoir prié. Toute son activité est sous tendue et tendue par la prière.

Augustin avait commencé l'un de ses premiers ouvrages philosophiques, les *Soliloques*, par une prière (*Sol.* I, I, 2-6) qui rejoint les pages les plus intenses des *Confessions*, trop longue pour être retranscrite intégralement ici, qui est une quête :

« C'est toi que j'invoque, ô Dieu-Vérité [...] Dieu-Sagesse [...] Dieu qui est la suprême vie [...] Dieu-Béatitude [...] Habiter en toi c'est vivre [...] Dieu, prête-moi secours [...] Ecoute-moi, écoute-moi, écoute-moi, mon Dieu. »¹³⁹²

Et dans laquelle « tout est appel, attente, aspiration, supplication, instance, désir, on voit combien nous sommes loin de Platon »¹³⁹³ :

« C'est toi seul que j'aime [...] Toi seul que je cherche [...] C'est à toi que je veux aller. »¹³⁹⁴

Cette longue prière dont le mouvement de fond est fait d'oscillations entre l'invocation et la supplication dans un tissage de louange, s'achève sur le thème de l'ultime repos :

« Que je sois digne d'habiter et que j'habite enfin dans le royaume éternel. »¹³⁹⁵

¹³⁸⁹ *Conf.* I, IX, 14, BA 13, p. 299.

¹³⁹⁰ *Conf.* IX, I, 1, BA 14, p. 73.

¹³⁹¹ Cf. *supra*, p. 245-246.

¹³⁹² *Sol.* I, 1, 3-6, BA 5/2, p. 27-35.

¹³⁹³ J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933, p. 255.

¹³⁹⁴ *Sol.* I, I, 5-6, BA 5/2, p. 33-35.

¹³⁹⁵ *Sol.* I, I, 6, BA 5/2, p. 35.

Dans cette prière, « La Raison » le persuade que pour connaître Dieu et l'âme comme il le souhaite, il n'est qu'un seul chemin, celui de la prière par laquelle il faut demander à Dieu comment aller à Lui.

Cette première prière des *Soliloques* comporte trois aspects indubitablement présents dans d'autres textes mystiques, tels que peuvent l'être ceux de *l'extase d'Ostie* ou *Milan* :

« Une adresse au Dieu qui régit le monde (I, I, 4),

La soumission au Dieu qui seul peut orienter dans le bon sens l'ascèse nécessaire (I, I, 5),

Le recours à Celui qui seul peut donner à l'homme les moyens de le contempler (I, I, 6) »

¹³⁹⁶

La prière qui débute le second livre des *Soliloques* nous retiendra également :

« Dieu notre Père

toi qui nous exhortes à la prière

et qui accordes en outre notre demande

dans la mesure où ce que nous te demandons nous permet de vivre mieux

et d'être meilleurs

écoute-moi tandis que je m'agite dans les ténèbres

et tends-moi la main.

Fais luire devant moi ta lumière.

Fais-moi revenir de mes errements.

Que sous ta conduite je revienne en moi et en toi.

Amen. »¹³⁹⁷

Sa similitude avec la prière sur laquelle s'achève le *De Trinitate*, mérite d'être soulignée avec André Mandouze¹³⁹⁸ :

« Seigneur notre Dieu, nous croyons en toi, Père, Fils et Saint-Esprit [...] J'ai fixé mon attention sur la règle de foi autant que je l'ai pu, autant que tu m'en as donné le pouvoir. Ce faisant, je t'ai recherché et j'ai désiré voir avec l'intelligence ce en quoi j'ai foi, et j'ai beaucoup débattu et j'ai beaucoup travaillé. Seigneur mon Dieu, mon unique espoir, écoute-moi bien afin que la fatigue ne me fasse pas renoncer à te rechercher, mais que *je cherche toujours ton visage avec ardeur*. Toi qui as fait en sorte que je te trouve, donne-moi la force de (te) rechercher et de (te) trouver de plus en plus. Devant toi est ma force et ma faiblesse : conserve l'une et guéris l'autre. Devant toi est ma force et mon ignorance. Là où tu m'as ouvert, fais-moi entrer et reçois-moi. Là où tu as laissé la porte fermée, laisse-moi frapper et ouvre-moi. Je veux t'avoir en ma mémoire, te comprendre en mon intelligence, t'aimer. Augmente en moi tout cela jusqu'à ce que tu fasses de moi un être entièrement nouveau. »¹³⁹⁹

¹³⁹⁶ Voir A. Mandouze, *op. cit.*, n 7, p. 704-705.

¹³⁹⁷ *Sol.* II, VI, 9, BA 5/2, p. 103.

¹³⁹⁸ A. Mandouze, *L'aventure de la raison*, *op. cit.*, p. 704.

¹³⁹⁹ *De Trin.* XV, XXVIII, 51, BA 16, p. 563-565.

En même temps que son souhait de revenir à Dieu, Augustin souligne le recours exclusif à la conduite divine, le *'duce te'* des *Confessions* (VII, X, 16). Augustin se démarque ainsi de la conduite des orgueilleux philosophes, scellant plus de trente ans après, que : « si le théologien s'accorde encore si exactement avec le philosophe, c'est que tous deux ne font qu'un avec le mystique »¹⁴⁰⁰.

Deux des œuvres majeures d'Augustin peuvent être regardées brièvement, parce qu'elles entrelacent sans cesse versets bibliques et paroles d'Augustin qui s'y enchâssent comme partie intégrante, ce sont les *Confessions* et les *Enarrationes in Psalmos*.

Les *Confessions* sont rédigées en forme de prière où Augustin et son Dieu apparaissent en pleine lumière, Augustin ne cesse d'interpeller Dieu : « Dieu de mon cœur¹⁴⁰¹ » (*Deus cordis mei*), « Dieu ma douceur¹⁴⁰² » (*Deus Dulcedo mea*), « Ô ma joie lente à venir !¹⁴⁰³ » (*O tardum Gaudium meum*), ni de parler avec lui¹⁴⁰⁴. Rien d'étonnant à ce que nous retrouvions tous les modes d'expressions¹⁴⁰⁵ du dialogue en forme de prière. Nous pouvons déjà y repérer des constantes de la prière d'Augustin :

La louange qui monte à tout instant :

« Louange à toi, gloire à toi, source de miséricordes ! *Tibi laus, tibi gloria, fons misericordiarum !* »¹⁴⁰⁶

La contemplation qui se prolonge :

« O très grand, très bon, très puissant, tout puissant, très miséricordieux et très juste, très retiré et très présent, très beau et très fort. *Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime.* »¹⁴⁰⁷

L'admiration qui éclate :

« O seigneur, *Seigneur*, toi qui as incliné les *cieux*, et tu es descendu, toi qui a touché les *monts*, et ils ont fumé, quels moyens as-tu pris pour te glisser dans ce cœur ? *O Domine, domine, qui inclinasti caelos et descendisti, tetigisti montes et fumigaverunt, quibus modis te insinuasti ?* »¹⁴⁰⁸

La prière qui surgit ardente :

« Eh bien, Seigneur, agis ! Réveille-nous et rappelle-nous ! Enflamme et ravis ! Sois feu et douceur ! *Age, Domine, fac excita et revoca nos, accende et rape, flagra, dulcesce.* »¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁰ A. Mandouze, *op. cit.*, p. 705.

¹⁴⁰¹ *Conf.* VI, I, I, BA 13, p. 515.

¹⁴⁰² *Conf.* I, VI, 9, BA 13, p. 289.

¹⁴⁰³ *Conf.* II, II, 2, BA 13, p. 335.

¹⁴⁰⁴ Ce qui a fait dire à E.-R. Dodds, « Augustine's Confessions », *Hibbert journal* 26, 1927-1928, p. 471 : « Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un comme le fait Augustin dans les *Confessions* ».

¹⁴⁰⁵ Cf. A. Solignac, BA 13, Introduction, p. 222-226.

¹⁴⁰⁶ *Conf.* VI, XVI, 26, BA 13, p. 570-571.

¹⁴⁰⁷ *Conf.* I, IV, 4, BA 13, p. 278-279.

¹⁴⁰⁸ *Conf.* VIII, II, 3, BA14, p. 16-17.

¹⁴⁰⁹ *Conf.* VIII, IV, 9, BA 14, p. 24-25.

Les questions qui fusent :

« Où étais-tu pour moi, ou était ta retraite ? *Ubi mihi eras et quo recesseras ?* »¹⁴¹⁰

Dieu reparaît dans une incise ou dans une exclamation de douleur :

« C'était moi-même, avec l'intelligence que tu m'as donnée, mon Dieu. *Ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus.* »¹⁴¹¹

« Dieu, mon Dieu, quelles misères j'ai éprouvées là... *Deus, Deus meus, quas ibi miserias expertus sum.* »¹⁴¹²

Dieu est pris comme témoin de la vérité :

« En est-il bien comme je me le rappelle ? Seigneur mon Dieu, arbitre de ma conscience. *Itane est, ut recolo, Domine Deus meus, arbiter conscientiae meae ?* »¹⁴¹³

Une interrogation ramène Augustin à Lui :

« Mais quelles actions vicieuses pourraient t'atteindre ? *Sed quae flagitia in te ?* »¹⁴¹⁴

Le visage de Dieu se profile en arrière plan, témoin de la vie d'Augustin :

« J'aspirais avidement aux honneurs, aux profits, au mariage, et toi tu t'en riais. *Inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu inridebas.* »¹⁴¹⁵

Dans les *Confessions*, le passé d'Augustin se mêle à ses sentiments présents sous l'action souveraine de Dieu qui ne connaît qu'un éternel présent. Elles sont une hymne de louange de l'expérience de sa grâce, c'est même ce qui les sous-tend. En louant son Seigneur, il rassemble toute sa vie et s'unifie lui-même hors de l'éparpillement et de la dispersion.

1. La prière est un dialogue

Les *Confessions* sont un continuel dialogue avec Dieu dont la présence se fait tangible et où la subjectivité d'Augustin est confrontée à l'altérité de Dieu au sein de l'expérience d'une rencontre relationnelle¹⁴¹⁶.

Les *Confessions* sont l'élan vers Dieu d'un homme qui chante à travers toutes choses le *Cantique des degrés*, elles sont « comme une prière biblique » dira Goulven Madec ; « La bouche d'Augustin chante sa contemplation et son amour sur des mélodies bibliques »¹⁴¹⁷. Sa pensée et son style sont imprégnés de la Bible. Augustin prie et vit dans la Bible¹⁴¹⁸ et médite

¹⁴¹⁰ *Conf.* VI, I, 1, BA 13, p. 514-515.

¹⁴¹¹ *Conf.* I, VIII, 13, BA 13, p. 296-296.

¹⁴¹² *Conf.* I, IX, 14, BA 13, p. 298-299.

¹⁴¹³ *Conf.* V, VI, 11, BA 13, p. 480-483.

¹⁴¹⁴ *Conf.* III, VIII, 16, BA 13, p. 392-393.

¹⁴¹⁵ *Conf.* VI, VI, 9, BA 13, p. 534-535.

¹⁴¹⁶ Cf. M. Cassin, *op. cit.*, p. 63-70.

¹⁴¹⁷ G. Bouissou, « Rythme et harmonie du style », note compl. 3, BA 13, p. 657.

¹⁴¹⁸ Grâce aux sermons d'Ambroise.

les *Psaumes*, mais il ne les cite pas¹⁴¹⁹, il en fait une interprétation personnelle comme s'ils lui étaient personnellement adressés par l'Esprit-Saint (*Conf.* IX, IV, 8-11), il prie et tutoie Dieu. Augustin s'approprie le langage biblique, s'identifiant à l'homme biblique, se laissant interpréter¹⁴²⁰ par la Parole de Dieu qui est le Christ Verbe ; « Avec Augustin un homme nouveau a fait son apparition dans l'histoire de la conscience [...] le moi fait son entrée dans l'histoire de la conscience ; le rapport religieux prend la forme du dialogue entre le Toi et le Moi »¹⁴²¹. Certes, ce dialogue était déjà en usage dans la prière du psalmiste mais, « L'originalité d'Augustin c'est d'avoir fait de la prière le mode d'expression de sa réflexion sur son expérience singulière et dans le style de l'interrogation, à la première personne devant le Toi divin, par identification à l'homme tel que Dieu l'a créé »¹⁴²².

Augustin dit avoir poussé des cris à la lecture des *Psaumes* et avoir brûlé de les déclamer :

« Quels cris, mon Dieu, j'ai poussé vers Toi, lorsque je lisais les psaumes de David, ces chants de foi, ces accents de piété qui excluent toute enflure de l'esprit [...] Quels cris je pouvais vers Toi dans ces psaumes, et comme je prenais feu vers Toi à leur contact. Et je brûlais de les déclamer, si j'avais pu, à toute la terre contre les bouffées d'orgueil du genre humain. Et pourtant on les chante par toute la terre ; et il n'est personne qui se soustraie à leur chaleur. »¹⁴²³

La *Montée des degrés* est un voyage immobile, celui d'un amour intérieur :

« Tout amour monte ou descend [...] ce qui afflige un cœur chrétien, ne pas vivre encore avec le Christ, d'errer ici-bas, de soupirer après la patrie [...] Tu recherches ces promesses par tes gémissements, tu les recherches par tes désirs et tes désirs te font monter [...], et en montant tu chantes le cantique des degrés ; tu dis : Je lève mes yeux vers vous, ô Dieu qui habitez le ciel. »¹⁴²⁴

Cet amour il est évident qu'Augustin le connaît pour en avoir été embrasé, c'est celui où Dieu, « plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes », est célébré par le langage de l'amour.

On trouve des citations des *Psaumes* dans toutes ses œuvres, pas moins de 611 citations dans les *Confessions*, 102 dans le *De Trinitate*, 83 dans le *De Civitate Dei* et une quarantaine dans les *Homélie sur la Première Épître de saint Jean*. Quand au *Commentaire sur les Psaumes* composé sur une période de 26 ans (392-418), il s'agit de la plus longue de ses

¹⁴¹⁹ Luc Verheijen fait ainsi remarquer dans son introduction à l'édition du *Corpus Christianorum XXVII* en citant une phrase de *Conf.* VII, VI, 13 : « Confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus », faite d'extraits des *Psaumes* 53, 8 et 18, 15, que : « Dans l'édition Teubner l'ensemble de ces mots est souligné par espacement, exactement comme les citations explicites. Cependant je fais remarquer que, dans l'esprit de l'auteur des *Confessions*, il ne s'agit pas de paroles scripturaires dont il parlerait. Il les assume dans sa prière personnelle. Le sujet de *confitebor* n'est pas le psalmiste, ni le peuple d'Israël que le psalmiste 'résume', mais Augustin lui-même [...]. Quand on lit en italiques la phrase citée, on a la désagréable et fausse impression d'assister à une pièce de littérature, à une déclamation », P. LXXIX-LXXX.

¹⁴²⁰ I. Bochet, « Interprétation scripturaire et compréhension de soi, Du *de doctrina christiana* aux *Confessions* de saint Augustin », *Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, 1993, p. 21-50.

¹⁴²¹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1971, I, p. 16.

¹⁴²² G. Madec, « Les *Confessions* comme prière biblique », *Lectures Augustiniennes*, Études Augustiniennes -, Paris, 2001, p. 116.

¹⁴²³ *Conf.* IX, IV, 8, BA 14, p. 113.

¹⁴²⁴ *In Ps.* 122, 1, 2, vol. 15, p. 38-40.

œuvres et de nombreux passages des *Enarrationes* montre comment Augustin ne cesse de dialoguer avec son Dieu en commentant les psaumes :

« Tu restes mon secours, ne me laisse pas, ne m'abandonne pas (Ps. 26, 9). Voici que je suis en route : je t'ai demandé une seule chose, d'habiter dans ta maison tous les jours de ma vie, de contempler tes délices et d'être protégé comme étant ton temple. »¹⁴²⁵

Il arrive même¹⁴²⁶, comme ici, que sa prière personnelle se substitue au commentaire littéral parce que, vivant lui-même en présence de Dieu, les sentiments exprimés par le psalmiste sont directement siens et le texte même des *Psaumes* se fait texte d'Augustin.

La prière consiste à parler à Dieu (*In Ps. 85, 7, 50*) et à l'entendre parler, à ne parler qu'à lui qui, dans la sécurité du cœur procure toute jouissance en dehors de l'instable :

« Toi, parles *dans* mon cœur en toute vérité, car tu es le seul à parler ainsi. »¹⁴²⁷

La prière est un dialogue entre l'homme et Dieu dont nous pouvons trouver trace particulièrement dans les œuvres précédemment citées :

« Ta prière est une parole adressée à Dieu. Quand tu lis c'est Dieu qui te parle ; quand tu pries c'est toi qui parles à Dieu. »¹⁴²⁸

Dieu répond, nous dit Augustin :

« Comme je l'invoquais, il m'a exaucé, le Dieu de ma justice. [...] Dans la tribulation tu m'as mis au large [...] Pourquoi le psalmiste a-t-il voulu signifier aux hommes qu'il avait été exaucé et ensuite interpeller celui qui l'a exaucé ? [...] Après avoir signifié comment il a été exaucé, à savoir dans l'élargissement du cœur, il a préféré s'entretenir avec Dieu pour montrer encore de cette manière ce qu'est l'élargissement du cœur : avoir présent dans le cœur Dieu, avec qui on peut dialoguer intérieurement. »¹⁴²⁹

Ce qui indique en même temps que l'objet même de la prière est la présence intérieure de Dieu avec qui se noue le dialogue, nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement. Ce dialogue, Augustin nous en donne un exemple dans l'*Enarratio 33* :

« Voici que je suis là. Que me veux-tu ? Que me demandes-tu ? Tout ce que je te donnerai a moins de prix que moi-même. C'est moi qu'il te faut posséder, de moi qu'il te faut jouir, moi qu'il faut embrasser. »¹⁴³⁰

L'initiative en revient toujours à Dieu et c'est souvent par un langage secret à l'intime du cœur que Dieu se fait entendre à l'homme :

« Qui a jamais fait appel à Dieu sans avoir d'abord été appelé par lui ? »¹⁴³¹

¹⁴²⁵ *In Ps. 26, 17, 2è*, vol. 11, p. 804-805.

¹⁴²⁶ Cf. *Ps. 64, 13; 30, 2*.

¹⁴²⁷ *Conf. XII, XVI, 23, BA 14*, p. 377.

¹⁴²⁸ *In Ps. 85, 7*, vol. 13, p. 562.

¹⁴²⁹ *In Ps. 4, 2, BA 57/A*, p. 183-185.

¹⁴³⁰ *In Ps. 33, 2^{ème}*, 9, vol. 12, p. 87.

¹⁴³¹ *In Ps. 114, 5*, vol. 14, p. 491.

« Dieu a un langage secret ; chez beaucoup, il s'adresse au cœur, et là, c'est une puissante rumeur dans le grand silence du cœur quand Il dit d'une voix puissante : *c'est moi qui suis ton salut.* »¹⁴³²

Parfois même, un simple échange de regards entre Augustin et son Dieu peut être à l'origine d'un échange de paroles. Augustin commence par dire :

« Les pensées de mon cœur sont toujours sous ton regard. »¹⁴³³

puis, au livre XII des *Confessions*, Augustin demande à Dieu de lui parler, tout en lui disant par trois fois :

« Tu m'as déjà dit, Seigneur d'une voix forte à l'oreille intérieure. »¹⁴³⁴

Par trois fois Dieu prend la parole et trois fois Augustin, toujours « sous son regard », pénètre plus avant dans le Mystère que Dieu lui révèle, nous laissant entrevoir par trois fois, de façon identique, l'expérience de son union à Dieu :

« Que cela s'éclaire pour moi, *sous ton regard*, et puisse cela s'éclairer de plus en plus, je t'en prie, et que je reste sans bouger sous tes ailes, pendant cette révélation. »¹⁴³⁵

Augustin dit comment Dieu attire l'homme et engage le dialogue avec lui par la suavité de sa parole :

« Il se délecte à l'écoute de ses divines paroles. »¹⁴³⁶

Et comment, par sa grâce, Il donne la douceur de comprendre sa parole :

« Le charme des Saintes Écritures et la douceur de comprendre la parole divine, avec l'aide de celui qui donne cette suavité pour que notre terre produise ses fruits (*Ps.* 84, 13) »¹⁴³⁷

Y a-t-il pour autant dialogue et réciprocité ? Comment Dieu peut-il se faire relationnel ? C'est bien le paradoxe, où celui qui croit poser l'Autre en face de lui comme objet et destinataire de son discours, est, dès le début, et avant même toute prise de conscience, sous le premier regard de cet Autre et en recevra une première parole.

La prière met en jeu une dimension intersubjective dans un dialogue et une réciprocité. C'est Dieu qui invoque le premier, tissant le discours de prière et excitant (*excitas*) l'homme à s'y complaire :

« C'est toi qui l'excites à se complaire dans tes louanges parce que tu nous a fait orientés vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. »¹⁴³⁸

Pour élucider cette problématique intersubjective il faut préciser le langage de la prière et son intention, c'est-à-dire quels mots vont porter la prière, comme nous le dit Augustin lui-même. Soit une parole qui appelle Dieu en l'homme : *invocare*, c'est l'invocation pouvant

¹⁴³² *In Ps.* 38, 20, vol. 12, p. 258.

¹⁴³³ *In Ps.* 18, 16, vol. 11, p. 743.

¹⁴³⁴ *Conf.* XII, XI, 11-12, BA 14, p. 359-361.

¹⁴³⁵ *Conf.* XII, *ibid.*

¹⁴³⁶ *In Ps.* 38, 20, vol. 12, p. 258.

¹⁴³⁷ *In Ps.* 61, 1, vol. 13, p. 26.

¹⁴³⁸ *Conf.* I, 1, BA 13, p. 273.

être rapprochée de l'enstase, soit une parole par laquelle l'homme va se répandre en Dieu, en Celui qu'elle loue : *laudare*, c'est la louange pouvant rejoindre la dimension extatique. Invocation comme louange ou supplication jaillissent dans l'âme, au cœur de la rencontre, et s'expriment par une expression verbale, sonore ou muette. Nous pouvons déjà entrevoir les deux grands modes de prière que sont l'invocation et la louange :

« Donne-moi, Seigneur, de connaître et de comprendre si la première chose est de t'invoquer (*inuocare te*) ou de te louer (*laudare te*), et si te connaître est la première chose ou t'invoquer. »¹⁴³⁹

Sachant que s'il n'y a pas de vraie frontière entre *invocatio* et *laudatio*, « Il n'y a plus qu'une seule prière qui gémit et qui exulte, qui loue Dieu d'être le bien indispensable à l'âme et qui le supplie de hâter sa venue »¹⁴⁴⁰, il convient pourtant de les dissocier pour le besoin de l'analyse.

