Université d'Ottawa · University of Ottawa

PERMISSION DE REPRODUIRE ET DE DISTRIBUER LA THÈSE

PERMISSION TO REPRODUCE AND DISTRIBUTE THE THESIS

NOM DE L'AUTEUR / NAME OF AUTHOR:	Jules DJODI
ADRESSE POSTALE / MAILING ADDRESS:	61, avenue Russell Ottawa ON K1N 7W9
GRADE / DEGREE:	**ANNÉE D'OBTENTION / YEAR GRANTED**
Ph.D.(Théologie)	2003
TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS:	
Le Saint-Esprit, Don de Dieu – Une clé de compréhension de la pneumatologie de Saint-Augustin	

L'auteur permet, par la présente, la consultation et le prêt de cette thèse en conformité avec les règlements établis par le bibliothécaire en chef de l'Université d'Ottawa. L'auteur autorise aussi l'Université d'Ottawa, ses successeurs et cessionnaires, à reproduire cet exemplaire par photograhie ou photocopie pour fins de prêt ou de vente au prix coûtant aux bibliothèques ou aux chercheurs qui en feront la demande.

Les droits de publication par tout autre moyen et pour vente au public demeureront la propriété de l'auteur de la thèse sous réserve des règlements de l'Université d'Ottawa en matière de publication de thèses.

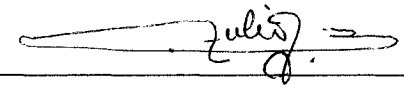
The author hereby permits the consultation and the lending of this thesis pursuant to the regulations established by the Chief Librarian of the University of Ottawa. The author also authorizes the University of Ottawa, its successors and assignees, to make reproductions of this copy by photographic means or by photocopying and to lend or sell such reproductions at cost to libraries and to scholars requesting them.

The right to publish the thesis by other means and to sell it to the public is reserved to the author, subject to the regulations of the University of Ottawa governing the publication of theses.

N.B. LE MASCULIN COMPREND ÉGALEMENT LE FÉMININ

17 / 12 / 2002

DATE



(AUTEUR) SIGNATURE (AUTHOR)

Université d'Ottawa · University of Ottawa

Université d'Ottawa · University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

DJODI, Jules

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

Ph. D. (théologie)

GRADE - DEGREE

Faculté de théologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Le saint-esprit, don de Dieu:
Une clé de compréhension de la pneumatologie de saint Augustin

K. Coyle

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

P. Bright

M. Laguë

J. Pambrun

N. Provencher

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

SIGNATURE

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

LE SAINT-ESPRIT, DON DE DIEU

Une clé de compréhension de la pneumatologie de saint Augustin

par

Jules DJODI

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention
du ***Doctorat de philosophie en théologie***
et du ***Doctorat en théologie***

©Jules Djodi, Ottawa, Canada, 2003

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-85359-4

Canada

Remerciements

Lorsqu'une navette spatiale s'envole, on en admire la prouesse technologique et la tentation est grande de s'arrêter aux astronautes qui vont risquer leur vie pour accomplir leur mission ! Mais quelle collaboration ! que de monde dans les salles de contrôle...

Cette image traduit bien ce qui se réalise pour moi aujourd'hui, et il me revient de dire ma reconnaissance à tous ceux-là qui m'ont soutenu et aidé jusqu'à cette étape qui est un véritable départ pour ma mission de prêtre...

Je dédie ce jour ainsi que cette œuvre tout entière à mes parents défunts, Bernard et Xunyisu... J'ai fait allumer des cierges sur leurs tombes au Bénin en ce moment. J'ai à chaque étape senti qu'ils m'ont accompagné ici au Canada et je suis persuadé que nous allons bientôt rentrer au pays où ils soutiendront encore ma vie de prêtre et ma mission pastorale.

Je remercie de tout cœur mon évêque, son Excellence Monseigneur Lucien Monsi AGBOKA, en retraite depuis quelques jours mais à jamais Père spirituel de ma vie...

Je voudrais remercier tous ceux qui m'ont aidé à venir au Canada, avec un merci spécial à la famille qui a favorisé mes démarches à l'immigration Canada..

Merci à mon maître d'œuvre, mon directeur de thèse, le Prof K. Coyle qui m'a conduit avec des principes très respectueux des normes académiques et avec beaucoup de rigueur. Merci au comité d'accompagnement (les profs Pambrun et Provencher) qui ont témoigné d'une grande générosité intellectuelle.

Merci à l'université saint Paul, spécialement à ceux et celle que j'y ai rencontrés comme compagnons de route et co-artisans de ce tout ce que j'ai accompli ici.

Merci spécialement à ceux et celles qui sont venus de loin pour la soutenance.

Merci à vous tous qui m'avez donné de votre chaleur durant cet hivernage en Amérique du Nord.

Je voudrais finir par la même métaphore : Le 20 juillet 1969, Neil Amstrong disait en posant le pas sur la lune, « a small steep for man a geant step for humanity » ; on se doute bien qu'il faut renverser cette image pour qu'elle s'applique à mon aventure personnelle : un tout petit pas pour la recherche scientifique, un pas de géant cependant pour ma vie personnelle.

A vous tous qui m'y avez aidé, sincère et cordial merci.

Julio

Ottawa, le 17 décembre 2002

LE SAINT-ESPRIT, DON DE DIEU

Une clé de compréhension de la pneumatologie de saint Augustin

Par Jules DJODI

Résumé de la thèse

Le projet que nous avons développé dans cette recherche a été comme formulé par Augustin lui-même. Dans son *De fide et symbolo*, un discours qu'il fut invité à prononcer au Concile d'Hippone en 393, saint Augustin avait exprimé la nécessité d'une meilleure connaissance du *proprium* de l'Esprit Saint.

> L'Esprit Saint, a-t-il dit, n'a pas encore été étudié avec autant d'abondance et de soin par les doctes et grands commentateurs des divines Écritures de telle sorte qu'il soit aisé de comprendre également son caractère propre.[1]

Ces lignes traduisent une préoccupation pneumatologique qu'il fallait suivre chez celui qu'on nomme à juste titre le docteur de la Trinité. Dans quelle mesure a-t-il tenté, pour sa part, de connaître davantage le Saint-Esprit ? C'est le même *De fide et symbolo* qui donne alors d'autres précieuses indications. En énumérant, sous la forme d'un bilan théologique, les divers noms que l'Esprit Saint avait reçu, le futur évêque d'Hippone met un accent particulier sur *Donum Dei* : c'est un nom qui vient de l'Écriture et qui a été attesté dans la théologie des devanciers. Notre projet consiste alors à montrer qu'Augustin a privilégié *Donum Dei* comme le nom qui conduit à la connaissance du caractère propre de l'Esprit Saint.

L'hypothèse s'appuie sur le *De fide et symbolo* comme un engagement théologique et une déclaration de méthode de la part d'Augustin alors jeune prêtre. Or, l'on sait par ailleurs qu'Augustin n'a pas écrit de traité sur l'Esprit Saint. N'aurait-il donc pas donné suite à la préoccupation si visible dans son discours ? C'est plutôt à partir de ce nom qu'on pourrait accéder au secret de sa pneumatologie. *Donum Dei* mène à tous les chantiers de la réflexion théologique d'Augustin ; car avec ce nom, sa théologie de l'Esprit promet d'être intégrée à l'ensemble du mystère du salut. C'est au cœur d'une christologie et d'une ecclésiologie, d'une anthropologie et

---

[1] *De fide et symbolo,* IX,19 (CSEL 41,22 : « De Spiritu sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis diuinarum Scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit et eius proprium »).

d'une théologie de la grâce, dans l'enjeu d'une sotériologie et d'une mystique qu'il faut suivre un fil conducteur pneumatologique qui fasse comprendre ce qui est propre à l'Esprit-Saint au sein de la Trinité. En partant du *Don de l'Esprit Saint,* c'est l'œuvre *ad extra* du Saint-Esprit qui mène à son caractère propre au sein de la Trinité. Le regard peut ici se renouveler sur la critique adressée par nombre de chercheurs à Augustin de développer une théologie trinitaire statique, sans lien avec l'économie.

Nous avons exposé cette problématique dans notre introduction générale en la situant dans l'état actuel des recherches. L'objectif n'était pas de faire la critique exhaustive de l'abondante bibliographie secondaire. Quelques travaux représentatifs des axes de discussion où s'inscrit notre sujet ont permis de remarquer 1°) que le *De fide et symbolo* a été très tôt perçu par les exégètes d'Augustin comme une référence dans ses œuvres quant à la pneumatologie : le moment où il s'intéresse directement au *proprium* de Saint-Esprit. Malheureusement, l'orientation vers les sources d'Augustin a dominé les recherches avec une méthode génétique ; 2°) qu'on a privilégié la conception augustinienne de l'Esprit Saint comme Amour et lien d'Amour du Père et du Fils, et cela, en parallèle avec *Donum Dei.* La mise à l'écart de ce dernier nom privait ainsi le premier de la plénitude de son sens ; 3°) que nombre de recherches ont convergé vers l'intuition d'une intégration de la pneumatologie au mystère du salut. De la sorte, notre propre démarche apparaissait dans son originalité en tant qu'elle suit les lendemains du *De fide et symbolo* pour donner son importance à un thème par trop négligé.

Pour vérifier cette hypothèse, nous avons suivi un parcours chronologique des textes que nous avons retenus pour l'analyse. Dans un premier temps, il nous fallait regarder l'émergence de *Donum Dei* dans la pensée d'Augustin. Mais le débat de la genèse de la théologie trinitaire d'Augustin en appelait à une clarification. L'enracinement scripturaire de ce nom de l'Esprit Saint jurait avec l'accent quasi exclusif mis sur le néoplatonisme comme source de la pensée de saint Augustin. Fallait-il alors souscrire à l'opinion qui a fait de *Donum Dei* un élément hétérogène dans la théologie d'Augustin ? Ou bien admettre qu'il représente une conception biblique en tension avec les sources philosophiques qui éloignent la théologie

augustinienne de l'économie du salut ? Un premier chapitre répondait ainsi à la nécessité de situer *Donum Dei* par rapport aux textes antérieurs où Augustin a parlé du Saint-Esprit. L'exposé a permis de faire ressortir le fondement biblique qui soutenait la pensée d'Augustin dans ses premiers textes. C'est en cela que se trouvait le lien entre *Donum Dei* et les développements antérieurs. Sans entrer dans le débat sur la genèse néoplatonicienne de la théologie d'Augustin, notre travail y amenait comme une pièce à verser au dossier : l'attention aux textes scripturaires dès les premières œuvres.

C'est au deuxième chapitre que nous en sommes arrivés à l'émergence de *Donum Dei* dans les textes d'Augustin. Nous y avons observé l'interaction entre la pneumatologie et la réflexion qu'Augustin mène dans ses œuvres. La compréhension du Don de l'Esprit Saint se déroule dans une problématique qu'elle éclaire en retour. Le cas du *De uera religione* en est le meilleur exemple dans notre travail. Nous y avons saisi cette intuition suggérée par l'hypothèse d'une intégration de la pneumatologie. Nous avons alors compris cette étape antérieure au *De fide et symbolo* comme celle où Augustin avait expérimenté la pertinence théologique de *Donum Dei* pour l'adopter résolument au concile d'Hippone avec le *De fide et symbolo.*

Au troisième chapitre arrive l'analyse du *De fide et symbolo* ainsi que celle des œuvres de la prêtrise où il s'insère. Nous avons retrouvé cette œuvre dans son contexte et vérifié de façon plus immédiate comment les œuvres qui l'ont suivi applique la méthode qu'elle renferme. Mais c'est d'abord la portée herméneutique de la vie ecclésiastique d'Augustin qui confirme sa pneumatologie dans une trame existentielle. Avec la mission pastorale d'Augustin, sa lecture des Écritures s'était intensifiée et portée au service d'une communauté. Ainsi devait-il exposer la charte de vie chrétienne à ses fidèles en commentant le sermon sur la montagne. Il y a inséré le Don de l'Esprit comme sa sève spirituelle : une association entre le texte des béatitudes, celui du Pater et des sept dons de l'Esprit Saint mentionnés par Isaïe. Dans la même période, en méditant les écrits de saint Paul, Augustin y a découvert l'Esprit Saint comme une étape de l'histoire de l'humanité. Ainsi, au terme de ce chapitre, le mouvement interne de la théologie de l'Esprit Saint, Don de Dieu, avait

été bien affirmé. Toute l'œuvre d'Augustin pourrait être lue avec cette grille pneumatologique. Nous en avons donné une illustration ecclésiologique dans une partie annexe.

Une fois la dynamique de la pneumatologie saisie comme allant des œuvres de l'Esprit Saint dans le mystère du salut à son *proprium* intra-trinitaire, nous pouvions alors en vérifier l'application avec le *De Trinitate.* L'objectif ne pouvait être une synthèse : nous nous sommes plutôt concentré sur le *De Trinitate.* L'importance trinitaire du thème y est alors découverte à un double niveau. Le Don de l'Esprit Saint a été déterminant dans nombres de questions traitées par Augustin dans sa réflexion trinitaire. Mais plus fondamentalement, réfléchir sur le mystère personnel de l'Esprit Saint comme *Don de Dieu* marquait, chez Augustin, une double conception de la Trinité et de l'homme : « Quant à ce qui est donné, sa relation va et au donateur et aux bénéficiaires ; aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre aussi à nous qui l'avons reçu »[2]. L'œuvre du *De Trinitate* livrait ainsi son unité et sa portée existentielle à la lumière de *Donum Dei.*

L'objectif a été atteint de montrer d'une part, qu'au *De fide et symbolo,* Augustin a lui-même présenté *Donum Dei* comme sa ligne de recherche et qu'il y est resté fidèle ; et que, d'autre part, *Donum Dei* demeure pour le lecteur d'Augustin une clé de compréhension de sa pneumatologie et un éclairage pour accéder aux richesses de toute sa théologie. On sait par exemple que l'immensité de l'œuvre d'Augustin ne livre pas spontanément sa feuille de route au lecteur. Le Don de l'Esprit Saint pourrait être proposé comme un fil conducteur pour plusieurs œuvres d'Augustin, pour des périodes de sa vie, ou pour comprendre ses luttes doctrinales à la lumière de la pneumatologie. La théologie contemporaine pourrait, elle aussi, recevoir du souffle en s'inspirant de cette intégration de la pneumatologie à une réflexion d'ensemble sur le mystère du salut. Telle est la perspective ouverte par cette recherche que nous entendons nous-même poursuivre ultérieurement.

---

[2] *De Trin.,* V,XIV,15 (CC 50,222 : « Quod utem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit ; itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus »)

2.4. Les indications des Soliloquia : l'apparition de Pignus (I,I,2) et du champ sémantique de « charité » (I,VI,12-VII,14) **69**

2.4.1. Pater pignoris *quo admonemur redire ad te :* Solioquia *I,I,2* 70

2.4.2.Le rôle de la charité dans la vision de Dieu : Soliloquia *I,VI,12-I,VII,14* 72

2.5. Récapitulation : La Trinité et l'Esprit Saint dans la réinterprétation augustinienne de la problématique traditionnelle du bonheur à Cassiciacum **75**

3. Les œuvres de la période romaine : l'Esprit Saint au cœur de notre salut 77

*3.1. L'Esprit Saint, Caritas incommutabilis dans l'économie trinitaire de la création : in quo omnia (***De quantitate animae** *XXXIII,76-XXIV,77)*.....79

3.2. L'Esprit Saint dans l'économie trinitaire du salut : Sanctitas, Concordia, Pax, Caritas Dei (De moribus I,XI,18-I,XVII,31.I,XXV,44).....82

3.2.1. La démarche du De moribus 82

3.2.2. La dimension trinitaire du bonheur : Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (I,XV,25).....85

3.2.3. La Charité, révélatrice de l'activité et de la Personne de l'Esprit Saint, dans la trame trinitaire du bonheur : redintegrari possemus per Spiritum Sanctum ... ipse semper et integer et incommutabilis permanere 89

4. L'Esprit Saint dans les textes de Thagaste sur la dimension trinitaire de la création...95

4.1. Apparition de la dimension trinitaire de la création : l'Esprit Saint Uoluntas et Summus Ordo au cœur de l'économie de la création (De Genesi contra manichaeos).....**96**

4.1.1. Spiritus Dei *superferebatur super aquam ... sicut superfertur rebus fabricandis* **uoluntas artificis** *(De Gen. c. man. I,II,3-4 ; I,V,8 .9 ; I,VII,12)*.....97

4.1.1.1. Maius aliquid quaerit quam est Uoluntas Dei: nihil autem maius inueniri potest (I,II,3-4).....97

4.1.1.2. Spiritus Dei...sicut...Uoluntas artificis (*De Gen c. man.* I,V,8 .9 ; I,VII,12).....98

4.1.2. Première interprétation trinitaire de Sg 11,21 : L'Esprit Saint, **Summus Ordo** *dans la triple dimension ontologique des créatures (De Gen c. man. I,XVI,25-26)*.....99

*4.1.3. La découverte de l'Esprit Saint dans le langage figuré et l'interprétation spirituelle de la Genèse (*De Gen. c. man. *I,XXII,34 ; II,XXIV,37 ; II,XXV,38).* 101

4.1.3.1. De Gen. c. man. I,XXII,34 : Le gémissement de l'Esprit Saint comme notre propre action.....101

4.1.3.2. De Gen. c. man. II,XXIV,37 : La première utilisation de Jn 7,38-39.....102

4.1.3.3. De Gen. c. man. II,XXV,38 : Les fruits de l'Esprit représentés par les fruits du jardin.....102

4.2. Approfondissement de l'Esprit, Summus Ordo, à travers les perfections visibles des créatures (De musica VI,XVII,56-59).....**102**

4.21. Anagogie et ontologie dans le De musica.....102

4.2.2. L'Esprit , Ordo, Bonitas, Carissima Caritas *pour la création et chaque créature*... 105

5. Conclusion.....**108**

CHAPITRE II
L'APPARITION DE L'ESPRIT SAINT COMME DONUM DEI A PARTIR DE THAGASTE 109

1. Le De uera religione : l'apparition de *Donum Dei* au cœur de la Trinité Créatrice et re-créatrice adorée dans la uera religio.....109

1.1. La Trinité créatrice et la triade Esse, species, ordo - Dono (VII,13).....111

1.2. L'Esprit dans une économie globale du salut : Don de Dieu dans la création et la recréation (§ 21-25 ; 35-37).....115

1.2.1. La création comme salut : L'Esprit Donum *comme* Concordia Pax Salus Benignitas *de chaque créature.* 116

1.2.2. Dans l'économie trinitaire de la régénération des êtres l'Esprit, Don de Dieu est la fruitio et la stabilitas 117

1.3. La* uera religio *entre autorité et raison : la portée pneumatologique de l'argumentation d'Augustin.....120

*1.3.1. La raison laissée à elle-même est exposée à l'idolâtrie (XXIV,45-XLI,78).....*121

1.3.2. Le redressement de l'âme (connaître, servir et aimer la Trinité Créatrice) : la portée pneumatologique de la conception augustinienne de la vraie religion (XLII,79-LIV,106).....124

1.4. Définition de la uera religio et signification de Donum Dei (LV,112-113).....129

2. La Lettre XI : Confirmation de l'importance de *Donum Dei*.....133

2.1. L'Incarnation, à la fois œuvre trinitaire et mission propre du Fils.....133

*2.1.1. Tableau du principe des trois questions rhétoriques et de son application.....*134

*2.1.2. La solution d'Augustin : L'Inseparabilitas Trinitatis et la Species quae proprie Filio tribuitur.....*137

2.2. La signification de la lettre XI pour la pneumatologie d'Augustin.....140

*2.2.1. La signification d'une question trinitaire posée pour elle-même.....*140

*2.2.2. Confirmation de l'importance et de la signification de donum dei.....*144

3. Récapitulation : émergence de Donum Dei et perspectives théologiques.....145

3.1. L'évolution de la pensée d'Augustin et l'apparition de Donum Dei.....145

***3.2. Les premières utilisations de Donum Dei comme promesse de sa pertinence théologique.*147**

CHAPITRE III

ENRACINEMENT DU THEME DONUM DEI AVEC L'ORIENTATION PASTORALE DE LA PENSEE D'AUGUSTIN DURANT LA PERIODE DE LA PRETRISE (391-395).....153

1. Introduction.....153

2. La portée herméneutique de la vie écclésiastique d'Augustin : une orientation pastorale de sa pensée.....154

2. 3. De l'attention à la donation du Saint-Esprit à la formulation de la question de son *proprium* 160

***3.1. Une plus grande conscience de la question théologique sous-jacente à la mission de l'Esprit Saint* 160**

3.1.1. Première réflexion sur la donation visible et invisible de l'Esprit Saint et sur la symbolique de l'eau vive.....161

3.1.1.1. La donation visible et invisible de l'Esprit Saint.....161

3..1.1.2. Premier commentaire de l'évangile de la Samiritaine : *Aqua uiua est Donum Dei*.....164

3.1.2. Découverte des ramifications de la mission de l'Esprit Saint avec l'ensemble du mystère chrétien.....167

3.1.3. Aspect historique de l'intérêt d'Augustin pour la mission de l'Esprit : la controverse au sujet de la personne de Mani ?.....*172*

***3.2. Le De fide et symbolo : Donum dei comme piste de réponse à la question du proprium de l'Esprit Saint*.....174**

3.2.1. Le De fide et symbolo comme un engagement théologique dAugustin.....174

3.2.2. Le commentaire du symbole comme identification de pistes de réflexion théologique par Augustin.....176

3.2.3. Le cas spécifique de l'Esprit Saint : De Spiritu Sancto et eius proprium.....180

3.2.3.1. Le contexte de la question du proprium de l'Esprit Saint.....180

3.2.3.2. *Donum Dei* comme piste de solution à la question pneumatologique.....182

4. Le De sermone Domini et les commentaires des épîtres de Paul.....188

***4.1. La perfection chrétienne : accomplissement des Béatitudes par le Don septénaire de l'Esprit Saint dans le* De sermone Domini in monte.....188**

4.1.1. Lecture conjointe du sermon sur la montagne et d'Isaïe : une approche délibérément pneumatologique de la perfection chrétienne I,I,1.2 et II,XXV,87.....189

4.1.1.1. L'importance du sermon sur la montagne pour la perfection chrétienne.....189

4.1.1.2. Une Approche pneumatologique basée sur le lien entre le Christ et son Esprit.....191

4.1.2. Les sept dons de l'Esprit Saint et les béatitudes (Septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur his gradibus setentiisque congruere).....193

4.1.3. La Prière du Seigneur comme ouverture aux dons divins pour l'accomplissement des béatitudes.....196

4.1.3.1. Résumé par Augustin de sa lecture conjointe des trois textes (II,XI,38).....196
4.1.3.2. Le don de l'Esprit Saint au centre de la relation de prière.....198
4.1.4. La source septénaire comme fondement de toutes les maximes du sermon sur la montagne.....201
4.1.5. Récapitulation : La perfection chrétienne comme accomplissement des béatitudes par le don de l'Esprit Saint.....203
***4.2. Le Don de l'Esprit comme une étape décisive dans l'histoire humaine : celle de la grâce* 205**
*4.2.1. Saint Paul parle de l'Esprit Saint comme Don de Dieu en termes de Grâce et de Paix (*Epist. ad Rom. inch. exp.*)*.....207
4.2.1.1.Gratia porro et pax, quid aliud est quam Donum Dei ?.....207
4.2.1.2. Le péché contre l'Esprit Saint comme refus du Don de Dieu.....210
4.2.2. Le Don de l'Esprit Saint comme principe de la justification par la foi.....213
4.2.2.1. Le principe de la justification sans les œuvres de la loi : La réception de l'Esprit Saint par la foi en Jésus-Christ.....214
4.2.2.2. Application aux problèmes concrets des Romains et des Galates : se maintenir dans la logique de l'histoire du salut pour s'ouvrir au Don de Dieu et en vivre.....217

5. Récapitulation.....223

CHAPITRE IV : DONUM DEI DANS LA REFLEXION TRINITAIRE D'AUGUSTIN (*LECTURE DU DE TRINITATE*) 226

1. Introduction.....226

1. Donum Dei et le problème de l'égalité des Personnes dans les manifestations trinitaires.....229

***1.1. Du principe de la divinité de l'Esprit, Don de Dieu à la problématique de sa mission*.....230**

***1.2. Les Missions révélatrices des Personnes divines : la mission du Saint-Esprit comme Don* 235**

1.2.1. Théophanies et missions.....235

1.2.2. La mission à la lumière de l'Incarnation : Manifestation temporelle du Fils et de l'Esprit Saint par des créatures selon leur procession éternelle.....238