2. Désir et *invocatio*

A- Désir

« Aimer ne consiste qu'à désirer une chose pour elle-même [...] Car l'amour est désir. »¹⁴⁴¹

« Tout désir est lié à quelque chose de déterminé qu'il désire. C'est cet objet du désir qui a d'abord fait naître le désir, l'a enflammé, lui a donné sa direction »¹⁴⁴² :

« Par ailleurs, l'amour est élan, et il n'y a d'élan que vers quelque chose. »¹⁴⁴³

Prier est une disposition existentielle consistant à vivre sous le regard de Dieu, à se poser comme un être de désir, laissant jaillir le désir que l'homme a de Dieu en réponse au désir que Dieu a de l'homme :

« Je t'appelle (*inuoco te*) dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir que tu lui a inspiré. Maintenant que je t'appelle, ne m'abandonne pas puisqu'avant que je t'appelle tu as pris les devants et insisté par de fréquents appels de voix de tout genre pour que j'entende de loin et me retourne et réponde à ton appel vers moi par mon appel vers toi. »¹⁴⁴⁴

L'amour est le secret de l'expression de la prière, il stimule le désir, sans amour de Dieu il ne peut y avoir de prière :

« Si tu n'aimes pas, rien ne peut compenser ce manque. Mais si tu aimes, si tu soupères après Lui, si tu sers gratuitement Celui qui t'a racheté gratuitement, [...] ne lui demande rien d'autre que Lui-même. C'est Lui qui te suffit. »¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁴⁰ M. Vincent, *Augustin Maître de prière* op. cit., p. 420.

¹⁴⁴¹ *De div. quaest.* 83, qu. 35, 1 et 2, BA 10, p. 101-105.

¹⁴⁴² Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, op. cit., p. 33.

¹⁴⁴³ *Op.cit.*, qu. 35, 1, p. 101.

¹⁴⁴⁴ *Conf.* XIII, I, 1, BA 14, p. 425.

¹⁴⁴⁵ *In Ps.* 55, 17, vol. 12, p. 600.

Ainsi, cet amour à la racine du désir, est d'après ce texte, une réponse à l'amour premier de Dieu. La prière est réponse d'amour de l'homme à un amour plus grand qui l'a devancé. L'amour est la racine du désir, comment désirer Dieu et le prier sans l'aimer ? Il n'est donc pas de désir sans amour, c'est ce que rappelle *l'Enarratio in Ps. 37* :

« Le refroidissement de la charité, c'est le silence du cœur, l'embrassement de la charité, c'est le cri du cœur. Si la charité demeure fervente, tu cries toujours, tu désires toujours. »¹⁴⁴⁶

Cet amour ne peut être que don de l'Esprit-Saint :

« O toi, plus intime que l'intime de moi-même, c'est toi qui a placé dans mon cœur ta loi, par ton Esprit, comme si tu l'y avais gravée de ton propre doigt ; non pour que je la craigne sans l'aimer comme un esclave, mais pour que je l'aime d'une crainte chaste, comme un fils et que je la craigne d'un amour chaste. »¹⁴⁴⁷

« La prière naît de l'expérience d'un désir, désir qui est lui-même l'expression d'une absence »¹⁴⁴⁸ et qui est à l'origine du mouvement premier qui nous ramène vers Dieu, c'est le premier mouvement de la prière. Le désir de Dieu est par lui-même une prière, et la prière entretient ce désir :

« C'est en effet ton *désir* même qui est ta prière. Et si continu est le *désir*, continue est la prière. Ce n'est pas en effet en vain que l'Apôtre a dit : ' [...] priant sans cesse [...] '. Est-ce 'sans cesse' que nous fléchissons le genou, que nous nous prosternons, que nous élevons les mains ? [...] Mais c'est qu'il est une autre prière, qui, intérieure, n'a de cesse : c'est le désir. Tu as beau être occupé par une autre activité, si tu *désires* ce (repos du) sabbat, tu ne cesses pas de prier. Si tu ne veux pas cesser de prier, ne cesse pas de *désirer*. Le *désir* continu est pour toi un langage continu [...] Le refroidissement de la charité est le silence du cœur ; l'ardeur de la charité est le cri du cœur. Si constante est la charité, constant est ton cri ; si constant est ton cri, constant est ton *désir*, la paix du repos est au fond de ton cœur. »¹⁴⁴⁹

Ce qui constitue le fond de la prière, c'est ce *desiderium* intérieur pouvant se passer même de toute expression vocale et qui assure la continuité de la prière, la charité a besoin d'être entretenue et c'est bien à quoi Augustin, dans sa prédication, ne cesse d'exhorter. La prière est ainsi le désir lui-même, l'expression du don que l'homme fait de lui-même au Don, l'expression de l'amour offert à l'amour qui offre.

Augustin développe le caractère infini du désir selon deux métaphores, l'une passive et l'autre active. La première introduit une plus grande passivité, celle de la dilatation d'un espace intérieur, d'une habitation pour accueillir l'hôte divin. Dieu creuse en l'homme ce

¹⁴⁴⁶ *In Ps. 37*, 14, vol. 12, p. 221.

¹⁴⁴⁷ *In Ps. 118*, 22è, 6, vol. 14, p. 619.

¹⁴⁴⁸ A. de Bovis, « Le Christ et la prière selon saint Augustin dans les commentaires sur saint Jean, *RAM* 98-100, 1949, p. 181. L'absence est une 'présence en creux'.

¹⁴⁴⁹ *In Ps. 37*, 14, vol. 12, p. 221.

désir en faisant une demeure, cette capacité qui est un vide va permettre à l'homme de saisir Dieu et d'être saisi par lui :

« L'Esprit est riche, reçois-le ; [...] Il te mettra au large au lieu de te mettre à l'étroit. »¹⁴⁵⁰

« Lorsque tu veux emplir un contenant quelconque et que tu sais grandes les dimensions de l'objet qu'on te donnera, tu élargis le sac ou l'outre [...] pour le rendre plus apte à recevoir son contenu ; ainsi Dieu, en différant de se donner à toi, dilate tes désirs ; en les dilatant, il élargit ton esprit ; en l'élargissant, il te rend plus capable de le posséder. »¹⁴⁵¹

Cette passivité du vide est indissociable de l'acte de saisie mystique. Ce vide est absence de Dieu pour l'âme qui ne désire plus que de s'abreuver à la source, Dieu se cache et cette absence exacerbe le désir.

Pour Augustin, prier c'est ne pas sortir du désir de Dieu, désir qui est déjà, en lui-même, jouissance, entretenir le goût de sa présence c'est déjà le posséder :

« Qui peut seulement comprendre ce qu'est ce bien du cœur dont un autre lui parle, s'il ne l'a pas goûté en lui-même ? »¹⁴⁵²

Ce désir de vivre de la Vie même de Celui qui est le Vivant consiste à avoir faim et soif de Dieu. Ce désir est déjà, en lui-même, un don de Dieu, il constitue l'essentiel de la prière. Dans l'*En. In Psaume 41*, les deux thèmes de la 'maison' et de la soif sont liés. Augustin nous dit que le désir exprimé en ce psaume est :

« Désir de ceux « qui ont goûté la suavité du Seigneur et qui reconnaissent dans ce cantique sa saveur [...] Cours aux sources, désire la source des eaux. [...] Désire cette lumière, désire une source, une lumière telle que tes yeux n'en connaissent pas [...] Cours à la source, désire là cette source [...] C'est comme un cerf que tu dois courir. [...] Cours sans relâche, désire sans relâche la source. [...] Désire ce qui fait tes délices, désire les sources des eaux ; Dieu a de quoi refaire tes forces et de quoi te remplir, si tu viens à Lui altéré comme le cerf rapide. »¹⁴⁵³

Il est évident qu'Augustin a goûté à cette source, à cette lumière : « Ce désir, exprimé de façon poignante, de la fontaine, de la lumière, de l'apaisement – qui se révèle d'ailleurs en beaucoup d'autres sermons et jusque dans le cri même des *Confessions* : ' Notre cœur est tourmenté jusqu'à ce qu'il repose en Toi' – conduisent à penser que saint Augustin parle en homme d'expérience »¹⁴⁵⁴. Ce désir fait courir l'âme comme le cerf mais n'étant pas encore totalement comblé ici-bas, il ouvre la porte des larmes, paradoxe mystique que celui de la coexistence de la jouissance de la possession et des larmes du manque.

Dieu le premier court vers l'homme, Dieu court vers l'homme puisque la course abolit la distance et tend à la rencontre de l'union, le Bien-Aimé « court à la cime des collines ». Son

¹⁴⁵⁰ *Sermo*. 169, 15, vol. 17, p. 575.

¹⁴⁵¹ *In epist. Io. tr.* IV, 6, BA 76, p. 197.

¹⁴⁵² *In Ps.* 53, 10, vol. 12, p. 551.

¹⁴⁵³ *In Ps.* 41, 1 et 2, vol. 12, p. 309-311.

¹⁴⁵⁴ J.-M. Leblond, *op. cit.* p. 232.

cri intérieur s'adresse à l'homme intérieur¹⁴⁵⁵ par une voix silencieuse qui se fait entendre dans le cœur. C'est alors que, par la prière, la voix de l'homme court après cette Voix :

« Tu as frappé mon cœur de ton verbe et je t'ai aimé. »¹⁴⁵⁶

La deuxième métaphore est active et ascensionnelle, c'est celle du *Cantique des degrés*, comme une destination à atteindre, celle de la maison :

« J'ai entrepris d'exposer les Cantiques des degrés, Cantiques de celui qui aime et qui s'élève parce qu'il aime. »¹⁴⁵⁷

« Allons-y ! Allons-y ! Mais où ? [...] Courons donc, courons, puisque nous arriverons à la maison du Seigneur [...] Courez, marchez, suivez nous, nous irons dans la maison du Seigneur. »¹⁴⁵⁸

C'est dans cette maison que s'éteindra la soif à la Source des eaux.

B- Invocatio

Par l'invocation, l'homme appelle Dieu en lui, selon le double sens du verbe *inuocare* :

« Et comment invoquerai-je (*inuocabo*) mon Dieu, mon Dieu et Seigneur, puisque assurément c'est à venir en moi que je l'appellerai quand je l'invoquerai (*in me ipsum eum inuocabo, cum inuocabo eum*) ? »¹⁴⁵⁹

Et pourtant c'est bien Dieu qui appelle le premier¹⁴⁶⁰. C'est Lui le premier priant et l'homme ne fait somme toute que répondre au cri de Dieu. Le cri de l'homme vers Dieu est devenu prière par le cri que le Créateur adresse à sa créature :

« Il vous a appelés (*vocavit*), invoquez-le (*invocetur*) à votre tour, dites-lui : Tu nous a appelés, nous t'invoquons ; voici que nous avons entendu ton appel, entends notre invocation. »¹⁴⁶¹

L'invocation que l'homme adresse à Dieu n'est que sa réponse à la vocation inscrite en son être et aux appels multiples que Dieu ne cesse de lui faire entendre.

Que demander ?

« Dieu t'aime demande-lui ce que tu veux. »¹⁴⁶²

Une seule chose est à demander :

« La seule chose que j'ai demandée au Seigneur, celle que je Lui redemanderai, c'est d'habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour jouir de la contemplation du Seigneur et pour qu'il me protège comme son temple. »¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁵ *De mag.* I, 2, BA 6, p. 45 : « Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs mêmes de l'âme raisonnable qui est appelé *l'homme intérieur* ; car c'est là qu'il a voulu avoir son temple. »

¹⁴⁵⁶ *Conf.* X, VI, 8, BA 14, p. 153.

¹⁴⁵⁷ *In Ps.* 122, 1, vol. 15, p. 38.

¹⁴⁵⁸ *In Ps.* 121, V, 6, vol. 15, p. 21.

¹⁴⁵⁹ *Conf.* II, 2, BA 14, p. 274-275.

¹⁴⁶⁰ Le cri premier de Dieu vers l'homme se manifeste de différentes façons, cf. *supra*, p. 67-69.

¹⁴⁶¹ *In Io.* XL, 10, BA 73/A, p. 329.

¹⁴⁶² *In Ps.* 34, 12, vol. 12, p. 112.

¹⁴⁶³ *In Ps.* 26, 1^{er}, 4, vol. 11, p. 790-791.

Un long développement de cette *Enarratio* aboutit à la demande d'Augustin d'habiter la maison du Seigneur pour jouir de ses délices, car il est sa lumière et Il le protégera. C'est également sur le *Psaume 26* qu'il s'appuie pour répondre à *Proba* sur ce qu'il y a lieu de demander dans la prière : la vie bienheureuse qui consiste à vivre dans l'intimité du Seigneur, et le partage de sa vie divine.

C'est bien sa propre expérience qu'il dévoile : « habiter la maison du Seigneur », c'est désirer vivre de la vie même de Dieu et être protégé par lui, car celui qui prie n'est plus à l'extérieur ou à l'intérieur du temple, mais est lui-même ce temple, pour cela dit-il : « je serai son temple », à la fois habitant et habité, dans une interpénétration où celui qui prie ne fait plus qu'un avec Celui qu'il prie :

« Il nous possède et nous sommes sa possession ; s'il est notre possession, c'est uniquement pour nous rendre heureux. Nous le possédons et il nous possède. »¹⁴⁶⁴

Celui qui prie peut ainsi jouir de la contemplation du Seigneur, cette contemplation est en même temps possession et procure bonheur et délectation :

« Il monte au sixième degré, où il purifie maintenant cet œil par lequel Dieu peut être vu (Mt. 5,8), autant qu'il peut l'être. [...] Un tel fils s'élève jusqu'à la sagesse, septième et dernier degré, dont, tranquille et apaisé, il possède la pleine jouissance. »¹⁴⁶⁵

D'autres *Psaumes* font appel à ce thème de la « maison du Seigneur » (*Ps.* 64, 5 ; 83, 5) :

« Heureux ceux qui habitent dans ta maison. Ils possèdent la Jérusalem céleste sans angoisses, sans oppression, sans différences, sans limites de possession ; tous la possèdent et chacun la possède toute entière. »¹⁴⁶⁶

Dans la longue *Enarratio in Ps.* 41, Augustin nous avait conduit jusqu'au seuil de cette maison, cette maison que lui-même a déjà entrevue :

« Déjà j'ai senti comme un avant-goût de ce qui est immuable ; Pourquoi me troublez-vous encore ? « Espérez en Dieu. » Et son âme lui répond en secret : Pourquoi vous troublerai-je, sinon parce que je ne suis pas encore dans cette demeure où l'on goûte cette douceur, au sein de laquelle j'ai déjà été transportée comme en passant ? »¹⁴⁶⁷

Dans cette maison il nous prépare à entrer, et là :

« Dans la maison de Dieu, c'est une atmosphère de fête éternelle [...] et la présence de Dieu, à visage découvert, rempli d'une allégresse sans fin. »¹⁴⁶⁸

« Mais que ferons-nous dans cette fameuse maison ? Un autre psaume l'exprime de façon évidente : *heureux les habitants de ta maison, ils te loueront dans les siècles des siècles* (*Ps.* 83, 5).

¹⁴⁶⁴ *In Ps.* 32, 2è, 18, v. 12, p. 60.

¹⁴⁶⁵ *De doct. chr.* II, VII, BA 11/2, p. 149.

¹⁴⁶⁶ *In Ps.* 83, 8, vol. 13, p. 528.

¹⁴⁶⁷ *In Ps.* 41, 10, vol. 12, p. 319.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 318.

Brûlant pour ainsi dire de cet amour et enflammé d'amour, il aspire à passer tous les jours de sa vie dans la maison du Seigneur. »¹⁴⁶⁹

La maison du Seigneur devient la Jérusalem céleste, la « Cité de Dieu », y habiter, nous verrons ultérieurement que c'est en même temps devenir membre du Christ Total :

« Si vous demandez cette seule chose, si vous exercez votre cœur à cette seule chose, et si c'est la seule chose que vous craignez de perdre, alors vous espérerez la vraie vie et vous serez dans le Corps de Celui à qui s'adresse ce chant : *Bienheureux ceux qui craignent le Seigneur et qui marchent dans ses voies.* »¹⁴⁷⁰

Le seul bonheur qui puisse répondre aux aspirations de l'homme consiste en la possession de Dieu, c'est pourquoi Augustin a fait de ce verset du *Psaume 26* l'essentiel de sa prière, et c'est la même chose qu'il exprime dans le douzième livre des *Confessions* :

« O maison lumineuse et prestigieuse ! *J'ai aimé ta beauté et le lieu où réside la gloire* de mon Seigneur qui t'a bâtie et te possède. Que vers toi soupire mon pèlerinage ! Et je dis à celui qui t'a faite de me posséder moi aussi en toi, parce qu'il m'a fait moi aussi. *J'ai erré comme une brebis perdue* ; mais sur les épaules de mon pasteur, ton constructeur, j'ai l'espoir d'être ramené à toi. »¹⁴⁷¹

Ne demander à Dieu que lui-même :

En demandant au Seigneur de venir faire son habitation en lui, ce qui est le sens d'appeler en soi (*invocare*), Augustin ne demande à Dieu que Lui-même et Lui seul, parce qu'il est le souverain Bien dont il fait l'unique objet de sa prière:

« Tu invoques Dieu quand tu appelles Dieu en toi. C'est cela, en effet, L'invoquer : L'appeler en toi ; en quelque sorte L'inviter dans la maison de ton cœur ? »¹⁴⁷²

« Demande autre chose, si tu trouves quelque chose de meilleur. »¹⁴⁷³

Et même si Dieu lui proposait l'immortalité sur terre, Augustin répondrait :

« Je n'en veux pas ! Tout ce qu'il peut me donner en dehors de lui-même est sans douceur pour moi. Que Dieu m'enlève tout ce qu'il veut me donner et qu'Il se donne à moi ! »¹⁴⁷⁴

Il est sa richesse inaliénable¹⁴⁷⁵, ses délices :

« Il sera les délices de celui qu'Il a fait ; et ces délices, personne ne les altère, personne ne les réclame, personne ne les prend. »¹⁴⁷⁶

« Que d'autres se choisissent des parts terrestres et temporelles et qu'ils en jouissent ; la part des saints, c'est le Seigneur éternel. Que d'autres boivent les voluptés mortelles ; la part de mon calice, c'est le Seigneur. »¹⁴⁷⁷

¹⁴⁶⁹ *In Ps.* 26, 2è, 7, vol. 11, p. 796.

¹⁴⁷⁰ *In Ps.* 127, 9, vol. 15, p. 119-120.

¹⁴⁷¹ *Conf.* XII, XV, 21, BA 14, p. 375.

¹⁴⁷² *In Ps.* 30, 4è, 4, vol. 11, p. 864.

¹⁴⁷³ *In Ps.* 32, 3è, 16, vol. 12, p. 59.

¹⁴⁷⁴ *In Ps.* 26, 2è, 16, vol. 11, p. 804.

¹⁴⁷⁵ *Ps.* 72, 26 ; 15, 5 ; 32, 12.

¹⁴⁷⁶ *In Ps.* 84, 9, vol. 13, p. 544.

¹⁴⁷⁷ *In Ps.* 15, 5, vol. 11, p. 716-717.

Dieu, il suffit de le vouloir pour le posséder (*Ps.* 32), il suffit donc de l'appeler en soi pour qu'il vienne :

« Si tu l'invoques (ou mieux si tu appelles Dieu en toi), comme ton Dieu, sois tranquille, tu seras exaucé. »¹⁴⁷⁸

Le seul but de la prière est bien de demander Dieu à Dieu, c'est la prière d'invocation, elle constitue l'essentiel de la prière de demande, « Augustin transformait la prière de demande en une recherche de Dieu. [...] Nous serons dans la véritable attitude de prière lorsque nous serons vides de tout amour des biens créés et que nous aspirerons à Dieu, lorsque 'mendiants du Seigneur', nous saurons 'mendier le Seigneur' »¹⁴⁷⁹

Ce premier mouvement d'invocation, nous avons pu l'observer à *Ostie*, cette muette passivité qui est entièrement attendue de la Parole :

« Nous tenions grande ouverte la bouche de notre cœur vers les eaux qui ruissellent d'en haut de ta source [...] et s'il parlait lui-même, seul, [...] et qu'il nous fit entendre son verbe. »¹⁴⁸⁰

Augustin a atteint en cet instant, *l'éternelle sagesse* et goûté à la vie éternelle. Prier, c'est donc aussi toucher Dieu, et pas seulement dans des instants aussi sublimes, mais parce que reconnaître la distance ontologique infinie entre l'homme et lui, c'est en même temps consacrer la proximité entre eux.

La proximité et l'intimité avec L'Autre divin, exigent la reconnaissance de la transcendance de celui-ci. A l'inverse, vouloir l'autre divin fini, somme toute à son image, rend la relation impossible :

« Qu'il se réjouisse même ainsi, et qu'il préfère, en ne trouvant pas, te trouver, toi, plutôt qu'en trouvant ne pas te trouver ! »¹⁴⁸¹

Cette phrase nous dit que, faute de poser Dieu dans son réel statut, ce qui seul fonde et définit la relation spécifique de la créature au Créateur, l'âme ne peut reposer en lui :

« *Vers toi seigneur*, il fallait la (âme) soulever pour la guérir ; je le savais mais ne voulais ni ne pouvais, d'autant plus que pour moi tu n'étais pas quelque chose de consistant et de ferme, quand je me faisais une idée de toi. Car ce n'était pas toi, mais un fantôme vain, et mon erreur était mon Dieu. Si j'essayais de poser mon âme, pour son repos, elle glissait dans le vide et reposait sur moi. »¹⁴⁸²

Si le rapport de l'homme à Dieu devient ainsi impossible, en conséquence le rapport de l'âme à elle-même devient également impossible.

Dans la prière, une relation se tisse entre la finitude de l'âme et l'infini de Dieu. Pour que Dieu soit réellement en relation et en dialogue avec l'homme, il faut accepter de le perdre

¹⁴⁷⁸ *In Ps.* 85, 8, vol. 13, p. 565.

¹⁴⁷⁹ J. Delamare, « La prière à l'école de saint Augustin », *La vie spirituelle*, mai 1952, p. 491-492.

¹⁴⁸⁰ *Conf.* IX, X, 23 ; 25, BA 14, p. 117-119.

¹⁴⁸¹ *Conf.* I, VI, 10, Gallimard, la Pléiade, trad. P. Cambronne, p. 788.

¹⁴⁸² *Conf.* IV, VII, 12, BA 13, p. 429.

pour le trouver, sinon il n'est que simple moyen pour satisfaire une fin, dans une relation faussée et un désir également faussé, et non objet d'ultime amour.

3. Laudatio

« Tu es grand Seigneur et bien digne de louange ; elle est grande ta puissance et ta sagesse est innombrable. Te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création. »¹⁴⁸³

C'est aussi l'amour qui est à la racine de la prière de louange le psautier est rempli d'appels à la louange :

« C'est l'œuvre principale de l'homme que la louange divine. »¹⁴⁸⁴

C'est Dieu qui inspire la louange de l'homme et qui le pousse à Le louer, lui en donnant des motifs pour le faire :

« C'est toi qui le pousses à prendre plaisir à te louer parce que tu nous a faits orientés vers toi. »¹⁴⁸⁵

« Louez Dieu parce que le Seigneur est bon. »¹⁴⁸⁶

Dieu veut notre repos en lui, c'est pourquoi il nous a fait « orientés vers lui », c'est pourquoi il nous pousse à le louer puisque, la louange permet de trouver notre centre de gravité, notre lieu, notre repos, en lui :

« Dans ce don de toi, nous nous reposons : là, de toi nous jouissons ; notre repos est notre lieu. [...] Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où qu'il m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut ; il nous embrase et nous partons. Nous montons *les montées qui sont dans notre cœur* et nous chantons *le cantique des degrés*. »¹⁴⁸⁷

Pour cela, la louange ne peut être séparée de l'humilité, on ne reçoit sa forme parfaite – c'est le sens ontologique de « repos » - que dans la louange :

« Te louer, voilà ce que veut un homme, parcelle quelconque de ta création, et un homme qui partout porte [...] le témoignage que tu *résistes aux superbes*. »¹⁴⁸⁸

Pour la louange la voix n'est pas indispensable, le cœur peut louer même quand la voix se tait et toute la vie peut, elle-même, devenir louange à tel point que prier et vivre deviennent synonymes :

« Veux-tu chanter un psaume ? Non seulement que ta voix fasse retentir les louanges de Dieu, mais que tes œuvres soient d'accord avec ta voix. [...] Que ton cœur ne se taise point, que ta vie ne soit jamais silencieuse. »¹⁴⁸⁹

« Heureux donc ceux qui par leurs actes chantent le cantique des degrés. »¹⁴⁹⁰

¹⁴⁸³ Conf. I, 1, BA 13, p. 273.

¹⁴⁸⁴ In Ps. 44, 9, vol. 12, p. 362.

¹⁴⁸⁵ Conf. I, 1, BA 13, p. 273.

¹⁴⁸⁶ Ps. 134, 3, vol. 15, p. 209, mais aussi : 135, 1 ; 105, 1 ; 117, 1.

¹⁴⁸⁷ Conf. XIII, IX, 10, BA 14, p. 439-441.

¹⁴⁸⁸ Ibid., Conf. I.

¹⁴⁸⁹ In. Ps 146, 2, vol. 15, p. 455-456.

Louer, c'est sortir de soi, quitter l'intimité de son cœur, s'écouler dans l'extériorité ; louer, c'est magnifier, la louange par excellence est le *Magnificat*, quant à la continuité dans la louange c'est l'une des formes des plus pures et des plus élevées de la prière et elle relève de l'action de l'Esprit Saint.

Pour Augustin, la louange est un véritable tissage verbal, il suffit de regarder la prière inaugurale des *Soliloques*¹⁴⁹¹ pour en juger. Dieu y est d'abord loué dans son essence et envisagé pour cela dans sa triple dimension ontologique, comme cause première de l'être, sujet créateur et objet d'amour universel :

« Ô Dieu ! Par qui toutes les choses qui n'auraient pas d'existence par elles-mêmes tendent à être ; Ô Dieu ! Qui avez créé de rien ce monde ; Ô Dieu qu'aime tout ce qui peut aimer, le sachant ou à son insu. »¹⁴⁹²

Dieu est source, principe, auteur, c'est la trame du premier mouvement de la louange à travers la chaîne d'une suite de catégories : « vérité, sagesse, vie, béatitude, bonté et beauté, lumière intelligible ». Dieu est ensuite loué dans sa relation à l'homme, entre celui-ci et son créateur, trois types de rapports sont esquissés : « refus, quête, union », auxquels correspondent trois états : la chute, le retour à la vie, la plénitude de la charité :

« Dieu que nul ne perd s'il n'est trompé, que nul ne cherche s'il n'est averti, que nul ne trouve s'il n'est purifié. »¹⁴⁹³

Augustin évoque ensuite la relation que les vertus théologiques permettent d'établir entre l'âme et Dieu :

« Dieu vers qui la foi nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit. »¹⁴⁹⁴

La suite de la prière est fusion entre le Dieu cherché et le Dieu aimé, toujours sur le rythme ternaire :

« Je n'aime que vous, je ne veux suivre que vous, je ne cherche que vous. »¹⁴⁹⁵

Et la longue prière s'achève sur l'ultime repos dans la patrie, dans l'unité retrouvée entre l'âme et son créateur :

« Que je sois digne d'habiter et que j'habite en effet dans le royaume éternel. »¹⁴⁹⁶

Dans cette prière « L'homme se fait temple et ce faisant, bâtit un temple de vocables avec ses colonnes, ses entrelacs, ses croisillons, ses poutres »¹⁴⁹⁷.

¹⁴⁹⁰ *De Trin.* XI, VI, 10, BA 16, p. 189.

¹⁴⁹¹ Je me réfère pour ce tissage des *Soliloques* à Gérard Antoni, *La prière chez saint Augustin*, op. cit., p. 72-76.

¹⁴⁹² *Sol.* I, 1, 2

¹⁴⁹³ *Sol.* I, 1, 3,

¹⁴⁹⁴ *Ibid.*

¹⁴⁹⁵ *Sol.* I, 1, 5,

¹⁴⁹⁶ *Sol.* I, 1, 6,

¹⁴⁹⁷ G. Antoni, *op. cit.*, p. 77.

Tant que l'âme n'a pas trouvé son repos, la prière oscille, comme celle des *Soliloques*, entre *laudatio* et *invocatio*. Dans l'invocation, nous avons vu que l'âme arrivait à trouver son unité, dans la louange, elle se tourne à nouveau vers la multiplicité, le va et vient entre l'invocation et la louange permet ainsi l'oscillation entre l'un et le multiple. Par l'invocation, l'âme se rend présente à elle-même et à Dieu ; par la louange, elle opère une nouvelle sortie d'elle-même, sauf pourtant, que dans la louange, étant devenue présente à Dieu, elle se déverse dans la transcendance de celui qu'elle reçoit et en qui elle est reçue, et non plus dans l'extériorité mondaine qui lui valait son éparpillement ancien. Invocation comme louange contribuent donc à la restauration ontologique de l'âme dans l'unité de sa *forme*.

La jubilation :

Augustin est sensible à l'exultation ou à la jubilation de nombreux psaumes, invitation à louer Dieu, invitation à la joie. Mais qu'est-ce que jubiler ?

« C'est ne pouvoir expliquer avec des mots sa joie et pourtant témoigner avec sa voix ce qu'on ressent intérieurement et qu'on ne peut expliquer avec des mots. C'est cela jubiler. »¹⁴⁹⁸

La louange est le cri de joie dans l'âme dilatée par la présence intime de Dieu. Cette joie ineffable est celle de la jubilation :

« Cette joie que ne peuvent exprimer nos paroles, qui s'échappe de nos cœurs par des voix confuses, et non point par une parole articulée, voilà la jubilation. »¹⁴⁹⁹

« A qui convient donc cette jubilation, sinon à Dieu qui est ineffable ? Car on appelle ineffable ce qui est au-dessus de toute expression. Mais, si ne pouvant l'exprimer, vous devez néanmoins parler de lui, quelle ressource avez-vous autre que la jubilation, autre que cette joie inexprimable du cœur, cette joie sans mesure qui franchit les bornes de toutes les syllabes ? »¹⁵⁰⁰

La joie est caractéristique de la prière de louange à l'opposé du gémissement de la demande, elle anticipe la joie de la vie en Dieu et avec Dieu :

« Pour le moment nous louons mais nous prions aussi pour demander. »¹⁵⁰¹

Monique Vincent a fait un bref commentaire des versets 8 et 9 du *Psaume 97* : « Augustin va accumuler les termes qui expriment la joie, ou plutôt, il répétera sans cesse le même : le même verbe latin *gaudere* ne figure pas moins de onze fois dans le seul commentaire des deux derniers versets »¹⁵⁰².

« Les saints se *réjouissent* en Dieu. Qu'est-ce que battre des mains ? *Se réjouir* par ses œuvres. Battre des mains c'est *se réjouir* par ses mains, par ses œuvres... Ces fleuves *se réjouiront* de leurs œuvres et bénirons Dieu... Dieu vient juger la terre, et ils *se réjouissent*... Que les montagnes *se réjouissent* donc... Quand viendra celui qu'on ne peut tromper, que *se réjouissent*

¹⁴⁹⁸ *In Ps.* 94, 3, vol. 14, p.74.

¹⁴⁹⁹ *In Ps.* 94, 3, *ibid.*

¹⁵⁰⁰ *In Ps.* 32, 8, vol. 12, p. 42.

¹⁵⁰¹ *In Ps.* 148, 1, vol. 15, p. 514.

¹⁵⁰² M. Vincent, *op. cit.*, p. 409.

les montagnes, qu'elles *se réjouissent* en sécurité... Qu'elles *se réjouissent* parce que Dieu vient juger la terre, mais si les justes montagnes *se réjouissent*, que les impies frémissent. Mais il n'est pas encore venu... Qu'ils se corrigent et *se réjouissent*. »¹⁵⁰³

Pour montrer les différentes nuances de la joie qui accompagne la louange, Augustin met en effet l'accent sur le verbe *gaudere*, mais il ne répugne pas non plus à employer *laetitia*, réservé normalement à la joie extérieure, ne craignant pas d'affirmer :

« Notre louange comporte des manifestations de joie (*laetitia*). »¹⁵⁰⁴

L'exultation se fait encore plus tapageuse puisque son étymologie est *saltare*, sauter, donc bondir de joie :

« Il est donc bon Celui qui m'a fait ; et lui-même est mon bien, et en son honneur je bondis de joie (*exulto*) pour tous les biens qui m'ont permis, dès l'enfance, d'exister. »¹⁵⁰⁵

Parmi les raisons de la jubilation il y a celle-ci :

« Dieu est le Bien. En quoi consiste ce Bien ? Qui peut le dire ? Voilà que nous ne pouvons pas nous exprimer et si, à cause de notre joie, il ne nous est pas permis de nous taire, ne nous exprimons pas, mais ne nous taisons pas non plus. Que faire donc si nous ne nous exprimons pas et si nous ne nous taisons pas ? Jubilons. »¹⁵⁰⁶

Il y a aussi la joie jubilante de s'insérer dans le 'déjà' de la dynamique trinitaire, grâce à la contemplation.

Augustin nous dit que les mots sont insuffisants pour exprimer sa joie, la *jubilatio* tient à la fois de *gaudium*, *laetitia* et *exultatio*, elle se passe de mots pour dire l'ineffable et ressemble à la prière parfaite.

Cette exultation n'est que préparation à celle de l'éternité, il n'y aura de jubilation parfaite que dans les cieux :

« Louons dès maintenant le Seigneur autant qu'il nous est possible de le faire, *en mêlant à ces louanges nos gémissements*, parce qu'en Le louant, nous Le désirons et nous ne Le tenons pas encore ; quand nous Le tiendrons, il n'y aura plus de gémissement et seule demeurera la pure et éternelle louange. »¹⁵⁰⁷

Louange eschatologique :

Nous avons vu que pour la prière d'invocation, Augustin s'appuyait sur le *psaume 26*, pour la prière de louange, il est un verset qu'il affectionne particulièrement et cite plus de vingt fois dans le courant des *Enarrationes*, il fait logiquement suite à sa demande : « d'habiter la maison du Seigneur » :

¹⁵⁰³ *In Ps.* 97, 8-9, vol. 14, p. 133-134.

¹⁵⁰⁴ *In Ps.* 97, Ibid.

¹⁵⁰⁵ *Conf.* I, XX, 31, BA 13, p. 329.

¹⁵⁰⁶ *In Ps.* 102, 8, vol. 14, p. 234-235.

¹⁵⁰⁷ *In Ps.* 86, 9, vol. 13, p. 598.

« Heureux les habitants de ta maison. Ils te loueront dans les siècles des siècles. »¹⁵⁰⁸

La maison de Dieu est la Jérusalem céleste et les siècles des siècles ne sont que l'éternité.

La vie promise sera celle de la louange pure, une immense action de grâce, une louange sans fin :

« Toute notre occupation sera de louer Dieu. Mais comment louer ce que nous n'aimerions pas ? Nous aimerons et nous aimerons ce que nous verrons. Car nous contemplerons la vérité ; et cette vérité, c'est Dieu lui-même qui sera l'objet de nos louanges. C'est là que nous trouverons ce que nous avons chanté aujourd'hui : *Amen*, c'est la vérité ; *Alleluia*, louez le Seigneur. »¹⁵⁰⁹

Actuellement notre louange est encore imparfaite, elle n'atteindra sa perfection que dans la vie éternelle :

« La louange de Dieu atteindra en nous la perfection quand nous serons arrivés à cette bienheureuse Cité, quand nous serons devenus les égaux des anges de Dieu ; quand aucune nécessité physique ne nous tirera plus d'aucun côté [...], lorsque la mort ne viendra plus finir notre vie. »¹⁵¹⁰

Alors la prière de demande cessera, la prière de louange subsistera, nous passerons « des louanges à la louange » (*In Ps.* 144, 3) :

« Louez donc et bénissez le Seigneur votre Dieu en ces jours qui s'écoulent un par un, afin que, quand les jours auront pris fin, et que le jour unique qui n'a pas de fin sera venu, vous passiez des louanges à la louange, comme des vertus à la vertu (*Ps.* 83, 8). »¹⁵¹¹

Cette prière de louange dans la vie éternelle découle de la Béatitude elle-même puisque, l'amour qui est la source de la louange, sera intensifié par la Présence même de Dieu :

« Nous n'aurons rien d'autre à faire qu'à louer Celui que nous aimons parce qu'alors nous le verrons. Pour l'instant, nous désirons Celui que nous ne voyons pas, et nous Le louons ; alors, quand nous verrons ce que nous aimons, comment Le louerons-nous ? Notre louange sera sans fin parce que notre amour sera sans fin. »¹⁵¹²

« Si tu cessais de L'aimer, tu cesserais de Le louer ; mais si ton amour est éternel, parce que sa beauté ne peut t'apporter la satiété, n'aie pas peur de ne pas pouvoir louer toujours Celui que tu aimeras toujours. »¹⁵¹³

Ce sera le temps de l'*Alleluia* éternel, de la louange sans fin, « *sine defectu, sine fastidio* » (*Sermo.* 253, 8 ; *De civ. Dei*, XXII, 30, 4) :

« Dire *Alleluia*, c'est offrir à Dieu un sacrifice de louange. »¹⁵¹⁴

« Nous n'aurons pas d'autre activité que de louer Dieu et de jouir de Dieu. »¹⁵¹⁵

¹⁵⁰⁸ *In Ps.* 83, 8, vol. 13, p. 528.

¹⁵⁰⁹ *Sermo.* 236, 3, vol. 18, p. 220.

¹⁵¹⁰ *In Ps.* 146, 2, vol. 15, p. 455-456.

¹⁵¹¹ *In Ps.* 144, 3, vol. 15, p. 409.

¹⁵¹² *In Ps.* 141, 19, vol. 15, p. 368.

¹⁵¹³ *In Ps.* 83, 8, vol. 13, p. 528.

¹⁵¹⁴ *In Ps.* 113, 1^{er}, 1, vol. 14, p. 470.

¹⁵¹⁵ *In Ps.* 86, 9, vol. 13, p. 596.

Pour connaître cette joie de le louer sans fin, il faut, comme Augustin, éprouver un ardent amour de Dieu et aspirer à habiter 'sa maison'.

4. Une ontologie de la prière et une course au silence

L'homme n'existe que dans sa relation à Dieu. La prière se pose comme un rapport interpersonnel, intersubjectif, dans ses différentes phases : invocation, supplication, louange, et détermine la modification ontologique du moi consistant en une dépossession de lui-même pour laisser le Verbe se dire en lui. Le regard porté vers Dieu permet seul d'opérer l'excentrement d'avec soi-même. Dans cette rupture, le moi s'assimile à son désir, il n'est plus qu'un désir. L'aspect psychologique de ce désir est sous-tendu par la dimension ontologique, celle du retour à l'origine, l'image tend vers son modèle originel dont elle est issue, et participe au retour du Verbe dans le Père en regagnant ce lieu ontologique, qui est celui de la paix et de la plénitude d'être :

« Parce que tu nous a fait orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi. »¹⁵¹⁶

L'inachèvement de l'homme est la marque d'un manque à combler, donc la marque d'une capacité ontologique. La réciprocité de l'échange tient dans cette capacité même, l'homme ne peut laisser advenir en lui le désir de l'infini que si, ontologiquement, il est fait pour s'unir à cet objet infini et le devenir¹⁵¹⁷ :

« Le Verbe s'est revêtu de l'homme tout entier ; et l'homme tout entier est devenu le Verbe. »¹⁵¹⁸

Dans la page inaugurale des *Confessions*, Augustin demande en sa prière le sens de la prière. La réponse lui « dévoile la vocation essentielle de l'homme, celle d'un séjour définitif en Dieu »¹⁵¹⁹. C'est pourquoi, l'homme accomplit son être dans la prière qui opère le déplacement de l'*esse imagine* à l'*esse imago*. Reposer en Dieu, c'est en le contemplant, à terme lui devenir semblable.

« Ne demander à Dieu que Dieu seul [...], pareil objet requiert des dispositions particulières dans le cœur de qui formule cette prière » dit Monique Vincent¹⁵²⁰. Pureté du cœur, humilité, charité, total retournement, reviennent à se rendre semblable à Lui :

« Pour approcher, pour être éclairé, il faut que tes ténèbres te déplaisent. [...] Chasse la (iniquité) de ce cœur où veut habiter celui que tu veux voir. [...] l'âme de l'homme se rapproche,

¹⁵¹⁶ *Conf.* I, 1, BA 13, p. 273.

¹⁵¹⁷ Cf. *supra*, p. 53-55.

¹⁵¹⁸ *In Ps.* 56, 5, vol. 12, p. 607.

¹⁵¹⁹ G. Antoni, *La prière chez saint Augustin*, op. cit., p. 9.

¹⁵²⁰ M. Vincent, *Saint Augustin Maître de prière*, op. cit., p. 224.

l'homme intérieur est recréé à l'image de Dieu parce qu'il avait été jadis créé à l'image de Dieu. »¹⁵²¹

Ce qui revient à dire que c'est parce que l'homme est à « l'image de Dieu », le Verbe étant Image du Père, que toute la quête de la prière vers le repos est ordonnée à la restauration de l'image blessée et à sa transformation en l'Image parfaite¹⁵²². La prière véritable trouve ainsi son fondement ontologique dans le Christ. Il est Image et expression vivante du Père parce que tout son être est acte même de contemplation, comme le Fils se lit dans le Père, l'âme se lit dans le Verbe. Prier, c'est laisser le Verbe se dire en l'homme. Le moi est à la fois actif dans la rencontre et passif dans l'accueil du Verbe, et celui-ci conduit vers Celui dont il est l'Image parfaite, le Père. Le Christ est la vie éternelle et la prière devient la première manifestation de cette vie éternelle dès ici-bas, c'est-à-dire de la vie du Verbe dans le cœur de l'homme. L'intrication du regard divin et du regard humain s'effectue dans le Christ, qui, par sa présence, rend présent en l'âme l'amour mutuel du Père et du Fils, le Saint-Esprit. Prier consiste à se laisser happer par la dynamique trinitaire. Le Christ est le centre de la prière :

« Le Christ prie pour nous [...], il prie en nous [...], il est prié par nous. »¹⁵²³

« Le Christ assume la prière de tous. Quelles prières fait le Christ au nom de son corps ?

[...] Lorsque l'un de mes membres fait cette prière, c'est moi qui la fait.»¹⁵²⁴

L'âme a une vocation à l'unité et son 'hémorragie ontologique' est liée à sa dispersion dans la vanité du discours rhétorique, logorrhée coextensive à l'enflure de l'âme et à l'épuisement suscité :

« L'âme n'étant rien par elle-même, autrement elle serait au-dessus du changement et ne perdrait rien de la plénitude de son être, l'âme dis-je, n'étant rien par elle-même et tenant toute son essence de son Dieu, tant qu'elle reste dans sa condition, possède par la communication avec Dieu toutes les forces de sa raison et de sa conscience ; par conséquent c'est un trésor qu'elle possède intérieurement. Donc, être enflé d'orgueil consiste pour elle à se répandre au dehors, à s'épuiser pour ainsi dire et, dès lors, à avoir moins d'être. Or se répandre au-dehors, qu'est-ce sinon sacrifier les biens du dedans, en d'autres termes tenir Dieu éloigné de soi, non par la distance dans l'espace, mais par les dispositions de l'âme ? »¹⁵²⁵

A l'inverse, l'âme s'unifie et se rassemble dans le silence, par le silence elle meurt à sa production verbale¹⁵²⁶ pour écouter le cri de Dieu et devenir ce qu'elle est. Avec la prière, le discours se ramène déjà à l'unité de l'harmonie silencieuse. A l'inverse, tout comme le temps

¹⁵²¹ *In Ps.* 71, 5-6, vol. 13, p. 289-290.

¹⁵²² Cf. *supra*, p. 44-45.

¹⁵²³ *In Ps.* 85, 1, vol. 13, p. 555.