1.2.2.1. L'engagement d'une Personne divine dans le temps à travers une créature (De Trin. II,V,7-10).....238

1.2.2.2. Les missions introduisent à l'intimité divine : le Don de l'Esprit Saint comme l'Incarnation du Verbe (*De Trin.* IV,XIX,25-XX,30).....241

2. Donum Dei et le proprium intra-trinitaires de l'Esprit Saint.....244

***2.1. Donum Dei dans les relations trinitaires*.....244**

2.1.1. Donum Dei et la théorie des relations (Relatio... apparet cum dicitur Donum Dei [De Trin. V]).....244

2.1.2. L'Esprit Saint procède du Père et du Fils de tout éternité comme Don.....249

2.1.2.1. L'Esprit procède comme Don du Père et du Fils (De Trin. IV,XX,29 ; XV,XVII,28 ; XV,XXVI-46).....249

2.1.2.2. La Procession intemporelle du Saint-Esprit : le Don éternel (XV,XXVI,47).....254

2.1.2.3. Cur Spiritus non genitus est? Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus (V,XIV,15 ; XV,XXVII,48).....255

***2.2. Donum Dei et le proprium intra-trinitaire : compréhension de l'amour mutuel par le thème Donum*.....257**

2.2.1. Communion d'amour et amour mutuel à la lumière de Donum Dei (De Trin. *VI,V,7 ; VI,X,11*).....257

2.2.2. L'appropriation de la Charité à l'Esprit Saint par l'éclairage du Don (XV,XVII,27-XVIII,32 ; XV,XIX,37).....259

3. Un Dieu ouvert sur le monde en son Esprit (De Trin. V,XIII,14-XVI,17).....263

4. Conclusion du chapitre IV.....270

CONCLUSION GENERALE.....274

Partie Annexe

LA DIMENSION ECCLESIOLOGIQUE DE DONUM DEI (I) : LE DON FONDATEUR DE L'ÉGLISE (*UNIVERSALITE ET UNITE DANS L'ESPRIT SAINT*).....287

1. L'importance de la Pentecôte dans la logique exégétique d'Augustin.....289

2. Per omnes gentes incipientibus ab Ierusalem.....291

***2.1. A partir de Jérusalem : Ubi inchoata ecclesia nisi ubi uenit de caelo spiritus sanctus ?.*292**

2.1.1. Avec une première communauté de témoins : et inpleuit uno loco sedentes centum uiginti........297

2.1.2. Les disciples affermis dans la foi par le Don de Dieu.....297

2.1.3. Pour devenir témoins et prêcher la parole avec confiance.....*303*

2.1.4. Et rassembler la première communauté de témoins.....305

2.2. Pour un peuple aux dimensions de toutes les nations : Per omnes gentes*.....*309

3. Donum in quo unitas et societas communionis congregatur ecclesiae.....314

3.1. Sous le signe de la glossolalie : Ecce et hic unitas ecclesiae catholicae commendatur toto orbe diffusae (Serm 268,1 sur la Pentecôte).....315

3.1.2.Selon les symboles complémentaires de la colombe et des langues de feu : In columba unitas, in linguis gentium societas*.....*319

LA DIMENSION ECCLESIOLOGIQUE DE DONUM DEI (II) : LE DON VIVIFICATEUR DE L'ÉGLISE (*ÊTRE CORPS DU CHRIST POUR RECEVOIR LE DON DE DIEU*).....326

1. Le Saint-Esprit, âme de l'Église.....326

***1.1. A l'image de l'âme dans le corps*.....327**

***1.2. L'exemple des fonctions propres unifiées par la racine de la charité*.....329**

***1.3. Être Corps du Christ pour vivre de son Esprit*.....331**

2. Le Don de Dieu féconde de l'unité de l'Église.....334

2.1. Celui qui baptise dans l'Esprit Saint*.....*336

2.1.1. L'enseignement de la colombe à Jean : le Christ garde le pouvoir de baptiser et demeure celui qui régénère par la grâce de son Esprit.....337

2.1.2. L'Église se laisse enseigner par la colombe et met son espérance dans le Christ.. 340

2.2. La rémission des péchés, un pouvoir divin approprié à l'Esprit qui anime l'Église*.....*344

***2.3. La liberté de l'Esprit Saint : un Don gratuit et indépendant du ministre et des sacrements (serm.* 266,2-7).....349**

2.4. L'unité de l'Eglise comme lieu propre à la nouvelle naissance et à la rémission des péchés (C. Cresc. **II,XII,15-XIV,18)**.....**352**

*2.4.1. Ceux qui sont baptisés dans la dissidence sont engendrés par l'Église sans avoir part au Don propre à ses vrais fils de Dieu (*De bapt. *I,X,15-XI,16)*.....354

2.4.2. L'Église offre la charité qui couvre la multitude des péchés.....355

RECAPITULATION SUR LA DIMENSION ECCLESIOLOGIQUE DE DONUM DEI : LE SAINT-ESPRIT, DON DU CHRIST TOTAL.....358

BIBLIOGRAPHIE.....363

ABREVIATIONS

IEA Institut d'Études Augustiniennes

EA Etudes Augustiniennes

CC Corpus Christianorum Series Latina

CSEL Corpus scripturorum ecclesiasticorum latinorum

SC Sources Chrétiennes

INTRODUCTION GENERALE
PROBLEMATIQUE, ETAT DE LA QUESTION ET METHODOLOGIE

1 - La question de l'Esprit, *Donum Dei* chez Augustin

La présente étude se propose de mettre en lumière l'importance de l'appellation *Donum Dei* qu'Augustin a privilégiée pour le Saint-Esprit. A partir de sa pertinence et de ses harmoniques, nous aurons établirons, à terme, que Donum Dei introduit au cœur de la pneumatologie et de la théologie du docteur de la Trinité. Cette recherche nous a été inspirée par une lecture attentive du *De fide et symbolo*. Alors que nous essayions de saisir ce qu'Augustin dit de la Troisième Personne de la Trinité, quelques lignes de son discours au concile d'Hippone en 393[1] ont, à la fois, légitimé notre préoccupation et donné son orientation à toute notre démarche. Au cœur de ce discours fort simple qui commentait le symbole[2], le futur évêque d'Hippone formulait, pour la première fois et de façon concise, la question du Saint-Esprit telle qu'elle apparaissait en regard des acquis des études antérieures :

> L'Esprit Saint n'a pas encore été étudié avec autant d'abondance et de soin par les doctes et grands commentateurs des divines Écritures de telle sorte qu'il soit aisé de comprendre également son caractère propre.[3]

---

[1] Cf. G. BARDY (« Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin », in *Augustinianum*, 5, 1955, 443-452) présente ce concile en même temps que l'importance de l'intervention du jeune prêtre qu'était alors Augustin. Le discours fit effet auprès de quelques-uns des évêques qui tenaient déjà Augustin en estime ; ils obligèrent le futur théologien à le publier ; c'est ce qu'Augustin fit, vraisemblablement en une version augmentée, sous la forme du *De fide et symbolo ;* Cf. *Retractationes*, I, XVII (CCL 57,52) ; J. RIVIERE, «Introduction », in *Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo - Enchiridion*, BA 9, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 13 ; E. PORTALIE « Augustin (Saint) », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2276-2302.

[2] G. BARDY, *Saint Augustin. L'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 7e édition, 1948, p. 168. récemment G. MADEC (« La méditation trinitaire d'Augustin.», in *Communio*, 24, 5-6, 1999, p. 85-86) propose de situer ce discours « au plan de l'intelligence de la foi » et non au plan de la simple « tradition du symbole ».

[3] *De fide et symbolo*, IX,19 (CSEL 41,22 : « De Spiritu sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis diuinarum Scripturarum tractatoribus, ut intelligi facile possit et eius proprium »). Toutes nos références aux textes d'Augustin privilégient les éditions critiques les plus récentes. Nos traductions françaises s'appuient souvent sur celles de l'édition bilingue de la *BA* lorsqu'elles existent, mais presque toujours avec des modifications majeures, étant donné que la traduction fait partie de l'interprétation.

Ces lignes révèlent, à nos yeux, une préoccupation théologique qu'on ne pouvait banaliser. Il fallait en effet chercher dans la pensée d'Augustin qui a su donner une marque personnelle à la dogmatique chrétienne[4], une réponse à cette question pneumatologique qu'il a si clairement identifiée. Le Docteur de la Trinité a-t-il entrepris pour sa part de découvrir davantage la Personne de l'Esprit Saint ? Pourtant, en vain chercherait-on un traité sur l'Esprit Saint dans les œuvres d'Augustin. Ses textes sur l'Esprit Saint sont plutôt disséminés dans divers traités et à travers la grande variété des genres littéraires qui ont enrichi son immense oeuvre. Cet "éparpillement" des textes sur la troisième Personne de la Trinité dans les œuvres d'Augustin[5] induit une question de fond : Augustin n'avait-il pas intégré la question de l'Esprit Saint dans toute sa pensée théologique, qui savait d'ailleurs embrasser d'un seul tenant l'ensemble du mystère chrétien ? Une telle question n'expliquerait pas seulement l'absence d'un *De Spiritu Sancto* chez Augustin. Elle relie la lecture de la pneumatologie chez Augustin à une attention particulière à la méthode qu'il utilise pour l'élaborer.

C'est pourquoi nous avons accordé toute son importance à une autre indication de ces lignes du *De fide et symbolo.* En effet, ces lignes sous-entendent également la méthode qu'allait adopter Augustin pour sa spéculation théologique : « les doctes et grands commentateurs des divines Écritures »[6]. En ce qui concerne la découverte et l'approfondissement de la Personne de l'Esprit Saint – comme d'ailleurs en matière de recherche théologique en général – le futur docteur entendait marcher à

---

[4] Cf. PORTALIE, « Augustin (Saint) », col. 2320. Par la suite, en effet, Augustin allait entrer justement au concert de ces doctes et grands commentateurs des divines Ecritures en Occident et s'y imposer progressivement comme l'un des plus respectés.

[5] Un éparpillement qui est souvent perçu comme une mise au second plan de la pneumatologie (F. CAVALLERA, « La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "De Trinitate" », in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 2, 1930, p. 365) ou comme une tendance au silence sur l'Esprit ; tendance qu'Augustin aurait finalement léguée à l'Occident latin (L. BOUYER, Le *Consolateur,* Paris, Cerf, 1980, p. 222).

[6] *De fide et symbolo,* IX,19 (CSEL 41,22 : « a doctis et magnis diuinarum Scripturarum tractatoribus »).

la suite de la tradition[7] et réfléchir en scrutant les Écritures[8]. Reliée à la préoccupation pneumatologique ci-dessus mentionnée, cette intention méthodologique à peine voilée indique l'attention qu'il faut accorder aux Écritures dans la pensée d'Augustin. De plus, elle invite à suivre, dans sa recherche personnelle sur l'Esprit, ce que devient l'héritage qu'il affirme avoir reçu de ses devanciers et auquel il donne du reste toute son approbation[9].

Avec ces indications du *De fide et symbolo,* nous avons retenu comme clef de notre recherche la première désignation de l'Esprit Saint qu'Augustin rapporte dans son discours : *Donum Dei*[10]. Dans une logique de théologie historique, ce choix se trouvait ainsi bien motivé ; mais le thème promettait plus. Il pourra centrer toute la recherche dans une perspective qui dépasse l'aspect historique, pour contribuer à un débat plus fécond par rapport à la pensée augustinienne. La perspective en devient la mise à jour de l'intuition de saint Augustin pour nos débats actuels.

Au plan plutôt historique, en effet, trois éléments orientaient vers ce thème comme devant rendre compte de la pneumatologie augustinienne après 393. D'abord, ce nom condensait à lui seul les deux indications méthodologiques données par Augustin lui-même dans son discours : c'est un nom donné par les Écritures et consacré par l'usage de la tradition, les devanciers d'Augustin[11]. Ensuite, cette

---

[7] Le ton en est donné déjà dans le *De fide et symbolo* ; Augustin restera fidèle à cette méthode et ce sera un de ses atouts majeurs en théologie trinitaire ; cf. F. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire,* Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 37. (L'ouvrage regroupe en réalité quatre articles de l'auteur : « Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils », in *Sciences ecclésiastiques,* 14, 1962, p. 375-415 ; « Sur le Traité de la Trinité », in *Gregorianum,* 47, 1966, p. 254-285 ; « Communion du Père et de Fils », in *Gregorianum,* 48, 1967, p. 657-705 ; « Le Don de Dieu », in *Gregorianum,* 50, 1969, p. 201-235).

[8] Cf. BOURASSA, *Questions de théologie,* p. 43 ; 54 ; IDEM, « Théologie trinitaire de saint Augustin », in *Gregorianum,* 58, 1977, p. 686 ; 689.

[9] Voir à ce propos sa manière de justifier les opinions avancées et de réfuter les contradicteurs : *De fide et symbolo* IX,20 (CSEL 41,25-27) ; cf. BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin », 1977, p. 690.

[10] *De fide et symbolo* IX,19 (CSEL 41,22 : « eum donum dei esse praedicant »)

[11] Augustin indique lui-même saint Hilaire comme l'auteur principal chez qui il aurait remarqué ce titre de *Donum.* C'est sur cette indication qu'O. Du Roy confirme la source de

désignation semble bien pouvoir rendre compte des autres désignations[12]. C'est le signe qu'il est pertinent de partir de l'Esprit, *Donum Dei,* pour accéder aux richesses de la pneumatologie augustinienne. Enfin, ce nom de l'Esprit s'imposera par la suite comme le nom que privilégie le docteur d'Hippone[13].

A un niveau plus fondamental notre étude met en relief une piste souvent occultée par la « théorie psychologique » et par l'accusation souvent portée contre la théologie augustinienne d'être essentialiste et non économique[14]. Puisqu'en faisant de *Donum Dei* le socle de sa pneumatologie, Augustin privilégie ainsi une approche scripturaire, sa pneumatologie est de soi fondamentalement économique. Nous le disions tantôt, l'approche scripturaire est bien son intention méthodologique et il l'amorce déjà dans le *De fide et symbolo* où le *proprium* de l'Esprit va ensemble avec union à Dieu, réconciliation, régénération. De fait, *Donum Dei* n'a jamais été défini comme concept par Augustin : c'est l'activité économique de l'Esprit qui en donne le contenu pour éclairer le caractère propre de la Troisième Personne de la Trinité *ad extra* et *ad intra*. Regardons en exemple quelques textes synthétiques du *De Trinitate*

Hilaire avec deux raisons : 1°) l'allusion chez Augustin (*De trinitate* VI,X,11) à une phrase du *De Trinitate* de saint Hilaire où se trouve ce titre ; 2°) le fait qu'Augustin donne le même sens à ce titre avec un même appui scripturaire (O. DU ROY, *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études augustiniennes, 1966, p. 320-322 ; pour une présentation des principaux auteurs qui ont traité ce thème, voir R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono,* Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1998, 326 pages.

[12] Notamment avec l'interpénétration entre *Donum* et *Communio* (deitas, dilectio, caritas) comme le montrent ces lignes du *De fide et symbolo* : « Et eo ipso quod per Spiritum sanctum reconciliamur Deo, unde etiam cum donum Dei dicitur, satis significari uolunt caritatem Dei esse Spiritum sanctum », IX,19, *CSEL* 41,23-24 ; et « Et ideo donum Dei dicitur, quia eo quod quisque nouit non fruitur, nisi id diligat. Frui autem sapientia Dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere, neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione » IX,19, *CSEL* 41,24. Nous y reviendrons plus loin avec l'analyse détaillées des § 19 et 20 du *De fide et symbolo.*

[13] Des « appellations s'appliquant à l'Esprit Saint, celle qu'il préfère de beaucoup et où il voit le mieux exprimé le caractère propre de la troisième personne de la Trinité, c'est celle de *donum* », F. CAVALLERA, « La doctrine de S. Augustin » p. 367.

[14] Sur la valeur de la dimension ontologique dans la théologie augustinienne, voir D. DUBARLE, « Essai sur l'ontologie théologale de saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes,* 16, 1981, p. 197-288 (repris dans *Dieu avec l'Être. De Parménide à saint Thomas,* Paris, 1986, p. 167-258).

qui attestent qu'avec *Donum Dei,* caractère économique et caractère immanent sont liés dans la réflexion pneumatologique d'Augustin :

> Quant à ce qui est donné, sa relation va et au donateur et aux bénéficiaires ; aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre aussi à nous qui l'avons reçu[15]. L'Esprit Saint, est, en effet, éternellement don, mais temporellement donné[16]. C'est par lui que se répand dans nos cœurs la charité, par laquelle la Trinité tout entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu (Act. 8,20). Par ce Don que faut-il proprement entendre, sinon la Charité qui conduit à Dieu ...?[17] Il (le Seigneur) a donné aux hommes et il a reçu dans les hommes. Il a donné aux hommes, comme le chef à ses membres ; mais aussi il a reçu dans la personne de ses membres. ... Le même Christ a donc à la fois donné du haut du ciel, et reçu sur la terre[18]. L'Esprit Saint est le Don de Dieu en tant qu'il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu[19] Il est Don de Dieu, dans la mesure où il est donné à ceux auxquels il est donné... Il est donné comme Don de Dieu en telle manière qu'il se donne aussi comme Dieu[20].

Le propre de l'Esprit est donc lié à l'enjeu d'une relation basée sur le don de soi et l'union : relation initiée par Dieu en la Troisième Personne de la Trinité et dans laquelle l'homme est appelé à entrer en recevant la charité que communique le Don de Dieu. Dans la pensée augustinienne, c'est la relation sous-jacente à ce nom au niveau économique qui va conduire à connaître la Personne de l'Esprit Saint au sein de la Trinité. Le caractère radical et absolu de cette relation entre Dieu et l'homme en l'Esprit (*Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus*) nous montre sans aucun doute que le lien entre économie et

---

[15] *De Trinitate,* V,XIV,15 (CC 50,222 : « Quod utem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit ; itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus »)

[16] *Ibid.,* V,XVI,17 (CC 50,224 : « Nam sempiterne Spiritus donum, temporaliter donatum »)

[17] *Ibib.,* XV,XVIII,32 (CC 50A,508 : « per quem diffunditur in cordibus nostris Dei Caritas per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, uocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad Deum... ? »)

[18] *Ibid.,* XV,XIX,34 (CC 50 A,510 : « quia Dedit hominibus et quia accepit in hominibus. Dedit hominibus tamquam caput membris suis ; accepit in hominibus idem ipse utique in membris suis... Ipse ergo Christus et dedit de caelo et accepit in terra »)

[19] *Ibid.,* XV,XIX,35 (CC 50 A, 512 : « Donum Dei esse Spiritum Sanctum in quantum datur eis qui per eum diligunt Deum »).

immanence n'est pas simplement anagogique ou analogique, mais intrinsèque. La pneumatologie augustinienne promet d'être foncièrement liée au mystère du salut sous les aspects d'une théologie de la grâce, d'une sotériologie et d'une anthropologie reposant sur une christologie et une ecclésiologie. On comprend pourquoi on ne retrouve pas un traité de pneumatologie chez Augustin et qu'il faille privilégier l'hypothèse d'une intégration. Augustin réfléchit sur la mission de l'Esprit Saint comme donation pour aboutir à son caractère propre. Toute sa réflexion trinitaire en est éclairée tandis que sa conception de Dieu s'enrichit de cette dimension pneumatologique.

En définitive, l'attention au *De fide et symbolo* nous a conduit à un questionnement de fond : *Augustin a donné dans ce discours un programme et une méthode de réflexion pneumatologique qui a trouvé dans Donum Dei sa réalisation. Cette intuition n'est-elle pas au fond la clé de sa pneumatologie et un secret des richesse de sa pensée ?* Avant de préciser cette hypothèse qui sous-tend la présente étude, dressons un bref bilan des recherches qui lui donnent sa place et la légitiment.

2 - L'état de la question

Très tôt remarquée par les chercheurs, la doctrine trinitaire d'Augustin a été le domaine privilégié où l'on a commencé à aborder la pneumatologie augustinienne. En plus des études strictement pneumatologiques, il nous faudra signaler également des ouvrages d'études trinitaires, en tenant compte de l'orientation ou des discussions que ces ouvrages auront apportées à l'histoire de la recherche et des indications qu'ils fournissent[21], de fait, à la problématique que nous envisageons de développer.

---

[20] *Ibid.*, XV,XIX,36 (CC 50 A, 513 : « In tantum ergo Donum Dei est in quantum datur eis quibus datur. ...Ita enim datur sicut Dei Donum ut etiam se ipsum det sicut Deus ».

[21] Ce que Bourassa observe à propos de la thèse de Du Roy (BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin », 1977, p. 684) peut s'appliquer de façon positive à l'ensemble des recherches sur Augustin : Elles aiguisent l'intérêt pour l'œuvre du Docteur Africain ; bien plus

La première étude d'importance est celle de M. Schmaus en 1927[22]. Elle n'est pas seulement une recherche trinitaire, elle est surtout centrée sur le *De Trinitate* qui s'impose dans l'immense œuvre d'Augustin « par la profondeur des pensées, par la richesse des vues »[23]. De la théologie trinitaire d'Augustin Schmaus tente de faire comprendre surtout les analogies psychologiques. La longue introduction consacrée aux prédécesseurs d'Augustin[24] et la première partie qui dégage les conceptions maîtresses de la construction trinitaire augustinienne conduisent en fait à l'analyse détaillée des analogies trinitaires dans la deuxième partie de la thèse[25]. Trois points ressortent de l'étude de Schmaus pour notre propos. En premier lieu, elle donne, dans ce cadre trinitaire, de précieuses indications sur la pneumatologie augustinienne, notamment sur les processions de l'Esprit selon le mode de l'amour. Schmaus mettait en relief ce qu'on a appelé la « théorie psychologique » et qu'il aborde comme la contribution originale d'Augustin. Cette thèse marque très fortement la fascination qu'il y aura pour cette théorie en même temps qu'elle inaugure, pour ainsi dire, la tendance à ne retenir que l'analogie psychologique comme la contribution trinitaire d'Augustin. De fait,– et c'est le second point que nous tenons à souligner - le thème de l'Esprit, *Donum Dei* n'apparaît chez Schmaus qu'en passant[26] : Non seulement parce qu'il ne s'agit pas d'une étude pneumatologique, mais surtout parce qu'elle tourne autour de la « théorie psychologique ». Par une conclusion plus radicale, Schmaus estime même que l'approche économique du mystère sous-jacente à *Donum Dei* serait

---

les jugements et surtout les questions que ces recherches ont posées pour l'intelligence de la foi méritent d'être considérées lorsqu'on aborde l'étude d'Augustin.

[22] M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* (Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers), Münster in Westfalen, Aschendorff, 1967, 431 pages.

[23] *Ibid.*, p. 2.

[24] *Ibid.*, p. 1-76.

[25] I. Abschnitt. Die theologischen Grundlagen fûr die psychologische Trinitätserklärung des Kirchenvaters (p. 77-194) ; II. Abschnitt. Analogische Erklärung des Dogmas mit Hilfe der Psychologie (195-420).

[26] La propriété de l'Esprit comme *Dilectio* et *Donum* n'est en effet considérée qu'en quelques pages ; *Ibid.*, p. 369-399.

un élément hétérogène dans la pensée d'Augustin[27]. Enfin Schmaus s'est intéressé à la méthode augustinienne en épousant pratiquement les conclusions de T. de Régnon pour affirmer, avec lui, qu'il y aurait une ligne de démarcation entre les Pères grecs et les Pères latins dans leur manière respective d'aborder l'étude de la Trinité[28]. Schmaus se prête ainsi aux critiques adressées par la suite à De Régnon. Mais, en plus, les recherches de Schmaus susciteront davantage de critiques en signalant, dans la réflexion trinitaire augustinienne, une tension où s'affrontent deux sources différentes : une source néoplatonicienne à la base d'une approche métaphysique insistant sur l'unité essentielle de Dieu et une source biblique proche des Pères grecs qui intègre l'économie du salut et met en relief la distinction des trois Personnes de la Trinité[29]. Un débat théologique au sujet du lien entre la Trinité immanente et la

---

[27] *Ibid.*, p. 398.

[28] Selon T. de Régnon, les Pères grecs partaient de la révélation des Personnes de la Trinité pour aboutir à leur unité alors que les Pères latins partaient plutôt de l'essence de Dieu pour envisager, par la suite, les Personnes. Cette interprétation (De REGNON T., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 3 vol. en 4, Paris, V. Retaux et Fils, 1892-1898) est souvent reprise comme un cliché par certains chercheurs avec plus ou moins de nuances tandis que d'autres en dénoncent le caractère plutôt simpliste : voir pour diverses reprises et discussions : G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, traduit de l'anglais par D. M. (*God in Patristic Thought*, London, W. Heinemann, 1936), Paris, Aubier, 1955, 254 pages ; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1956, p. 11-29 ; H. BARRE, *Trinité que j'adore... perspectives théologiques*, Paris, P. Lethielleux, 1965, p. 21-54 ; G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Problématique*, Paris, Cerf, 1969, 333 pages ; L. Scheffczyk, « Histoire du dogme de la Trinité », in *Mysterium Salutis : Dogmatique de l'histoire du salut.* 5 : *Dieu et la révélation de la Trinité*, P. 279-283 ; LE GUILLOU M. J., « Réflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et récents », in *Istina*, 17, 1972, p. 457-464. ; IDEM, *Le mystère du Père. Foi des apôtres et Gnoses actuelles*, Paris, Fayard, 1973, p. 157-130 ; O. DU ROY, *L'intelligence de la Foi*, 543 pages (nous verrons de plus près l'interprétation de ce dernier plus loin) ; voir aussi G. MUSTILLO, *Le relazioni trinitarie in sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino*, Pars Dissertationis ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Campobasso, 1977, p. 135-145 ; CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 637.

[29] M. Schmaus a développé la première fois cette idée dans un article issu de sa présentation au Congrès patristique d'Oxford en 1959 (M. SCHMAUS, « Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins », in *Studia Patristica*, n° VI, 1962, p. 503-518) ; ce qu'il disait alors par rapport à la réflexion trinitaire, Schmaus l'appliquera ensuite à toute la méthode théologique du *De Trinitate ;* IDEM, *Die Denkform Augustins in seinem Werk de Trinitate*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1962, 25 pages. Et la réédition de sa thèse en 1967 intégrera cette idée de tension. Selon Schmaus, le recours à l'explication psychologique serait alors caractéristique de cette tension dans le *De Trinitate.*

Trinité économique était en effet entré dans les recherches théologiques[30] et hantait également la lecture des Pères en théologie trinitaire comme en recherche pneumatologique.

En 1930 et 1931 quelques articles de F. Cavallera introduisent aux débuts de la réflexion augustinienne sur la Trinité et à la pneumatologie du *De Trinitate*[31]. Selon Cavallera, il faut distinguer trois périodes pour l'étude chronologique de la doctrine trinitaire d'Augustin : avant le *De Trinitate* (386-401) ; l'étape du *De Trinitate* (401-416) et les ouvrages postérieurs au *De Trinitate* (416-430)[32]. Son premier article concerne la première période[33]. Cet article porte la marque de l'intérêt particulier pour la genèse de la pensée trinitaire d'Augustin ; on y remarque aussi l'attention qu'attira très vite le discours du *De fide et symbolo*[34]. Aussi, Cavallera souligne-t-il le problème pneumatologique que renferme ce discours[35], bien qu'il ne soit pas question spécialement de pneumatologie dans son article[36]. Comme plusieurs autres plus tard, c'est vers l'identité des devanciers que se porte l'attention de Cavallera[37]. En outre, il signale surtout le thème de l'Esprit, amour mutuel et de lien du Père et du Fils, mais malheureusement comme presque parallèle à celui de *Donum Dei*[38]. L'objectif de

---

[30] L'étude de G. LAFONT (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Problématique,* Paris, Cerf, 1969, 333 pages) pour servir à se faire une idée de ce débat.

[31] F. CAVALLERA, « Les premières formules trinitaires de saint Augustin », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 31, 1930, p. 97-123 ; IDEM, « La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "De Trinitate" », in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 2, 1930, p. 365-387 et 3, 1931, p. 5-19.

[32] Il faut prendre les dates assignées au *De Trinitate* avec réserve parce que depuis lors bien des études de chronologie augustinienne ont apporté d'autres précisions et proposé d'autres datations.

[33] CAVALLERA, « Les premières formules trinitaires », p. 97.

[34] *Ibid.*, p. 112.

[35] *Ibid.*, p. 108-113.

[36] L'auteur choisit d'ailleurs de laisser de côté les textes qui ne concernent que l'Esprit ; *Ibid.*, p. 97 note 1.

[37] *Ibid.*, p. 111.

[38] « Jusqu'ici, conclut-il après avoir étudié le thème d'amour mutuel, l'Esprit Saint était surtout envisagé comme le Don par lequel le Père et le Fils manifestent aux créatures, et tout spécialement à nous, leur amour et leur bonté ; désormais, sans abandonner ce point de vue, Augustin s'attachera à les caractériser par leurs rapports réciproques et à présenter l'Esprit

l'auteur semble être une mise en lumière de la théorie psychologique[39] à laquelle il essayait de trouver une genèse dans les premières œuvres du docteur de la Trinité. Cette grille de lecture reste encore sous-jacente à l'article de Cavallera sur la doctrine de l'Esprit Saint à propos du *De Trinitate*[40] : d'une part, une orientation vers la théorie psychologique[41] ; et d'autre part, une attention insuffisante au lien fondamental, dans la pensée d'Augustin, entre le thème de *Donum Dei* et celui de *communion,* de *lien,* de *charité substantielle*[42]. N'est-ce pas là au fait cette lecture par trop séparée de la théorie dite psychologique du *De Trinitate* qui marquera plusieurs recherches sur la théologie trinitaire d'Augustin et conséquemment celles sur sa pneumatologie ? Réduite au cadre de cette théorie, la pneumatologie augustinienne (comme la réflexion d'Augustin sur le mystère trinitaire) ne peut que paraître secondaire et l'éparpillement des textes déconcertant comme pour Cavallera : « De la comparaison forcée entre les textes qu'il (le *De Trinitate*) fournit et ceux beaucoup plus nombreux que renferment les autres traités, les sermons, les lettres, résultera sans peine le jugement à porter sur l'importance du *De Trinitate* ou ses lacunes en ce qui concerne la doctrine du Saint-Esprit, doctrine qui, on le verra, a toujours occupé une place secondaire dans la pensée augustinienne, et n'a fait qu'exceptionnellement l'objet d'un exposé spécial. Faute de traité *ex professo,* il faut bien se résigner à ramener soi-même à quelques idées ou têtes de chapitres, plus ou moins logiquement ordonnés, les textes augustiniens, en s'efforçant de respecter scrupuleusement les vues géniales du docteur et de ne point fausser la perspective »[43].

Saint, - on le voit assez ici même, - comme l'amour mutuel et le lien du Père et du Fils », *Ibid.*, p. 112.

[39] Cf. *Ibid.*, p. 122.

[40] CAVALLERA, « La doctrine de S. Augustin ».

[41] Cf. par exemple *Ibid.*, (1930), p. 379-387 où l'auteur renvoie d'ailleurs à son premier article.

[42] *Ibid.*, p. 379-381 où l'auteur distingue deux catégories d'affirmations : les affirmations *ad extra,* résumé dans la désignation de Don ; et les affirmations ayant trait à la vie intratrinitaire sans entrevoir la fécondité de leur complémentarité dans la réflexion d'Augustin.

[43] *Ibid.*, p. 365.

Il fallait une meilleure attention au thème de *Donum Dei* que Cavallera savait d'ailleurs primordial et privilégié chez Augustin[44] : la complémentarité entre ce thème résolument économique et l'autre plutôt immanent de *communion* et de *lien d'amour*. Cela n'aurait-il pas permis de dépasser ce malaise (de « comparaison forcée entre les textes ») pour découvrir davantage comment ce qu'Augustin comprend au niveau de la Trinité immanente s'appuie sur ce qu'il en découvre dans l'histoire du salut ? Et que c'est au niveau de cette complémentarité-là qu'il faudra situer la place du *De Trinitate* et la pneumatologie qu'il renferme ? Ce n'est pas sûr qu'on a déjà montré cet aspect de la pneumatologie augustinienne. Car, en affirmant que la doctrine du Saint-Esprit « a toujours occupé une place secondaire dans la pensée augustinienne », Cavallera trahit bien une attitude de recherche qui n'aura pas toujours encouragé à une lecture attentive de la pneumatologie de saint Augustin. Bien plus que l'organisation des textes pneumatologiques éparpillés dans l'œuvre d'Augustin, c'est une porte d'entrée qu'il faut se faire indiquer par le docteur de la Trinité pour accéder à la richesse de son œuvre.

L'étude de C. Van Lierde est à signaler ici en tant qu'elle est consacrée aux dons du Saint-Esprit[45]. Cette recherche offre l'enseignement d'Augustin sur les dons de l'Esprit Saint et présente l'originalité de le considérer du point de vue d'Isaïe 11,2-3 comme à partir de sa source biblique chez le Docteur de la Trinité[46]. Pour proche

---

[44] Il fournit d'ailleurs une indication de la plupart des lieux où Augustin utilise le nom *Donum Dei* pour désigner l'Esprit Saint ; CAVALLERA, « La doctrine de S. Augustin », 1930, p. 367-370. SMULDERS, « L'Esprit sanctificateur », col. 1279, confirmera l'importance de ce thème en citant l'article de Cavallera.

[45] C. Van LIERDE, *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaiae XI, 2-3,* Würzburg, Rita - Verlag und Druckerei, 1935 ; voir la note suivante pour la traduction anglaise.

[46] « This inquiry shall concern, therefore, the teaching of Augustine on the gifts of the Holy Spirit and its derivation from the text of Isaiah. Manifestly, we are not considering this text of Isaiah from a strictly exegetical viewpoint. Our whole intention, is to deal with the teaching developed from Augustine's Isaiah interpretation and commentary. Our interest centers on Augustine's perceptions and thoughts on this specific text, his exposition of the passage, and the fund of teaching he drew from the periscope ». C. Van LIERDE, « The teaching of St. Augustine on the Gifts of the Holy Spirit from the text of Isaiah 11: 2-3 », trans. J.

qu'elle paraît être du thème de *Donum Dei,* cette étude ne l'a pas abordé ; on pourrait même regretter que C. Van Lierde n'ait pas au moins envisagé le lien entre les dons de l'Esprit et la Personne de l'Esprit Saint, Don par excellence. Notre propre travail bénéficiera toutefois des précieux renseignements techniques de C. Van Lierde[47].

Dans la ligne des études qui ont abordé le thème pneumatologique de *Don* signalons, à la suite de C. Van Lierde, la recherche jusqu'ici introuvable de D. Jouffe[48] mais surtout une thèse présentée par Martinez V. M. en 1976[49]. Si nous pensons reprendre après cette étude le thème de *l'Esprit Saint, Don de Dieu,* c'est parce qu'il nous est apparu à la lecture du travail de Martinez qu'il reste encore à découvrir sur le sujet dans saint Augustin, et pour cause. La problématique de Martinez est d'ordre général au départ : le fait qu'en dépit de l'effort pour mieux connaître la Trinité et spécialement la troisième Personne, l'Esprit Saint soit demeuré le « Grand Inconnu »[50]. Il veut alors contribuer à cet effort théologique et choisit de le faire à partir du thème de *l'Esprit Saint, Don de Dieu.* Il assoit cette orientation sur les paroles du Christ en Jean 4,10, souvent interprétées comme dites de l'Esprit Saint. Pour Martinez, c'est là une invitation à entrer dans le mystère du Saint-Esprit et un indice de la pertinence de ce thème de *Don de Dieu.* De plus ce thème a traditionnellement bénéficié d'une attention dans la théologie occidentale sans avoir été pour autant suffisamment

---

Schnaubelt and F. Van Fleteren, in F. Van Fleteren and J. Schnaubelt, eds., *Augustine: Mystic and Mystagogue,* New York, Peter Lang, 1994, p. 6.

[47] Renseignements qui seront d'ailleurs utiles à toute recherche de pneumatologie augustinienne. C'est sans doute ce qui fait l'intérêt toujours actuel de cette étude et qui pourrait justifier qu'on l'ait reconduite en 1994, soit près de soixante ans plus tard, dans la *Collectanea Augustiniana* ; C. VAN LIERDE, « The teaching of St. Augustine », p. 5-110.

[48] D. JOUFFE, *Le don septenaire de l'Esprit Saint selon S. Augustin,* Diss. Theol., Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1950 ; c'est le fichier augustinien (G. R. HALL & Co., éd., *Fichier Augustinien,* IEA, Paris, Fichier-Matières, vol. 2, Boston, Massachustts, 1972, p. 339) qui l'a juste signalé. L'université grégorienne où la thèse est censée avoir été soutenue ne semble pas reconnaître Jouffe. De fait, nous n'avons pu encore le consulter. Il semble pourtant s'être intéressé au don de l'Esprit qu'il envisage dans sa donation septenaire.

[49] MARTINEZ V. M., *El Espiritu Santo, Don de Dios en San Augustin y en Santo Tomas,* Pamplona, 1976, 297 pages ; une thèse qui n'a pas été publiée.

[50] *Ibid.*, p. 2-3

développé[51]. C'est à ce point que sa thèse prend pour objet d'étudier l'Esprit Saint sous l'aspect de *Don de Dieu* pour faire ressortir dans quelle mesure ce nom signifie théologiquement la Personne de l'Esprit Saint. Cela revient selon Martinez à étudier « Personne et Procession » (les deux thèmes centraux de la pneumatologie) à la lumière de ce nom[52].

Méthodologiquement, Martinez aborde le thème de *Donum Dei,* principalement à travers deux auteurs: Saint Augustin et saint Thomas auxquels il ajoute les principaux auteurs médiévaux en vue de présenter et d'éclairer les thèmes que développera saint Thomas pour mieux comprendre sa pensée[53]. Se limitant ainsi à un Père et à un Docteur, il n'entendait pas faire une étude exhaustive du thème, et laisse de côté l'étude directe de la Sainte Ecriture et de la Tradition. Il voit Augustin comme un jalon privilégié du développement du thème, le premier qui l'a abordé de façon assez large[54]. Quant aux médiévaux[55], Martinez les a abordés dans le souci de suivre chez eux des questions laissées en suspens par Augustin et de mieux comprendre en fin de compte l'apport décisif de saint Thomas, l'auteur le plus indiqué selon lui pour l'étude de ce thème pneumatologique[56]. Et de souhaiter en terminant que les richesses théologiques contenues dans ce thème de *Donum Dei* ouvrent un

---

[51] *Ibid.*, p. 3.

[52] *Ibid.*, p. 6.

[53] *Ibid.*, p. 8

[54] Premier chapitre de la thèse : Evolucion del pensamiento trinitario de S. Agustin, p. 15-27 ; avec la conviction que « S. Agustin es un jalon privilegiado en el desarrollo del tema que consideramos. El siglo IV ha visto cristalizar el esfuerzo especulativo de S. Hilario y S. Ambrosio (por citar solo algunos autores latinos) sobre el Espiritu santo, de modo que S. Agustin hereda una doctrina bastante acabada y perfilada. Sobre ella se volcara el genio intuitivo del Obispo de Hipona que profundizara y sera el primero que abordara por extenso el estudio del Donum Dei ». *Ibid.*, p. 9 ; voir aussi p. 281.

[55] Deuxième chapitre de la thèse : La doctrina del Donum Dei en los autores medievales, pages 122-170.

[56] *Ibid.*, p. 10 ; 282-285 ; il étudie la pensée du Docteur angélique au troisième chapitre : « El *Donum Dei* en la doctrina pneumatologica de Santo Tomas », p. 171-278.

vaste champ d'investigation pour mieux connaître l'Esprit Saint et sa mission temporelle[57].

En ce qui concerne l'investigation concrète dans saint Augustin au premier chapitre de la thèse, elle s'est déroulée en trois volets. Dans un premier temps, Martinez entendait suivre l'évolution de la pensée trinitaire d'Augustin comme une base de clarification[58]. En un deuxième temps, il analyse les diverses nuances du thème dans les œuvres d'Augustin[59] en laissant de côté le *De Trinitate* pour une étude à part. Martinez entreprend en un troisième temps l'investigation du thème à travers le *De Trinitate*[60] en regardant successivement les interrogations d'Augustin et les solutions que le Docteur de la Trinité a proposées. Les interrogations portaient, selon Martinez, sur la notion de Personne divine d'une part et sur la distinction des deux processions d'autre part. Quant aux solutions, Martinez les retrace en deux ensembles. D'abord il inventorie les arguments scripturaires qu'utilise Augustin pour parler de la divinité de l'Esprit Saint, de sa procession et de ses caractéristiques personnelles dont la plus claire est celle de *Donum Dei*[61]. Ensuite, il essaie de suivre sa réflexion théologique en présentant ce qu'on a appelé la théorie psychologique[62] pour aboutir en fin de compte à ce qui a été dit dans le *De Trinitate* sur l'Esprit Saint, *Donum Dei.* A ce dernier point, Martinez met en relief comment, chez Augustin qui s'efforçait d'en

---

[57] *Ibid.*, p. 286.

[58] Une reprise plutôt schématique des conclusions de O. Du Roy, (*L'intelligence de la Foi*) comme l'auteur l'a signalé : p. 16, note 2 ; voir aussi p. 27.

[59] « Estas paginas han de servir para recoger de los escritos agustinianos los principales datos que aporta sobre el tema ; y, tambien, muy especialmente para encuadrar el estudio posterior de la obra que culmina el desarrollo de su investigacion trinitaria » p. 28 et de conclure : « como resumen de esta investigacion en las obras de S. Agustin, excluido el *De Trinitate,* podriamos decir que habla del *Donum Dei* especialmente en relacion con la mission del Espiritu Santo ; tambien incluye algunas referencias a la divinidad y caractér personal del *Donum Dei.* En el *De Trinitate* veramos que predomina, sin embargo, la consideracion del caracter personal del Don de Dios, que explica mejor que ningun otro nombre le aspecto relativo y subsistente de la Persona del Espiritu Santo. Por eso alli tratara con mas extension del tema del don y las salvedades que hemos de tener en cuenta al aplicarlo a una Persona divina », p. 47

[60] « De Trinitate, culminacion del desarrollo trinitario agustiniano », p. 48-116.

[61] *Ibid.*, p. 74.

éliminer toute imperfection[63], ce nom exprime bien le caractère personnel de l'Esprit Saint sous l'aspect de relation comme sous celui du caractère substantiel[64] et rend parfaitement compréhensible la procession propre à la troisième Personne de la Trinité[65]. Ce nom de *Donum Dei* fut chez Augustin, selon Martinez, un autre chemin de sa spéculation théologique[66]. Les difficultés et les limites de la spéculation augustinienne sur ce thème pneumatologique seraient imputables essentiellement à la carence d'un soutien métaphysique[67] pour définir la Personne et la procession par voie d'amour. Et spécialement, il n'y eut pas une définition approfondie de *Donum*, surtout en ce qui concerne la relation au Donateur[68]. En regard desdites limites, Martinez conclut qu'Augustin est resté à mi-chemin de la spéculation trinitaire et pneumatologique[69].

Laissant de côté les remarques d'ordre général qu'appelle la thèse de Martinez[70], signalons ici celles qui légitiment le fait que nous entreprenions encore, à

---

[62] Étudiant surtout les triades *mens, notitia, amor* et *memoria, intelligentia, voluntas*, cf. p. 82.

[63] *Ibid.*, p. 97-101.

[64] Surtout en partant du lien entre Don et Charité « el *Donum Dei* es caracterizado por el Amor. De modo que el Don, que primariamente significaba la relacion, tambien incluye la substancia » p. 111.

[65] *Ibid.*, p. 112-116 ; « La procesion del Espiritu Santo, explicada bajo este aspecto, parece alejar un poco mas las dudas de S. Agustin, aunque sabemos que estas nunca desaparecieron », p. 116

[66] *Ibid.*, p. 117-119.

[67] Ce jugement de Martinez appelle de soi deux remarques : 1°) il est caractéristique d'une lecture d'Augustin qui radicalise la théorie psychologique et se déroule en comparaison avec la théologie thomiste subséquente de croire l'auteur en deçà d'un approfondissement philosophique ; Cavallera, « La doctrine de S. Augustin », 1930, p. 381, laissait entendre la même remarque ; voir aussi Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 458. 2°) Mais alors il faudrait bien se demander s'il est pertinent de lire Augustin sur un terrain de métaphysique.

[68] *Ibid.*, p. 120.

[69] « A media que avanza la especulacion agustiniana va desvelando matices mas precisos e interesantes en este nombre, que hacen intuir en él grandes posibilidades para profundizar teologicamente en el misterio de la Trinidad. Sin embargo, las deficiencias metaphisicas, e incluso en la misma definicion de don, que S. Agustin no puede solventar, dejan a mitad de camino esas posibilidades », *Ibid.*, p. 281.

[70] On comprend par exemple un peu difficilement pourquoi l'auteur choisit délibérément de ne faire aucun cas de l'exégèse de Jean 4,10 (p. 9) alors que sa problématique semble partir

notre tour, une étude sur le thème de *l'Esprit Saint, Donum Dei* chez Augustin. Avant tout, l'étude de Martinez n'est pas centrée sur Augustin. Alors que c'est l'orientation d'une problématique d'ordre général qui a conduit Martinez au thème de *Donum Dei,* ce n'est qu'au niveau de la méthodologie qu'il *passera par* Augustin, comme d'un point de départ vers saint Thomas, qu'il considère comme le cœur de son investigation[71]. Augustin n'aura donc eu qu'une place plutôt secondaire dans cette étude. Ceci pourrait sans doute expliquer les raccourcis méthodologiques quant à la façon de lire la réflexion augustinienne elle-même. A-t-on la vraie question pour la pneumatologie augustinienne en la réduisant à la mission et à la procession et en menant une lecture unilatérale du *De Trinitate* sans en dégager le projet existentiel ? En effet une trop grande démarcation entre le *De Trinitate* et les autres œuvres qui traitent du thème abordé a privé l'étude d'une lecture d'ensemble. On aurait également souhaité un approfondissement des harmoniques et connexions de ce thème de *Donum Dei* pour ne pas en présenter une vue par trop synthétique voire schématique qui ne s'enracine guère dans sa matrice originelle qu'est l'ensemble de la théologie augustinienne.

Ne serait-il pas possible d'envisager ce nom de l'Esprit, non pas comme un « autre chemin » de la réflexion d'Augustin, mais plutôt comme un maillon important de toute sa pensée ? Ne serait-il pas pertinent de s'ouvrir davantage aux appuis scripturaires de ce nom et à l'exégèse d'Augustin en lisant sa pneumatologie à travers ce nom ? Peut-être alors ne stigmatiserait-on pas si vite une carence métaphysique en regardant la théologie subséquente où la perspective sera si différente ! Il s'agirait alors d'épouser le point de vue d'une réflexion qui s'épanouit sur un terrain pastoral et qui s'enracinait surtout dans le mystère du salut en puisant à la source des Écritures. Aussi, resterait-il encore à découvrir dans ce thème de Don de Dieu. Notre

---

de ce verset biblique et surtout que le verset tient une place importante dans la pneumatologie d'Augustin. De même est-on un peu mal à l'aise avec l'envergure de son investigation qui, non seulement embrasse deux grands maîtres mais y ajoute les médiévaux qui les séparent : la tâche ne s'en complique que davantage si l'on songe à la diversité de temps et de genre littéraire entre tous ces auteurs d'une part et entre les œuvres d'un même auteur d'autre part. Ceci a en effet obligé Martinez à ne pas considérer cet aspect dans sa lecture qui en aurait été plus pointue.

[71] *Ibid.*, p. 10.

problématique est entièrement centrée sur Augustin et se déploiera avec une méthode de lecture plutôt dynamique qui prête davantage attention au contexte historico-théologique de la spéculation augustinienne sur l'Esprit Saint, *Donum Dei.*

En 1948, F. Leotta[72] a lui aussi senti, en lisant le *De fide et symbolo*[73], l'opportunité de découvrir la réflexion d'Augustin sur l'Esprit Saint. Son étude eut alors comme fil conducteur le concept de 'personne'. Une première partie définit en effet le concept de Personne divine en général pour en arriver à la Personne de l'Esprit dans la seconde. A chaque étape de sa démarche pour comprendre ce que dit Augustin sur la personne de l'Esprit, Leotta analyse le *De Trinitate* comme une entité face aux autres ouvrages qu'il met ensemble. Le centre d'intérêt de son analyse est très judicieux et mérite même encore aujourd'hui par sa richesse d'être creusé davantage, surtout à partir de pistes plus pointues comme celle indiquée par la désignation de *Don de Dieu.* L'auteur n'y aura consacré que quelques pages[74], lorsqu'il passe en revue les noms qui désignent l'Esprit. Comme cette recherche de Leotta qui tourne autour du concept de 'personne', d'autres travaux ont tenté de cerner les concepts trinitaires clé chez Augustin, surtout les concepts de relation trinitaires[75] et de missions divines.

---

[72] F. LEOTTA, *La persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino,* Rome, Acireale, 1948, 46 pages. Il s'agit là d'un extrait qui représente seulement le premier chapitre de la deuxième partie de l'ensemble de la thèse de Leotta.

[73] *Ibid.,* p. 7.

[74] *Ibid, La persona delo Spirito Santo,* p. 29-32.