¹⁵²⁴ *In Ps.* 140, 7, vol. 15, p. 330-331.

¹⁵²⁵ *De mus.* VI, XIII, 40, BA 7, p. 447.

¹⁵²⁶ Il existe un silence mortel, celui de l'absence d'amour, dans la pléthore verbale et dont la rhétorique peut être l'une des marques.

imite l'éternité, « les bruits d'ici-bas imitent ce silence (de Dieu), ils ne veulent rien dire »¹⁵²⁷, c'est l'invocation qui va convertir la polyphonie pour laisser place au silence de l'âme et au chant unique de la voix unique du Maître intérieur, que seule peut entendre 'l'oreille du cœur' :

« Il a été conduit à la maison de Dieu, en suivant l'attrait d'une certaine douceur, de je ne sais quelle volupté secrète ; comme si, de la maison de Dieu, s'échappaient les sons délicieux d'un instrument ravissant : il marchait dans la tente, lorsque, entendant cette mélodie intérieure, dont la douceur l'attirait, il s'est mis à suivre ce qu'il entendait, en se retirant de tous les bruits du sang et de la chair, et il est arrivé jusqu'à la maison de Dieu. »¹⁵²⁸

La prière vocale dans son tissage verbal d'arabesques sonores, appartient encore « à la chair et au sang des bruits d'ici-bas » du *Psaume* 41, pourtant elle permet déjà à l'âme de se fixer sur la source divine, vers le Maître intérieur qui, le premier, supplie l'âme dans le silence et qui l'emplit de lui-même, l'invocation intériorise cette plénitude.

La vocation la plus profonde au silence tient au primat du désir, que ce désir s'exprime en discours ou par le cri, mais il trouve aussi son expression dans le silence :

« Dans le silence quelque chose de céleste se fait entendre, non plus aux oreilles, mais à l'âme, en sorte que tout bruit du corps devient un ennui pour celui qui se met à l'écoute de cette mélodie, et que toute la vie humaine n'est plus qu'une rumeur importune, car elle l'empêche d'entendre cette voix céleste vraiment suave, incomparable et ineffable. »¹⁵²⁹

La prière est un fait de langage avant d'être silence de contemplation dans lequel l'âme est appelée à participer de l'unique Sagesse (*De Trin.* XV, XX, 50). D'expression verbale, la prière va glisser vers le silence d'adoration qui est un vis-à-vis de contemplation immédiate¹⁵³⁰. Tel est alors ce repos en Dieu, au-delà des mots et des signes, au-delà de toute forme de prière, car la prière est un voyage et déjà un repos, on prie parce qu'on est déjà en Dieu par la grâce et non pour être en Dieu, car l'homme est déjà en Dieu avant même que son cœur ne s'élève vers lui :

« Alors, puisque moi aussi je suis, qu'ai-je à demander que tu viennes en moi, moi qui ne serais pas si tu n'étais en moi ? [...] Où te fait venir mon appel, puisque je suis en toi. »¹⁵³¹

Et avant même que l'homme ne se donne au Père, il est connu de lui :

« Fais-toi connaître à celui qui te connais déjà, et il se fera connaître à toi qui l'ignores. »¹⁵³²

¹⁵²⁷ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Plon, 10-18, Paris, p. 115.

¹⁵²⁸ *In Ps.* 41, 9, vol. 12, p. 318.

¹⁵²⁹ *In Ps.* 42, 7, vol. 12, p. 334.

¹⁵³⁰ Cf. *supra*, p. 40-40 ; 89-90

¹⁵³¹ *Conf.* I, II, 2, BA 13, p. 277.

¹⁵³² *In Ps.* 103, 18, vol. 14, p. 338.

Plus la prière est authentique moins elle est langage, les larmes et le gémissement posent l'être dans son désir, sous le regard de Dieu :

« Or une telle prière se réalise souvent plus avec des gémissements que dans des discours, dans les larmes que dans les paroles. Dieu met nos larmes en sa présence, et notre gémissement ne lui est pas caché, à lui qui a tout créé par sa Parole, et ne recherche pas de parole humaine. »¹⁵³³

L'homme purifié découvre dans les replis de son âme, le vide et le silence, cette nudité qui le fait accéder à la Vérité¹⁵³⁴. Plus on s'approche du Verbe, dit Augustin, plus diminue l'utilité de la voix qui s'efface pour laisser advenir l'expression de l'unique amour. L'eau qui désaltère se distille dans le silence

Le silence n'a de sens que s'il enveloppe la tension désirante de l'âme :

« Le désir prie toujours quand la langue se tait. Le désir qui ne se lasse pas est une prière perpétuelle. Quand est-ce que sommeille la prière ? Quand le désir languit. »¹⁵³⁵

La multiplicité des paroles signe l'écoulement de l'être dans la multiplicité et dans l'éparpillement. Dans le silence orant, l'âme qui a vocation à l'unité, s'unifie, se « recueille » pour devenir 'un' devant Dieu :

« Délivre-moi, Seigneur, de l'abondance de paroles dont je souffre à l'intérieur de mon âme, qui n'est que misère devant ton regard, mais qui se réfugie dans ta miséricorde. [...] Un sage a dit : « *Nous multiplions les paroles et nous ne l'atteignons pas, et la somme parfaite de tous nos discours c'est lui-même* (Eccl. XLIII, 29). Quand nous t'aurons atteint, cesseront ces paroles que nous multiplions sans t'atteindre : tu demeureras seul tout en tous (ICo. XV, 28) : nous ne diront sans fin qu'un seul mot, te louant d'un seul mouvement et ne faisant nous aussi qu'un seul tout en toi Seigneur, Dieu seul et unique, Dieu Trinité. »¹⁵³⁶

Augustin relie l'avènement de la Présence de Dieu en plénitude, ainsi que l'unité de communion de tous, avec l'abolition de flots de paroles dans la prière, « nous ne dirons sans cesse qu'un seul mot, te louant d'un seul mouvement et ne faisant qu'un seul tout en Toi ». La louange sera l'ultime forme de prière dans la Béatitude éternelle.

5. Une expérience singulière

Mystique et prière sont intimement mêlées et si l'ascension vers Dieu s'accomplit par degrés¹⁵³⁷, la même gradation peut être retrouvée dans la prière¹⁵³⁸, l'expérience d'Ostie tout

¹⁵³³ *Lettre* 130, 10, 20, à *Proba*, vol. 5, p. 140.

¹⁵³⁴ « L'esprit nu s'attachera à la vérité nue. Il n'aura besoin d'aucun discours, d'aucun sacrement, d'aucune image, d'aucun exemple pour la saisir », Guigues Ier le Chartreux, *Méditations*, trad. intro, un chartreux, SC 308, Cerf, Paris, 2001, p. 303.

¹⁵³⁵ *Sermo*. 80, 7, vol. 16, p. 572.

¹⁵³⁶ *De Trin.* XV, XXVIII, 51, BA 16, p. 567.

¹⁵³⁷ Cf. *supra*, p. 122-122.

¹⁵³⁸ Nous trouvons cette gradation et cette analogie avec la prière dans l'ancienne tradition mystique « D'abord l'âme est enflammée, une fois enflammée, elle est ointe ; une fois ointe, elle passe au ravissement, dans le

en prenant appui sur l'itinéraire dialectique de la 'monté des degrés' s'apparente à cette prière.

L'intimité de la Présence divine éprouvée, ouvre au flot d'une prière intarissable et sans effort, aux milieu d'activités les plus diverses.

Il existe aussi ces traits d'une prière 'fulgurante', en ce qu'elle ressemble à l'élan de la flèche¹⁵³⁹, sorte d'arrêt de l'intelligence surgissant dans « l'Aujourd'hui » de Dieu, où la pensée s'arrête dans un instant intemporel, comme une sorte de brèche sur l'éternité :

« On dit qu'en Égypte les frères ont des prières fréquentes, mais très brèves, rapides comme des traits qu'on décoche (*et raptim quodammodo iaculatas*). »¹⁵⁴⁰

Augustin recommande à Proba cette prière des « frères d'Égypte », mais pour nous avoir dit à maintes reprises que celui qui n'a pas vécu de telles expériences ne peut comprendre, il est probable que, là non plus, il ne se trouve pas en région inconnue. Ce type de prière se 'fiche' dans ce présent de l'instant :

« Si l'on conçoit un élément du temps qui ne puisse plus être divisé en parcelles d'instant, si minimales soient-elles, c'est cela seulement qui peut s'appeler le présent. Encore passe-t-il d'un vol si rapide du futur au passé qu'il n'a pas la moindre étendue de durée ; car il s'étend, il se divise en passé et en futur ; mais le présent n'a aucun espace. »¹⁵⁴¹

L'attention s'arrête sur l'objet unique, la prière intégrant toute la volonté de l'être, tendue vers Dieu :

« Qui retiendra le cœur de l'homme, pour qu'il prenne de la stabilité (*ut stet*) et voie comment l'éternité stable compose les temps futurs et les temps passés, elle qui n'est ni futur ni passé ? »¹⁵⁴²

La mémoire du passé comme l'attente de l'avenir se trouvent fondées dans un 'éternel' présent où le regard humain croise le regard divin, participant à son immuabilité. Cet arrêt de l'intelligence est le propre de la prière 'fulgurante'. Ces oraisons auxquelles Augustin fait référence avec les moines d'Égypte, les *Confessions* en sont criblées, j'en donnerai pour exemple :

« Et je poussais un cri, [...] un cri du fond de mon cœur : Oh ! Dans la paix. »¹⁵⁴³
« Toi, ô Vie de ma vie. »¹⁵⁴⁴

ravissement elle contemple ou regarde ; dans la contemplation elle goûte et dans le goût elle se repose [...] au ciel, le 7^{ème} degré comblera la mesure de ceux qui se seront exercés dans les degrés préalables », *Medieval Opusculum De Septem gradibus contemplationis*.

¹⁵³⁹ Dont Jean de la Croix a donné de nombreux exemples, cf. « Flamme d'amour vive », « Cantique spirituel », *Poésies complètes*, op. cit.

¹⁵⁴⁰ *Lettre à Proba* 130, 20, vol. 5, p. 140.

¹⁵⁴¹ *Conf.* XI, XV, 20, BA 14, p. 303.

¹⁵⁴² *Conf.* XI, II, BA 14, p. 294-295.

¹⁵⁴³ *Conf.* IX, IV, 11, BA 14, p. 91.

¹⁵⁴⁴ *Conf.* VII, I, 2, BA 13, p. 581.

D'autres brèches de l'instant dans le flot du temps sont celles de l'extase, ce : « tremblant coup d'œil jeté sur l'être même, *In ictu trepidantes aspectus* » évoqué au chapitre 17 du livre VII des *Confessions* donnant à l'instant sa couleur d'intemporalité, cet instant même où l'objet unique vient combler et récapituler en sa présence tout désir, tout don. Cette pointe fulgurante s'élanche au sein d'une montée classique par la « méthode des degrés » mais elle peut s'effectuer aussi par une soudaine envolée de l'âme¹⁵⁴⁵, c'est le ravissement évoqué au chapitre 49 du livre X des *Confessions* qui surgit à l'improviste :

« Parfois tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi »¹⁵⁴⁶

Dans ces 'instants', Augustin n'est plus tendu que vers son Dieu, dans ce « présent du présent », dans cette intemporalité de l'instant. Ce sont des prémices de la vie éternelle, une brèche ouverte sur l'éternité dans la ponctualité de cet instant de prière où Dieu est à la fois, objet de cette contemplation fulgurante et sujet. En ces prémices, Augustin n'est plus alors que vision, contemplation vers son Dieu, c'est ce qu'il nous dit en se comparant lui-même à Sion :

« Sion, nous le savons, est la cité de Dieu. Sion est la même ville que Jérusalem, et en interprétant le nom hébreu, Sion signifie observation ou vision, et contemplation [...]. Or, Sion est toute âme qui s'applique à découvrir la lumière qu'elle doit avoir. »¹⁵⁴⁷

L'âme priante est Sion, demeure du Verbe, elle séjourne dans le Verbe Intérieur et en même temps, selon le paradoxe mystique, s'élanche vers Lui. Le repos au-delà du temps intégrera toujours ce paradoxe de la poursuite d'une quête sans cesse renouvelée.

Dans la trame de ce dialogue de prière tissé entre le « Je » d'Augustin et le « Tu » de Dieu, alternent élans et repos, demandes et réponses, telle la poursuite du *Cantique des cantiques* entre l'âme et son Bien-Aimé qui se cache pour mieux se révéler, qui frappe et se dérobe, se donne dans sa plénitude pour mieux disparaître et réimpulser le désir.

C'est un dialogue théologal où l'homme est ordonné dans toutes les dimensions de son être, où anthropologie, théologie et mystique, se rejoignent et se complètent, ainsi « s'effectue une récapitulation ontologique et mystique, puisque le multiple vient habiter l'Un et que l'un se rend présent au multiple »¹⁵⁴⁸.

¹⁵⁴⁵ Cf. *supra*, p. 111-112; 123-124.

¹⁵⁴⁶ *Conf.* X, XL, 65, BA 14, p. 259.

¹⁵⁴⁷ *In Ps.* 98, 4, vol. 14, p. 139.

¹⁵⁴⁸ G. Antoni, *op. cit.*, p. 212.

6. *Christus totus* : récapitulation dans le Christ,

Augustin, en représentant le Christ comme la tête d'un corps dont les membres sont constitués par l'Église s'appuie sur l'Apôtre Paul qui présente le Christ comme tête du corps ou époux dont l'Église est l'épouse (*Rm.* 12, 5 ; *1Co*12).

L'Esprit Saint est l'Amour qui unit le Père et le Fils dit Augustin, dans son ouvrage *Amor Dei*, John Burnaby parle ainsi de la conception de la charité pour Augustin : « dans le Corps du Christ, la *caritas* est ce qu'elle est dans le mystère de l'Être divin : l'Esprit Saint de l'unité »¹⁵⁴⁹. Cette dimension ecclésiale de la charité a été mise en lumière dans le *Commentaire* de *1Jn* 5, 1b-2a qui s'appuie sur *1 Co* 12, 26-27 :

« Celui qui aime devient lui aussi un membre (du Christ), et devient par l'amour, partie intégrante du corps du Christ : ainsi il n'y aura qu'un seul Christ s'aimant lui-même (*Et eris unus Christus amans se ipsum*). Car lorsque les membres s'aiment les uns les autres, le corps s'aime lui-même. »¹⁵⁵⁰

Cette unité entre le Christ et les chrétiens se réalise par l'amour qui unit l'aimant et l'aimé, elle ne se réalisera parfaitement qu'au terme de l'histoire.

Le Christ parle dans les *Psaumes* en tant que Christ total, le Christ est prié *par* nous, prie *pour* nous, prie *en* nous :

« S'il est avec nous, il parle en nous, il parle de nous. Il parle pour nous, car nous aussi nous parlons en lui. »¹⁵⁵¹

Dans les *Psaumes* retentissent, et la voix du Christ et celle de la multiplicité des hommes de tous les temps, de tous les continents, ainsi : « Le Christ est le milieu vivant où se développe la prière »¹⁵⁵². Il existe une unité de tous les hommes¹⁵⁵³ dans le Christ, tête du corps, unité qui réside dans le lien mystique qui unit entre eux et avec le Christ, les membres du corps dont il est la tête. L'unité du Christ total relève du dessein même de Dieu, dessein qu'il voit et veut de toute éternité, et qui consiste dans l'élection de tous les hommes dans le Christ, c'est le Christ total. Dieu aime les hommes pour autant qu'ils sont Un avec son Unique Bien-Aimé :

¹⁵⁴⁹ *Op cit., supra*, note 1180. Augustin a symbolisé cette unité de l'Église par l'image de la Colombe du *Ct.* 6, 9. Cf. *supra*, p. 187.

¹⁵⁵⁰ *In epist Io. tr.* X, 3, BA 76, p. 405.

¹⁵⁵¹ *In Ps.* 56, 1, vol. 12, p. 606.

¹⁵⁵² A. de Bovis, *op. cit.*, p. 187.

¹⁵⁵³ « Notre union avec le Christ est fondée dans l'unité personnelle du Christ, dans l'union de ses deux natures, humaine et divine. Ce que résume le sermon *Mai* 98 en citant Mt. 19, 6 (Gen. 2, 4) « *Ils sont deux en une seule chair* ». Une seule chair, c'est-à-dire, un seul Christ, Verbe et homme ; un seul Christ, Tête et corps, Époux et Épouse », P.-M. Hombert, *op cit.*, p. 485.

« Comment l'amour dont le Père a aimé le Fils est-il aussi en nous sinon parce que nous sommes ses membres et que nous sommes aimés en lui quand lui-même est aimé tout entier, c'est-à-dire la Tête et le Corps. »¹⁵⁵⁴

Le mystère du Christ total¹⁵⁵⁵ est fondamental pour étudier la prière de demande et de louange et justifie l'aspect eschatologique de la prière de louange. Dimension sans limites de la prière, Église étendue à tout l'univers et à tous les temps :

« Le Christ est la tête de tous ceux qui ont été justes depuis le commencement du monde [...] de tout le peuple des saints qui se rattache à une seule cité, c'est le corps du Christ dont le Christ est la tête. »¹⁵⁵⁶

Rassemblée dans l'amour, l'Église prie toute entière dans le Christ sa tête, vision grandiose¹⁵⁵⁷ que cette Église étendue à tous les temps.

Augustin brûlera de faire participer l'ensemble du Corps du Christ à cette unité de la prière, il sait que seule cette prière est parfaite :

« Si vous aimez Dieu, entraînez vers l'amour de Dieu tous ceux auxquels vous tenez, tous ceux qui vivent dans votre maison. Si vous aimez le corps du Christ, c'est-à-dire l'unité de l'Église, entraînez-les avec vous pour qu'ils en jouissent aussi et dites-leur : « *Magnifiez avec moi le Seigneur.* »¹⁵⁵⁸

« Je ne veux pas être seul à magnifier le Seigneur, je ne veux pas être seul à L'aimer, seul à L'étreindre. Non ! Car, au moment où je l'embrasse, ne croyons pas qu'un autre puisse le saisir aussi. Elle est si vaste cette sagesse, que toutes les âmes peuvent à la fois l'embrasser et en jouir. Eh que dirais-je mes frères ? Honte à ceux qui aiment Dieu et sur ce point portent envie aux autres ! »¹⁵⁵⁹

Ainsi, le relais de prière de tous unifie la multiplicité des voix et des vies de chacun :

« Tu as crié tous les jours de ta vie, et ta vie est passée ; un autre t'a succédé et a crié pendant sa vie ; toi ici, un autre là, un troisième ailleurs ; c'est ainsi que dans la succession de ses membres, le Christ a crié pendant tout le jour. Il est donc un homme unique jusqu'à la fin des siècles. »¹⁵⁶⁰

Comme la tête fait sienne la prière du corps, le Corps mystique peut faire sienne la prière de la Tête :

¹⁵⁵⁴ *In Io.* CXI, 6, BA 75. p. 201.

¹⁵⁵⁵ E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, DDB, 1951, t. 2, p. 80-131.

¹⁵⁵⁶ *In Ps.* 36, 3è, 4, vol. 12, p. 193.

¹⁵⁵⁷ P. Teilhard de Chardin avait cette même vision grandiose, poétiquement exprimée : « Il ne fallait rien moins que les labeurs effrayants et anonymes de l'Homme primitif, et la longue beauté égyptienne, et l'attente inquiète d'Israël, et le parfum lentement distillé des mystiques orientales, et la sagesse cent fois raffinée des grecs pour que sur la tige de Jessé et de l'Humanité la fleur pût éclore. [...] Depuis que Jésus est né, il n'a pas ramené à lui les derniers plis de sa Robe de chair et d'amour que lui forment ses fidèles. *Le Christ mystique n'a pas atteint sa pleine croissance.* » *Hymne de l'univers*, op. cit., *Dans le Christ total*, p. 216.

¹⁵⁵⁸ *In Ps.* 33, 2è, 6, vol. 12, p. 83-84.

¹⁵⁵⁹ *Ibid.* 4.

¹⁵⁶⁰ *In Ps.* 85, 5, vol. 13, p. 561.

« Le Christ prie pour nous comme étant notre prêtre. Il prie en nous comme étant notre tête. Il reçoit notre prière comme étant notre Dieu. [...] Notre prière va à lui, passe par lui, est en lui et nous disons avec lui et il dit avec nous et nous disons en lui et il dit en nous la prière de ce psaume qui s'intitule *Prière de David*. »¹⁵⁶¹

Sans le mystère du Christ total la prière pourrait-elle être « cette collaboration vraiment inouïe entre le Christ et l'homme, par conséquent entre l'homme et Dieu ? »¹⁵⁶².

« Dans la plénitude exultante de la louange comme dans l'appel en creux de l'invocation, la prière s'insère au cœur de cette trame du manteau royal [...] Cependant la dynamique est appelée à s'inverser ; 'le ciel sera plié comme un livre' [...] La lecture du Livre sera déchiffrement en Dieu-même de son essence »¹⁵⁶³ :

« Oui, *le ciel se repliera comme un livre*, et maintenant, comme une peau, il est tendu au-dessus de nous. Ta divine Écriture en effet possède une plus sublime autorité, maintenant qu'ont subi la mort d'ici-bas ces mortels par qui tu nous l'as dispensée. [...] Et tu as étendu, *comme une peau*¹⁵⁶⁴, le firmament de ton livre, je veux dire tes paroles concordantes que, par le ministère des mortels, tu as établis au-dessus de nous. Et leur mort même a étendu sur tout ce qui est situé au-dessous, avec plus de force, le firmament d'autorité de tes paroles qu'ils ont annoncées. »¹⁵⁶⁵

Ainsi se dévoile le sens mystique de l'image biblique des « cieux enroulés et déroulés ».