[75] En ce qui concerne les relations trinitaires chez Augustin signalons brièvement deux auteurs: I. CHEVALIER, *saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1940, 182 pages ; IDEM, « La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes », in *Divus Thomas,* 18, 1940, p. 317-384 ; MUSTILLO, *Le relazioni trinitarie in sant'Agostino*; ce premier volume de l'édition de la thèse de Mustillo contient la partie que l'auteur a consacrée à Augustin). Pour avoir étudié ce concept capital dans la doctrine augustinienne, ces recherches fournissent comme un faisceau de lumière pour la compréhension de la pneumatologie augustinienne. Mais il faut noter ici le peu de cas qui est fait du thème *Don de Dieu.* Il est vrai, telle qu'elle se présente, la problématique de Chevalier ne le conduisait guère à envisager la pneumatologie, encore moins ce thème précis. En plus des précisons analytiques sur les relations trinitaires (Chevalier, *Saint Augustin et la pensée,* p. 17-86), la contribution essentielle de Chevalier fut d'avoir mis la pensée augustinienne en rapport avec ses sources grecques probables (*Ibid.,*p.89-163) et d'avoir signalé le vide en la matière chez les latins avant Augustin (cf. *Ibid.* p. 89 et 98). Quant à Mustillo, qui met la doctrine augustinienne en parallèle avec celle de saint Thomas, il ne s'attache guère au thème

L'étude de V. Carbone, réalisée en 1944 mais éditée seulement en 1961[76], dut en effet partir du concept de mission[77] pour cerner le problème de l'inhabitation de l'Esprit Saint. Carbone regarde chez Augustin l'habitation[78] de l'Esprit en ce qui concerne le fait, son mode et ses effets dans l'âme des justes. A deux reprises, le thème de *Don de Dieu* intervient dans cette étude : sur cinq pages[79] lorsque Carbone passe en revue les termes bibliques utilisés par Augustin pour parler de l'habitation de l'Esprit dans l'âme[80]. Il a dû y revenir sur deux autres pages pour souligner que la doctrine augustinienne sur le *Don de Dieu* ne s'oppose pas à l'habitation commune[81]. La conclusion de l'étude s'achèvera sur l'un des premiers textes d'Augustin où *Donum Dei* est attribué à l'Esprit Saint. Sans l'avoir traité pour lui-même, cette recherche suggère bien l'importance de ce thème pneumatologique et l'on peut y entrevoir la pertinence qu'il y aurait à faire sa place à *Donum Dei* qui introduit à de multiples ramifications de la doctrine augustinienne.

---

de *Don de Dieu*. Or, puisqu'il a été conduit à envisager les noms relatifs (MUSTILLO, *Le relazioni trinitarie in sant'Agostino*, p. 89-114), on aurait souhaité que fût accordé plus que deux pages à ce nom de l'Esprit Saint pour mieux le situer dans cette problématique des relations trinitaires : Augustin lui-même n'affirme-t-il pas que c'est dans ce nom qu'apparaît la relation de l'Esprit ? (*De Trinitate* V,XI,12)

[76] V. CARBONE, *La inabitatione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la doctrina di S. Agostino*, Citta del Vaticano, Tipogr. Poliglotta Vaticana, 1961, 195 pages.

[77] *Ibid.*, p. 35-46.

[78] A propos de la doctrine de l'habitation de Dieu chez Augustin, signalons en passant les recherches faites par A. TURRADO sous l'angle trinitaire. Après avoir publié, suite à sa thèse, une série d'articles (A. TURRADO, « La inhabitacion de la Sma Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954*, tome 1, 1954, p. 583-593 ; IDEM, « El platonismo de San Agustin y su doctrina acerca de la inhabitacion del Espiritu Santo », in *Augustiniana*, 5, 1955, p. 471-486 ; IDEM, « La Sma . Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, segun San Agustin », in *Revue des Etudes Augustiniennes*, 5, 1959, p. 130-151 ; 223-260) A. Turrado offre la publication complète en plusieurs articles de son œuvre mise à jour au niveau des notes bibliographiques : A. TURRADO, « Eres templo de Dios. La inhabitacion de la Santa Trinidad en los justos segun San Agustin », in *Revista agustiniana de espiritualidad*, 7, 1966, p. 21-55, 203-227; 330-381; 8, 1967, p. 41-63, 153-190, 363-406; 9, 1968, p. 173-199; 10, 1969, p. 367-392. Ces recherches d'A. Turrado ne sont d'ailleurs pas centrées sur la pneumatologie et n'ont donc pas abordé le thème de l'Esprit, *Don de Dieu*.

[79] CARBONE., *La inabitatione dello Spirito Santo*, p. 55-59.

[80] *Ibid.*, p. 54.

[81] « La dottrina di S. Agostino sul "Donum Dei" non si oppone alla inabitazione comune » ; *ibid.*, p. 108-110.

C'est la monographie de J.-L. Maier qui a traité de façon approfondie la question des missions divines chez Augustin[82]. Voulant offrir une contribution pour la découverte de la théologie des missions chez les Pères de l'Église, Maier a choisi d'étudier ce qu'en a dit Augustin, « le géant parmi tous les théologiens des missions divines ». Après avoir situé le problème des missions divines dans le contexte de l'arianisme[83], la recherche parcourt les prédécesseurs d'Augustin – grecs comme latins – dans la mesure où « ils ont pu être utilisés comme source par le grand Docteur »[84]. Maier centre la théologie augustinienne des missions autour de trois points - les théophanies de l'Ancien Testament, les missions visibles et les missions invisibles - et dégage au terme de son analyse l'originalité de l'évêque d'Hippone sur chacun de ces trois points. Toute l'œuvre d'Augustin est ciblée et regroupée à chaque étape de l'analyse en trois entités : les œuvres du jeune Augustin, le *De Trinitate* et les œuvres d'Augustin vieillissant. La recherche met en lumière une composante fondamentale de la théologie trinitaire d'Augustin et dégage aussi un contexte privilégié du thème de l'Esprit, Don de Dieu. Maier a d'ailleurs remarqué l'importance du terme *don* dans la doctrine augustinienne des missions et dut même substituer le terme *donum* à celui de « mission » en ce qui concerne les missions invisibles de l'Esprit Saint ». En dehors du *De Trinitate*, explique-t-il, il n'est guère question de mission pour désigner la venue de la troisième Personne divine, et surtout sa venue invisible, tandis qu'on trouve constamment le terme don et ses dérivés »[85]. C'est pourquoi on peut regretter qu'une attention spéciale n'ait pas été accordée ici à ce nom de *Don de Dieu*.

Avec les études de A.-M. Poppi en 1954 et 1955, nous voyons se dessiner de plus en plus une perspective qui renforce l'hypothèse d'une intégration de la

---

[82] J.-L. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg, Editions Universitaires, 1960. Même s'il ne suit pas, au niveau méthodologique, B. AEBY , il inscrit sa recherche à la suite de la sienne (G. AEBY, *Les missions divines, de saint Justin à Origène*, « Paradosis », 12, Fribourg, Éditions Universitaires, 1958, 194 pages) en ce sens qu'il s'intéresse au IVe siècle.

[83] *Ibid.*, p. 7-24.

[84] *Ibid.*, p. 2.

[85] *Ibid.*, p. 168.

pneumatologie à la pensée d'Augustin. Elles insinuent en effet comment la pneumatologie d'Augustin s'éclaire à la lumière de son ecclésiologie et réciproquement : A.-M. Poppi a étudié la théologie de l'Esprit chez Augustin dans la problématique de l'unité du corps mystique[86]. La même perspective avait déjà été mise en lumière dans deux articles de S. J. Grabowski en 1944[87]. Grabowski annonçait ainsi ces deux articles : « In the present article, we shall study : (1) the relation of the Holy Ghost to the Mystical Body of Christ ; (2) the relation of the Holy Ghost to men outside of the Church. A later article will take up : (3) the relation of the Holy Ghost to sinners in the Church ; and (4) the subsequent history of the doctrine on the Holy Ghost as the soul of the Mystical Body of Christ.»[88]

L'étude de F. Da Cagliari[89] s'inscrit dans la même perspective et associe à la fois pneumatologie, christologie et ecclésiologie. Da Cagliari, qui a voulu en appeler à deux voix autorisées de la tradition[90] pour sa problématique de la naissance de l'Eglise, a choisi de partir de saint Cyrille et de saint Augustin pour montrer comment, selon la tradition, l'Eglise naît à partir de la mission du Saint-Esprit que Jésus glorifié lui envoie d'auprès du Père[91]. En 1986, la thèse de Boka Di Mpasi Londi étaye aussi la même perspective. Cet auteur a étudié la théologie de l'Esprit Saint chez Augustin

---

[86] A.-M. POPPI, « Lo Spirito Santo e l'unita del Corpo Mistico in S. Agostino », in *Miscellana franciscana,* tome 54, 1954, p. 345-398 ; *Lo Spirito Santo e l'unità del corpo mistico in S. Agostino,* Estratto della tesi di Laurea in S. Teologia, Roma, Editrice "Miscellanea Francescana", 1955, 65 pages. Cet extrait combine le premier et le dernier chapitre d'une thèse qui étudie successivement : Lo Spirito santo vincolo d'unione nella ss. Trinita ; La dottrina del corpo mistico in sant'Agostino ; Lo Spirito santo nella formazione e fondazione della chiesa ; Operazione rigeneratrice e santificatrice dello spirito santo nelle membra del Corpo Mistico ; Lo Spirito santo vincolo d'unita nel corpo mistico.

[87] S. J. GRABOWSKI, « The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ According to St. Augustine », in *Theological Studies,* 5 , 1944, p. 453-483; 6, 1945, p. 62-84

[88] *Ibid.,* 1944, p. 453.

[89] F. Da CAGLIARI, *Cristo glorificado datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino,* Abbatia S. Mariae Gryptaeferratae (Sardinia), 1961, 146 pages.

[90] *Ibid.,* p. 10.

[91] *Ibid.,* p. 12-13.

dans son rapport avec la christologie[92]. Il faut le souligner, ces auteurs, une fois encore, n'ont pas abordé notre thème[93]. On peut tout de même noter chez les quatre derniers que nous venons de mentionner (Poppi, Grabowski, Da Cagliari, Boka Di Mpasi Londi) un éclairage réciproque entre christologie, ecclésiologie et pneumatologie. Ainsi, les divers angles de lecture adoptés par ces divers auteurs convergent-ils vers une perspective dont les richesses apparaîtraient avec le thème pneumatologique de l'Esprit, *Donum Dei*, que ces auteurs ont cependant manqué d'envisager ou de traiter dans ce sens.

Entre temps, apparut l'énorme travail de O. Du Roy sur l'intelligence de la foi chez Augustin[94]. Dans une étude de théologie trinitaire, Du Roy essaie de montrer la foi d'Augustin à la Trinité en la saisissant à la genèse de sa pensée et dans son expérience personnelle. Le fil conducteur que suit Du Roy part des schèmes triadiques d'Augustin pour en arriver à leur achèvement trinitaire[95]. En plus d'être « une grande étude, minutieuse et érudite, sur les 'schèmes triadiques' qu'on rencontre dans les premières œuvres d'Augustin, de 386 à 391 »[96], quelle admirable tentative de Du Roy d'interpréter la pensée d'Augustin à partir de son cheminement vers le christianisme, et de comprendre sa méthode théologique à partir de cette expérience personnelle[97] ! Toutefois, la radicalisation qu'en fait Du Roy et les conclusions qu'il en tire ont suscité bien des réactions. Aussi, la contribution essentielle de cette recherche de Du Roy aura été principalement d'avoir mis en relief les triades qui se dessinent dans les premières œuvres d'Augustin et d'avoir mené une investigation documentée sur le problème des sources de la pensée trinitaire augustinienne. Par contre, l'interprétation que Du Roy en donne et plus encore la systématisation qu'il en fait - non seulement pour toute la

---

[92] BOKA DI MPASI LONDI, *Le rôle médiateur du Saint-Esprit dans la révélation du Christ, Essai d'exégèse théologique dans une perspective pastorale,* Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologica, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1986, 127 pages.

[93] BOKA DI MPASI LONDI, qui en a parlé ne l'a fait que de façon tout à fait secondaire, *Le rôle médiateur,* p. 144-152.

[94] DU ROY, *L'intelligence de la Foi.*

[95] « leur polarisation vers cet achèvement trinitaire » *Ibid.*, p. 20.

[96] MADEC, « La méditation trinitaire.», p. 84.

pensée du docteur de la Trinité, mais aussi pour toute la théologie occidentale[98] - demeurent très discutables. Selon Du Roy, Augustin aurait eu une certaine intelligence du mystère trinitaire en lisant les livres néoplatoniciens. Le futur théologien d'Hippone a pu alors acquérir la conviction qu'on pouvait comprendre rationnellement le mystère trinitaire. Lorsqu'à sa conversion définitive au christianisme Augustin découvre - surtout par sa lecture de saint Paul - le mystère trinitaire par la révélation qu'en fait le Christ médiateur, la conviction demeure chez lui de pouvoir accéder à une intelligence du mystère par les ressources de la raison. Ce qui s'y ajoute sera surtout la connaissance existentielle qui sauve en conduisant par le Christ au cœur du mystère[99] ; c'est ce que traduit le schème *Patria-via,* que Du Roy trouve, pour sa part, théologiquement étrange[100].

Aussi, dans ses recherches sur le mystère de la Trinité – recherches qui reposaient sur deux principales sources, néoplatoniciennes (plotinienne et porphyrienne) d'une part et chrétiennes de l'autre – Augustin aurait-il été tiraillé au cœur d'une dialectique où se conjuguent *intellectus* et *fides* à la recherche « d'un équilibre et d'un repos »[101] en réalité jamais trouvés selon Du Roy. De façon plus fondamentale, - et au-delà de l'échec de cet *intellectus fidei* augustinien - c'est la juste compréhension du mystère chrétien qui s'est trouvée compromise par le fait que, avant d'avoir découvert le Christ, Augustin ait eu une certaine connaissance du mystère trinitaire dans le néoplatonisme ; « la révélation du Dieu vivant, du Dieu Trinité, ne se fait pas par l'histoire sainte et par l'Incarnation. Cette histoire est seulement une

---

[97] *Ibid.*, p. 463.

[98] *Ibid.*, p. 105-106 ; 420-466 ; « L'expérience néo-platonicienne a permis à Augustin de trouver l'intelligence de la foi trinitaire, avant de découvrir le Christ incarné et humilié pour notre salut. Cette antériorité, dont Augustin rend grâce dans les *Confessions,* est donc bien ce qui rend compte de toute évolution de son *intellectus fidei* et qui la contenait en germe. Elle contenait aussi en germe le destin de la théologie latine et peut-être d'une part au moins de la philosophie occidentale », p. 458.

[99] *Ibid.*, p. 88-106.

[100] *Ibid.*, p. 451 sq.

[101] *Ibid.*, p. 106 ; surtout p. 454-456.

préparation, une purification, une "admonition" »[102]. Et Du Roy de radicaliser[103] alors la différence que T. de Régnon avait insinué entre les Pères grecs (principalement les cappadociens) et les Pères latins (tributaires d'Augustin) au niveau de la présentation augustinienne d'une théologie trinitaire statique – parce que devenue une justification des formules de foi –, coupée de l'économie du salut, de l'Incarnation du Christ – parce que faussant le sens de ce mystère.

La thèse de Du Roy a déjà reçu plusieurs réactions et réponses[104]. Il est hors de notre propos d'entrer dans ce débat ou d'en résumer les acquis. Toutefois bien des questions que soulève ce débat donnent la mesure de l'originalité et de la pertinence de la présente étude. Avant tout, est-on en droit d'élargir à toute la pensée d'Augustin une lecture de ses sources à travers ses premières œuvres ? Ne faudrait-il pas plutôt contenir les conclusions issues d'une telle enquête dans leurs justes proportions pour faire davantage justice à l'activité ultérieure de l'évêque d'Hippone ? Et si l'on

---

[102] *Ibid.*, p. 102-103 ; 398 ; 401 ; 442.

[103] *Ibid.*, p. 452-453 ; Les « objections à la thèse de Th. Régnon proviennent de ce qu'on s'est trop centré sur la formulation : « partir de la personne ou de la nature », alors qu'il s'agit avant tout de partir ou non de l'économie du salut. C'est donc plus fondamentalement le rapport entre l'Incarnation du Christ et la connaissance de la Trinité, entre l'économie du salut et le mystère trinitaire de Dieu, qui commande l'évolution de la théologie augustinienne et en porte la responsabilité. Cette structure nous paraît seule décisive pour rendre compte de ce tournant tout en laissant place aux ambiguïtés que comporte la situation intermédiaire d'Augustin » p. 452.

[104] Voir par exemple G. MADEC qui fait l'état de la question avec quelques observations fort utiles: « Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 17, 1971, p. 119-142 ; IDEM, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin,* « Jésus et Jésus-Christ », 36, Paris, Desclée, 1989, p. 16-17 ; 47-48 ; 68 ; 239-245 ; récemment MADEC, (« La méditation trinitaire d'Augustin », in *Communio,* 24, 5-6, 1999, p. 79-102) reprenait encore la critique de cette thèse; BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin », in *Gregorianum,* 58, 1977, p. 675-716 ; 59, 1978, p. 375-412 (signalé plus loin) ; J. ARNOLD, « Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' 'De Trinitate' », *Recherches Augustiniennes,* 25, 1991, 3-69 ; B. STUDER, « La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona : continuità della tradizione occidentale ? », in *Cristianesimo e specificità regionali nel cristianesimo latino (sec. IV-VI) ; XXII incontro di studiosi dell'antichita cristiana : Roma, 6-8 maggio 1993,* « Studia ephemeridis "Augustinianum" », 46, Roma, 1994, p. 161-177 ; R SALA., « El discurso trinitario de S. Agustín en *De fide et symbolo* », in *Estudio agustiniano,* 31, 1996, p. 187-244 ; et en matière pneumatologique J. J. VERHEES, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus* (Diss., Nimègue, Université

poursuivait réellement la méthode génétique dans les œuvres de maturité[105], n'en verrait-on pas les limites, tout au moins les nuances, en découvrant d'autres sources à la pensée augustinienne avec la nécessité de compléter la lecture par une méthode plus fidèle à la pastorale d'Augustin ? Ensuite, ne pourrait-on pas découvrir en conséquence qu'Augustin n'était point préoccupé au fil des années par une reprise synthétique[106] ? En évitant de voir Augustin sous cet angle, on s'ouvre à d'autres grilles d'analyse et la lecture de ses œuvres en appelle davantage à leur contexte et surtout au cadre de l'activité d'Augustin sans pour autant minimiser son expérience personnelle de départ. Une œuvre comme *De Trinitate* par exemple se lirait autrement : non plus sous le signe de la « théorie psychologique » et celle-ci cesserait du coup d'être une dernière tentative infructueuse de l'*intellectus fidei* d'Augustin[107]. Ne devait-on pas en effet intégrer toute la recherche d'Augustin lorsqu'on veut comprendre son *intellectus fidei* ? On ne la réduirait plus alors à la théorie psychologique qui, isolée de sa matrice qu'est la pensée d'Augustin, pourrait conduire à cette impression d'un *Dieu solitaire*[108]. Le soubassement cesse d'être exclusivement philosophique si l'on chemine avec Augustin – comme il le demande lui-même – à travers les chantiers de sa réflexion et si l'on est attentif à tous les aspects qu'il découvre dans le mystère trinitaire. L'économie du salut retrouverait alors dans la théologie augustinienne plus de place qu'on ne l'a prétendu, surtout si l'on veut bien prendre toute la mesure de cette économie.

Catholique, 1968), Wageningen, Veenman & Zonen, 1968, 356 pages, dont nous ferons le point plus loin.

[105] Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 21.

[106] G. MADEC, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888) », in *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung,* von 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen, herausgegeben von Cornelius Mayer und Karl Heinz Chelius, « Cassiciacum », Band XXXIX/1 : « Res et Signa », Gießener Augustinus-Studien, Band 1, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989, p. 9-25; une reprise dans IDEM, *Petites Études Augustiniennes,* Paris, IEA, 1994, p. 51-69 (voir précisément les pages 55-56 ; 61-62 ; 65) ; IDEM, *La patrie et la voie,* p. 17 ; IDEM, « La méditation trinitaire.», p. 85 ; 89 ; 99-100.

[107] Comme l'aboutissement d'un conflit interne dans la pensée (*Ibid.,* p. 421) ou sous la forme d'une résultante (*Ibid.,* p. 432 : « La « théorie psychologique » est la résultante de tous les facteurs et de toutes les lignes de force que nous avons décelés et décrits jusqu'à présent ») ; voir p. 436-450.

[108] Cf. *Ibid.,* p. 434.457-458 ;

Analysant de plus près tous les aspects de *l'intellectus fidei* d'Augustin on verrait aussi que la compréhension augustinienne de l'Incarnation n'est pas aussi étrange et qu'il vaudrait mieux comprendre ce qu'il entend par "foi". Le thème de l'Esprit *Donum Dei* est l'un de ces aspects qui ferait découvrir à la suite de saint Augustin un Dieu *révélé* comme *essentiellement* un Dieu de *relation*, et une relation dont la fécondité s'ouvre sur les créatures et spécialement sur l'homme. Enfin, c'est la problématique de la contribution d'Augustin à la théologie occidentale qui serait en jeu dans ce débat que la thèse de Du Roy a activé. Le thème de *Donum Dei* plutôt occulté dans la perspective génétique et son enracinement plutôt scripturaire ne constituerait-il pas une intuition qui donne à la théologie augustinienne toute sa force ?

Enfin on ne pouvait s'attendre à un développement substantiel du thème *Donum* dans la recherche trinitaire de Du Roy. Il ne l'a envisagé que comme un élément de l'une des nombreuses triades rencontrées chez Augustin au cours de la période envisagée[109]. On est en définitive donc loin de notre perspective qui part du *De fide et symbolo*[110].

La monographie de Verhees sera la première étude d'envergure qui contrebalance, du point de vue pneumatologique[111], les conclusions de Du Roy.

---

[109] L'auteur en étudie la première apparition et tente plus d'en déterminer les sources que d'en voir la richesse et la pertinence trinitaire, *ibid.*, p. 320-324 ; 372.

[110] La position de Du Roy sur le problème pneumatologique du *De fide et symbolo* est d'ailleurs dans la logique de son hypothèse de travail : il donne, en effet, en annexes (p. 486-487 : « l'Esprit Saint, Déité du Père et du Fils ») son essai de solution, et alors, par rapport au fameux *quidam*. Selon lui, il n'y aurait pas dans ce discours l'allusion à des devanciers qu'Augustin aurait consultés sur la propriété de l'Esprit. Du Roy émet plutôt l'hypothèse d'une astuce qui permet au jeune prêtre de servir à des évêques des théories personnelles qu'il n'aurait pu livrer à visage découvert à ses supérieurs (p. 487). Une prise au sérieux de ce discours aurait certainement conduit à s'interroger sur l'absence d'un traité spécifique sur l'Esprit chez Augustin et à nuancer aussi la tendance chercher chez lui une synthèse trinitaire réductible à une période de sa vie ou à un élément de sa pensée ; l'auteur y aurait vu également l'attention qu'Augustin entendait accorder à l'Écriture et à ses devanciers. Ce nom de *Donum Dei* aurait alors reçu plus d'attention.

[111] J. J. VERHEES, *God in beweging* ; une série d'articles de l'auteur reprennent pratiquement les conclusions de la thèse ; IDEM, « Augustinus, Trinitätverständnis in den Schriften aus Cassiciacum », in *Recherches Augustiniennes*, 10, 1975, p. 45-75 ; IDEM, « Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlösilicher Zusammenhang

Verhees a tenté de montrer comment, dès le début, la pneumatologie d'Augustin avait une assise dans la révélation biblique en étant bien intégrée dans l'économie du salut. Verhees a pratiquement lu toute l'œuvre d'Augustin en suivant la démarche même du saint Docteur comme l'a remarqué DE VEER dans sa recension[112]: « concentrant d'abord son attention sur l'interprétation donnée par Augustin de l'activité attribuée par l'Ecriture à l'Esprit en fonction du salut, ensuite sur la manière dont Augustin conçoit dans sa théologie trinitaire la relation interne de l'Esprit au Père et au Fils ». La recherche de J. J. Verhees présente l'avantage de regrouper les textes d'Augustin sur l'Esprit autour de plusieurs thèmes clés et surtout d'accorder une attention particulière aux textes de l'Écriture utilisés par la réflexion d'Augustin.

Il n'a pas manqué alors de souligner la place du *De fide et symbolo* dans la théologie trinitaire d'Augustin[113] et de remarquer l'importance de *Donum Dei* dans ce contexte. Le *De fide et symbolo* n'est pas une nouveauté absolue selon Verhees[114]. Verhees souscrit toutefois à deux remarques de Schindler[115] à propos du *De fide et symbolo* : qu'Augustin se soit mis à lire des devanciers, même s'il n'est pas possible d'identifier les auteurs précis ; et l'impossibilité de faire une démarcation entre ce qui vient de ces auteurs et ce qui était propre à Augustin[116]. Et Verhees d'en arriver

---

zwischen Theologie und ökonomie », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 22, 1976, p. 234-253 ; IDEM, « Heiliger Geist und Gemeinschaft bei Augustinus von Hippo. Biographische und Kirchengeschichliche des Themas », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 23, 1977, p. 245-264 ; IDEM, « Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus' frühsten Pneumatologie », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 88, 1977, p. 161-189.

[112] La recension de la thèse dans la *Revue des Etudes Augustiniennes,* 15, 1969, p. 333.

[113] « De plaats van De fide et symbole (393) in Augustinus' Triniteitstheologie », VERHEES, *God in beweging,* p. 289-295.

[114] « Niet alleen inhoudelijk doch methodisch betekent *De fide et symbolo* dus geen absolute nieuwheid » ; *Ibid.,* p. 289. Bien des éléments comme la distinction des Personnes, la consubstantialité et l'inséparabilité étaient présents chez Augustin avant 393 ; on peut juste noter qu'il n'y avait pas à cette période la terminologie claire de l'orthodoxie nicéenne (« in de duidelijke terminologie van de 'niceense' orthodoxie » 292) ; les exemples matériels (la source, le fleuve et le breuvage) que donne Augustin n'étant pas un progrès théologique (p. 290-292).

[115] A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p. 26-33.

[116] *Ibid.,* p. 291.

surtout à proposer sa solution au problème du *De fide et symbolo*[117] : c'est la question du *proprium* qui constitue la grande nouveauté du discours. Et avec les affirmations du *De fide et symbolo* IX,19 on peut déduire qu'Augustin en était arrivé à cette question du *proprium* du Saint-Esprit à partir probablement de ses lectures théologiques. L'auteur de *God in beweging* s'arrêtera surtout à l'interprétation que donne Augustin de *Donum Dei* pour remarquer qu'elle est authentiquement augustinienne[118]. L'auteur tenait surtout à affirmer par là que la pneumatologie qui se déploie dans ce nom est fondamentalement économique et sotériologique et fait parfaitement corps avec la pensée du Docteur de la Trinité[119]. Toutefois, sans introduire une nouveauté radicale, le *De fide et symbolo* achève une première période de la théologie trinitaire et pneumatologique d'Augustin ; une période marquée par l'intérêt d'Augustin pour les œuvres *ad extra* des Personnes trinitaires et par l'accent spontanément mis sur l'unité de la Trinité. Et « ce que l'Esprit a en propre à l'intérieur de la Trinité, ce qui le distingue selon ce qu'il est, n'est traité expressément qu'à partir du *De fide et symbolo* »[120].

Résumons en quelques mots les deux points importants à retenir de cette thèse pour le bilan que nous dressons pour éclairer et préciser notre propre question. En premier lieu, nous rencontrons à nouveau, avec Verhees, l'attention qu'il faut accorder aux affirmations du *De fide et symbolo* et la nécessité de situer cette œuvre dans toute lecture approfondie de la pneumatologie augustinienne. En second lieu, *God in beweging* met en relief l'importance de *Donum Dei* dans la pensée d'Augustin. L'étude souligne bien l'approche économique que ce nom donne à la pensée trinitaire et

---

[117] *Ibid.*, p. 292 sq.

[118] L'auteur avance trois raisons : 1°) il y avait une conception économique de l'Esprit avant 393 ; 2°) l'interprétation que donne Augustin de *Donum Dei* revient plus loin dans le discours comme un commentaire d'Augustin lui-même à partir de ces lectures ; 3°) Augustin accorde moins d'intérêt aux autres appellations.

[119] Cf. *Ibid.*, p. 321, note 3 où l'auteur s'oppose ainsi à SCHMAUS (et « Die Spannung von Metaphysik ») qui voyait dans cette pneumatologie un élément hétérogène dans la pensée d'Augustin.

[120] « Het binnentrinitarisch eigene waardoor de Geest wordt onderscheiden naar wat hij is, komt pas uitdrukkelijk ter sprake in *De fide et symbolo* » *Ibid.*, p. 294.

pneumatologique d'Augustin. L'analyse du *De fide et symbolo* dans cette thèse insiste sur l'accord profond du thème de *Donum Dei* avec l'ensemble de la réflexion augustinienne. En dehors du contexte du *De fide et symbolo,* Verhees reviendra encore plusieurs fois sur ce thème pour faire remarquer le contenu concret, résolument économique, qu'il a pris dès le départ chez Augustin. Le saint Docteur le développe, non pas uniquement par des réflexions personnelles ou sous une influence platonicienne, mais avec un enracinement dans les Écritures et la tradition chrétienne[121]. *Donum Dei* revient aussi dans *God in beweging* au nombre des noms qui expriment le *proprium* de l'Esprit[122].

En définitive, les acquis de l'étude de Verhees et sa lecture de la pneumatologie augustinienne sur l'axe de l'économie du salut confirment l'importance du cadre où se situe notre propre investigation. Aussi, la présente recherche s'apparente-t-elle, à ce point de vue, à la thèse de Verhees. Toutefois, l'originalité de notre recherche ainsi que sa contribution restent garanties. Car, en réalité, pour avoir parcouru la pensée d'Augustin d'un bout à l'autre, la thèse de Verhees présente l'avantage d'un travail de pionnier[123] qui balise la voie à des recherches plus circonscrites comme celle que nous nous proposons de faire sur le thème de *Donum Dei,* thème que l'auteur n'a pas abordé en soi, et donc pas en profondeur. L'intérêt reste entier de découvrir, au-delà de l'accord de *Donum Dei* avec la pensée augustinienne, que ce nom en constitue une porte d'entrée. Cette approche exigeait – et ce n'était pas le but de Verhees – une problématique qui renouvelle la lecture des analogies trinitaires et du *De Trinitate* en voyant dans ce nom *Donum Dei* plus que l'une de ces 'déclarations ou suggestions plus directes' sur le *proprium* de l'Esprit (*meer*

---

[121] *Ibid.*, p. 303-304.

[122] *Ibid.*, p. 317-329 : le paragraphe « Benoeming van het Trinitarisch Geest-Eigen, meestal op grond van wat de Geest 'naar buiten' doet », p. 317.

[123] Nous n'avons d'ailleurs pu profiter pleinement des résultats du travail de VERHEES à cause de son accès assez difficile. Elle n'offre malheureusement ni index des lieux cités ni table analytique ; et sa table des matières se trouve par trop sobre. Une traduction tant souhaitée (cf. A. C. DE VEER qui a fait la recension dans la *Revue des Etudes Augustiniennes,* 15, 1969, p. 333.) se fait toujours attendre.

directe uitspraken of suggesties)[124]. Pour notre recherche *Donum Dei* est la clef par excellence pour lire la pneumatologie augustinienne.

F. Bourassa a réalisé une série d'études sur la doctrine d'Augustin concernant la propriété de l'Esprit : l'Esprit, lien et unité d'amour du Père et du Fils, communion du Père et du Fils, et l'Esprit Saint Don de Dieu[125]. L'analyse de Bourassa n'utilise que le *De Trinitate* et se déroule surtout sur le terrain trinitaire. Il s'est également intéressé à la démarche même d'Augustin dans son traité sur la Trinité[126]. C'est dans ce cadre qu'il indique les intuitions de la théologie augustinienne de l'Esprit et trace les grandes lignes de leur développement dans la théologie subséquente, spécialement chez saint Thomas et ses commentateurs. Ces articles qui se veulent un condensé des recherches antérieures[127] n'épuisent donc pas le sujet de la propriété de l'Esprit chez Augustin, pas plus qu'ils n'accordent une attention suffisante au thème de notre recherche. Lorsque Bourassa traite le thème de *l'Esprit, Don de Dieu*, sa perspective n'est pas consacrée à Augustin lui-même[128]. Tout en reconnaissant l'apport de l'évêque d'Hippone à ce sujet, son développement est une vue synthétique qui reproduit des éléments empruntés à la fois à l'Écriture, à saint Augustin, à saint Thomas et aux Pères grecs. Par ces articles, Bourassa offre surtout une clarification conceptuelle fort utile à des recherches plus poussées et plus élargies. En entrant en discussion avec O. Du Roy[129], Bourassa contrebalance fort heureusement les griefs souvent adressés à Augustin et invite à saisir les intuitions pertinentes d'Augustin au cœur du dynamisme même de sa pensée qui s'avère fidèle au mystère divin et à l'homme créé à l'image de Dieu.

---

[124] *Ibid.*, p. 317.

[125] BOURASSA, *Question de théologie ;* IDEM, « Théologie trinitaire de saint Augustin ».

[126] Il s'est donné ainsi l'occasion pour répondre sur des points précis aux conclusions de Du Roy concernant l'intelligence augustinienne de la foi ; BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin ».

[127] BOURASSA, *Questions de théologie*, p. 15.

[128] *Ibid.*, p. 191-227.

[129] BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin ».

Signalons deux articles de M. Léveillé sur le don de l'Esprit[130]. Léveillé a lui aussi remarqué l'importance du *De fide et symbolo*[131] sans entrer pour autant dans les détails. Les quelques pages[132] qu'il consacre au thème qui fait l'objet de notre question sur l'Esprit gardent bien sûr leur utilité indicative pour une recherche plus profonde. Il indique comment ce thème est susceptible de conduire au cœur de la pneumatologie d'Augustin[133]. Mais le point le plus important ici dans sa recherche est la perspective qui la guide. En inscrivant son étude pneumatologique au cœur de la théologie du baptême et dans le débat antidonatiste, Léveillé met en relief deux points fondamentaux : les ramifications que peut prendre la pneumatologie augustinienne qui n'a pas de lieu précis dans son corpus ; et la fécondité du creuset des luttes doctrinales pour une recherche sur ce que dit Augustin sur la troisième Personne de la Trinité. Ces deux points sont en effet à retenir pour une bonne lecture d'Augustin et s'inscrivent bien dans l'hypothèse que nous pensons vérifier dans le présent travail : l'intégration de la pneumatologie à toute la pensée d'Augustin et son développement sur tous les chantiers de son activité pastorale.

En 1983 J. M. Dos Santos Ferreira essaie de dégager quelques aspects de la théologie de l'Esprit contenus dans le *De Trinitate* et les *Tractatus in Johannis Evangelium* de saint Augustin[134]. C'est un travail de synthèse qui regroupe la pensée pneumatologique de ces deux ouvrages d'Augustin dont Dos Santos Ferreira justifie le choix par leur importance. L'auteur n'aura consacré que quelques pages au thème de notre sujet[135]. Toutefois cette étude induit la richesse d'une recherche pneumatologique qui associe au *De Trinitate* d'autres ouvrages d'importance comme c'est le cas ici des

---

[130] M. LEVEILLE, « Don de l'Esprit et baptême. Réflexion en marge d'une prédication augustinienne », in *Augustinian Studies*, 6, 1975, p. 125-151; 7, 1976, p. 1-46.

[131] IDEM., « Don de l'Esprit et Baptême », 1975, p. 128.

[132] *Ibid.* p. 132-138.

[133] *Ibid.*, p. 129.

[134] J. M. DOS SANTOS FERREIRA, « O Spirito Santo no "De Trinitate" e nos "Tractatus in Johannis Evangelium" de santo Agostinho », in *Didaskalia,* 13, 1983, p. 27-103. Cet article qui a suivi la thèse de licence de l'auteur réapparaît sous forme de livre sous le titre de *Teologia do Espirito Santo em Agostinho de Hipona*, Lisbona, Ediçoes Didaskalia, 1987, 114 pages.

[135] *Ibid.*, p. 78-82 : « O Espiritu Santo, Dom de Deus »

Tractatus in Johannis Evangelium. Il faudrait pourtant mieux définir les critères d'association des ouvrages pour éviter l'impression d'arbitraire. Son étude représente, en tout cas, une perspective que nous privilégierons en lui donnant une base méthodologique plus solide avec le thème de *Donum Dei.*

Comme l'étude de J. M. Dos Santos Ferreira, plusieurs recherches de pneumatologie augustinienne d'importance variée - surtout des articles - auront focalisé le *De Trinitate.* On n'en finirait pas à vouloir les aligner dans le cadre d'un *status quaestionis.* Car le thème qui est au cœur de notre recherche n'y a souvent bénéficié que de quelques pages. C'est ainsi par exemple le cas de l'étude de G. Ferraro[136]. Seulement, dans son étude du *De Trinitate,* ce dernier suit une perspective qui mérite attention : celle qui consiste à prendre la clé de l'exégèse augustinienne[137]. G. Ferraro examine l'herméneutique mise en œuvre par Augustin à propos des passages relatifs au Saint-Esprit dans le *De Trinitate* pour comprendre le mystère central de la révélation divine et la foi chrétienne au cœur de la réflexion théologique du docteur de la Trinité[138].

L'étude la plus récente sur la pneumatologie augustinienne est celle de V. Reale[139]. Cet auteur met en lumière l'Esprit Saint, amour mutuel du Père et du Fils tel que cela apparaît dans la pensée d'Augustin entre 387/8 et 393. Voulant retrouver la

---

[136] G. FERRARO, *Lo Spiritu Santo nel « De Trinitate » di Sant'Agostino. Meditazioni,* Casale Monferrato, Piemme, 1987, 139 pages.

[137] C'était déjà la perspective de VAN LIERDE, « The teaching of St. Augustine » avec son étude des dons de l'Esprit en rapport avec l'exégèse augustinienne de Isaïe 11,2-3. On en voit la richesse à la dimension de toute la pensée d'Augustin dans la monographie de J. J. VERHEES, *God in beweging ;* et il faut mentionner de façon particulière l'article de A.-M. La BONNARDIERE qui a inventorié à cette fin l'emploi de Rm 5,5 dans l'œuvre d'Augustin : A.-M. La BONNARDIERE, « Le verset paulinien Rm. V. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* II, 1954, p. 657-665. Ce travail de fourmi sera d'une précieuse utilité pour notre recherche en tant qu'il identifie chez Augustin un verset qui l'aide dans son approche de l'Esprit comme *Don de Dieu.*

[138] FERRARO, *Lo Spiritu Santo,* p. 15.

[139] V. REALE, *Lo Spirito Santo Amore del Padre e del Figlio : alla genesi di una doctrina. La pneumatologia agostiniana fra il 387/8 e il 393,* coll. « Thesis ad Doctoratum in Theologia partialiter edita », Pontificium Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae, 1995, (XCIII-96 pages) ; l'ensemble de la thèse s'étend sur 920 pages en six chapitres.

genèse de cette pneumatologie augustinienne, Reale en a fait une étude historique qui privilégie l'analyse chronologique des sources jusqu'au *De fide et symbolo*[140]. La nature génétique de cette étude et la période qu'elle embrasse la rapproche de la recherche de théologie trinitaire de Du Roy[141] par rapport à qui Reale n'a pas manqué de se situer tout en l'utilisant[142]. Reale pose lui aussi sa question à partir du *De fide et symbolo,* à partir du fameux *quidam*[143]. Tout en reconnaissant la valeur des études antérieures sur la genèse de la pneumatologie d'Augustin, Reale propose une autre direction pour son étude. Il entend satisfaire à l'exigence d'une meilleure explication de la manière dont s'est formée la doctrine augustinienne sur l'Esprit Saint Amour et propose une plus vaste confrontation de la pneumatologie du *De fide et symbolo* tant avec les écrits antérieurs d'Augustin qu'avec les écrits patristiques et philosophiques qui l'ont précédée. Il se base sur ce qu'il appelle l'*écart* de perspective amenée par Augustin dans la formulation attribuée à ses devanciers plutôt mal identifiés. Reale entreprend surtout de comprendre le dynamisme et la structure interne de cette doctrine telle qu'elle apparaît, à ses débuts, chez Augustin pour en découvrir ce qu'il caractérise comme son ressort de propulsion (*la sua molla propulsiva*)[144]. On entrevoit bien la contribution que Reale entend apporter aux recherches augustiniennes.

Par rapport à notre sujet, on découvre chez lui la confirmation que le texte du *De fide et symbolo* pose un réel problème de compréhension de la pensée pneumatologique d'Augustin. Reale identifie même l'entrée de la nouvelle désignation de *Don de Dieu* dans la pensée d'Augustin[145]. Cependant, deux éléments importants de sa démarche lui imposent une piste très différente de celle qu'il nous paraît tout aussi riche d'explorer. D'une part, c'est le problème du *quidam* qui est au centre de sa recherche ; c'est pourquoi il embrasse une perspective qui donne une large part aux

---

[140] *Ibid.*, p. XXXVI.
[141] Du ROY, *L'intelligence de la Foi.*
[142] REALE, *Lo Spirito Santo Amore,* p. XXXVI.
[143] *Ibid.*, p. XXII.
[144] *Ibid.*, p. XXXV.

devanciers de saint Augustin. D'autre part, l'intuition fondamentale d'Augustin n'est pas à rechercher, selon lui, ni dans l'analogie psychologique, ni dans le problème de la procession, ni en premier lieu dans le nom de *Don de Dieu*[146]. Il privilégie alors la clé de la désignation d'Amour mutuel dont il veut avant tout voir l'émergence chez Augustin. Aussi, se situe-t-il en amont du *De fide et symbolo* et à la genèse de la pensée d'Augustin alors que notre piste n'aura pas une configuration génétique et nous conduira surtout à travers les œuvres postérieurs au *De fide et symbolo,* sur les chantiers de déploiement de la réflexion d'Augustin. Bien plus, nous pensons qu'il est tout à fait pertinent et intéressant de développer un thème comme l'*Esprit Saint, Don de Dieu* qui apparaît, au contraire, comme secondaire dans l'approche de Reale.

Après ce bref parcours de quelques recherches trinitaires ou pneumatologiques, on peut se rendre compte de la grande valeur de ce qui a été fait jusqu'ici en vue de comprendre la doctrine pneumatologique d'Augustin. Cependant, en regardant l'attention accordée par les chercheurs à d'autres aspects de la pensée d'Augustin, il faut reconnaître que sa pneumatologie demeure l'un des rares domaines où l'on n'assiste pas à une inflation bibliographique avec une impression de saturation de la recherche ! Cela traduit peut-être une hésitation introduite dans la recherche par le doute jeté[147] sur la possibilité de trouver une pneumatologie chez le docteur de la Trinité. Or, malgré l'absence d'un traité *ex professo* sur la troisième Personne de la Trinité, des textes d'Augustin lui-même auront chaque fois contribué à attirer l'attention sur ce qu'il a laissé en matière de pneumatologie. Le texte fondamental est

---

[145] *Ibid.,* « l'apparire di un nuovo nome per lo spirito Santo : Dono (*uera rel.* V,8) », p. 917 de l'ensemble de thèse (de 920 pages)

[146] *Ibid.,* p. XXIII.

[147] Cavallera ne reconnaît qu'une place secondaire à la pneumatologie dans la pensée d'Augustin, « La doctrine de S. Augustin », 1930, p. 365 ; B. De MARGERIE ne lui accorde que le bénéfice d'avoir entrepris de chercher : Augustin, se demande-t-il, « a-t-il jamais parfaitement surmonté la difficulté qu'il éprouvait et exposait dès 393 ? Ce n'est pas sûr. Mais ce qui paraît évident, c'est qu'il a écrit le *De Trinitate* pour s'aider lui-même à y voir plus clair, et non sans fruit » ; B. De MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire,* Paris, Beauchesne, 1975, note 199, p. 166.

ce discours du *De fide et symbolo* devenu classique dans toutes les études sur l'Esprit Saint chez Augustin[148].

Notre recherche, nous l'avons souligné au départ, a été motivée par une lecture attentive de ce discours de 393. Mais tout en s'inscrivant au nombre des efforts jusqu'ici déployés pour comprendre la pneumatologie d'Augustin, notre travail ne fait pendant à aucune des études antérieures et garde toute son originalité aussi bien que la promesse d'apporter une contribution à la lecture d'Augustin. Trois points le montrent, qui se dégagent de notre état de la question : une double polarisation dont nous nous démarquons et une convergence de perspective dans les recherches que nous avons relevée et que nous entendons exploiter au compte du thème précis de *Donum Dei.*

Une première polarisation avec des recherches attentives aux sources et aux premières œuvres. En effet, l'invitation contenue dans le *De fide et symbolo* 393 a

---

[148] La plupart des auteurs parcourus jusqu'ici l'ont remarqué ; et l'on pourrait en multiplier les exemples : REALE, dont la thèse tourne autour de cet ouvrage (*Lo Spirito Santo Amore,* p. XXXVI-XXXIX, et le dernier chapitre de l'ensemble de la thèse) ; SALA a consacré un article (« El discurso trinitario ») pour faire justice à la pensée trinitaire de cet ouvrage dont il souligne fortement l'importance dans la pensée d'Augustin comme dans l'histoire du dogme trinitaire ; R. LAURENTIN, (*l'Esprit Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne,* Paris, Fayard, 1997, p. 426) souligne la lucidité du constat que fait Augustin sur la connaissance de l'Esprit au moment où il prit la parole au concile d'Hippone ; CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint,* p. 114 ; D. DIDEBERG (*Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapè,* Paris, Beauchesne, 1975) souligne l'exégèse du texte de I Jean 4, 8 .16 en contexte pneumatologique chez Augustin (p. 223-229); il voit dans cet ouvrage « un tournant dans la pneumatologie augustinienne et même latine » (p. 224 en s'appuyant surtout sur Du ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 431) ; VERHEES, (*God in beweging,* 1968, p. 289-296) l'a spécialement analysé quant à sa place dans la pneumatologie augustinienne ; Du ROY, (*L'intelligence de la foi,*) a voulu comprendre l'origine de la réflexion de l'ouvrage (p. 430)au point d'y consacrer une note annexe pour proposer son essai de solution (p. 486-487) ; A. SCHINDLER, (*Wort und Analogie in Augustins,* p. 26-33) y voit également une étape importante dans la pensée d'Augustin ; cf. aussi P. SMULDERS, « L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères. B. Pères Latins », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* tome IV, 1961, col. 1279-1280 : les déclarations du *De fide et symbolo* constituent un passage fondamental dans la pensée d'Augustin (col. 1280) ; CAVALLERA, remarquait dès 1930 que l'ouvrage marquait une discussion *ex professo* d'Augustin sur le proprium de l'Esprit (« La doctrine de S. Augustin », 1930, p. 382) et représentait un texte de premier choix dans les premières formules trinitaires d'Augustin (« Les première formules » 112-113).

été comme saisie dans un sens unique. On a orienté les recherches vers les sources[149]. Cette première polarisation dans la recherche a laissé dans l'ombre une autre façon tout aussi valable de recevoir cette invitation lancée par notre jeune théologien à Hippone. Cela consiste à *donner réellement suite* à ce discours en recherchant ce à quoi il a engagé Augustin dans les divers chantiers de sa réflexion. Nous faisons ici nôtre une telle perspective que nous circonscrivons avec une clé thématique, la désignation de l'*Esprit comme Don de Dieu*. Le choix de ce thème en ajoute à l'originalité et à la pertinence de notre travail. Il s'agit de voir ce que devient au cœur de la réflexion d'Augustin un élément qu'il dit avoir reçu. De la sorte, la présente recherche se démarque en ne s'orientant pas vers la genèse ou vers les sources mais vers une lecture de la doctrine même d'Augustin et propose aussi de faire découvrir un thème pneumatologique qui n'a pas encore reçu l'attention qu'il mérite, encore moins sous l'angle par lequel nous l'abordons[150]. Le peu de cas fait de ce thème dans la pneumatologie d'Augustin est si flagrant qu'on peut même en retrouver les conséquences dans la traduction de ses écrits[151].

---

[149] Cela est en partie porté par l'intérêt pour ce qu'Augustin doit à la philosophie néoplatonicienne ; le livre de G. MADEC fournit à ce sujet des renseignements précieux (*Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques,* Paris, IEA, 1996, 167 pages ; voir aussi IDEM, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin »). Mais, en fait, l'intérêt pour la genèse de la doctrine trinitaire et subséquemment de la doctrine pneumatologique d'Augustin a été aiguisé par les conclusions de SCHMAUS (*Die psychologische Trinitätslehre*, et « Die spannung von Metaphysik ») amplifiées par Du ROY (*L'intelligence de la foi*). Tout en gardant toute sa distance par rapport aux conclusions de ces derniers, REALE (*Lo spirito santo Amore*) représente sur le terrain strictement pneumatologique la dernière illustration en date de ce choix méthodologique qui concentre la recherche sur la période précédant le *De fide et symbolo*.

[150] Nous avons montré plus haut qu'il était non seulement possible mais nécessaire d'aller plus loin que MARTINEZ, *El Espiritu Santo, Don de Dios*.