Sans cesser d'être personnelle, la prière devient universelle. L'unité véritable réside dans la relation mystique qui unit et soude entre eux et avec le Christ, les membres du corps dont il est la tête, l'unité profonde se réalise dans le Christ total¹⁵⁶⁶, les hommes multiples deviennent Un par la participation au Verbe :

« Ce désir des saint n'est pas encore apaisé aujourd'hui, il ne s'apaise pas encore dans le Corps du Christ qui est l'Église, jusqu'à la fin de ce siècle, jusqu'à ce que vienne *le Désiré de toutes les nations* promis par le prophète. »¹⁵⁶⁷

« Au ciel, nous serons tous un, par rapport à un seul ; parce qu'alors nous ne serons pas dispersés en une multiplicité. »¹⁵⁶⁸

Augustin ne demande que « d'habiter dans la maison de son Dieu », de répondre à son invitation et de se donner à lui. Son plus grand désir est de vivre dans son intimité et de s'attacher à lui pour toujours. Le souvenir des actions de Dieu dans sa vie attise son amour, faisant naître le désir d'une louange ininterrompue. La prière d'Augustin est un incessant

¹⁵⁶¹ *In Ps.* 85, 1, 9, vol. 13, p. 555-560.

¹⁵⁶² A. de Bovis, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵⁶³ G. Antoni, *op. cit.*, p. 206.

¹⁵⁶⁴ L'Écriture est présentée comme un antidote de la mortalité inséré dans la mortalité même.

¹⁵⁶⁵ *Conf.* XIII, XV, 16, BA 14, p. 453-455.

¹⁵⁶⁶ *In Ps.* 88, I, 5, vol. 13, p. 612 : « Nous sommes les membres de cette Tête ; et le corps ne peut être décapité. Si la Tête est glorifiée pour l'éternité les membres aussi seront glorifiés pour l'éternité, afin que le Christ demeure entier pour l'éternité. »

¹⁵⁶⁷ *In Ps.* 118, 20è, 1, vol. 14, p. 606.

¹⁵⁶⁸ *In Ps.* 147, 28, vol. 15, p. 513.

dialogue et une incessante quête dans lesquels Augustin ne cesse de chercher son Dieu pour le trouver et de le chercher pour le trouver encore, à l'image du Bien-Aimé du *Cantique des Cantiques*. Déjà il vit, et pas seulement en espérance, cet état d'union. En cette prière, introduit par l'Esprit Saint, au sein même de l'échange des regards du Père et du Fils, il retrouve son unité ontologique et déjà, « le repos » du terme du voyage, entrevu, approché, goûté comme arrhes et comme espérance, lui donne l'audace de ne plus « demander à Dieu que Dieu lui-même ». Cette joie incomparable, cette ivresse, dans sa prière de contemplation, ce contact après avoir été soulevé :

« Quand pour la première fois je t'ai connue, tu m'as soulevé (*tu assumisti me*) pour me faire voir qu'il y avait pour moi l'Être à voir. »¹⁵⁶⁹

« Tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. »¹⁵⁷⁰

ont fait dire à Charles Boyer que : « Ni la philosophie, ni la prière ordinaire n'ont de tels accents »¹⁵⁷¹ .

¹⁵⁶⁹ *Conf.* VII, X, 16, BA 13, p. 616-617.

¹⁵⁷⁰ *Conf.* X, XXVII, 38, BA 14, p. 209.

¹⁵⁷¹ Ch. Boyer, *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Manzorati, Milan, p. 169.

CONCLUSION

Au terme de cette recherche, nous pouvons revisiter quelques uns des principaux marqueurs observés, unanimement reconnus pour définir et caractériser les mystiques et interroger leur pertinence en regard de ce qu'Augustin nous a révélé dans la trame de ce tissu souvent poétique où, « Augustin et son Dieu se laissent voir comme des métaphores vives de présences recherchées et de déchirures »¹⁵⁷².

Ses ouvrages comme sa prédication et sa correspondance s'inscrivent dans le creuset de sa vie, de ses rencontres, de ses amitiés, rendant le tout indissociable. Seize siècles se sont écoulés depuis qu'Augustin prêchait, écrivait, priait, enflammait les foules et pourtant toute son œuvre est demeurée aussi vivante et vibrante aujourd'hui, ne cessant de toucher de nouveaux cœurs depuis des siècles. « Aujourd'hui Augustin », avait pour habitude de dire Goulven Madec. Ainsi donc, si la mystique et la Vie sont en étroite corrélation, qu'Augustin ait été qualifié de « plus vivant des vivants » par Maurice Blondel¹⁵⁷³ ne peut nous surprendre.

La vie mystique accomplit l'être dans sa dimension ontologique, le fondant dans son unité intérieure, dans son identité de sujet, tout en déployant sa capacité relationnelle. Augustin est le précurseur de cette notion d'identité de la personne, d'identité à l'image trinitaire, pour en avoir découvert l'accomplissement personnel dans la relation avec son Dieu.

L'homme ne se définit que par sa relation à Dieu selon l'ontologie d'Augustin. La vie mystique est une expérience d'union à Dieu, donc de relation à Dieu, impliquant une radicale transformation de soi. Cette expérience d'union n'est possible que parce que l'homme est *capax Dei*, elle s'apparente à l'élan vital, du fait que Dieu est la Vie créatrice : « Chaque grand mystique est à lui seul comme une nouvelle espèce vivante »¹⁵⁷⁴. Ces êtres qui vivent l'union avec Celui qui est le principe même de la vie, révèlent le sens de la Création, ils entrent en relation d'amour, font rayonner l'amour et constituent un tournant dans l'Histoire. La préhistoire de la mystique chrétienne pourrait bien être illustrée par Augustin et s'inscrire dans l'Histoire générale de la mystique universelle, alors Augustin pourrait mériter le titre de « Prince des mystiques » dont l'a gratifié Cuthbert Butler¹⁵⁷⁵.

La configuration de l'homme à l'Image de Dieu ouvre la possibilité au partage de la Vie Trinitaire. Qui, mieux qu'Augustin, aura su trouver les accents théologiques ou mystiques pour chanter cette Vie et introduire chacun dans le Mystère ? A la suite de l'Apôtre Paul, le

¹⁵⁷² P. Cambronne, *Saint Augustin. Oeuvres I*, Gallimard-La Pléiade, Paris, 1998, notice, p. 1370.

¹⁵⁷³ Cf. *supra*, p. 29-30.

¹⁵⁷⁴ E. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 249.

¹⁵⁷⁵ Cf. *supra*, p. 7.

mystique est chargé de révéler le Mystère, c'est-à-dire le Christ, Augustin n'a cessé de chercher à entraîner avec lui sur ces escarpements, le peuple qu'il conduit.

Est mystique celui qui vit l'expérience de connaître et d'éprouver la vivante Présence de Dieu en lui dans la grâce de l'Esprit. Ce qui revient à dire que, dès ici-bas, il goûte aux prémices de la Vie éternelle qui est la Vie Trinitaire dans son aspect relationnel puisque Dieu est essentiellement relation, qu'Il est même la Relation, tout en étant solidement fondé dans son Etre même : « De même qu'aucune Personne divine ne détient à elle seule la substance commune aux trois, de même convient-il que l'acte de désaisissement de cette substance soit une désappropriation de cette substance, afin que les autres puissent également la posséder. Ainsi altérité et identité coexistent en Dieu. De la même manière, les personnes humaines sont destinées à être relatives les unes aux autres afin de découvrir leur absoluité dans cette relation, tout comme les personnes divines sont éternellement immuables dans leur *esse ad alterum* »¹⁵⁷⁶. Augustin a, de toute évidence, expérimenté cette unification de l'être qui est une des caractéristiques de la vie mystique et exprimé que l'âme qui s'unifie en tendant à l'unité de Dieu, reçoit de lui son être.

Cette expérience anticipée de la plénitude de la vie éternelle, le mystique ne la vit que pour l'Unité du Corps entier, sinon le don en serait perverti. Le but de la vie mystique est d'atteindre et de faire advenir cette Unité demandée par le Christ à la veille de sa passion : « *Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé* » (Jn. 17, 21).

Le mystique aspire à l'immuabilité et souffre du caractère changeant des êtres¹⁵⁷⁷, du temps et de l'espace :

« Voici quelle prière je fais au Dieu de mon cœur : [...] que tout ce qu'il y pourra venir (dans cet ouvrage) de par moi, vienne [...] de ce lieu d'où souffle sur moi la brise de sa vérité. Cette vérité [...] je n'y vois aucun changement. [...] C'est que l'Essence divine, qui fait que Dieu est, est absolument seule à ignorer la mobilité, soit dans l'éternité, soit dans la vérité ou la volonté, car ici la vérité est éternelle, éternelle la charité ; la charité est vraie et vraie l'éternité ; enfin l'éternité y est aimée et aimée la vérité. »¹⁵⁷⁸

La médiation du Verbe autorise l'espoir d'un dépassement définitif du temps, mais dès la vie présente, la « tension » du mystique surmonte le temps et anticipe l'éternel.

¹⁵⁷⁶ Y. Meessen, « Jamais l'un sans l'autre. Une recherche sur l'intersubjectivité chez saint Augustin », *Revue des sciences religieuses* 76, 4, 2002, p. 429.

¹⁵⁷⁷ Teilhard de Chardin : « Le mystique souffre de la 'pulvérisation' des êtres. Instinctivement, obstinément il cherche le stable, l'inaltérable, l'absolu », *Hymne de l'Univers*, op. cit. p. 153.

¹⁵⁷⁸ *De Trin.* IV, 1, BA 15, p. 339.

A l'image du mystique de Michel de Certeau¹⁵⁷⁹ : « celui qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est *pas ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela* », comme à l'image du *Wandersmann* d'Angelus Silesius, Augustin n'aura cessé de marcher, à l'image du cerf de l'*Enarratio in Ps.* 41, il marche vers la « Maison de Dieu », vers la « Jérusalem céleste », la « Cité de Dieu », en laquelle habiter signifie jouir de l'éternelle Béatitude. Jusque dans le voyage immobile du *cantique des degrés*, où il monte par l'amour, il ne cesse de marcher et d'appeler à le suivre.

La dynamique de la vie mystique procède de l'amour, manifeste l'amour et se consomme en l'amour. C'est en Celui qui est Amour que l'homme trouvera son repos, en celui qui n'aura cessé de l'appeler. Ce repos est à la fois accomplissement de l'être dans l'unité et à la fois accomplissement relationnel, unité et relation à l'image même du Dieu Trinité. Anthropologie, théologie et mystique se rejoignent en ce repos du 8^{ème} jour qui est accomplissement du sabbat éternel en lequel se vivra le repos en Dieu. Nous serons nous-mêmes ce sabbat, c'est à dire notre achèvement ontologique, notre sanctification, nous aimerons éternellement, le sabbat sera communion :

« Là, s'accomplira la parole : *Reposez-vous et voyez que je suis Dieu.* [...] Là, dans le repos, nous verrons que lui-même est Dieu [...] Refaits par Lui et par une grâce supérieure devenus parfaits, nous jouirons de l'éternel repos, en voyant que lui-même est Dieu ; et nous serons remplis de Lui quand Il sera tout en tous. »¹⁵⁸⁰

Augustin a œuvré en vue de cette Unité tant par toute sa vie que par ses œuvres. Dans le 'haut état mystique' action et contemplation sont fortement unies, pour ne pas dire indissociables, car la contemplation engendre l'action. Les mystiques reçoivent des grâces d'action leur permettant d'entreprendre des actions souvent impossibles à la plupart des autres, il y a connexion entre les grâces d'intelligence et celle d'action.

Augustin est le Père de l'Église qui a le plus parlé de la Présence surnaturelle de Dieu en l'âme. Ce thème de l'*habitation*, cher aux mystiques, est le reflet de sa quête personnelle comme de son expérience. Il ne cesse de parler d'amour et d'en explorer les différentes facettes avec originalité et une admirable maîtrise. L'Esprit Saint qui informe l'intelligence et la volonté du mystique traverse toutes ses œuvres, il le nomme fréquemment et se réfère explicitement à lui¹⁵⁸¹.

¹⁵⁷⁹ Cité *supra*, p. 33.

¹⁵⁸⁰ *De civ. Dei*, XXII, XXX, 4, BA 37, p. 715.

¹⁵⁸¹ Ainsi le verset de *Rm.* V, 5 est cité au moins 201 fois entre 387 et 429. Cf. *supra* note 117.

Le thème du double abîme¹⁵⁸² se retrouve chez de nombreux mystiques : c'est l'Esprit Saint qui a ouvert les yeux d'Augustin sur Dieu, mais aussi sur sa propre misère, l'entraînant dans la béance de ce double abîme :

« Celui qui, dans la stimulante chaleur de l'Esprit Saint, a déjà les yeux grands ouverts sur Dieu et par amour de Dieu se méprise soi-même [...] il trouve, celui-là, de la douceur à pleurer, à supplier Dieu d'avoir encore et encore pitié jusqu'à ce qu'il soit débarrassé de sa misère [...] Il a préféré connaître sa faiblesse plutôt que les frontières du monde. [...] « En ajoutant cette science il a ajouté à sa douleur » (*Ecccl.* I, 18), la douleur de son exil jaillie du désir de la patrie et de son bienheureux fondateur, son Dieu à lui. »¹⁵⁸³

Les mystiques vivent tous une même aventure et parlent d'une même faim, d'un même tourment, des mêmes épreuves, des mêmes ineffables ravissements, des mêmes retombées dans l'insupportable manque. Tous disent une identique expérience, celle de la brûlure par le Feu, celle de la fascination de l'Unité. Les mystiques postérieurs à Augustin, hommes ou femmes, espagnols ou rhénans ou plus proches de nous, ne s'y sont pas trompés, attirés qu'ils ont été par lui, aimantés par cet amour expérimenté et bu à la source de la divine Présence, le lisant, le citant, comme nous avons pu le remarquer au cours de ce travail. Maître Eckhart n'était-il pas l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin, lui rendant ainsi éloge ?

Sa pensée elle-même, jamais ne se figea, animée d'une vie intense où par définition tout est toujours nouveau, parce que sa parole comme son chant, comme toute sa vie et toute son œuvre, puisent directement à la source de l'amour : « L'amour de Dieu chante ce qui est nouveau [...] l'amour même est une voix qui monte vers Dieu et l'amour même est le cantique nouveau » (*in Ps.95*, 2). C'est ainsi qu'au terme de sa vie il ne cessait encore de réviser ses précédents écrits¹⁵⁸⁴ sous l'action d'une bouleversante humilité¹⁵⁸⁵, sans cesse renouvelée par l'amour divin qu'impulse la Présence même de Dieu. Augustin n'a jamais cessé d'associer et de définir amour et humilité l'un par l'autre, et l'humilité est la signature mystique par excellence de l'oubli total de soi par amour :

« Que la flamme de ton amour brûle mon cœur tout entier ; *que rien ne reste en moi où je me regarde moi-même* mais que je brûle tout entier en toi, que tout entier je sois consumé en toi, que tout entier je t'aime et sois enflammé par toi. »¹⁵⁸⁶

L'Alliance biblique est la tradition mystique de l'Ancien Testament et des prophètes. Augustin, à l'image de cette alliance a vécu intensément et fidèlement l'alliance à son Dieu qui l'a séduit comme il avait précédemment séduit ses prophètes (*Jr.* 20, 7-9), il s'inscrit dans

¹⁵⁸² Cf. *supra*, p. 32 et 60.

¹⁵⁸³ *De Trin.* IV, I, vol. 15, p. 337.

¹⁵⁸⁴ Cf. *Retractationes*.

¹⁵⁸⁵ L'humilité est le mystère même du Verbe incarné et elle réunit Dieu et l'homme dans l'unité qui est celle du Christ.

¹⁵⁸⁶ *In Ps.* 137, 2, vol. 15, p. 264.

l'unité de la longue patience de l'Alliance posée par Dieu avec l'homme depuis l'origine du monde.

Nous citerons une dernière fois Michel de Certeau : « La vérité de 'chaque moment' est dans les autres, de sorte que chacun forme avec les autres un tissu sans couture dont l'unité seule donne à chaque partie de cette prodigieuse composition son sens et sa raison d'être. Toute expérience particulière par son incohérence même renvoie à la totale expérience où elle trouve sa cohérence »¹⁵⁸⁷. Cette « unité d'un tissu sans couture » peut s'entendre à la fois de l'unité individuelle et personnelle, comme de celle du Corps mystique et comme de celle de toute l'Histoire sainte.

On voit qu'il n'est pas possible d'enfermer dans le cadre rigide d'une définition figée de la mystique, « cet aigle ancien aux plumes blondes jeune et vieux à la fois [...] ancien et parfait dans l'amour de notre amour »¹⁵⁸⁸ porté par la quête de son Dieu depuis le désir de *l'inquietum cor* jusqu'au repos final du *quies*, dans une aventure où il a donné à voir et à entendre comment il expérimente déjà le goût de la Rencontre avec Celui qu'il n'a cessé d'appeler et d'espérer, son Dieu, son « amour », sa « beauté », sa « douceur », sa « sécurité », de tels noms communs étant, pour lui, devenus noms divins.

Le mystique donne simplement à entrevoir la face lumineuse de 'l'aventure' à laquelle tout homme est convié mais qu'il ne vit ici-bas que dans la foi obscure jusqu'à ce qu'il n'ait plus besoin des « Luminaires de l'Écriture » dans la Jérusalem céleste où *le Seigneur Dieu répandra sur lui sa lumière* (Ap. 22, 5). Cette face lumineuse de l'aventure a bien été celle qu'Augustin a dévoilée au monde.

¹⁵⁸⁷ M. de Certeau, *L'expérience religieuse*, op. cit., p. 207-208.

¹⁵⁸⁸ Cf. *supra*, cité p. 15 : la vision d'Hadewijch d'Anvers.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Augustin

Éditions

Miscellanea Agostiana, (MA), *Testi e studi (publicati a cura dell' ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo Dottore)*. Vol I : *S. Augustini Sermones Post Maurinos reperti* ; vol II : *Studi Agostiniani*, Tipographia poliglotta vaticana, Roma, 1930-1931.

Corpus Christianorum. Series latina, (CCSL), Brepols, Turnhout, à partir de 1955.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne, à partir de 1887.

Patrologia cursus completus. Series latina (PL), J.-P. Migne, Paris, 1861-1862. Supplementum II, Hamman, 1960.

Œuvres complètes, tr. Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier, Louis Vivès, Paris, 1869-1878, (reproduit en bas de pages le texte latin des Mauristes : *Sancti Aurelii Augustini...opera omnia*, éditées par les Bénédictins de Saint-Maur).

CD Rom de l'Abbaye St Benoît, Port-Valais, 2003.

Sermo Denis II. Pour la vigile pascale 399, *Miscellanea Agostiniana*, vol. I, S. Augustini *Sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930, p.11-17, tr. Revue et corrigée, A. Mandouze.

DOLBEAU, F., *Augustin d'Hippone, vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Retrouvé à Mayence, édité et commenté par F. Dolbeau, *Études Augustiniennes*, Collection Antiquité 147A, Paris, 2^{ème} éd. 2010. Supplément bibliographique, 1996-2000, 2001.

Traductions

Commentaire de la Première Épître de saint Jean, intro. tr. notes, P. Agaësse, SC 75, Cerf, Paris, 1994.

La morale chrétienne ; Le combat chrétien, p. 369-435, tr. B. Roland-Gosselin, Bibliothèque Augustinienne (BA 1), Paris, 1949.

Dialogues philosophiques I : Problèmes fondamentaux ; Contre les académiciens, p. 7-203 ; *De l'ordre*, p. 293-509, tr. R. Jolivet, Bibliothèque Augustinienne (BA 4), Paris, 1939 ; deuxième éd. Paris, 1948.

- Dialogues philosophiques I : De beata vita - La vie heureuse*, Bibliothèque Augustinienne (BA 4/1), tr. J. Doignon, Paris, 1986.
- Dialogues philosophiques II : Dieu et l'âme : les Soliloques*, p.7-163 ; *La grandeur de l'âme*, p. 221-397, tr. P. Labriolle, Bibliothèque Augustinienne (BA 5), Paris, 1939 ; deuxième éd. Paris, 1948.
- Dialogues philosophiques III : De Magistro*, p. 7-153 ; *De libero Arbitrio*, p. 155-529, Bibliothèque Augustinienne (BA 6), réimpression de la troisième éd. Intro, trad et notes, G. Madec, Paris, 1999.
- Dialogues philosophiques VII : La musique*, p. 15-479, tr. F.-J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne (BA 7), Paris, 1947.
- La foi chrétienne ; La vraie religion*, p. 9-191, Bibliothèque Augustinienne (BA 8), tr. J. Pegon, Paris, 1951, 2ème éd. avec mise à jour par G. Madec, 1982.
- Mélanges doctrinaux ; Quatre-vingt trois questions différentes*, p. 9-379, Bibliothèque Augustinienne (BA 10), tr. G. Bardy, J.-A. Bekaert, J. Boutet, Paris, 1952.
- Le magistère chrétien ; De catechizandis rudibus*, p. 7-147, tr. G. Combès et J. Farges, Bibliothèque Augustinienne (BA 11), Paris, 1949.
- De doctrina christiana - La doctrine chrétienne*, Texte critique du CCL, revu et corrigé, intro. et tr. Madeleine Moreau. Annotations et notes complémentaires, I. Bochet et G. Madec, Bibliothèque Augustinienne (BA 11/2), 1997.
- Les Révisions*, Bibliothèque Augustinienne (BA 12), tr. G. Bardy, Paris, 1950.
- Les Confessions (Livres I-VII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 13), deuxième éd, texte de l'édition de M. Skutella, intro. et notes, A. Solignac, tr. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, 1992.
- Les Confessions (Livres VIII-XIII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 14), deuxième éd. Paris 1992.
- La Trinité (Livres I-VII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 15), deuxième réimpression, texte de l'édition bénédictine, tr. et notes, M. Mellet et Th. Camelot, intro. E. Hendrickx, avant-propos, G. Madec, Paris, 1997.
- La Trinité (Livres VIII-XV)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 16), deuxième réimpression, tr. P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt, Paris, 1997.
- La Cité de Dieu (Livres XI-XIV)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 35), G. Bardy et G. Combès, Paris, 1959-1960.
- La Cité de Dieu (Livres XV-XVIII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 36), 1996.
- La Cité de Dieu (Livres XIX-XXII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 37).