[151] Le mot *Donum* devrait spontanément rendre sensible et attentif dans notre lecture des œuvres d'Augustin ; ce n'est pas toujours le cas comme cet exemple de traduction qui n'est pas aussi banal qu'on pourrait le croire a priori : c'est dans l'édition de la *Bibliothèque Augustinienne* du *De Trinitate* VI,V,7 (BA 15,483-485) :

Cela est dû à ce que nous appellerions la seconde polarisation des recherches. On a plutôt privilégié comme point de départ un autre thème : l'Esprit compris comme lien et communion d'Amour, ou Amour mutuel[152] sans maintenir sa connexion intrinsèque avec *Donum Dei*. C'est en développant ce thème qu'on envisageait celui de *Don de Dieu*. Notre démarche ici ne vise pas à nier la place du thème de la communion d'Amour dans la pneumatologie augustinienne ni à mettre en doute que là se trouve une intuition originale d'Augustin[153]. La présente étude prend au sérieux l'importance reconnue de *Donum Dei*[154] chez Augustin et le fait qu'il pouvait synthétiser sa pneumatologie[155]. Le point de départ que nous donne *Donum Dei* promet en effet une meilleure compréhension de l'ensemble de la pneumatologie d'Augustin. On aura aussi une approche plus équilibrée de la « théorie psychologique » en réconciliant l'aspect économique et l'aspect immanent dans la réflexion trinitaire et pneumatologique de l'évêque d'Hippone. Il est en effet surprenant de constater qu'on l'a très peu mis en valeur dans la recherche et qu'on n'ait pas cherché à le situer par rapport à la préoccupation du *De fide et symbolo*. On n'a pas non plus envisagé sous

---

Siue enim sit unitas amborum siue sanctitas siue caritas, siue ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatorem que suum diligat, sint que non participatione sed essentia sua neque ***dono*** superioris alicuius sed ***suo proprio*** seruantes unitatem spiritus in uinculo pacis

Qu'il soit l'unité des deux autres Personnes, ou leur sainteté, ou leur amour, qu'il soit leur unité parce qu'il est leur amour, et leur amour parce qu'il est leur sainteté, il est clair qu'il n'est point une des deux premières Personnes, en qui s'opérerait leur mutuelle union, en qui l'engendré serait aimé de son générateur et l'aimerait, en qui toutes les deux conserveraient, non par participation mais par leur essence, non par ***les bons offices*** d'une autorité quelconque mais par ***leur propre initiative***, l'unité de l'esprit et le lien de la paix.

On voit bien qu'en comprenant *Dono* et *suo proprio* comme mis pour l'Esprit Saint et en le traduisant par *Don,* la phrase a une signification théologique complètement différente : ce que le traducteur désigne ici trop vaguement par *bons offices* et *leur propre initiative* serait alors personnifié ; inutile d'insister sur ce que cela apporte à la compréhension de ce chapitre du livre VI ; L'article de BOURASSA en a donné une juste traduction (« Théologie trinitaire de saint Augustin », 1978, p. 395-396).

[152] L'exemple le plus récent est celui de REALE, *Lo Spirito Santo Amore;* cf. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire.*

[153] Cf. entre autre les deux auteurs de la note précédente ; également R. SALA, « El discurso trinitario de S. Agustín en *De fide et symbolo* », in *Estudio agustiniano,* 31, 1996, p. 244.

[154] CAVALLERA, « La doctrine de Saint Augustin », 1930, p. 367-370 ; CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint,* p. 196-198 ; L. BOUYER, *Le Consolateur,* p. 218-220.

[155] SMULDERS, « L'Esprit sanctificateur », col. 1280.

l'aspect du *devenir d'un héritage* dans la pensée augustinienne. Il restait donc là comme *une clé de recherche et une porte d'entrée au cœur de la pneumatologie d'Augustin* que nous nous proposons d'exploiter.

Enfin, une troisième considération à partir de l'état des recherches donne également son élan à notre sujet. Il s'agit d'une convergence des perspectives entrevues par l'une ou l'autre étude. D'abord les recherches sur la genèse de la théologie trinitaire et pneumatologique d'Augustin ont pu, à la fois, éclairer les premières œuvres d'Augustin et insinuer, par leurs conclusions, la nécessité d'aller au-delà d'une étude de type génétique. Notre recherche pourra ainsi bénéficier des renseignements de base pour recourir aux points de départ d'Augustin sans devoir reprendre le dossier à nouveaux frais ni entrer dans le débat. Mais, tout en garantissant de si riches renseignements sur les sources d'Augustin, les études génétiques nécessitaient bien des nuances : s'il y a le risque de manquer le sens des écrits d'Augustin en centrant toute lecture de sa pensée trinitaire sur la théorie psychologique du *De Trinitate,* comme le remarque Du Roy[156], il n'y a pas plus de chance de bien comprendre Augustin en partant d'une grille de lecture qui ne tient compte que de ce qui a marqué les débuts du docteur de la Trinité, comme le fait Du Roy, même s'il ajoute à la méthode génétique une méthode phénoménologique et structurale[157]. Non seulement on insinue un déterminisme de l'esprit[158], mais surtout on manque de suivre Augustin au cœur de son expérience ecclésiastique et de sa pastorale où il a le plus exprimé sa foi.

Ensuite, l'attention a été portée sur les sources scripturaires de cette pneumatologie, comme en réaction à une tendance à la réduire à une élaboration métaphysique, néoplatonicienne. Une telle tendance s'appuie sur les sources

---

[156] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 420.

[157] *Ibid.,* p. 15 ; 20 ; surtout le troisième chapitre (p. 53-106) où l'auteur ramène la pensée augustinienne à l'expérience de sa conversion ; il découvre une dialectique entre foi et intelligence, détectable dans les écrits postérieurs, les conditionnant et les expliquant, constituant selon lui « toute l'histoire de la pensée d'Augustin » (p. 105) ; voir aussi 414 et 419 ; 450-453.

[158] BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin » (1977), p. 679.

philosophiques de la pensée d'Augustin et allègue l'exemple de la théorie psychologique pour couper la foi d'Augustin de son enracinement dans la révélation chrétienne. Comme nous l'avons vu, cette réduction de la méthode d'Augustin lui attribuait une théologie trinitaire et pneumatologique coupée du mystère de l'Incarnation et de l'économie du salut, une théologie plutôt statique parce que centrée sur la Trinité immanente. Dans les débats suscités par de telles lectures, il y a eu une redécouverte et une reconnaissance que la méthode augustinienne s'appuie sur l'Écriture et qu'il part de ce que fait l'Esprit dans l'économie du salut pour en arriver à ce qu'il est au cœur de la Trinité[159]. Or dans cette perspective qui fait toute justice à la doctrine d'Augustin, la désignation de *Don de Dieu* s'avère d'une grande pertinence. Cette désignation est en effet liée à l'œuvre *ad extra* de l'Esprit. Elle aidera de façon particulière à percevoir cette assise de la pneumatologie augustinienne dans l'économie. On verra bien comment le Dieu d'Augustin est un Dieu ouvert sur la création et sur le monde, un Dieu en relation avec l'homme qu'il appelle à l'union avec Lui.

Dans ce sens, plusieurs études thématiques sur la pneumatologie augustinienne offrent comme des touches convergentes qui mettent en relief l'éclairage mutuel qui existe, dans la pensée d'Augustin, entre sa pneumatologie et les autres aspects du mystère chrétien qu'il a explorés. Alors apparaissait le cadre de sa réflexion théologique : sa pastorale et les luttes doctrinales qu'il a menées[160]. Systématisée à partir d'une clé de recherche bien choisie, cette intuition qui se dégage de la diversité des approches pourrait indiquer comment Augustin a donné au problème pneumatologique qu'il s'est lui-même posé dans le *De fide et symbolo* une *solution intégrée* à sa manière d'envisager le salut chrétien : le thème de *Donum Dei* semble en

---

[159] La thèse de VERHEES, *God in beweging,* - nous l'avons dit en son temps - en a donné une impression d'ensemble et ouvre le chemin à des approches thématiques plus pointues ; cf. aussi, à titre d'exemple récent, l'article de J. L. CALDERON VARONA, « El Espiritu Santo, amor de Dios, en el De Trinitate de San Agustin », in *Mayeutica,* 22, 1996, p. 437-472.

[160] Par exemple les études de POPPI (*Lo Spirito Santo e l'unità del corpo mistico*) ; GRABOWSKI (« The Holy Ghost in the Mystical Body ») ; DA CAGLIARI (*Cristo glorificado datore di*

avoir été cette clef de choix. On voit, par là, comment le lecteur d'Augustin – aujourd'hui confronté à l'absence, chez lui, d'un traité sur l'Esprit – pourrait mettre à jour sa pneumatologie. Avec *Donum Dei,* nous estimons nous orienter vers cette solution de fond. Nous pourrons ainsi montrer la beauté de la pneumatologie augustinienne, non pas en dépit de l'absence chez Augustin d'un traité *ex professo* sur l'Esprit, mais justement à cause de l'insertion des textes pneumatologiques dans le mouvement même de sa pensée. Parler de mouvement de la pensée d'Augustin, c'est faire référence à une réflexion qui se déroule au cœur de la pastorale d'un évêque, au cœur d'une expérience ecclésiale vivante où le Pasteur parcourt en les méditant les mystères de la révélation chrétienne pour en nourrir la vie des fidèles et celle de la communauté.

3 - L'hypothèse de la recherche

Dans son *De fide et symbolo* en 393, Augustin s'est engagé à découvrir le *proprium* de la Troisième Personne de la Trinité en privilégiant le nom *Donum Dei* comme ligne de réflexion. Il faut y voir la porte d'entrée dans sa pneumatologie. Cette hypothèse repose sur un double fondement : historique et théologique.

C'est d'abord, *au point de vue historique, une hypothèse sur l'importance des affirmations du* De fide et symbolo *et de la désignation Donum Dei.* Il convenait de prendre au sérieux la préoccupation de cette œuvre et d'en suivre les implications dans la pensée d'Augustin. C'est vers *Donum Dei* que conduisent ces indications méthodologiques (héritage traditionnel et commentaire des Écritures) que donne le jeune prêtre. Cela explique le titre de notre recherche : Le Saint-Esprit, Don de Dieu : une clé de compréhension de la pneumatologie de saint Augustin.

Ensuite, *Au niveau théologique,* il s'agit de s'ouvrir aux conséquences de l'insertion de *Donum Dei* dans la pensée d'Augustin. Choisir de suivre *Donum Dei* (un

---

Spirito Santo) ; BOKA DI MAPSI LONDI (*Le rôle médiateur du Saint-Esprit*) ; LEVEILLE (« Don de l'Esprit et baptême »).

thème plutôt axé sur l'activité *ad extra* de l'Esprit Saint) comme clé de compréhension de la pneumatologie augustinienne, c'est formuler l'hypothèse que *sa réflexion sur le proprium de l'Esprit est fondamentalement économique parce qu'elle est biblique* et non essentialiste et philosophique comme on l'a souvent avancé. Non seulement Augustin part-il de l'opération de l'Esprit *ad extra* vers son *proprium* intra-trinitaire, mais plus radicalement, il conçoit ce *proprium* comme orienté vers les créatures, spécialement vers une relation salvifique avec l'homme. Une telle approche promet donc d'éclairer toute la vie intra-trinitaire, la conception augustinienne de Dieu et de sa relation avec l'homme. Notre recherche donne ainsi une signification théologique à l'absence d'un traité *ex professo* sur l'Esprit dans la pensée d'Augustin. C'est au cœur d'une christologie et d'une ecclésiologie, d'une anthropologie et d'une théologie de la grâce, dans l'enjeu d'une sotériologie et d'une mystique qu'il faut suivre un fil conducteur pneumatologique qui fasse comprendre ce qui est propre à l'Esprit Saint au sein de la Trinité. C'est que nous avons appelé intégration de la pneumatologie à toute la pensée d'Augustin qui est réflexion sur le mystère du salut.

En un mot, le *De fide et symbolo* est une invitation d'Augustin lui-même à suivre sa recherche à partir de *Donum Dei*, pour découvrir une intégration de sa pneumatologie à l'économie du salut, la conséquence théologique de l'intégration de la question du *proprium* de l'Esprit à l'ensemble du mystère du salut où Dieu se révèle en appelant l'homme à lui. Il nous reste maintenant à mieux préciser comment en arriver à retrouver dans les œuvres d'Augustin un corpus à même de dégager cette voie d'accès à sa pneumatologie, qui promet, en conséquence, d'être aussi une vois d'approche de sa réflexion trinitaire et de toute sa pensée.

4 - La délimitation du corpus et la méthode d'interprétation

S'il est vrai que la vérification de toute hypothèse de recherche dépend de la méthodologie, ce lien est particulièrement serré avec l'hypothèse que nous venons de formuler. La délimitation de notre corpus constitue le premier moment de l'investigation en ce sens qu'elle s'appuie sur la pertinence du *De fide et symbolo* pour accéder aux textes pneumatologiques dans les œuvres d'Augustin.

4.1 - L'accès aux textes par les indications du De fide et symbolo

Ce sont les indications du *De fide et symbolo* même qui fournissent les critères pour retrouver les textes importants de la pneumatologie qu'Augustin y annonce. De fait, *Donum Dei* s'y imposait comme le critère fondamental. Il comporte d'abord un ***aspect lexicologique***. Le mot *Donum* ou le groupe de mots *Donum Dei* conduisent aux textes où Augustin parle de l'Esprit comme le *Don de Dieu.* Les plus décisifs sont alors ceux du *De Trinitate* (*De Trin.* IV,XX,29 ; V,XI,12-XVI,17 ; XV,XVII,27-XXVII,48). Ces textes représentatifs de la pensée d'Augustin sur *Donum Dei*[161] pouvaient apparaître d'entrée de jeu décevants pour qui s'attendrait à un emploi récurrent et à une définition métaphysique. Il fallait plutôt les regarder à la lumière de l'orientation du *De fide et symbolo* pour découvrir leur vraie portée. Point n'était besoin d'une imposante récurrence du nom *Donum Dei.* Augustin en a clarifié l'usage, il s'agit en fait du Don de l'Esprit Saint[162].

Mais qu'on retrouve l'emploi de l'expression même dans le chef d'œuvre de la réflexion trinitaire d'Augustin suffisait déjà à confirmer, au niveau matériel, son importance comme l'indiquait le *De fide et symbolo.* L'analyse attentive de ces textes allait par la suite attester qu'Augustin en a fait un pilier de sa réflexion trinitaire et la voie d'accès au *proprium* de l'Esprit Saint. Qui plus est, ces textes du *De Trinitate* se situent en un parallélisme méthodologique et sémantique avec ceux du *De fide et symbolo* pour ajouter un deuxième aspect au critère de sélection par *Donum Dei.*

Ce nom comporte en effet un ***aspect biblique***. Le *De Trinitate* confirme en effet l'approche biblique qui expliquait au *De fide et symbolo* la prédilection d'Augustin

---

[161] Cf. MARTINEZ, *El Espiritu Santo, Don de Dios,* p. 48-116 ; R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spiritu come dono,* Bologna, edizioni dehoniane, 1998, p. 135-144.

[162] Cf. *De Trin.* XV,XIX,36, *CC* 50A,512-513 : « Sane admonendi sunt quandoquidem *donum dei* iam uident dictum *spiritum sanctum* ut cum audiunt *donum spiritus sancti,* illud genus locutionis agnoscant quod dictum est in exspoliatione corporis carnis. sicut enim corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum spiritus sancti nihil aliud est quam spiritus

pour *Donum Dei*[163]. Comme au *De fide et symbolo*, les textes du *De Trinitate* sont comme une collation de versets bibliques. Mais l'on ne comprendrait en profondeur ce qui est dit dans cette œuvre sur *Donum Dei* qu'en lui donnant la base d'un travail exégétique antérieur auquel renvoient implicitement ces citations bibliques[164]. Ce qui définit *Donum Dei* comme point de départ d'une réflexion sur le *proprium* intra-trinitaire de l'Esprit Saint demeure en effet sa donation temporelle, partout présente dans les Écritures[165]. Il s'agit notamment des textes johanniques et pauliniens[166] commentés à diverses occasions par Augustin[167].

---

sanctus. » Il faut retenir ici que c'est sur cette base que nous passerons souvent au cours de notre exposé du « Don de Dieu » à « Don de l'Esprit » ou à « Don du Saint-Esprit ».

[163] Cf. CAVALLERA, « La doctrine de S. Augustin », 1930, p. 367 ; SMULDERS, « L'Esprit sanctificateur », col. 1279.

[164] C'est la condition pour retrouver les assises économiques de la pneumatologie augustinienne et pour que le *De Trinitate* échappe à une interprétation philosophique et dogmatique (cf. MADEC, « La méditation trinitaire », p. 94) pour être lu dans la perspective du salut et dans l'orientation mystique qui le sous-tend.

[165] *De Trin.* XV,XIX,35-36, *CC* 50A,512 : « Multa alia sunt testimonia scripturarum quae concorditer attestantur donum dei esse spiritum sanctum in quantum datur eis qui per eum diligunt deum ...Sane admonendi sunt quandoquidem donum dei iam uident dictum spiritum sanctum ut cum audiunt donum spiritus sancti, illud genus locutionis agnoscant quod dictum est in exspoliatione corporis carnis. sicut *enim corpus carnis nihil aliud est quam caro*, sic donum spiritus sancti nihil aliud est quam spiritus sanctus. in tantum ergo Donum Dei est in quantum datur eis quibus datur. » voir les citations du *De Trinitate supra* p. 12.

[166] La prédilection avouée d'Augustin pour Saint Jean et Saint Paul est bien connue ; on peut trouver, en tout cas, sous la plume du saint Docteur, des témoignages formels de l'importance de Jean et de Paul dans sa pensée : entre autres, ce témoignage éloquent de l'impact qu'il reçut de sa première lecture profonde des écrits de Paul (*Conf.* VII,21,27) ; pour une analyse récente de ce passage voir P.-M. HOMBERT, *Gloria gratia. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce,* « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité », 148, Paris, IEA, 1996, p. 36-39. L'amour d'Augustin pour saint Jean est manifeste dans ses lignes du prologue à *In Epistolam Ioannis ad Parthos,* Prol, *SC* 75,104 : « Occurit mihi Epistola beati Ioannis : ut cuius Euangelium paululum intermisimus, eius Epistolam tractando ab eo non recedamus ». L'attention à la pensée de ces deux auteurs aide à comprendre le *De Trinitate* (cf. MADEC, « La méditation trinitaire », p. 83 ;89 ; 96). Mais le souligner explique et appuie l'hypothèse que les textes qu'Augustin aligne les uns à la suite des autres dans le *De fide et symbolo* et dans le *De Trinitate* condensent vraiment les commentaires qu'il en a donnés dans ses recherches exégétiques.

[167] Des passages s'imposent comme les plus décisifs dans l'argumentaire scripturaire d'Augustin sur *Donum Dei*. D'abord les textes qui désignent directement l'Esprit comme le Don de Dieu : Actes 8,20 ; Ephésiens 3,7 ; Jean 4,7-14 et 7,37-39 ; ensuite les textes sur la donation historique de l'Esprit : Actes 2,2-4 ; Jean 20,22 ; enfin une troisième série de textes pauliniens : Romains 5,5 (dont on a souligné à juste titre l'importance chez Augustin et dans sa

Au *De Trinitate* comme au *De fide et symbolo,* les versets bibliques souvent rassemblés sans commentaires substantiels renvoyaient en réalité à toute la recherche d'Augustin, à travers des phases entières de l'évolution de sa pensée, à d'autres aspects du mystère chrétien. Cependant, sur une base scripturaire qui demeure pratiquement la même dans les deux ouvrages, la distance chronologique qui les sépare suffit à indiquer ses différentes phases d'élaboration et à donner la mesure du grand pas accompli par Augustin entre les deux ouvrages[168]. De la sorte, les versets bibliques du *De fide et symbolo* témoignent du travail exégétique que venait d'entreprendre Augustin pour le poursuivre jusqu'à la fin de sa vie[169]. En revanche, avec le *De Trinitate,* ces textes scripturaires supposent une interprétation consolidée au fil des années sur divers chantiers théologiques.

Dès nos premiers parcours de l'œuvre d'Augustin, cet aspect *biblique* et *lexicologique*[170] de *Donum Dei* en faisait déjà un éclairage pneumatologique pour des textes souvent insoupçonnés. Si les textes où Augustin emploie *Donum Dei* paraissent,

---

pneumatologie : LA BONNARDIERE, « Le verset paulinien Rm. V. 5 ») ; Ephésiens 4,3 ; I Corinthiens 3,16-20 ; 6,17 ; 12,6-11.

[168] Cf. CALDERON VARONA, « El Espiritu Santo », p. 455 : « San Agustin da un gran paso entre el *De fide et symbolo* y el *De* Trinitate ».

[169] Il faut mettre la lecture des Saintes Écritures au compte de la formation personnelle qu'Augustin entreprit et dont témoigne cet ouvrage ; Cf. *supra* p. 1, note 3 ; cf. aussi VERHEES (*God in beweging,* p. 291) souscrivant en cela aux remarques de SCHINDLER (*Wort und Analogie,* p. 26-33) sur le *De fide et symbolo.* Des commentaires exégétiques entrepris par Augustin autour de 393 sont des exemples palpables et des lieux intéressants pour la présente recherche : le *De Genesi ad litteram imperfectus liber ;* les *Enarrationes in Psalmos* (les 32 premières qui furent dictées entre 394 et 396 *;* le *De Sermone Domini in monte ;* l'*Epistola ad Romanos inchoata expositio ;* l'*Expositio Epistolae ad Galatos ;* l'*Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos ;* le *De diuersis quaestiones octoginta tribus.*

[170] Ces deux critères *lexicologique* et *biblique* sont pratiques avec les nouveaux instruments de recherches disponibles pour la quasi totalité du corpus d'Augustin : d'une part la recherche avec le *Thesaurus Augustinianus.* Series A - Formae. Enumeratio formarum, (CETEDOC - Universitas Catholica Lovaniensis - Lovanii Novi, Turnhout, Brepols, 1989) ; d'autre part la recherche sur le CD-ROM du *Cetedoc Library of Christian Latin texts,* Universitas Catholica Lovaniensis, Lovanii Novii, Brepols, 1996.

à première vue, insignifiants[171], le corpus auquel il renvoie en réalité se dédouble avec cette thématique biblique de la donation de l'Esprit Saint.

4.2 - Choix des textes et méthode d'interprétation

Les textes de l'Écriture qui entrent en jeu dans la découverte du *proprium* de l'Esprit à partir de sa donation devaient nous conduire, comme un fil d'Ariane, à travers les œuvres d'Augustin à une grande variété de textes. Ils pouvaient cependant se regrouper suivant les grandes étapes de la vie d'Augustin : la période de la prêtrise, la période de la lutte pour l'unité de l'Église contre le schisme donatiste, et la période de la controverse contre les adversaires pélagiens. Cette ligne de lecture offrait, de soi, contours et cohérence chronologiques à la recherche. Toutefois, il ne pouvait être question d'embrasser tous ces débats et nous avons dû délimiter, sous l'éclairage d'Augustin lui-même. Il nous suffisait, d'une part, de saisir comment, aux lendemains du *De fide et symbolo,* Augustin honore son engagement méthodologique en intégrant la recherche pneumatologique à sa pensée à l'aide du thème *Donum Dei* ; et, d'autre part, comment ce nom de l'Esprit Saint alors affiné par une exégèse soutenue dans une réflexion sur l'économie du salut éclaire son *proprium* intra-trinitaire.

Pour comprendre le tournant introduit par *Donum Dei* dans la pensée augustinienne, il a fallu partir des orientations de celle-ci jusqu'à l'apparition de ce thème pneumatologique. C'était l'occasion de découvrir le véritable lien entre *Donum Dei* et les premiers textes pneumatologiques d'Augustin dans le soubassement scripturaire. Une analyse du *De uera religione* et de la lettre XI en est l'attestation mais porte surtout les promesses théologiques qui explique sa place à partir du *De fide et symbolo*. Le cœur de notre recherche se situe pour cela aux deux derniers chapitres. Nous étudions les œuvres de la prêtrise (391-395), accordant une place centrale au *De fide et symbolo* pour en dégager les termes du programme théologique d'Augustin.

---

[171] Ainsi s'expliquerait peut-être le peu d'attention accordée à ce nom dans la lecture d'Augustin ; on n'a pas suffisamment tenu connu du secret des versets bibliques qui

Divers commentaires exégétiques d'Augustin confirmeront l'enracinement de *Donum Dei* dans une pensée devenue résolument pastorale et nourrie à la source des Écritures. Des textes du *De Trinitate* nous permettront d'en faire sortir l'application trinitaire.

Concrètement la présente étude est une lecture chronologique des textes pneumatologiques d'Augustin, de 386 à 395 pour retrouver le sens et l'importance qu'il attribue à *Donum Dei*. Nous mettons ensuite la pneumatologie du *De Trinitate* sous cet éclairage pour une meilleure compréhension du *proprium* de l'Esprit Saint et de la réflexion trinitaire d'Augustin. L'analyse se veut, à chaque pas, attentive au champ sémantique que tracent la portée pastorale et le contexte ecclésial des œuvres, ainsi qu'aux textes des Écritures qui les structurent[172].

---

accompagnaient ces textes. VERHEES en a donné un exemple éloquent, sans en avoir pour autant retrouvé le nœud dans le thème du Don de l'Esprit.

[172] Cette activité pastorale et la vie de l'évêque d'Hippone sont indispensables pour lire vraiment Augustin en tenant compte de son itinéraire spirituel personnel. Or, en lisant sa pneumatologie ou sa doctrine trinitaire, on a parfois plus regardé l'expérience du jeune converti et ses lectures philosophiques, qu'on a fait justice à sa carrière ecclésiastique et à l'expérience du pasteur qu'il sera ; on aurait été conduit à donner plus de place la méditation des Écritures qui formait l'ossature de sa pensée.

CHAPITRE I : L'ESPRIT SAINT DANS LES ŒUVRES ANTERIEURES A L'UTILISATION PNEUMATOLOGIQUE DE *DONUM DEI*

1 - Introduction

Dans ce chapitre, nous allons étudier les premiers textes d'Augustin sur l'Esprit Saint : les œuvres de Cassiciacum (386-387), celles de Rome (387-388) et une partie de celles de Thagaste (388-391). Car c'est à Thagaste, dans le *De uera religione,* qu'apparaît la première utilisation pneumatologique de *Donum Dei,* et nous y consacrerons un autre chapitre à la suite de celui-ci. Commençons par circonscrire le contexte général de ce parcours, la question précise qui nous guidera ainsi que la méthode que nous adoptons.

Le contexte général de ce chapitre – qui sera aussi celui du chapitre suivant – est la question de la théologie trinitaire d'Augustin et surtout celle de sa pneumatologie avant le début de son activité pastorale. Comme nous l'avons observé au départ de cette étude, cette question n'est pas nouvelle et elle n'est pas non plus l'objet de la présente étude. Cependant, nous avons pu observer dans l'état des recherches une tendance de lecture génétique que notre problématique récuse indirectement. Notre hypothèse consiste en effet à faire accéder au meilleur de la réflexion augustinienne sur l'Esprit Saint en partant d'un thème qui échappe à la grille génétique souvent appliquée à ces premiers écrits parce qu'il se nourrit fondamentalement des Ecritures et s'épanouit plutôt au cœur de l'activité pastorale d'Augustin. Une telle démarche n'en est pas moins interpellée quant à la signification des textes qu'on rencontre sur l'Esprit Saint dans ses premiers écrits et sur leur lien avec *Donum Dei.*

Ce sera *la question précise* à laquelle ce chapitre tentera de répondre : l'interprétation des textes ou allusions trinitaires et pneumatologiques de ces œuvres par rapport à notre thème qui apparaît à leur suite. Nous essaierons de comprendre ces textes dans les problématiques où Augustin les amenait pour remarquer qu'il n'était pas préoccupé à poser des fondations pour une réflexion théologique ultérieure dont il ne devait pas se douter. Ce chapitre nous prépare ainsi au suivant où nous verrons que le lien indéniable qui existe entre ces premiers textes et *Donum Dei* n'est pas

génétique mais témoigne d'une profonde intuition biblique que le jeune converti ne développait pas systématiquement.

La méthode que nous suivrons se ressent de ce que nous venons de dire. Il reste cependant quelques précisions pratiques. On pourrait peut-être s'inquiéter de la possibilité d'inventorier toutes ces oeuvres avant d'entrer dans le vif de notre argumentation. Le thème de *Donum Dei* a été trop mis en marge dans les recherches pour que nous prenions le temps de regarder tous les aspects qui le mettent en relief afin de le mieux comprendre quant à la place que lui accorde notre hypothèse. De façon pratique, notre démarche n'ouvrira pas un nouveau champ d'investigation puisque nous aurons un accès facile aux textes grâce aux recherches antérieures qui ont déjà dressé un inventaire presque exhaustif dans un travail minutieux qu'il convient de saluer. Signalons spécialement la thèse de O. Du Roy et de V. Reale à qui nous sommes redevable pour l'identification des textes. Cependant nous n'adoptons pas leur méthode génétique. Un dialogue avec O. Du Roy nous éloignera très sensiblement de ses conclusions qui se fragilisent dès lors qu'on relie les textes en dehors de ses présupposés et avec une méthode différente.

L'intérêt et la nécessité de ce chapitre, qui ne sont plus à démontrer, s'en trouvent ainsi renforcés. Car, à l'arrière-plan de la question précise qui nous occupe ici, c'est la question de la place théologique de ces premiers écrits qu'on a voulu ainsi prendre comme un chantier de la réflexion ultérieure d'Augustin qui va s'éclairer d'un jour nouveau. En donnant du souffle à notre recherche, ce chapitre livre déjà les premiers fruits de la modeste contribution qu'elle apporte à la lecture d'Augustin.

2 - L'Esprit Saint dans les textes de l'*otium philosophandi* de Cassiciacum

Les écrits de Cassiciacum constituent les premières œuvres d'Augustin qu'on ait conservées : le *Contra Academicos,* le *De beata vita,* le *De ordine* et les *Soliloquia.* A ce dernier ouvrage de Cassiciacum, on doit joindre un autre de Milan, le *De immortalitate animae,* car les *Soliloquia* étaient inachevés lorsqu'Augustin est venu se faire baptiser à Milan[1]. C'est là qu'il tente de le terminer dans le texte du *De immortalitate animae* qui tombe prématurément aux mains du public[2].

On s'est beaucoup intéressé au cadre de Cassiciacum[3] et ces écrits, qui y ont vu le jour, ont suscité bien des débats. Il est hors de question de les embrasser ici. Pour les écrits de Cassiciacum, l'angle d'interprétation que nous venons d'indiquer dans l'introduction est d'autant plus pertinent qu'Augustin y abordait une problématique résolument philosophique. Toutefois, nous ne nous intéressons pas tellement à la discussion sur le caractère chrétien de ces écrits, ni à la question de l'authenticité de la foi chrétienne d'Augustin à cette époque ; ces deux points ne devraient d'ailleurs souffrir d'aucun doute[4]. Les écrits de Cassiciacum comportent des triades, des allusions ou indications trinitaires que nous allons lire dans le contexte de l'*otium philosophandi* qui leur donnera leur vraie portée dans la pensée augustinienne et nous fera voir comment *Donum Dei* arrive par la suite.

---

[1] Cf. *Conf.* IX,VI,14 ; pour une introduction à ces Dialogues mais aussi à la retraite de Cassiciacum cf. G. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie,* Paris, IEA, 1996, p. 45-52 ; IDEM, *Introduction aux « révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin,* IEA, 1996, p. 28-31.

[2] Cf. *Retract.* V,1.

[3] Cf. Entre autres auteurs : COURCELLE, *Recherches,* p. 202-210 ; MANDOUZE, *Saint Augustin,* p. 122-134 ; 197-203 avec sa bibliographie p. 200 note 6 ; PERLER, *Les voyages,* p. 140-142 ; 188-196 ; LANCEL, *Saint Augustin,* p. 146-162 ; et surtout les lumineuses introductions de Madec qui ont souvent éclairé nos recherches : MADEC, « La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté », in IDEM, *Petites études augustiniennes,* Paris, IEA, 1994, p. 99-103 ; Idem, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques,* Paris, IEA, 1996, p. 45-52 ; Idem, *Introduction aux « Révisions »,* p. 28-31 ; Idem, *Le Dieu d'Augustin,* p. 67-71.

[4] Cf. MARROU, *Saint Augustin et la fin,* p. 176-179 ; Madec, « Historicité des *Dialogues* de Cassiciacum », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 32, 1986, p. 207-231 ; cette étude très fouil-

Voici ces textes : *De beata uita* IV,34-35 ; *De ordine* II,V,16 et II,IX,26 ; *Soliloquia* I,I,2 ; I,VI,12-VII,14. Le *Contra academicos* n'a pas d'allusion directe à la Trinité. L'ouvrage nous fournira par contre de précieux renseignements pour comprendre les textes ci-dessus et surtout le contexte de l'*otium philosophandi* à Cassiciacum que nous commençons par décrire avant l'analyse des textes.

2.1 - Cadre de lecture : les intentions des dialogues de Cassiciacum

Le cadre de Cassiciacum est assez spécifique dans l'évolution d'Augustin et l'on ne peut comprendre les écrits qui ont vu le jour sans comprendre le but qu'il poursuivait avec des amis dans cette campagne milanaise. C'est cet arrière-plan qui donne accès aux intentions des dialogues[5] et à leur lecture. Nous essayons de résumer cet arrière-fond en deux points complémentaires et d'en dégager quelques implications pour l'interprétation de ces écrits et surtout de nos textes : 1°) Augustin et ses amis sont arrivés à Cassiciacum pour un *otium philosophandi*; 2°) en conséquence, les thèmes et la méthode des écrits issus de leurs activités littéraires furent choisis dans cette optique.

2.1.1 - Un otium philosophandi vécu comme un otium christianae vitae.

Après le dénouement au jardin de Milan[6], Augustin et ses compagnons trouvèrent à Cassiciacum le cadre idéal pour l'*otium* philosophique auquel ils projetaient depuis longtemps de se consacrer[7]. C'était une merveilleuse suite de l'évolution personnelle d'Augustin[8]. Il allait, à l'occasion, tenter d'associer ses amis à cette aventure personnelle de sa conversion. Après la tempête des dix années qui venaient de

---

lée fait le point des débats sur ces *Dialogues,* surtout au niveau de leur historicité et conclut qu'il sont bien historiques ; Idem, *Saint Augustin et la philosophie,* cité dans la note précédente.

[5] Ce thème d'intentions des dialogues nous a été suggéré par l'article de MADEC, « L'historicité » auquel nous devons beaucoup dans ces pages.

[6] Cf. *Conf.* VIII,XII,28-30.

[7] Cf. *Conf* VI,XII,21.

[8] Cf. *Cont. acad.* II,II,4 ; *De. Ord.* I,II,5 ; cf. Mandouze, *Saint Augustin,* p. 132-134 ; voir la très suggestive présentation de ce cadre de Cassiciacum dans G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques,* Paris, *IEA,* 1996, p. 45-52.

s'écouler, Augustin voulait se réfugier dans le sein de la philosophie pour s'y nourrir et se réchauffer[9] et prendre un nouveau départ dans une vie communautaire[10]. C'était en même temps l'occasion de faire le point de sa vie[11] avant de recevoir le baptême peu de temps après. Avec un grand sens de responsabilité vis-à-vis de ses compagnons, il était donc décidé à leur inculquer *l'amour de la sagesse* qui l'avait conduit à la conversion. Il y a donc une visée pédagogique qui traverse de part en part les écrits de Cassiciacum. Conscient de l'impulsion donnée à son cheminement par la flamme philosophique de l'Hortensius, il en proposait la pratique à ses compagnons dans des dialogues dûment orchestrés qu'on a pris le soin de recueillir par écrits[12] pour les envoyer à des absents, eux-mêmes invités à embarquer dans le port de la philosophie[13].

Mais la philosophie à laquelle ils s'adonnaient avait la connotation particulière de l'expérience personnelle d'Augustin[14], celle *dont l'idéal s'accomplit dans le christianisme.* C'est la conviction qui n'a cessé de s'imposer à lui depuis l'Hortensius où le mot *philosophia* n'était pour lui rien d'autre que *l'amour de la Sagesse* identifiée au Christ. L'évaluation qu'il a faite du néoplatonisme avec le principe du Christ, Verbe illuminateur et Verbe incarné, a confirmé cette identification et lui a donné la conception d'un idéal philosophique bien original. Les dialogues de Cassiciacum sont donc à

---

[9] Cf. *Cont. acad.* I,I,3, *CC* 29,5 : « in philosophiae gremium confugere...Ipsa me nunc in otio, quod uehementer optauimus, nutrit ac fouet » ; voir aussi *De beat.* I,4.

[10] Cf. MADEC, « La conversion d'Augustin », p. 92-96.

[11] Les *Soliloques* témoignent au plus haut point de ce bilan personnel et intime dans un dialogue d'« Augustin avec Augustin ».

[12] Plusieurs détails indiquent un travail de sténographe (Cf. *C. acad.* I,I,4 ; I,V,15 ; II,VII,17 ; II,XIII,29 ; *De beat.* II,15 ; III,18 ; *De ord.* I,X,29 ; I,X,30 ; I,XI,33 ; II,VII,21) avec une mise forme après coup par Augustin lui-même (cf. *C. acad.* I,I,4 ; I,IX,15 ; II,IX,22 ; *De ord.* I,V,14 ; I,VII,20 ; I,VIII,26 ; I,IX,27 ; I,XI,33 ; II,I,1).

[13] Les *Proemia* de dédicace qui invitaient Romanianus (*C. Acad.* I,I,1-4), Theodorus (*De beat. uit.* I,1-II,5) et Zenobius (*De ord.* I,I,1-I,II,5) à emboiter le pas à Augustin et à ces compagnons livrent un témoignage palpitant sur ce contexte des dialogues.

[14] Cf. G. HULTGREN, *Le commandment d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400,* (traduit du suédois par Bertil Bodstrom et autres), Paris, Vrin, 1939, p. 23 ; Madec, « Le néoplatonisme dans la conversion », 66 ; Idem, « Le *De ciuitate Dei* comme *De uera religione* », in *Petites études augustiniennes,* Paris, IEA, 1994, p. 201 (article paru au départ dans *Interiorità e intenzionalità nel "De ciuitate Dei" di*

lire dans la continuité de cette conception[15] qu'Augustin continuera de renforcer. Par rapport à ses compagnons[16], Augustin avait donc un double objectif : les amener à prendre goût à la pratique philosophique et leur faire entrevoir dans le même temps que la vraie philosophie advient dans le christianisme. Cet exercice à un *otium philosophandi* qu'Augustin qualifiera plus tard d'*otium christianae vitae*[17] déterminait le genre des écrits et surtout leurs thèmes.

2.1.2 - Des thèmes de la philosophie antique conduits à leur aboutissement chrétien

Les thèmes et la méthode de ces dialogues s'inscrivent dans les objectifs de l'*otium philosophandi* ci-dessus mentionné. Pour s'adonner à l'exercice philosophique et y prendre progressivement goût comme Augustin, rien de tel en effet pour ses compagnons que les thèmes traditionnels des écoles philosophiques. Les thèmes du *bonheur* et de la *sagesse* les mettaient dans cette tradition philosophique[18] et constituent – au-delà du *De beata uita* qui y est consacré entièrement – la constante de tous les entretiens de Cassiciacum. Dans le *Contra academicos,* la discussion sur le scepticisme se noue autour de ce double thème. C'est en terme de bonheur que se posait le problème de la vérité[19] et postulait une conception de la sagesse et de la vie du sage[20]. La victoire

---

Sant'Agostino, Atti del IIIe Seminario Internzionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma, 1991, p. 7-33).

[15] MADEC, « L'historicité des dialogues », p. 230.

[16] Il y avait sa mère, son fils Adeodatus, son frère Navigius, Lartidianus et Rusticus deux anciens élèves, Licentius le fils de Romanianus (à qui Augustin dédiera le *Contra academicos* et le *De uera religione*), Trygetius et Alypius ; pour une rapide présentation de cette colonie de Cassiciacum voir Lancel, *Saint Augustin,* p. 146-150.

[17] Cf. *Contr. acad.* II,II,4 et *Retract.* I,I,1.

[18] Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique,* Paris, EA, 1962.

[19] Cf. *Cont. acad.* I,II,5 : « « Estimez-vous que nous puissions être heureux sans avoir trouvé la vérité ? » (*CC* 29,6 : « - quid hoc ipsum? inquam; existimatis ne beatos nos esse posse etiam non inuenta ueritate ? ») et plus amplement I,II,5-I,IV,11.

[20] Cf. *Cont. acad.* I,IX,24, *CC* 29,16-17: « Nam primo ipse intulit, quoniam de beata uita quaestio nata est et beatum solum necesse est esse sapientem, si quidem stultitia etiam stultorum iudicio misera est, perfectum sapientem esse debere, non autem perfectum esse qui adhuc uerum quid sit inquirit, unde ne beatum quidem » ; et le développement de la doctrine des académiciens II,I,1-II,XIII,30.

sur le scepticisme des Académiciens consistera par conséquent à ruiner leur conception originale de la sagesse et du bonheur[21] en regardant de près la vie du sage[22]. Le point culminant de cette analyse sera la conviction que le sage connaît au moins la sagesse et y donne son assentiment[23]. Et dans ce qu'Augustin exposera à la fin du débat comme le vrai projet des académiciens[24], l'enjeu était de préserver la plus belle doctrine philosophique pouvant mener à la vérité[25], donc à la sagesse et à la vie heureuse. Dans le *De ordine* la solution au problème de l'articulation de la providence divine avec l'existence du désordre et du mal[26] passera par une analyse de la vie du sage. D'une part, sa relation privilégiée d'union avec Dieu[27] éclaire comment tout ce qui existe entre sous le gouvernement de la providence divine, y compris l'insensé et sa sottise avec le désordre et le mal qui en résultent[28]. D'autre part – et c'est l'aspect fondamental du *De ordine* – le sage, avec son cœur imbu de la loi divine, est le seul à même de cerner l'ordre tel que

---

[21] Cf. *Cont. acad.* III,I,1 : « Tous les philosophes ont estimé que leur sage avait trouvé la vérité ; les Académiciens ont professé que le sage devait déployer les plus grands efforts à la découvrir et qu'en fait il y mettait tout son soin, mais que la vérité, étant soit cachée loin des regards, soit confuse et indiscernable, il n'avait, pour diriger sa vie, qu'à suivre ce qui se présentait comme probable et vraisemblable » (*CC* 29,34 : « Nam et ceteri philosophi sapientem suum eam inuenisse putauerunt et academici sapienti suo summo conatu inueniendam esse professi sunt id que illum agere sedulo, sed quoniam uel lateret obruta uel confusa non emineret, ad agendam uitam id eum sequi, quod probabile ac ueri simile occurreret.»).

[22] Cf. *Cont. acad.* III,II,2-III,XVI,36.

[23] *Cont. acad.* III,XIV,30 : « Cela écarté – car le sage, comme on l'accorde, perçoit au moins la sagesse – il ne restera plus de raison pour défendre au sage de donner son assentiment au moins à la sagesse » (*CC* 29,53 : « Quo sublato - percipit enim sapiens uel ipsam, ut iam conceditur, sapientiam - nulla iam causa remanebit, cur non assentiatur sapiens uel ipsi sapientiae. »)

[24] Cf. *Cont. acad.* III,XVII,37-III,XIX,42.

[25] Cf. *Cont. acad.* III,XVII,37 : La doctrine de Platon, l'homme le plus sage et le plus savant de son temps (vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum) qui passe pour avoir élaboré la philosophie parfaite (perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam).

[26] Cf. *De ordine* I,III,6-8 ; I,VI,15-VII,18 ; II,XVII,46.

[27] Cf. *De ordine* II,I,1-II,VIII,25.

[28] Cf. *De ordine* II,VII,20 : « Les hommes dont tu parles, à mon sens, ne sont pas unis à Dieu et cependant Dieu les possède. Aussi ne puis-je pas dire que ceux que Dieu possède sont séparés de Dieu. Mais je ne dis pas non plus qu'ils sont unis à Dieu, parce qu'eux-mêmes ne possèdent pas Dieu » (*CC* 29,118 : « Nam isti nec cum Deo mihi uidentur esse et a Deo tamen haberi, Itaque non possum eos sine Deo esse dicere, quos Deus habet. cum Deo item non dico, quia ipsi non habent Deum.»)

Dieu le déploie à travers toutes choses et par-delà toutes les circonstances[29]. Finalement, Augustin invitait ses amis à devenir sages en même temps qu'il leur proposait le chemin pour y parvenir[30].

Mais le double thème du bonheur et de la sagesse n'est pas seulement traditionnel, il est aussi approprié à l'objectif d'Augustin : initier ses amis à l'idéal philosophique qui était devenu le sien. Quoi de plus pertinent pour les conduire à prendre goût à la philosophie (*amour de la sagesse)* que de creuser leur désir de bonheur[31] et d'en indiquer la clé dans une adhésion à la Sagesse[32] qu'il identifiait personnellement au Christ ? L'enracinement de ces dialogues dans la pensée de Cicéron[33] n'est donc pas un hasard. C'est une expérience personnelle qu'Augustin entend partager avec ses amis[34]. Ils vont puiser l'amour de la sagesse à la source où il a lui-même bu[35], chez Cicéron dont il venait de leur faire lire l'Hortensius[36]. La Sagesse, comprise dans la pensée de Cicéron et interprétée par Augustin, conduisait vers une solution chrétienne

---

[29] *De ordine* II,VII,24-VIII,25.

[30] Cf. *De ordine* II,VIII,25-II,XIX,51.

[31] Cf. *De beat.* II,7-10 où tous sont conduits à reconnaître en eux ce désir de béatitude : « 'Nous voulons être heureux'. A peine avais-je laissé tomber ces mots que, spontanément et d'une seule voix, tous l'approuvèrent » (II,10, *CC* 29,70 : « Beatos nos esse uolumus, inquam. - Uix hoc effuderam, occurrerunt una uoce consentientes »). Ce sera aussi le point de départ du *De moribus* I,III,4.

[32] Et la méthode est efficace comme le révèlent de façon progressive les trois phrases suivantes qui viennent respectivement de chacune des trois dialogues. Alypius disait à la fin du *Contra academicos*: « Nous avons un guide capable de nous conduire jusqu'au plus secret sanctuaire de la vérité, que Dieu nous fait déjà entrevoir » (*Cont. acad ;* III,XX,44, *CC* 29,61 : « Habemus ducem, qui nos in ipsa ueritatis arcana Deo iam monstrante perducat. ») ; et Licentius s'écriera dans le *De beata* uita : «Il n'y a plus profonde et plus misérable privation que celle de la sagesse, et à qui la sagesse ne manque pas absolument rien ne peut manquer » (*De beat.* IV,27, *CC* 29,80 : « nam et maior ac miserabilior egestas nulla est quam egere sapientia et, qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest. ») et Licencius reconnaît encore dans le *De ordine* : « C'est la philosophie – je commence maintenant à en croire les preuves quotidiennes que tu en donnes – qui est notre vraie et inébranlable demeure » (*De ordine* I,III,9, *CC* 29,93 : « Nam illa est, ut tibi cotidie probanti iam coepi credere, uera et inconcussa nostra habitatio.»).

[33] MADEC, « L'historicité », p. 211 ; 215 ; 219.

[34] Comme il le retrace dans le *Proemium* du *Contra academicos* (I,I,1-4 ; II,I,1-III,9) et du *De beata uita* (I,4.5).

[35] Cf. *Conf.* III,IV,7-8 ; *De beat.* I,4.

[36] Cf. *Cont. acad.* I,I,4 ; III,IV,7.

voire trinitaire du bonheur comme le conclut clairement le *De beata uita*[37]. On pourrait bien suivre l'hypothèse que chacun des trois entretiens développait une étape dans ce programme d'initiation à la vraie philosophie.

Le *Contra academicos* a dégourdi l'esprit des jeunes élèves en brisant toute velléité sceptique[38] pouvant occulter l'entrée au sanctuaire de la philosophie[39]. Avec le *De beata uita,* l'initiation est à son summum puisqu'ils sont comme à l'entrée de ce sanctuaire en découvrant l'identité de la Sagesse en même temps qu'une mystique trinitaire du bonheur[40]. Ce n'est donc pas pour rien qu'Augustin estime ce dialogue comme le plus religieux de ses œuvres de Cassiciacum[41]. Dans cette optique, le *De ordine* se présente comme l'épilogue de cette initiation. Les jeunes s'y révèlent conquis à la cause par un enthousiasme accru qui se révèle au fil du texte. Augustin commence d'envisager avec eux les aspects pratiques de l'*amour de la sagesse* qu'indiquait déjà le *Contra academicos.*

Au demeurant, le genre des dialogues scéniques semble avoir été choisi pour leur assurer une active participation[42]. Augustin, qui y trouvait également son compte[43], pouvait laisser à ses compagnons la marge d'une pratique tâtonnante pour éviter d'escamoter les étapes nécessaires à des disciples ayant des états d'âme différents et des aptitudes intellectuelles inégales[44]. Et c'est ici que les *Soliloques* où Au-

---

[37] Cf. *De beat.* IV,34-35, un texte que nous analysons plus loin.