- La Genèse au sens littéral. De Genesi ad litteram*, (Livres VIII-XII), Bibliothèque Augustinienne (BA 49), P. Agaësse et A. Solignac, réimpression, Paris, 2001.
- Sur la Genèse contre les Manichéens*, Bibliothèque Augustinienne (BA 50), tr. P. Monat, M. Dulaey, M. Scopello et A.-I. Bouton-Touboullic, Paris, 2004.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie I-XVI)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 71), tr. M.-F. Berrouard, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 1993.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie XVII- XXXXII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 72), M.-F. Berrouard, nouvelle éd. 1988.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie XXXIV-XLIII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 73 A), M.-F. Berrouard, nouvelle éd. 1988.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie XLIV-LIV)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 73B), M.-F. Berrouard, nouvelle éd., 1989.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie LX-LXXIX)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 74A), M.-F. Berrouard, 1993.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie LXXX-CIII)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 74B), M.-F. Berrouard, 1998.
- Homélie sur l'Évangile de saint Jean (Homélie CIV-CXXIV)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 75), M.-F. Berrouard, 2003.
- Homélie sur la Première Épître de saint Jean. In *Iohannis Epistulam ad Parthos Tractatus decem*, Bibliothèque Augustinienne (BA 76), tr. J. Lemouzy, intro. et notes, D. Dideberg, 2008.
- Les commentaires des Psaumes (Ps. 1-16)*, Bibliothèque Augustinienne (BA 57/A), sous la direction de M. Dulaey avec I. Bochet, A.-I. Bouton-Touboullic, P.-M. Hombert, É. Rebillard, 2009.
- Les commentaires des Psaumes (Ps. 17-25), (BA 57/B), 2009.
- Les commentaires des Psaumes (Ps. 26-31), (BA 58/A), 2011.
- Les commentaires des Psaumes (Ps. 108-117)*, (BA 66), M. Dulaey et P.-M. Hombert, 2013.
- Lettres 1-30*, Bibliothèque Augustinienne (BA 40/A), Texte de l'édition d'Aloys Goldbacher, tr. Intro et notes, S. Lancel et collaborateurs. Intro et notes des Lettres 1-14, E. Bermon.
- Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques* sous la direction de L. Jerphagon, collaboration de S. Astic, J.-Y. Boriaud, P. Cambronne, J.-L. Dumas, S. Dupuy-Trudelle, H.-P. Tardif de Lagneau, Gallimard-La Pléiade, Paris, 1998.
- Saint Augustin prie les Psaumes*, tr. A.-G. Hamman, Les Pères dans la foi, 86, Migne, 2003.
- Sermons pour la Pâque*, intro. tr. notes et texte critique, S. Poque, SC 116, Cerf, Paris, 1966, p.255 Sermon 231, 5.

Contre les païens (Sermon Dolbeau 26), tr. É. Rebillard, présenté par M.-A. Vannier, E. Gilson, *Saint Augustin, philosophie et Incarnation*, Ad Solem, Genève, 1999, p. 47 à 135.

Commentaire du Psaume 41, CPE 101, 2006, p.69-74.

Auteurs patristiques

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, trad. C. Mondésert, A. Plasart, SC 2bis, Cerf, Paris, 1976.

CLIMAQUE JEAN, *L'échelle sainte*, tr. P. Deseille, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualités Orientales 24, Bégrolles en Mauges, 1987.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. et notes M. de Gandillac, Aubier-Montaigne, coll « Bibliothèque philosophique », Paris, 1980.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, trad. intro et notes, J.-Y., Guillaumin et G., Parent, DDB, Les Pères dans la foi, Paris, 1979, « 6^{ème} béatitude », p. 80-89.

Le Cantique des Cantiques, trad. Ch. Bouchet, intro. Hans Urs Von Balthasar, Migne, Les Pères dans la foi, Paris, 1992.

La vie de Moïse, trad, intro, J. Daniélou, SC 1bis, Cerf, Paris, 1955.

Homélie sur l'Ecclésiaste, trad. F. Vinel, SC 416, Cerf, Paris, 1996.

Homélie sur le Cantique des cantiques, trad. A. Rousseau, Lessius, Bruxelles, 2008.

La Colombe et la Ténèbre, extrait des *Homélie sur le Cantique des cantiques*, trad. M. Canévet, intro. J. Daniélou, L'Orante, Paris, 1967.

ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II*, 41 *discours récemment découverts*, trad. A. Louf, Bellefontaine « Spiritualité orientale » 81, 2003.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, PG 91.

ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique*, trad. intro. notes, O. Rousseau, SC 37 bis, Cerf, 2^{ème} éd, Paris, 1966.

Commentaire sur saint Jean, t. I et III, C. Blanc, SC 120 bis et 222, Cerf, Paris, 1975.

Entretien d'Origène avec Héraclide, trad. intro. notes, Jean Scherer, SC 67, Cerf, Paris, 1960.

Traité des principes. Traduction de la version latine de Rufin, Bibliothèque Augustinienne, Collection Antiquité 68, Paris, 1976 et SC 252, tome I, trad. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, 1978.

Contre Celse, trad. M. Borret, SC 132 à 150, Paris, 1967-1968.

Commentaire sur le Cantique des cantiques, tome I et II, trad. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SC 375-376, Paris, 1991-1992.

Homélie sur la Genèse, L de Lubac, L. Doutreleau, SC 7bis, Paris, 1996.

POSSIDIUS, *Vita sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo*. En tête des œuvres de saint Augustin, Migne, PL 32, col. 33-578.

PSEUDO-JÉRÔME, *Épist. IX ad Paulam et Eustochium, De assumptione B. Mariae*, 13, PL30, 137 AB.

SALOMON, *Odes*, trad. J. Guirau et A.-G Hamman, Migne, « Les pères dans la foi » », Paris, 2008.

THÉODORET DE CYR, *De providentia*, éd. Schultze, t. 4,

Autres auteurs anciens

ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Belles Lettres, Paris, 1952.

PLATON, *Œuvres complètes*, trad. E. Chambry, Belles lettres, Paris, 1946.

Phédon, trad. P. Vicaire, Belles Lettres, Paris, 2002.

Le Banquet, trad. P. Vicaire, Belles Lettres, Paris, 1946.

La République, trad. E. Chambry, Belles Lettres, Paris, 2002.

PLOTIN, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, Belles Lettres, CUF, Paris, 2003.

Traité 49, V, 3, tr. et intro. B.Ham, Cerf, Paris, 2000.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Augustinus Lexikon, (AL), Cornélius Mayer, réd. Karl Heinz Chelius und Andreas E.J Grote, Schwabe & Co. AG, Basel, 1994 vol.1, 1986-1994, vol. 2, 1996-2002, vol. 3, 2004-2010, vol. 4, 2012.

Augustinus Magister, Congrès International Augustinien, Paris 21-24-09-1954, 3 volumes, Études Augustiniennes, Paris, 1954.

Catholicisme, dir. G. Jacquemeont, Letouzey et Ané, Paris, 1948.

Clavis Patrum Latinorum, E. Dekkers, Brepols, Turnhout, 1995.

Concordantiae Augustiniana, collectio omnium sententiarum quae sparsim reperiuntur in omnibus S. Augustini operibus, F. Davidis Lenfant, Lutetia Parisiorum, I et II, Impression anastatique, Culture et civilisation, Bruxelles, 1965..

Dictionnaire de spiritualité, M. Villier, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Derville, A. Rayez, A. Solignac, Beauchesne, Paris, 1937-1994, 12 volumes et 4 suppléments.

Dictionnaire de la Mystique, éd. Dinzelbacher, Peter, trad. Centre : Informatique et Bible Maredsous, Brepols, 1993.

Dictionnaire de Mystique chrétienne ou essai d'encyclopédisation historique et méthodique, J.-Migne, Ateliers catholiques, Petit-montrouge, 1858.

Dictionnaire de théologie critique, dir. J.Y Lacoste, PUF, Paris, 1998.

Dictionnaire de théologie catholique, Letouzey et Ané, Paris, 1903, réimpression, 1923, 15 volumes.

Dictionnaire des philosophes antiques, dir. R. Goulet, préface, P. Hadot, CNRS, Paris, I-III et supplément, 1989-2003.

Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IV^{ème}-XXI^{ème} siècle, sous la direction de Allan D. Fitzgerald, éd. Française sous la direction de M.-A. Vannier, préface, S. Lancel, Cerf, Paris, 2005.

Augustine through the Ages, an Encyclopedia, Allan D. Fitzgerald, Eerdmans, Michigan-Cambridge, 1999.

Encyclopaedia Universalis, Paris, 1968.

Patrologia cursus completus. Series graeca (PG), J.-P Migne, Paris, 1857-1866.

L'Année Philologique, Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité gréco latine, publiée par la société critique et analytique, Belles Lettres, Paris.

Thesaurus Augustinianus du cetedoc (Corpus Christianorum, Brepols, Turnhout, 1989).

Thesaurus linguae latinae, Teubner MCMLXIV.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Lalande, Paris, 1962.

ÉTUDES CRITIQUES

A) Études sur Augustin

On trouvera dans cette rubrique des études qui ne traitent pas toutes de la mystique d'Augustin mais qui m'ont cependant permis d'accéder à 'Augustin mystique'.

ADNÈS, P., « Toucher », *DS* 15, col. 1073-1098.

« Larmes », *DS* 9, col. 287-303.

AGAËSSE, P., et SALES, M., « Mystère, 5° : Mystique et Mystère », *DS* 10, col. 1939-1984.

AGAËSSE, P., et SOLIGNAC, A., « Les trois genres de visions, note compl. 52, BA 49, p. 575-585.

- AGAËSSE, P., « Les trois genres de visions », note compl. 52, BA 49, p. 575-585.
- « Spiritus », *De Genesi* livre XII, BA 49, p. 559-566.
- « Fruitio Dei », *DS* 5, col. 1547-1552.
- « Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin » *Axes*, tome V/3, 1973, p. 11-22.
- « Intentio, extensio », note compl. 15, BA 16, p. 589-590.
- « Sapientia et Scientia », note compl. 37, BA 16, p. 620-623.
- « La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique », note compl. 15, BA 48, p. 622-633.
- Introduction au Commentaire de la Première Épître de saint Jean de D. Dideberg.*
- ANTONI, G., *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Vrin, Paris, 1997.
- ARENDT HANNAH, *Le concept d'amour chez Augustin*, trad. A.-S, Astrup, Rivages poche, Paris, 1999.
- AYRES, L, et BARNES M.-R, trad. VANNIER, M.-A, « Deus », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 466.
- BALTHASAR, VON, HANS URS, « Le saint Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe », *Lumière et Vie* 67, 1964, p. 115-125.
- Aurelius Augustinus, Psychologie und Mystik. De Genesi ad litteram* 12, coll. Sigillum 18, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960.
- La Gloire et la Croix*, 2- Styles: d'Irénée à Dante, Aubier, Théologie, Paris, 1967.
- BARDY, G., *St Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Bibliothèque Augustinienne, DDB, Paris, 1940.
- « Divinisation », *DS*, III, col. 1395-1397.
- « Amor meus, pondus meum », note compl. 12, BA 35, p. 487-488.
- « Délectation », note compl. 74, BA 10, p. 741.
- « L'ordre de la charité », note compl. 8, BA 36, p. 703.
- BARDY, G., et BECKHAERT, J.-A., « Délectation », note compl. 74, BA 10, p. 741.
- BAVEL, VAN, T., von, Répertoire bibliographique de saint Augustin, 1950-60.
- « Augustin mystique » p. 67-74, n° 396-439.
- « Déification » p. 711-712, n° 4316-4321.
- « Amour », *Encyclopédie saint Augustin*, col. 29-40, trad. M.-A., Vannier.
- Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, coll. Paradosis, t. 10, Éditions universitaires, Fribourg, 1954.

- BECKER, A., *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de St Augustin*, Lethielleux, Paris, 1967.
- BERROUARD, M.-F., « Idipsum », note compl. 10, BA 71, 1969, p. 845-848.
- « Les sens du cœur », note compl. 14, BA 72, p. 736-738.
- « Le côté ouvert de Jésus », note compl. 14, BA 75, p. 484-485.
- « Les deux ordres de la charité », note compl. 5, BA 72, p. 723-725.
- « Charité fraternelle et purification du cœur », note compl. 6, BA 72, p. 725-726.
- « Charité fraternelle et vision de Dieu », note compl. 7, BA 72, p. 726-727.
- « Dialectique des degrés », note compl. 22, BA 72, p. 753.
- « *Dilige et quod vis fac* », *AL* II, col. 453-455.
- « Saint Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des anges qui montent et qui descendent », *RecAug* 2, 1962, p. 447-501.
- « Le dialogue de l'Église et du Christ d'après *Cant.*, 5, 2-3 et le problème du ministère de la prédication », note comp. 6, BA 74/A, p. 407-411.
- Homélies sur l'Évangile de Jean. Introduction*, 1, La prédication d'Augustin, BA 71, p. 9-25.
- BLANCHARD, P., « Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les *Confessions*. Veritas – Caritas – Aeternitas, *Recherches Augustiniennes* 2, 1962, Hommage à F. Cayré, p. 311-330.
- « L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des « Confessions », *Augustinus Magister* I, p. 535-542.
- BLONDEL, M., *Dialogues avec les philosophes, Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, saint Augustin*, Préface H. Gouhier, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
- BOCHET, I., *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 95, Paris, 1982.
- « *Le firmament de l'Écriture* ». *L'herméneutique augustinienne*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 172, Paris, 2004.
- « Interprétation scripturaire et compréhension de soi, Du *De doctrina christiana* aux *Confessions* de saint Augustin », *Comprendre et interpréter, le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, 1993, p. 21-50.
- « Cœur », *Encyclopédie saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe, IV^{ème}-XXI^{ème} siècle*, dir. Allan D. Fitzgerald, éd. Française sous la dir. M.-A Vannier, préface S. Lancel, Cerf, Paris, 2005, p. 273-283.
- « Deus » : *ineffabilité divine*, note comp. 5, BA 11/2, p. 465-467.

- « L'itinéraire spirituel : les sept degrés qui conduisent à la sagesse », note comp. 10, BA 11/2, p. 500-506.
- « Le cercle herméneutique », note comp. 3, BA 11/2, p. 438-449.
- « *Imago* », *AL* III, col. 507-519.
- « L'expérience spirituelle du prédicateur selon saint Augustin », *CPE* 74, p. 46-53.
- BONNER, G., « Augustine's Conception of Deification », *Journal of Theological Studies* 37, 1986, p. 369-386.
- « Augustine and Mysticism », dans *Mystic and Mystagogue*, F. Van Fleteren, p. 113-158.
- BORNE, E., « Intériorité », *E.U.*, vol. 12, 1996, p. 472-473.
- BOUISSOU, G., « Rythme et harmonie du style dans *Conf.* I, IV, 4 » note compl. 3, BA 13, p. 652-657.
- « Sero te amavi (*Confessions* X, XXVII, 38) », *REAug* VII, 1961, p. 247-249.
- BOVIS DE, A., « Le Christ et la prière selon saint Augustin dans les commentaires sur saint Jean », *Revue d'ascétique et mystique*, 98-100, Mélanges Marcel Viller, 1949, p. 180-193.
- BOYER, Ch., « La contemplation d'Ostie », *Cahiers de la nouvelle journée*, 17, Bloud et Gay, Paris, 1930, p. 272-296.
- « Augustin, contemplation », *DS* 1, col. 1114-1126.
- Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Manzorati, Milan, 1970. Ch. VIII, « La vie mystique de saint Augustin », p. 161-170 et Ch. IX, « La contemplation d'Ostie », p. 170-191.
- BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, rééd. Avec un important *Épilogue*, tr. Denis Trierweiler, coll. « Points-Histoire », Le Seuil, Paris, 2001.
- BURNABY, J., *Amor Dei. A study of saint Augustine's teaching on the love of God as the motive of Christian life*, Hodder & Stoughton, London, 1938 et 1960.
- BUTLER, Cuthbert Dom, *Western Mysticism : The teachings of st. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, The Kegan Paul Library of Religion and Mysticism, Vol. 3, London and New-York, 2000.
- CAMELOT, P.-TH., « Lumière. Augustin, 'mystique de la lumière' », *DS* 9, col. 1156-1158.
- CANCELO, José Luis, « La experiencia mistica de Dios en las Confesiones de San Agustin en relation con las Moradas de Santa Theresa », *Revista Agustiniiana* 155, vol. LI, Guadarrama, 2010, p. 301-368.
- CAPANAGA, V., « La deification en la soteriologia agustiniana », *AM* II, p. 745-754.
- CAPELLE, P., *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris, 2005.
- CAVALLERA, F., « Augustin, les degrés de la vie spirituelle », *DS* 1, col. 1112-1126.

- CAYRE, F., « L'objet de la mystique », *Année Théologique*, II, 1944, p. 243-253, « Précisions sur l'objet de la théologie mystique », *Ibid.*, p. 409-441.
- « La conversion de saint Augustin : Le 'Tolle, lege' des *Confessions* », *Année Théologique Augustinienne* 11, 1951, p. 144-151 ; « Dieu présent au cœur », p. 117-130.
- « La conversion de saint Augustin » II.- Une explication mystique », *Année Théologique* 37, 1951, p. 147-151.
- « La 'contemplation opérante' », *Année théologique Augustinienne*, 1942, p. 58-74.
- « La contemplation augustiniennne », *Vie spirituelle*, XV/2, nov.1926, p. 180-196.
- « La mystique divine courante d'après saint Augustin ou la Sagesse priante, âme des *Confessions* et règle de l'action », *Divinitas* III, Rome, 1959, p. 1-31.
- « Le Mysticisme de la Sagesse dans les *Confessions* et le *De Trinitate* de saint Augustin », *Année Théologique Augustinienne* 13, 1953, p. 347-363, « Théologie, Sagesse et Contemplation dans le *De Trinitate* », p. 366-369.
- Les Sources de l'Amour Divin. La divine présence d'après saint Augustin*, DDB, Paris, 1933.
- « Mystique et Sagesse dans les *Confessions* de saint Augustin », *Recherches de Science Religieuse* 39, 1951, Mélanges J. Breton I, p. 443-460.
- « Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin », *Augustinus Magister* II, p. 609-622.
- « Notes sur les *Confessions* de saint Augustin. Premiers appels à la vie intérieure », *Année théologique*, 1951 n° 1, p. 239-243.
- La contemplation augustiniennne*, Blot, Paris, 1927.
- La contemplation augustiniennne. Principes de spiritualité et de théologie*, DDB, Bruges, Paris, 1954.
- « La contemplation augustiniennne. II.- Doctrine de saint Augustin », *Vie spirituelle* 15/2, 11-1976, p. 180-196.
- Saint Augustin et la vie théologale*, Desclée, Paris, 1959.
- « La vision d'Ostie », *Vie spirituelle. Ascétique et mystique* 7 XL. Études et documents LX, 1939, p. 23-38.
- « La mystique divine courante d'après saint Augustin ou la Sagesse priante, âme des *Confessions* et règle de l'action », *Divinitas* III, Rome, 1959.
- « Théologie, sagesse et contemplation dans le « de Trinitate », BA 16, note compl. 51, p. 639-642.
- CHADWICK, H., « Note sur la divinisation chez saint Augustin », *Revue des sciences religieuses* 76 n° 2, p. 246-248.

- Augustine*, University Press, Oxford 1986.
- « L'expérience religieuse, « connaissance vécue » dans l'Église », *RSR* 76/2, 1988, p. 187-211.
- CHRÉTIEN, J.-L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Épipiméthée-PUF, Paris, 2002.
- COMEAU, M., « Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin », *Recherches de science religieuse*, 1952, Mélanges Jules Lebreton II, p. 80-89.
- Saint Augustin, exégète du 4^{ème} Évangile*, Études de théologie historique, Beauchesne, Paris, 1930.
- « La vie intérieure du chrétien d'après les « Tractatus in Ioannem » de saint Augustin, *RecSR*, XX, 1930, p. 5-25.
- « Le commentaire Augustinien de la « Prima Joannis », *AM* I, p. 161-167.
- COURCELLE, P., « La 1^{ère} expérience augustiniennne de l'extase », *Augustinus Magister* I, p. 53-57.
- « 'L'extase d'Ostie', possibilités et limites de la méthode des arallèles textuels », *Augustinus Magister* II, p. 609.
- « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme », *Annuaire du Collège de France*, Imprimerie nationale, 1963, p. 376-388.
- « Doctrine du vol de l'âme chez les Cappadociens, chez saint Augustin et les auteurs latins qui le suivent », (suite), *Annuaire du Collège de France*, 1964, p. 391-404.
- Recherches sur les confessions de saint Augustin*, E. De Boccard, Paris, 1968.
- « La vision d'Ostie et les expériences de Milan ». *Recherches sur les Confessions*, p. 222-226.
- « Le thème du regret : « sero te amavi, pulchritudo... », II Remords chrétiens », *Revue des Études Latines*, 1960, p. 272-285.
- « Recherches sur la scène du jardin de Milan », *Actes du Ier congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études Classiques*, Paris, 08-09-1950, p. 318 et ss.
- Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, De Boccard, Paris, 1943.
- « Traditions néoplatoniciennes et traditions chrétiennes de la 'région de la dissemblance', Platon, *Politique*, 273 D », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vrin, Paris, 1958, p. 5-33.
- DAGENS, C., « L'intériorité de l'homme selon St Augustin », Philosophie, théologie et vie spirituelle, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, LXXXVIII, 3-4, 1987, p. 249-272.
- DELAMARE, J., « La prière à l'école de saint Augustin », *La vie spirituelle*, mai 1952, p.447-493.

- DIDEBERG, D., *Saint Augustin et la Première Épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapé*, Beauchesne, «Théologie historique » 34, Paris, 1975.
- « Esprit Saint et charité », *NRT* 1975, t. 97, n° 3, p.229-250.
- « Amor », *AL* I, col. 294-300.
- « Caritas », *AL* I, col. 730-743.
- « Dilectio », *AL* II, col. 435-455.
- « Inspiratio », *AL* III, col. 630-635.
- « Le côté du Christ transpercé chez saint Augustin », *Spiritus et Littera*, 2009, p. 85-97.
- Homélies sur la Première Épître de saint Jean*, Intro : chapitre II « Le commentaire augustinien de la *Prima Iohannis* », BA 76, p. 16-33 ; chapitre III « Une théologie de la charité », p. 34-51.
- « Saint Jean le disciple bien-aimé, qui reposait sur la poitrine du Seigneur », note compl. 6, BA 76, p. 444-446.
- « Charité et l'Église, corps du Christ », note compl. 35, BA 76, p. 510-511.
- « Le Christ, Tête, au ciel, et l'Église, son corps, sur la terre », note compl. 36, BA 76, p. 512-513.
- « Saint Jean le disciple bien-aimé révélateur des secrets du Verbe de Dieu », *Saint Augustin et la Bible*, dir. A.-M, La Bonnardière, p. 189-201.
- DOIGNON, J., « Desiderare, desiderium », *AL* 2, col. 306-309.
- DOLBEAU, F., *Augustin et la prédication en Afrique*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 179, Paris, 2005.
- « Seminator verborum. Réflexions d'un éditeur des sermons d'Augustin », *Colloque de Chantilly*, p. 95-111.
- DOUCET, D., « La problématique de la lumière chez Augustin », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, janvier-mars 1999, p. 31-58.
- FITZGERALD, A.-D., « Commentaire de la Première Épître de saint Jean In Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus, *Encyclopedia*, p. 285.
- FINAERT, J., *L'évolution littéraire de saint Augustin*, coll. Études Latines, série scientifique XVII, Belles Lettres, Paris, 1939.
- FLETEREN, F., van, SCHNAUBELT J.-C; REINO, J., *Augustine : Mystic and Mystagogue*, Peter Lang, New York, 1994.
- « Mysticism in the Confessiones. A controversy revisited », dans *Augustine: Mystic and Mystagogue*, p. 309-336.
- « Acies mentis », *Encyclopedia*, A.D., Fitzgerald, p. 5-6.

- « Fine pointe de l'esprit (*Acies mentis*) », trad. Vannier, M.-A, *Encyclopédie saint Augustin*, p. 623-624.
- « Ascension de l'âme », trad. Vannier, M.-A, *Encyclopédie saint Augustin*, p. 88-94.
- FOLLINET, G., « 'Deificari in otio'. Augustin, Epistula 10, 2 », *RecAUG* 2, 1962, p. 225-236.
- « La correspondance entre Augustin et Nébridus », *L'opera litteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terri Ambrogio*, éd. Augustinus, Palermo, 1987, p. 191-215.
- FONTAINE, J., « Sens et valeurs des images dans les « *Confessions* », *AM* I, p. 117-126.
- FUGIER, H., « L'image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin », *Revue d'Étude Augustinienne*, I, 1965, p. 379-395.
- GILSON, E., « L'infinité divine chez saint Augustin », *Augustinus Magister* I, p. 569-584.
- « Note conjointe de M. Gilson sur l'étude de saint Augustin », *Année Théologique*, V, 1944, p. 320-330.
- Introduction à l'étude de saint Augustin*, coll. Études de Philosophie médiévale, 2^{ème} éd. Vrin, Paris, 2003.
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, Paris, 1933.
- HADOT, P., *Marius Victorinus. Recherche sur sa vie, ses œuvres*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 44, Paris, 1971.
- HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the Thought of saint Augustine*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- HEITZ, J.-J., « Une question ouverte : la mystique de saint Augustin », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XLV, 1965, p. 315-334.
- HENDRIKX, E., *Augustins Verhältnis zur Mystic*, Würzburg, 1936.
- « Augustins Verhältnis zur Mystik : Ein Rückblick », *Scientia Augustiniana*, 1975, p. 107-111.
- HENRY, P., *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1938.
- « Plotin et l'occident », *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 15, Louvain, 1934, p. 104-109.
- Études plotiniennes, I. Les états du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles, 1938, 48.
- HOMBERT, P.-M., *Gloria gratiae*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 148, Paris, 1996.
- « Augustin prédicateur de la grâce », *Colloque de Chantilly*, p. 217-243.
- IVANKA, VON, E., *La connaissance immédiate de Dieu chez saint Augustin*, Scholastik, 1938.

- Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. E. Kessler Paris, 1990. Ch. V, Augustin, « Connaissance de Dieu et connaissance de soi », p. 175-208.
- JERPHAGON, L., *Augustin et la sagesse*, DDB, Paris, 2006.
- JOLIVET, R., *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, DDB, Paris, 1934.
- JOLIVET, R., et JOURJON, M., « Acies mentis », note compl. 58, BA 17, p. 787.
« Connaître c'est voir », note compl. 2, BA 17, p. 762-763.
- JOSEPH ATHUR, SŒUR, *L'art dans saint Augustin*, Fides-Université de Laval, Montréal, 1944.
- KENNEY, J.-P., *The mysticism of saint Augustine reading the Confessions*, Routledge, London-New-York, 2005.
« Saint Augustine and the Invention of Mysticism », *Studia Patristica* 33, 1997, p. 125-130.
- LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Recherche de chronologie augustinienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1965.
Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps 3, Beauchesne, Paris, 1986.
« Le verset Rom., 5, 5 dans l'œuvre de saint Augustin », *Augustinus Magister* II, 1954, p. 657-665.
« Le Cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes* 1, 1955, p. 225-237.
- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999.
- LANDSBERG, P.-L., « La conversion de saint Augustin », *Vie spirituelle Ascétique et mystique*, XLVIII, 1936, Cerf, Juvisy, p. 31-56.
« Les sens spirituels chez saint Augustin », *Dieu Vivant* 11, 1948, p. 83-105.
- LE BLOND, J.-M., *Les conversions de saint Augustin*, Aubier, Coll. Théologie, Paris, 1950.
- LEBRETON, P., « Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie. » *Recherches de Science Religieuse*, XXVIII, Paris, 1938 p. 457-472.
- LIENHARD, J.-T., « Fine pointe de l'esprit (*Acies mentis*), trad. PASQUET, C., *Encyclopédie saint Augustin*, p. 623-626.
- LOOSKY, V., « Les éléments de « Théologie négative » dans la pensée de St Augustin », *Augustinus Magister* I, 1954, p.575-581.
- MCGINN, B., *The foundation of Mysticism*, SCM Press, London, 1992.
- MCGINN, B., et FERRIS MCGINN, P., *La transformation en Dieu. Douze Grands mystiques*, trad. M. Triomphe, Cerf, Paris, 2006.
- MADEC, G., « Conversion, intériorité, intentionnalité » dans *Petites études augustinienes*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 142, Paris, 1994, p. 151-162.

« Savoir c'est voir » dans *Lectures augustiniennes*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 168, Paris, 2001, p. 221-239.

« Platonisme et christianisme. Lecture de *Conf. VII* » dans *Lectures augustiniennes*, Études Augustiniennes, collection Antiquité 168, Paris, 2001, p. 121-184.

« Pour et contre la 'Memoria Dei' », *Revue d'Étude Augustinienne* XI, 1965, p. 89-92.

« L'homme intérieur selon saint Ambroise » dans *Ambroise de Milan. XVIème centenaire de son élection épiscopale*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 65, Paris, 1974, p. 283-308.

« Le milieu milanais, philosophie et christianisme », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 3-4, 1987, Congrès de l'Institut catholique de Toulouse pour le 16^{ème} centenaire de la conversion de saint Augustin.

« La méditation trinitaire d'Augustin », *Communio* XXIV, 5-6, 1999, p. 101-102.

La Patrie et la Voie, Desclée, Paris, 1989.

Chez Augustin, Études Augustiniennes, collection Antiquité 160, Paris, 1998.

Petites Études Augustiniennes, Études Augustiniennes, collection Antiquité 142, Paris, 1994.

Lectures augustiniennes, Études Augustiniennes, collection Antiquité 168, Paris, 2001.

Introduction aux 'révisions' et à la lecture des œuvres de saint Augustin, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 150, Paris, 1996.

Le Dieu d'Augustin, Cerf, Paris, 2000.

Ambroise de Milan. XVIème centenaire de son élection épiscopale, Études Augustiniennes, collection Antiquité 65, Paris, 1974.

Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996, éd. par G. Madec, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 159, Paris, 1998.

« Augustin évêque », *Colloque de Chantilly*, p. 11-32.

« Ascensio. Ascensus », *AL I*, col. 465-475.

« Cor », *AL II*, col. 1-6.

« Capax Dei », *AL I*, col. 727-729.

« Deus, platonisme et christianisme, a) 'ineffabilis' », *AL II*, col. 339-343.

« Christus », *AL I*, col. 845-908.

« L'idéal de l'orateur chrétien », note comp. 18, BA 11/2, p. 581-590.

« In te supra me. Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin », *Revue de l'Institut catholique de Paris* 25, 1988, p. 45-63.

« La démonstration de l'existence de Dieu », note compl. 13, BA 6, p. 563.

- MANDOUZE, A., « Où en est la question de la mystique augustinienne? », *Augustinus Magister* III, p. 103-168.
- St Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Collection Antiquité 31, Paris, 1968
- « L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels », *Augustinus Magister* I, p. 67-84.
- « Saint Augustin et son Dieu. Les sens et la perception mystique », *La Vie spirituelle*, 60, 1939, p. 44-60.
- « Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone », *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 septembre 1986, Atti, I, 1987, p. 89-98.
- MARION, J.-L., « Distance et Béatitude, sur le mot *capacitas* chez saint Augustin », *Résurrection*, 29, 1969, p. 58-80.
- MARITAIN, J., « Préface » dans Cayré, F. *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, DDB, Paris, 1933, p. I-VIII.
- « L'expérience mystique naturelle et le vide », *Études carmélitaines* : Nuit mystique, nature et grâce, sainteté et folie, octobre 1938, 2, p. 116-139.
- « Une question sur la vie mystique et la contemplation », *Vie spirituelle*, 03-1923, p. 636-650.
- MARKUS, R.-A., « Imago » and « similitudo » in Augustine », *REAug* 10, 1964, p. 125-143.
- MARROU, H.- I., « Bulletin critique sur « Recherches sur les *Confessions* de saint Augustin de Pierre Courcelle », de Boccard, Paris, 1950, 299 pages. *Revue des Études Latines*, XXIX, Belles Lettres, Paris, 1951, p. 400-407.
- « La querelle autour du « *Tolle, lege* », *Revue d'Histoire ecclésiastique* t. LII, 1958, p. 47-59.
- Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris, 1983.
- MAXSEIN, A., *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus.*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1966 et AM I, p. 281-307.
- MEESSEN, Y., « Jamais l'un sans l'autre ». Une recherche sur l'intersubjectivité chez saint Augustin », *Revue des sciences religieuses* 76, 4, 2002, p. 426-446.
- MEER, VAN DER F., *Saint Augustin pasteur d'âmes*, Alsatia, Paris/Colmar, 1955.
- MOHRMANN, C., « Predicare. Tractare. Sermo », *La Maison Dieu* XXXIX, 1954, p. 97-107.
- « Saint Augustin écrivain », *RECAug* 1, 1958, p. 43-66.
- MOINGT, J., « Connaître, croire, aimer », note compl. 7, BA 16, p. 579.

- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III-VII, Leroux, Paris, 1905-1923.
- MOREL, CH., « La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome 23, n° 91-92, 1947, p. 222-258.
- NÉDONCELLE, M., « L'intersubjectivité humaine est-elle pour Augustin une image de la Trinité ? », *Augustinus Magister I*, Paris, 1954, p. 595-602.
« Intériorité et vie spirituelle », *DS 7*, col. 1893-1902.
- NEUSCH, M., *St Augustin : l'amour sans mesure*, Parole et silence, 2001.
- NYGREN, A., *Eros et agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. P. Jundt, Aubier, Paris, 1944.
- O'BRIEN, D., « Pondus meum amor Deus » : Saint Augustin et Jamblique, *Revue de l'Histoire des Religions* 198, p. 423-428.
- O'LEARY, J., « La mystique philosophique dans la théologie augustinienne », dans CAPELLE, P., *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris, 2005.
- OLPHE-GAILLARD, M., « Saint Augustin : Expérience mystique », *DS 2*, col. 1916-1921.
« Contemplation », *DS 2*, col. 1912-1915.
- PÉPIN, J., « Primitiae spiritus ». Remarque sur une citation paulinienne des *Confessions* de saint Augustin », *Revue de l'Histoire des Religions* 140, 1951, p. 155-201.
« Théorie des mélanges et théologie mystique » dans : *Ex Platoniorum. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, A.-M., Hakert, Amsterdam, 1977, p. 271-314.
- POQUE, S., « L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », *Recherches Augustiniennes* 10, 1975, p. 187-215.
Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques. Tome I : Texte. Tome II. Notes, Études Augustiniennes 105, Paris, 1984
« Les Psaumes dans les « Confessions », dans *Saint Augustin et la Bible* sous la direction d'A.-M., La Bonnardière, Beauchesne « Bible de tous les temps », Paris, 1986, p. 155-166.
- PORTALIÉ, E., « Augustin (saint), *DTC 1*, col. 2268-2774.
- QUINN, J.-M., « Mysticism in Confessiones : Four Passages Reconsidered », dans FLETEREN, F., van, *Augustine: Mystic and Mystagogue*, p. 251-286.
- RAHNER, K., « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels », *Revue d'ascétique et mystique* 50, 1932, p. 113-145.
- RAVIER, A., *Répertoire bibliographique de saint Augustin, Instrumenta Patristica*, dir. T. Van Bavel, collab. F. Van der Zande, 1950-1960, « Augustin mystique », p. 67-74.
- RICHSTÄTTER, K., « Der 'Vater der christlichen Mystik' und sein vorhängnisvoller Einfluss », *Stimmen der Zeit*, 114, 1928.

- RONDET, H., « Bulletin de théologie historique », 13, étude du père Olphe-Gaillard sur la place de saint Augustin dans l'histoire de la Contemplation, *Recherches de Science Religieuse* XLI, Paris, 1953, p. 289-291.
- « Saint Augustin et les Psaumes des Montées », *RAM*, 1965, p. 3-18.
- SAGE, A., « La dialectique de l'illumination », *RecAug*, 1962 II, p. 111-123.
- « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », *REAug*, 1961 VII-1.
- « Les deux temps de grâce », *REAug*, 1961 VII-3.
- SCIUTO, I., trad. F. Nuvolone, « Beauté », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 146-150.
- SELLIER, P., *Pascal et saint Augustin*, A. Colin, Paris, 1970.
- SMALBRUGGE, M., « L'emploi de la théologie apophatique chez Augustin ; une question à l'historiographie », *Revue de théologie et de philosophie*, 1988, p. 263-274.
- SOLIGNAC, A. « Mystère chez saint Paul », *DS* 10, 1862.
- « Introduction aux *Confessions* : La mystique dans les *Confessions* », *BA* 13, 1998, p. 186-200.
- « Homme Intérieur », *DS* VII, 651-656.
- « L'application des sens », *Nouvelle revue Théologique*, 80, 1958, p. 727-738.
- « Cœur », *DS* 7, col. 656.
- « Idipsum », note compl. 9, *BA* 14, 1996, p. 550-552.
- « Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre », note compl. 23, *BA* 13, p. 679-681.
- « Oculus », *DS* 11, col. 591-596.
- « Primitiae spiritus », note compl. 11, *BA* 14, p. 552-555.
- « Les trois genres de visions », note compl. 52, *BA* 49, p. 575-585.
- « Ivresse spirituelle », *DS* 7, col. 2312-2337.
- « La mémoire selon saint Augustin », note compl. 14, *BA* 14, p. 566-567.
- « Regio dissimilitudinis », note compl. 26, *BA* 13, p. 689-693
- « 'Spiritus' dans le livre XII du De Genesi », note compl. 49, *BA* 49, p. 559-566.
- SOMERS, H., « La gnose augustinienne : sens et valeur de la doctrine de l'image », *REAug* VII, 1961, p. 1-15.
- SVOBODA, K., *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933.
- TARDIEU, M., « Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *REAug* 21, n° 3-4, 1975, p. 225-255.
- TAVARD, G., *Les jardins de saint Augustin*, Cerf, Paris, 1988.
- TESKE, R.-J., « St. Augustine and the Vision of God », *CollAug*, 287-308.
- THONNARD, F.-J., « Mens » et « spiritus », note compl. 64, *BA* 22, p. 857-863.

- « La notion de lumière en philosophie augustinienne », *REAug* 2, 1962, p. 125-175.
- TORCHIA, J., trad. Vannier, M.-A., « Contemplation et expérience mystique », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 340-342.
- TRAPE, A., *L'homme, le pasteur, le mystique*, trad. V. Arminjon, Fayard, Paris, 1988.
- UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism : A study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness*, New American Library, New York, 1974.
- VANNIER, M.-A., « Du bonheur à la béatitude d'après saint Augustin et saint Thomas », *Vie spirituelle* 698, 1992, p. 45-58.
- « Avec les dons du Saint Esprit », *La Vie spirituelle* 725, 1997, p. 625-639.
- « La prière de saint Augustin. A l'écoute du psaume 41 », *La Vie spirituelle* 722, 1997, p. 53-61.
- Creatio, Conversio, Formatio chez saint Augustin*, Éditions Universitaires, coll. « Paradosis » 31, Études de littérature et de philosophie ancienne, Fribourg, 1997.
- « Augustin », *Dictionnaire Critique de théologie*, dir. J.Y Lacoste, PUF, Paris, 1998.
- « L'apport des nouveaux sermons à la christologie », *Colloque de Chantilly*, p. 267-283.
- « Augustin prédicateur dans les *Homélies sur l'Évangile de saint Jean* », *CPE* 99, p. 69-74.
- « La prédication chez Augustin et Eckhart », *NRT* 127/2, Bruxelles, 2005.
- « Saint Augustin et le psaume 41 » *CPE* 101, 2006, p. 29-43.
- « Augustin et la relecture de *l'In Lucam* d'Ambroise dans les *Lettres* 147 et 148 », *Connaissance des Pères de l'Église* 103, 2006, p. 53-58.
- « La lettre 147 et la question de la mystique augustinienne », *Studia Patristica* XLIII, éd. P. Parvis, Leuven, Peeters, 2006, p. 277-282.
- « Augustin et la Jérusalem céleste », *Graphé* 14, Lille, 2005, p. 41-53.
- « La conversion, axe de l'anthropologie de saint Augustin », *CPE* 88, 2002, p. 34-48.
- « Lux », *AL* 3, col. 1065-1070.
- Saint Augustin. La conversion en acte, Entrelacs, Paris, 2011.*
- VERBRAKEN, P., *Le sermon LII de saint Augustin sur la Trinité et l'analogie des facultés de l'âme*, *Revue Bénédictine*, LXXVI, 1964, p. 9-35.
- VERHEIJEN, M., « Eloquentia pedisequa : Observations sur le style des *Confessions* », *Latinitas christianorum Primaeva* 10, Nimègue, 1949.
- VINCENT, M., « La prière selon saint Augustin d'après les « Enarrationes in Psalmos » », *NRT* 110, 1988, p. 371-402.
- Saint Augustin maître de prière d'après les Enarrationes in Psalmos*, Beauchesne, Théologie Historique 84, Paris, 1990.
- WAYNE J. HANKEY, trad. Capelle, Ph., « Esprit », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 541-546.

WRIGHT, R., trad. Vannier, M.-A., « Mystique », *Encyclopédie saint Augustin*, p. 986-991.

ZIEGLER, *Dulcedo Dei*, Münster, 1937.

B) Autres ouvrages

ANDIA, Y. DE., « Union mystique et théologie mystique. À propos de Denys l'Aréopagite », dans CAPELLE, Ph., *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, Paris, 2005.

Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994, Études Augustiniennes, Paris, 1997.

« Moïse et Paul, modèles de l'expérience mystique chez Grégoire de Nysse et Denis l'Aréopagite », *Studia Patritica*, XLVIII, 2010, p. 189-204.

Mystiques d'orient et d'occident, spiritualité orientale 62, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge, 1994.

ANGELUS SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, Cerf, Paris, 1994.

ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Alcan, Paris, 1920.

BALTHASAR, VON, HANS URS, *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Seuil, « Livre de vie », Paris, 1990.

BARSOTTI, Divo, *Vie mystique et mystère liturgique*, trad. M.-F., Moos et J.-C., Renard, Cerf, Paris, 1954.

BARUZI, J., « Introduction à des recherches sur le langage mystique », *Recherches philosophiques 1931-1932*, Boivin et Cie, Paris, 1932, p. 66-82.

Saint jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Alcan, Paris, 1921.

L'intelligence mystique. Textes choisis et présentés par J.-L. Vieillard Baron, L'île Verte, Berg International, Paris, 2005.

BAYET, J., « Le symbolisme du cerf et du centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris », *Revue Archéologique*, tome XLIV, PUF, 1954, p. 21-68.

BEAUDE, J., *La mystique*, Cerf, coll. « Bref », Paris, 1990.

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, 1974.

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, F. Alcan, Paris, 1932.

BERNARD, Ch.- A., *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité*, Coll. Théologie, vol. 1, Cerf, Paris, 1994.

La conformation au Christ, vol. 2, 1998.

Théologie mystique, Cerf, Paris, 2005.

BÉRULLE, C., DE, *Opuscules de piété*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

Mystères de la vie du Christ, Cerf « Foi vivante », Paris, 1988.

- Élévation sur sainte Madeleine*, Cerf, Paris, 1987.
- BLANCHARD, P., « Expérience trinitaire et vision béatifique d'après saint Jean de la Croix », *L'année théologique*, 1948, p. 293-310.
- BLONDEL, M., « Qu'est-ce que la mystique ? », *Cahiers de la nouvelle journée*, 3, 1925, Bloud et Gay, Paris, p. 1-63.
- BOUYER, L., « *Mystique*. Essai sur l'histoire d'un mot », *Supplément de la Vie spirituelle* 9, 15 mai 1949, p. 3-29.
- Introduction à la vie spirituelle*, DDB, Paris, 1960.
- Histoire de la spiritualité chrétienne I*, Aubier, Paris, 1965.
- BRÉMOND, H., *Autour de l'humanisme. D'Érasme à Pascal*, Grasset, Paris, 1936.
- Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 4 tomes, Bloud et Gay, Paris, 1933.
- Prière et poésie*, Grasset, Paris, 1926.
- BRETON, STANISLAS, « Le pèlerin, voyageur et marcheur », *RSR* 76, 1988, p. 179-185.
- BUSSIÈRE, M.-TH, DE., *Vie et oeuvres de sainte Catherine de Gênes*, revu et corrigé par R.P Millet, éd. Henry Allard, Paris, 1873.
- CAILLOT, J., « La mystique dans les religions. Le christianisme exposé », *Christus* 162, avril 1994, p. 147-156.
- CANEVET, M.-A., « L'intériorité chez saint Jean de la Croix », *Axes*, tome V/3, 1973, p. 32-45.
- « Sens spirituels », *DS* 14, col. 598-617.
- CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, Cerf, Paris, 1992 et P.Téqui, Paris, 1976.
- CERTEAU, M. DE, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle I*, Tel-Gallimard, Paris, 1982 et II, NRF-Gallimard, « bibliothèque des histoires », Paris, 2013.
- L'absent de l'histoire*, Mame, Paris, 1973.
- La faiblesse de croire*, Seuil « Points essais », Paris, 2003.
- Le christianisme éclaté*, Seuil, Paris, 1974.
- « Mystique », *Encyclopedia universalis*, 12, Paris, 1985, p. 873-878 et 15, p. 1031-1036.
- « 'Mystique' au XVII^e siècle. Le problème du langage 'mystique' », *L'homme devant Dieu : Mélanges offerts à Henri de Lubac*, Aubier, Paris, 1964, p. 267-292.
- « L'expérience religieuse, « connaissance vécue dans l'Église », *RSR* 76/2, 1988, p. 181-211.
- « Histoire et Mystique », *Revue Histoire de Spiritualité*, 48, 1972, p. 69-82.
- Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Hautes Études, Gallimard-Seuil, Paris, 2005.
- « Henri Brémond et la métaphysique des saints », *RSR* 54, 1966, p. 23-60.

- Texte inédit, *Michel de Certeau*, « Cahiers pour un temps » 12, éd. Luce Giard, Centre Georges Pompidou, Paris, 1987.
- CHARVET, J.-L., *L'éloquence des larmes*, DDB, Paris, 2000.
- CHATILLON, J., « Dulcedo », *DS* 3, col.1777-1785.
- CHRÉTIEN, J.-L., *Le crépuscule des mystiques*, Desclée « Histoire de la spiritualité », Tournai, 1958.
- CLÉMENT, O., « Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu », *Contacts*, revue française de l'orthodoxie, 73-74, 1971.
- Le chant des larmes, essai sur le repentir*, DDB « théophanies », Paris, 1982.
- La douloureuse joie*, Abbaye de Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 14, Bégrolles en Mauges, 1993.
- COGNET, L., *Les problèmes de la spiritualité*, Cerf, Paris, 1967.
- CROUZEL, H., « Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? Une controverse récente », *RAM* 33, 1957, p. 189-202.
- DANIÉLOU, J., « Les sources bibliques de la mystique d'Origène », *Revue d'ascétique et de mystique*, tome 23, n° 90, 1947, p.126-141.
- Origène*, La table ronde, coll. Le génie du christianisme, Paris, 1948.
- Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, « Théologie » 2, Paris, 1944.
- Préface au n° 29 de *Résurrection* sur « Le bonheur et la béatitude », Paris, 1969.
- DELACROIX, H., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, Paris, 1908.
- Le langage et la pensée*, Alcan, Paris, 1930.
- DESEILLE, P., « Epectase », *DS* IV, col. 785-789.
- DOSSE, F., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris, 2002.
- DU BOS, CH., *Journal*, Corrèa, Paris, 1928.
- DUBOIS, J., *Rhétorique générale*, Petit Larousse, Paris, 1972.
- DUMAS, B., *Mystique et théologie d'après H. de Lubac*, Cerf, Études lubaciennes, Paris, 2013.
- EVDOKIMOV, P., *L'art de l'icône. Théologie de la Beauté*, DDB, Paris, 1970.
- L'amour fou de Dieu*, Seuil, Paris, 1997.
- EULOGIO de la VIERGE, « Contemplation », *DS* 3, col. 401-402.
- FESTUGIÈRE, A.- J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris, 1936.
- L'enfant d'Agrigente*, Plon, Paris, 1950.
- « Psychologie des mystiques », *Vie Spirituelle* 60, supplément, 1935, p.71-72.
- FONCK, A., «Mystique», *DTC*, 10, 2, col. 2599-2674.

- FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu, Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1969.
- GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I et II, Gabalda, Paris, 1917.
- GARDET, L., « La soif de l'absolu selon le témoignage des mystiques chrétiens, musulmans et indiens », *Nova et Vetera* 26, 1951, p. 241-261.
- GARRIGOU LAGRANGE, R., *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et Jean de la Croix*, 2 vol., 5^{ème} éd. Montréal, 1952.
- GERSON, J., *Sur la théologie mystique*, trad. et annoté par M.Vial, Vrin, 2008
- GOBRY, Y., *L'expérience mystique*, Fayard, Paris, 1964.
- GOLLIET, P., *Les difficultés de la notion de sources littéraires*, Leçon inaugurale à l'Université de Nimègue, Dekker et Van de Vegt, Nimègue, 1959.
- GRAEF, H., *Histoire de la mystique*, trad. G. Maximilien et E. Marguerite, Seuil, Paris, 1972.
- GUARDINI, R., *Le Seigneur*, trad. R. P Lorson, Alsatia, Paris, 1945.
- GUENROU, J., « Déification-Divinisation », *DS*, 3, col.1370-1459.
- GUIBERT de J., « Ascétique et mystique » *DS* 1, col. 1011-1014.
Étude de théologie mystique, éd. de la Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse, 1930.
 « Mystique », *Revue d'ascétique et de mystique* VII, 1926, p.3-16.
- GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative (l'échelle des moines) Douze méditations*, SC 163, Cerf, Paris, 1970.
- GREEN, J., *Préface à la correspondance de J.-J Surin*, éd. Michel de Certeau, DDB, Paris, 1966.
- HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des béguines*, trad. frère J.-B. M. P, Seuil, Paris, 1954.
Une femme ardente, textes choisis et présentés par Ch. Juliet, Seuil, « Points Sagesses » 277, Paris, 2012.
- HAAS, M, Alois, trad. de l'allemand, Tschabold Matthias, « La mystique comme théologie », *Revue des sciences religieuses* 72 n°3, 1998, p. 261-288.
- HENRY, P., *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, De Boccard, Paris, 1943.
- HUBY, J., *Mystique paulinienne et johannique*, DDB, Paris, 1946.
- HUOT DE LONGCHAMP, M., *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Beauchesne, théologie historique, Paris, 1981.
- JAVELET, R., « In spiritu, sine spiritu », *DS* 4, col. 2119-2120.
- JAVELET, R., et GOERDT M. de., « Extase », *DS* 1, col. 2087-2126.

- JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, trad. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge, DDB, Paris, 1967.
- Poésies complètes*, trad. B. Sesé, José Corti, « Ibériques », Paris, 1991.
- La vive flamme d'amour*, intro. D. Poirot, trad. Mère Marie du Saint-Sacrement, Cerf, « Foi vivante » 336, Paris, 1994.
- JOSSUA, J.-P., *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Gallimard-Découvertes 285, Évreux, 1996.
- KRYNEN, J., « Pseudo Denis », *DS* 3, col. 318-399.
- LABRIOLE DE P., revu par G. BARDY, *L'Histoire de la littérature chrétienne*, Belles Lettres, Paris, 1947.
- LACOUÉ-LABARTHE, PH., « Sublime et métaphysique », *Encyclopedia Universalis* 21, 1996, p. 728.
- LALANDE, A., « Mystique et Mysticisme », *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, col. 662-663, Puf, Paris, 1976, 1^{ère} éd. 1926.
- LA TAILLE, S.-J, DE, « Théories mystiques à partir d'un livre récent », *Recherches de Science religieuse*, XVIII, 1928, p. 297-325.
- LE BRUN, « Le secret d'un travail », *RSR*, 76/2, 1988, p. 237-241.
- L'amour entre deux morts. De Fénelon à Platon. Du discours mystique*, Asmodée-Asmodeo 1, Paris, Usher, 1995.
- Le pur amour. De Platon à Lacan*, Seuil « Librairie du XXIème siècle », Paris, 2002.
- LECLERCQ DOM, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Âge*, Cerf, Paris, 1957.
- LEVÊQUE, J., « Intériorité », *DS* VII, col. 1877-1889.
- LION, A., « Le discours blessé. Sur le langage mystique selon M. de Certeau », *RSPT*, 1987, 71/3, p. 405-420.
- LOOSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, « Patrimoines », Paris, 2008.
- LOT-BORODINE, Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Cerf, bibliothèque œcuménique, Paris, 1970.
- « La Béatitude dans l'Orient chrétien », *Dieu vivant* 15, 1950, p. 110-115.
- LUBAC, H. DE., *Théologies d'occasion*, 59, « Mystique et mystère », DDB, Paris, 1984.
- Surnaturel. Études Historiques*, DDB, Paris, 1991.
- Corpus Mysticum*, 2^{ème} éd., Aubier, Paris, 1949.
- Théologie de l'histoire*, I : La lumière du Christ, DDB, Paris, 1990.
- Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Œuvres complètes VII, Cerf, Paris, 2009.

- L'homme devant Dieu. Sur les chemins de Dieu*, Œuvres complètes I, Cerf, Paris, 2006.
- Préface à l'ouvrage collectif de A. RAVIER, *La mystique et les mystiques*, DDB, Paris, 1965.
- MAISTRE, J., DE, *Considérations sur la France*, éd. M.-P Rusand, Paris, 1834.
- MAÎTRE ECKHART, *Traité et Sermons*, trad. A de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1993.
- MARÉCHAL, J., « L'expérience mystique naturelle et le vide », *Études carmélitaines*, t. 2 nouvelle série, 1938, p. 116-139.
- « La vision de Dieu au sommet de la contemplation », *Nouvelle revue théologique* 57, 1930, p. 89-109 ; 191-204.
- Étude sur la psychologie des mystiques*, vol 1 et 2, DDB, Paris, 1937.
- « Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne », *Revue de philosophie* 9-10, 1912, p. 416-482.
- « Application des sens », *DS* 14, col. 810-828.
- MARIE DE LA TRINITÉ, *Les grandes grâces*, Cerf, Paris, 2009.
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3^{ème} éd., DDB, Paris, 1932.
- MASSIGNON, L., *Le diwân d'Al- Hallâj*, éd. et trad. Journal Asiatique, janvier-mars 1931, M. n° 42.
- MATTIUSI, P., *Introduction* non signée à la traduction italienne des œuvres de saint Jean de la Croix, Milan, 1912 et qui constitue un résumé de la théologie mystique du père Joseph du Saint Esprit.
- MEESTER, C, DE, *Elisabeth de la Trinité*, biographie, Presses de la Renaissance, Paris, 2006.
- MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol. DDB, Bruxelles- Paris, 1951.
- MIQUEL, P., « La naissance de Dieu dans l'âme », *Revue de Science Religieuse* 4, octobre 1961, p. 378-406.
- MIRCEA ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, « Les Essais », Paris, 1957.
- MOULINS BEAUFORT, E. DE., *Anthropologie et mystique selon H. de Lubac*, Études Lubaciennes III, Cerf, Paris, 2003.
- NABERT, N., *Le Maître intérieur*, Ad Solem, Paris, 2006.
- ORCIBAL, J., « 'Une formule de l'amour extatique ' de Platon à saint Jean de la Croix et au Cardinal de Bérulle », Mélanges offerts à E. Gilson, *Études de théologie médiévale*, hors série, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Paris, Vrin, 1959, p. 447-463.
- PASCAL, B., *Œuvres complètes*, Seuil « l'Intégrale », Paris, 1963.
- PAUL VI, *Discours de clôture lors de la session publique du 7 décembre 1965 de Vatican II*.
- PETITDEMANGE, G., « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Études* 365, ¾, 1986, p. 379-393.

- PICARD, G., « La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques », *RAM*, 01-1923, p. 37-63 ; 04-1923, p. 156-181.
- PITAUD B., « La mystique chrétienne », *Christus* 162, avril 1994, p. 167-179.
- POUILLOUX, J.- Ullmann « Métaphore », *E.U* vol. 15, 1996, p. 186.
- POULAIN, A., *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Beauchesne, Paris, 1^{ère}éd. 1901, 11^{ème} éd. 1931.
- POULAT, E., *Critique et mystique. Autour de Loisy*, Le Centurion, Paris, 1984.
- PUECH, H.-Ch., « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études carmélitaines* : « Nuit mystique, nature et grâce, sainteté et folie », octobre 1938, 2, p. 33-53.
- RAVIER, A., *La mystique et les mystiques*, collectif, Préface de H. de Lubac, DDB, 1965.
- RUBERIC, C., *La voie d'Amour*, Bloud and Gay, Paris, 1927.
- RUUSBROEC, J., *L'ornement des noces spirituelles*, trad. Bénédictine III, Bruxelles, 1917.
Écrits, t. III : *Le Royaume des amants. Le miroir de la Béatitude éternelle*, trad. A. Louf, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1997.
- SALES, M., « Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique », dans *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*, actes du colloque du 12-10-1996 à l'Institut de France, Cerf, Études Lubaciennes I, Paris, 1999, p. 15-53.
Préface à Henri DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire. I. La lumière du christ*, DDB, « Théologie », Paris, 1990.
Préface à Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, DDB, « Théologie », Paris, 1991.
- SAUDREAU, A., « Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique », *RAM* 4, janvier 1923, p. 63-75.
- SÉRAPHIM DE SAROV, *L'entretien avec Motovilov*, Préface de M. Evdokimov, Arfuyen, Paris, 2002.
- SOPHRONE, « Le mot mystique », *Revue pratique d'apologétique* 28, 1919, p. 547-556.
- STÄHLIN, W., *Le mystère de Dieu*, trad. R. Wolff, revu et adapté A. Greiner, Cerf, Paris, 1991.
- STOLZ, ANSELME DOM., *Théologie de la mystique*, éd. des Bénédictins, Chevetogne, 1939.
- SZABO, T., « Extase », *DS* 42, col. 210-2131.
- STAVROU, M., « Mystique et théologie selon Vladimir Loosky. Vivre le dogme et transfigurer l'intelligence », *Contacts* 204, octobre-décembre 2003, p. 400-428.
- TAYLOR, CH., *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, tr. De l'anglais par Ch. Melançon, chapitre VII : « In interiore homine », p. 173-191, Seuil, Paris, 1998.
- TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers*, Seuil, « Points Sagesses 57, Paris, 1961.

- THÉRÈSE D'AVILA, *Oeuvres complètes*, trad. M. Auclair, DDB, Paris, 1964.
Vie écrite par elle-même, trad. M. Bouix, Stock, Paris, 1993.
- THÉRÈSE DE L'ENFANT JESUS, *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Office central de Lisieux, 1957.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* 4 vol., Cerf, Paris, 1999.
- TRESMONTANT, Cl., *Les mystiques chrétiens et l'avenir de l'homme*, Seuil, Paris, 1977.
- TRUHLAR, C., *De experientia mystica*, Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 1951.
- VALLERY-RADOT, R., *Le réveil de l'esprit*, livre 2, « le renouveau mystique », Paris, 1917.
- VANDENBROUCKE, DOM, « Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines », *NRTh* LXXII, 1950, p. 374-389.
 « Contemplation », *DS* 2, col. 1929-2013.
- WAFFELAERT, G.-J., « A propos de la contemplation. I. – Notion exacte et caractère propre de la contemplation divine », *RAM* IV, janvier 1923, p. 31-37.
- WALGRAVE, J.-H., « Théologie de la grâce et expérience mystique dans la tradition de l'Église Catholique », *Relais Études* 4, 1988, p. 189-216, dans Van Cangh, J.-M., « La mystique », *Actes du Colloque* de Kolymbarie, Crète, 1985, p. 189-216.
- WATERLOT, G., « Bergson et Loisy face à la mystique », *Revue de théologie et de philosophie*, 142, 2010-2011, p. 135-139.
- WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, Plon « 10-18 », Paris, 1963.
- ZUNDEL, M., « De « l'homme possible » à « l'homme personne » dans le dialogue mystique avec la Présence intérieure de Dieu, Vie de notre vie », 1^{ère} conférence au Centre Charles Péguy, N.D de France, Londres 1964, *La Vie spirituelle* 722, 1997, p. 37-52.

TABLE DES MATIERES

AUGUSTIN EST-IL MYSTIQUE ?	1
REMERCIEMENTS	
Abréviations	3
INTRODUCTION	5
I. Etat de la question	7
II. Précisions terminologiques	15
1. Etymologie	16
2. Le Christ, Mystère caché depuis les origines et réalité centrale du mot mystique chez les Pères	17
3. Historique d'un vocabulaire	20
4. Evolution du sens du terme 'mystique' au XXème siècle	22
III. Champ de recherche	31
CHAPITRE PREMIER : DE LA QUÊTE À LA PRÉSENCE :	35
MISE EN RAPPORT DE L'IMAGE ET DU MYSTÈRE OU LA SCÈNE OÙ S'ÉNONCE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE	
I- Augustin l'image et la ressemblance	37
II- <i>Mens</i> , lieu de l'Image de Dieu en l'homme	41
III- L'âme est image par sa capacité de connaître Dieu	51
CHAPITRE SECOND : AUGUSTIN ET SON DIEU	58
Acte I : De « rupture en ruptures » vers la Rencontre des rencontres	58
1. Du désir	58
2. Sur les chemins de la rencontre	65
Acte II : De la Présence et de la Relation	82
1. De l'expérience mystique surnaturelle	83
A- Des arrhes et des prémices de l'Esprit, <i>primitiae spiritus</i>	86
B- Le don de Sagesse	89
C- Contemplation, âme de la vie mystique et expérience de l'illumination	93
2. Confidences sur l'intimité de la Présence divine	103
A- Présence divine	103
B- Solitude et intériorité pour une vie d'intimité où le connaître	

c'est le posséder, et 'choix de ceux en qui Dieu habite'	106
CHAPITRE TROISIÈME : MODALITÉS DE LA RENCONTRE	108
I- Ascension et vision : confluence des traditions platoniciennes et bibliques	108
II- L' <i>ecstasis</i> est un <i>excessus mentis</i>	118
III- Le Verbe attire l'âme et ouvre l'aventure	123
IV- La conscience de participer à la vie divine	130
V- Confidences plus discrètes	134
VI- « Sa main gauche est sous ma tête et sa droite m'embrasse » (Ct. 2, 6)	139
1. Les sens spirituels	140
2. La grâce, fruitive jouissance	149
3. Esprit Saint, délectation suprême	153
CHAPITRE QUATRIÈME : MYSTIQUE ET LANGAGE	158
I. Une expérience de langage	158
1. Un itinéraire subjectif	159
2. Un style particulier	162
A- Oxymore	162
B- Métaphore	165
C- Au-delà du style et du langage	170
3. Vocabulaire 'mystique'	171
II. De quelques thèmes 'mystiques'	179
1. Les ailes, le vol et les oiseaux	180
A- Le passereau	184
B- La colombe	186
C- L'aigle	188
2. L'ineffabilité de Dieu	191
3. Les larmes	194
4. <i>Inhaerere</i>	198
CHAPITRE CINQUIÈME : L' EXPÉRIENCE VIVANTE DE L'AMOUR COMME DON	205
I- Le double amour	208
1. Les deux présentations de l'amour ou les deux « ordres »	
de la charité : <i>ordo faciendi</i> et <i>ordo praecipendi</i>	210
2. « Amour », nom propre de l'Esprit Saint	213
II- Tout amour de Dieu est-il mystique ?	216
1. Beauté et amour mystique	218

2. Effets de l'amour mystique	221
III- Passion de Dieu, passion des hommes	224
1. L'amour est 'diffusif de soi'	226
2. Faites-vous connaître à toutes les nations (<i>Conf. XIII, XIX, 25</i>)	227
CHAPITRE SIXIÈME : AUGUSTIN MYSTIQUE DANS LAPRÉDICATION,	
LA CORRESPONDANCE ET LA PRIÈRE	231
I- Augustin Prédicateur livre « l'âme de son âme »	232
1. Pratique et principes oratoires	234
2. « Nous sommes chargés de vous annoncer non pas notre parole mais la parole de Dieu »	236
3. Si le mystique est pasteur il doit communiquer aux autres ce qu'il sait de Dieu	240
II- Augustin et sa correspondance : faire partager son expérience de Dieu	246
III- La prière d'Augustin, de l' <i>inquietum cor</i> au <i>quies</i>	255
1. La prière est un dialogue	260
2. Désir et <i>invocatio</i>	264
3. <i>Laudatio</i>	271
4. Une ontologie de la prière et une course au silence	276
5. Une expérience singulière	279
6. <i>Christus totus</i> : récapitulation dans le Christ	282
CONCLUSION	286
BIBLIOGRAPHIE	291
SOURCES	291
AUGUSTIN	291
Éditions	291
Traductions	291
AUTEURS PATRISTIQUES	294
AUTRES AUTEURS ANCIENS	295
INSTRUMENTS DE TRAVAIL	295
ÉTUDES CRITIQUES	
ÉTUDES SUR AUGUSTIN	296
AUTRES OUVRAGES	310
TABLE DES MATIERES	318

RÉSUMÉ :

Ce travail s'attache à vérifier la pertinence de la question posée par A. Mandouze en 1954 et demeurée en suspens : Augustin a-t-il été *lui-même* un mystique ? Il ne s'agit donc pas de traiter de la mystique Augustinienne, mais d'Augustin mystique. Il est impossible alors de dissocier la vie d'Augustin et ses œuvres qui offrent de multiples témoignages, explicites ou plus voilés, de l'expérience concrète d'une relation ontologique à son Dieu, entrée dans la vie trinitaire. Les *Confessions* et le *De Trinitate* sont naturellement de la première importance, mais l'Augustin mystique peut aussi se révéler au détour d'écrits aussi divers que ses commentaires scripturaires, ses lettres, ses sermons et autres œuvres dites mineures, qui débordent tout corpus posé à *priori*.

AUGUSTIN EST-IL MYSTIQUE ?

ABSTRACT :

This work intends to verify the relevance of the question that A. Mandouze asked in 1954, and which has not been answered yet: Was Augustine mystic ? So it is not a study of Augustine's mystique, but it is about the mystic Augustine. It is not possible to dissociate Augustine's life from his works. Both demonstrate a concrete experience of the ontological relationship to his God, which is the entrance into Trinitarian life. This evidence may be explicit or hidden. The *Confessions* and the *De Trinitate* are of course major, but the mystical Augustine may also be seen from very different writings such as his scriptural comments, his letters, his sermons and his other works that are assumed to be minor and which overflow any *a priori* corpus.

DISCIPLINE: Théologie – Patristique

Université de Fribourg, Avenue de l'Europe 20 , CH-1700 FRIBOURG

École doctorale: Fernand Braudel; Université de Lorraine, Site de Metz, Ile du Sauley, 57012 Metz cedex 1.