[38] Il résume bien cette intention dans sa dédicace à Romanianus, notamment dans la second : *Cont. acad.* II,III,8-9.

[39] Cf. *Cont. acad.* III,XIV,30 « Il me suffit de franchir n'importe comment ce bloc qui se dresse devant ceux qui essayent d'entrer dans la philosophie et, en enténébrant de mystérieuses retraites, menace d'en faire autant de toute la philosophie, sans permettre d'espérer d'y rencontrer la moindre clarté » (*CC* 29, p. 53 : « Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intrantibus ad philosophiam sese opponit et nescio quibus receptaculis tenebras tegens talem esse philosophiam totam minatur nihil que in ea lucis inuentum iri sperare permittit.»)

[40] *De beat.* IV,34-35.

[41] *De beat.* I,5.

[42] Cf. MADEC, « L'historicité », p. 216.

[43] Cf. *Cont. acad.* III,VII,15 ; III,XX,43.

[44] Cf. MADEC, « L'historicité », p. 220.

gustin dialogue avec son âme s'inscrivent dans la logique des autres dialogues[45]. Avec son avance sur ses compagnons, il y reprenait à titre personnel le programme de la vraie philosophie : la connaissance de l'âme et de Dieu[46]. De ces observations découlent quelques indications pour la lecture de ces dialogues.

2.1.3 - Quelques implications pour interpréter les dialogues

Pour lire ces textes il faudra *tenir compte de ce cadre de l'otium philosophandi* tel que nous venons de le décrire dans ses grandes lignes. La perspective est celle de l'idéal philosophique d'Augustin pour qui le meilleur de la philosophie classique s'accomplit et s'épanouit dans les mystères chrétiens au plus haut point : au cœur de la Trinité.

Les dialogues témoignent dans ce sens d'une ré-interprétation de la pensée antique : Une fois situé dans cette logique de l'idéal philosophique d'Augustin, l'articulation dans ces textes de la pensée antique et de la révélation chrétienne ne se voit plus sous le mode d'une interprétation néoplatonicienne des mystères chrétiens ; c'est l'inverse qui est plus probable[47]. On assiste à une ré-interprétation du néoplatonisme tel que l'acceptait le jeune converti : une lecture chrétienne de la pensée antique dans ce qu'elle offrait de meilleur[48]. On peut ainsi éviter le procès d'orthodoxie des écrits d'Augustin où on l'accuse de transposer la doctrine plotinienne des hypostases au mystère trinitaire.

---

[45] Augustin est comme payé de retour puisque la raison se fait sa pédagogue à lui pour lui offrir la sollicitude avec laquelle il initiait ses amis.

[46] « Elle (la discipline philosophique) envisage une double question : l'une concerne l'âme, l'autre, Dieu. La première fait que nous nous connaissions nous-mêmes ; la seconde, que nous connaissions notre origine », *De ordine* II,XVIII,47 ; *BA* 4, p. 444 : « Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. Prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram. », cf. *De ordine* II,II,7 (où le problème de la mémoire et de l'âme est renvoyé à plus tard) ; II,V,17 ; II,XI,30 (renvoi à plus tard de la question de la raison liée à l'intériorité en se contentant de n'en traiter que l'aspect plus obvie : ses traces dans le sensible) ; *De beat.* II,7.

[47] Cf. REMY, (*Le Christ médiateur*, p. 150-172 : « une interprétation chrétienne du platonisme ») qui le montre de façon très convaincante en partant de la médiation du Christ.

[48] Telle est d'ailleurs la lecture qu'on pourrait faire de toute l'œuvre d'Augustin dans son ensemble selon la thèse de MARROU (*Saint Augustin et la fin*).

La perspective de ses dialogues n'est donc pas théologique. On se méprendrait à les lire comme des exposés des dogmes chrétiens pour y chercher l'expression de l'*intellectus fidei* d'Augustin. A fortiori, les dialogues ne peuvent être la mise en chantier d'une pensée ultérieure qu'ils conditionnent – et, comme on l'a prétendu, compromettent – à son point de départ. Lorsqu'on s'intéresse à cette *intellectus fidei* à Cassicaicum il faut considérer la discrétion de la place que lui accorde la problématique des textes. Ces « ouvertures sur la Trinité » ne peuvent représenter toute l'expression de cette *intellectus fidei.*

Pour une meilleure attention aux détails scripturaires : Être conscient de la marge du non-dit de l'*intellectus fidei* d'Augustin à Cassiciacum[49] permet une meilleure attention à des détails qu'on banalise trop souvent. Dans ces textes qui ont une problématique et une épistémologie fondamentalement philosophiques, les sources néoplatoniciennes ne peuvent être considérées comme la seule base de l'*intellectus fidei* d'Augustin qui n'est pas envisagée en elle-même. Les détails scripturaires des « ouvertures – délibérément discrètes – sur la Trinité » pourraient indiquer plus qu'un manège d'Augustin pour raccorder le néoplatonisme et la pensée chrétienne[50] : ces détails pointent vers la source biblique qui devait nourrir les chrétiens du cercle milanais où Augustin a approfondi sa connaissance du néo-platonisme tout en le réinterprétant, notamment à l'école d'Ambroise et de Simplicianus[51]. C'est à cette source qu'il puise les principes de son interprétation de la pensée antique et c'est elle qui nourrira fondamentalement son *intellectus fidei.* Tels sont les repères qui vont guider la lecture rapide qui est faite ici de quelques textes de Cassiciacum que nous avons signalés.

---

[49] Cf. MADEC, *Saint Augustin et la philosophie,* p. 46-47 ; 50-51.

[50] Une telle insinuation traverse l'analyse de DU ROY, *L'intelligence de la foi,* voir par exemple p. 154-161.

[51] Sur ce milieu intellectuel de Milan, voir A. Solignac qui a proposé la formule « milieu milanais » (A. SOLIGNAC, « Le cercle milanais », note compl. 1 aux *Confessions, BA* 14, p. 529-535) ; après l'exposé plutôt historique de Solignac, Madec a repris le thème d'un point de vue doctrinal : G. MADEC, « Le milieu milanais. Philosophie et christianisme », in *Bull. de lit. Ecci.,* 88,3-4, 1987, p. 194-205 ; voir aussi A. PAREDI, « Agostino e i Milanesi », in *Agostino a Milano,* Palermo, Edizioni Augustinus, 1988, p. 57-62.

2.2 - L'Esprit, Admonitio pour la vie heureuse conçue comme possession et connaissance des mystères chrétiens (De beat. 4,34-35)

2.2.1 - La dimension trinitaire du bonheur.

Dans les textes de Cassiciacum, la meilleure ouverture sur le mystère trinitaire et sur la pneumatologie se trouve dans la conclusion du *De beata vita.* Mettons sous les yeux les lignes importantes de ces deux paragraphes que nous allons regarder de près après en avoir observé le contexte.

> (A) Or, qu'est-ce que nous devons appeler du nom de sagesse, sinon la Sagesse de Dieu ? Mais nous avons appris aussi par l'autorité divine que le Fils de Dieu est précisément la ***Sagesse*** de Dieu, et le Fils de Dieu est évidemment Dieu. Par conséquent, quiconque est heureux possède Dieu, ce dont nous sommes tous convenus au début de ce festin. Mais qu'est-ce, à votre avis, que la sagesse, sinon la vérité ? En effet, il a été dit aussi : « Je suis la ***Vérité*** ».
>
> (B) Or, que la ***Vérité*** soit, cela a lieu par une ***Mesure suprême***, dont elle procède et avec laquelle elle coïncide, lorsqu'elle est parfaite.
>
> Mais cette Mesure suprême n'admet au-dessus d'elle aucune autre mesure ; car, si la mesure suprême est mesure par la suprême mesure, c'est donc par elle-même qu'elle est mesure. Il faut toutefois que même la mesure suprême soit une vraie mesure. ...
>
> (C) Qu'est le ***Fils*** de Dieu ? On l'a dit : ***Vérité***. Qui est-ce qui n'a pas de père ? Qui, sinon la ***Mesure suprême*** ? Donc, quiconque vient à la Mesure suprême par la Vérité est heureux. C'est là, pour l'âme, posséder Dieu, c'est-à-dire jouir de Dieu.
>
> (D) Or un certain ***avertissement*** (*admonitio*) d'avoir à nous souvenir de Dieu, d'avoir à le chercher et, bannissant toute satiété, d'avoir soif de lui, s'écoule en nous de la ***Source*** même de la vérité. Pour cela ce ***Soleil*** (*sol*) mystérieux répand son ***Rayon*** (*iubar*) sur notre regard intérieur, c'est de lui que procèdent toutes les vérités que nous proférons...
>
> (E) Ainsi donc, la parfaite satiété des âmes, la vie heureuse, consiste à connaître, avec une parfaite piété, ***Celui*** par qui tu es introduit à la Vérité, de quelle ***Vérité*** tu jouis et ce par quoi tu es relié à la ***Mesure suprême***. Pour ceux qui ont l'intelligence et qui excluent les illusions variées de la superstition, ces trois réalités désignent un seul Dieu et une seule substance.[52]

---

[52] *De beat.* IV,34.35, *CC* 29, p. 84 : (A) « Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei Sapientia est? accepimus autem etiam auctoritate diuina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei ***Sapientiam***, et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est; quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc conuiuium ingressi sumus. sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? etiam hoc enim dictum est: ego sum ***Ueritas***. (B) ***Ueritas*** autem ut sit, fit per aliquem ***Summum modum***, a quo procedit et in quem se perfecta conuertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus inponitur; si enim summus modus per summum modum modus est, per se ipsum modus est. ...(C) Quis est Dei ***Filius***? dictum est: ***Ueritas***. Quis est, qui non habet patrem? quis alius quam ***Summus Modus***? Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui. (D) ***Admonitio*** autem quaedam, quae nobis cum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni

Ce texte comporte un schème triadique qui identifie les Personnes trinitaires respectivement à la Mesure Suprême, à la Vérité et à un Avertissement ou Rayon de la Vérité. L'épistémologie de cette triade en indique sans détour la parenté doctrinale avec plusieurs sources philosophiques[53]. Mais en est-on autorisé pour trouver dans ces lignes une interprétation plotinienne de la Trinité par le jeune Augustin ?

La thèse de Du Roy est assez représentative de cette lecture à partir des sources. Il décèle dans la Mesure Suprême ici un étrange syncrétisme éclectique dont Augustin aurait l'alchimie. Le jeune converti aurait réinterprété la notion cicéronienne de mesure par le néoplatonisme pour la faire passer de son sens moral à un sens métaphysique afin de l'incliner vers une méditation trinitaire[54]. Les deux citations scripturaires du texte n'ont, selon Du Roy, qu'une place presque secondaire et servent – curieusement, il faut le remarquer – de base à Augustin pour une vision néoplatonicienne du mystère de Dieu : « Cette citation (I Cor 1,24), dit Du Roy, va en appeler une autre grâce à laquelle il introduira sa vision neo-platonicienne du mystère de Dieu »[55]. Augustin qui, dans cette tentative, appauvrit la spéculation de Plotin sur la relation entre l'Un (mesure sans mesure) et la vérité n'en réussit pas davantage à se faire une compréhension profonde de la Personne du Père et du Fils et de leur relation. Pourtant, « dès ce texte, estime Du Roy, Augustin avait mis en place les catégories principales de son *intellectus fidei* de la Trinité »[56]. Toujours selon Du Roy, Augustin devra, déjà dans ce même texte, jouer avec les divers niveaux sémantiques des hypostases

---

fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris ***Iubar Sol*** ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur ... (E) Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecte que cognoscere, ***a quo*** inducaris in ueritatem, ***qua ueritate*** perfruaris, per quid conectaris ***Summo Modo***. Quae tria unum Deum intellegentibus unam que substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt ».

[53] Les recherches de DU ROY font l'état de cette question des sources de façon très fouillée ; DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 159-171, surtout dans ses longs apparats critiques.

[54] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 152-154.

[55] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 155.

[56] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 159 ; on connaît bien la logique de la thèse, Augustin utiliserait sa réflexion ultérieure à bâtir sur les fondations plus ou moins solides des premières oeuvres en les rectifiant tant bien que mal par des triades toujours à l' essai jusqu'à l'échec du *De Trinitate.*

plotiniennes, voire les rapprocher des thèmes patristiques pour se rapprocher peu à peu des formules chrétiennes. Du Roy reprochera à l'identification de l'Esprit Saint à une *admonitio* ou au Rayonnement de la Vérité d'être sans lien avec l'Incarnation et de n'être rattachée qu'à l'histoire de la culture. Cette *admonitio* toute intérieure serait même révélée par les paroles des philosophes incitant à rentrer en nous-mêmes[57]. En fait, Augustin n'auait fait que « transposer aux hypostases ce que Plotin dit des intelligibles. Et c'est ainsi qu'il affirme la parfaite égalité des trois hypostases en Dieu »[58].

Etait-ce seulement la problématique du texte ? Le but d'Augustin en ce texte était-il de théologie trinitaire ? Cette interprétation, que nous avons tenu à restituer de façon rapide, nous donne l'allure générale de la thèse de Du Roy en même temps que l'exemple parfait de l'interprétation génétique que nous récusons avec ce qu'elle comporte de plus risqué pour lire Augustin : une compréhension par ses sources possibles et le fait de prendre ses premières œuvres comme une ébauche de la pensée ultérieure tant dans la méthode que dans les résultats. Or, lorsqu'on résiste à cette tentation génétique et à l'enthousiasme de découvrir chez le converti de Cassiciacum des jalons ou des structures de la pensée du pasteur d'Hippone, on écoute davantage Augustin en se mettant d'abord au rang de ses compagnons de Cassiciacum. Force est alors de reconnaître que nous n'en sommes ici qu'à une ouverture, une conclusion trinitaire aux débats selon les intentions que nous avons signalées tantôt. C'est une application du principe qui fait des mystères chrétiens l'épanouissement de la pensée antique. C'est la Trinité qui offre le bonheur que décrit cette pensée de l'antiquité tardive. Essayons plutôt d'en dégager la logique avec l'ensemble de l'ouvrage.

Le présupposé fondamental est que le sage est heureux[59]. Ainsi le débat sur le bonheur défini comme la possession de Dieu[60] consiste en réalité à regarder la vie du

---

[57] N'est-ce pas, au contraire, le Saint-Esprit que Augustin a souvent du mal à accorder aux philosophes d'avoir connu ? (cf. *De ciu. Dei* X,XXIII).

[58] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 165.

[59] Cf. *Cont. acad.* I,IX,24 ; *De beat.* II,14.

[60] *De beat.* II,11.

sage et à creuser ce que renferme le concept de « sagesse »[61]. Pour cela, Augustin tire tout le parti possible de la pensée de Cicéron qu'il explore avec ses amis. Le débat repose sur un raisonnement *a contrario* en partant du concept d'« indigence » qui définit le malheur pour préciser celui de « bonheur » et de « sagesse » comme « ne pas être dans l'indigence ». L'indigence de l'âme est concrètement le manque de sagesse et l'on peut la nommer précisément « sottise ». L'âme, qui en est frappée, est nécessairement vicieuse et le mot « sottise » résume tous ses vices comme la réalité qu'il désigne les renferme tous. L'opposition entre « bonheur » » et « malheur » (sagesse et sottise) peut alors se comprendre dans le champ sémantique de l'opposition de l'être et du non-être décrite au premier jour du débat avec les concepts d'« intempérance » et de « tempérance » ou « frugalité »[62]. Ce champ sémantique permet alors de nommer concrètement le contraire de l'indigence de l'âme (le contraire de la sottise) comme étant une « plénitude ». Ce mot de « plénitude » implique, selon Cicéron lui-même, l'idée de mesure et de proportion (*modus,* mesure). La recherche arrive alors à la découverte que la sagesse est la mesure de l'âme[63]. La pensée cicéronienne qui a guidé le débat jusqu'à ce point semble avoir atteint son point culminant sans avoir donné la solution définitive par une claire identification de la Sagesse avec la possession de Dieu. Toutefois elle y conduisait sans détour.

L'expérience même d'Augustin montre que la recherche d'une telle sagesse conduit à Dieu et il l'indique clairement à ses amis[64]. A ce niveau, le problème du bon-

---

[61] *De beat.* II,12 ; III,17 ; IV,31-34.

[62] Tempérance ou frugalité et intempérance qui s'opposent comme l'indique leur étymologie comme ce qui demeure, dure, ne change pas (de frugalitas qui comporte frux signifiant fruit avec l'idée de fécondité pour l'âme) et ce qui s'écoule, se décompose, se dissout, ne cesse de périr (de nequitia base sur nihil, néant avec l'idée de stérilité pour l'âme), comme l'être et le non-être ; cf. *De beat.* I,8.

[63] « La sagesse est donc la mesure de l'âme, car la sagesse est évidemment le contraire de la sottise ; or la sottise est une indigence et l'indigence a pour contraire la plénitude. Donc la sagesse est plénitude. Or la plénitude implique la mesure. Donc la mesure de l'âme se trouve dans la sagesse », *De beat.* IV,32 (*CC* 29,83 : «modus ergo animi sapientia est. etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo. in plenitudine autem modus: modus igitur animo in sapientia est. »)

[64] Cf. *De beat.* IV,33 où il voit dans la mesure de l'âme une contemplation de la sagesse par l'âme pour échapper aux apparences trompeuses en se laissant embraser par Dieu. Ce qu'on a

heur et de la sagesse chez Cicéron s'ouvre sur une solution chrétienne à dimension trinitaire. En effet, « qu'est-ce que nous devons appeler du nom de sagesse, demande Augustin, sinon la sagesse de Dieu ? ». Augustin s'appuie alors clairement sur l'Ecriture avec des versets qui n'arrivent certainement pas au hasard. La Sagesse définie jusqu'alors ne peut être que celle de Dieu. Augustin disposait de I Cor I,24 pour parachever la démonstration comme dans un syllogisme : Le Fils de Dieu est dit Sagesse de Dieu ; or le Fils de Dieu est Dieu, donc quiconque possède la sagesse possède Dieu[65]. Augustin fait alors lever les yeux de ses amis vers les mystères chrétiens en ajoutant Jn 14,6 au verset de Paul. Cette Sagesse s'est appelée aussi « la Vérité » (cf. § A). Or le lien entre Vérité et mesure est suggestif de la relation entre le Père et le Fils (cf. § B et C). Le bonheur consiste en fin de compte à rejoindre la *Mesure* suprême par la *Vérité* qui nous y aide par une *Admonitio* qui rappelle clairement la troisième personne de la Trinité. L'approbation de Monique fera foi : « Foue precantes, Trinitas ».

2.2.2 - Admonitio quaedam : l'Esprit dans l'économie du bonheur

Revenons maintenant sur les deux derniers § du texte (D-E) qui explicitent la dimension trinitaire du bonheur en insistant sur la troisième Personne et son rôle. Dans le § D, Augustin parle de l'Esprit sous les noms de *Admonitio quaedam* (un certain Avertissement) et de *iubar* (Un Rayon). Même si l'on ne pouvait chercher spontanément l'Esprit dans ses expressions (*admonitio, iubar*), l'indication que donne Augus-

---

appelé un syncrétisme qui re-interprète Cicéron par le néoplatonisme se comprend de façon plus dynamique lorsqu'on y voit une compréhension de la sagesse cicéronienne sur la base même de l'expérience personnelle d'Augustin : on fait justice aux deux principales sources cicéronienne et néoplatonicienne de cette œuvre sans présenter Augustin comme un éclectique orientant l'éthique cicéronienne de la mesure dans l'élan d'une mystique néoplatonicienne pour donner de l'envol à sa méditation trinitaire (comme le prétend DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 152.).

[65] L'effort d'identification auquel Augustin se livre ici se présente comme une revanche sur sa compréhension plutôt littérale lors de sa première lecture de Cicéron où il regrettait de n'y avoir pas vu le nom du Christ (*Conf.* III,IV,8, CC 27,30 : « et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat. hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat »).

tin lui-même sur la portée trinitaire du texte et l'approbation de sa mère y conduisaient sans égarement.

L'Esprit apparaît ainsi comme une force incitative qui oriente vers Dieu (*ut eum quaeramus ; ut eum satiamus)* en commençant par purifier : guérir de l'oubli et bannir toute satiété (*ut Deum recordemur ; pulso omni fastidio*). Cette force de l'Esprit nous vient de Dieu par le Fils : la Vérité d'où s'écoule cette *Admontio* ou le Soleil qui l'envoie comme son *Rayon* pour éclairer le regard intérieur. Ce qui est fortement affirmé ici est que l'Esprit se présente dans le mouvement d'une prévenance divine comme une force qui nous vient de Dieu pour nous mener à Lui par le Fils. On a déjà signalé que les écrits de Cassiciacum étaient fortement marqués par l'intuition de la grâce[66]. Nous percevons très nettement une telle intuition avec l'activité de l'Esprit comme nous le verrons encore avec la longue prière des *Soliloques,* qui en est un exemple éloquent.

On peut comprendre qu'une telle problématique ne soit pas encore bien articulée et le fait qu'Augustin attribue l'*Admonitio* à l'Esprit Saint dans le *De beata uita* tout en donnant ce même rôle au Christ dans le *Contra academicos* pousse sans doute à le remarquer comme le note Hultgren[67]. Mais c'est surtout le signe qu'il faut chercher la préoccupation de ces textes ailleurs que dans une élaboration de théologie. On ne saurait donc exiger d'Augustin plus de précision qu'il n'en a donné à ses compagnons pour les initier à l'amour de la Sagesse. Il n'est donc guère pertinent de chercher ici des détails christologiques au point de se demander, par exemple, pourquoi allusion n'a pas été faite à l'Incarnation. Cette question que souligne Du Roy[68] n'est pas seulement prématurée dans l'évolution de la pensée d'Augustin, elle semble faire violence aux

---

[66] On peut citer à ce sujet des pages entières de ces dialogues, mais on a une démonstration convaincante avec les recherches de M.-P. HOMBERT à qui l'on doit d'avoir présenté toute la dynamique de Cassiciacum dans cette haute conscience qu'avait Augustin de l'action de la grâce, avec la belle formule du titre : « Entre Raison et Supplication : philosopher sous le regard de Dieu », HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 44-58.

[67] Cf. HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin,* p. 62-64.

[68] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 162-163 ; on sait du reste que son hypothèse repose sur la rupture chez Augustin entre son *intellectus fidei* et le mystère de l'Incarnation.

textes de Cassiciacum en les entraînant hors de leur préoccupation de fond. Augustin ouvre simplement la recherche du bonheur sur le mystère trinitaire. Il entend faire de l'idéal philosophique le chemin vers ce bonheur. C'est également par cette préoccupation qu'on peut comprendre le § E de notre texte dont l'interprétation est controversée. Reprenons ce § qui définit finalement le bonheur, en terme de pleine satiété des âmes, réalisé par une pieuse et parfaite connaissance :

> Illa est igitur *plena satietas* animorum, hoc est *beata uita, pie perfecteque* ***cognoscere, a quo*** inducaris in ueritatem, ***qua ueritate*** perfruaris, ***per quid*** conectaris ***Summo Modo***. Quae **tria** unum Deum intellegentibus unam que substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.

Dans ce texte, une chose paraît certaine : Augustin y nomme successivement l'Esprit (***a quo*** *inducaris in ueritatem*) le Fils (***Ueritate***) et le Père (***Summo Modo***). La controverse se situe au niveau de l'objet du *cognoscere.* Cette connaissance qui détermine le bonheur vise-t-elle toute la Trinité comme le pense H. Somers[69], ou seulement l'Esprit comme le voudrait Du Roy ? Pour ce dernier, *cognoscere* a un seul complément : un *eum* sous-entendu avant *a quo* désignant l'Esprit. Le bonheur, ce sera de « connaître l'Esprit qui introduit à la Vérité, de jouir de cette Vérité et d'être par là uni au Père, suprême Mesure »[70]. Cette interprétation est séduisante, mais, contrairement à Du Roy, nous ne voyons pas comment, du point de la syntaxe du texte, elle s'impose comme la seule possible. *Cognoscere* peut bien avoir trois compléments et décrire une action triadique nommant successivement le Saint-Esprit, le Fils et le Père. Cette interprétation nous semble plus probable et plus logique avec la suite où Augustin parle de « *quae tria unum Deum* ». Bien plus, la problématique de l'idéal philosophique d'Augustin appuie notre interprétation : la vraie philosophie réalise le bonheur en tant qu'elle n'a pour tâche que de faire connaître la Trinité. Ne serait-ce pas en effet la description de cette tâche que vise Augustin dans le groupe verbal dont *cognoscere* est le noyau ? Le *pie perfecteque cognoscere* désignerait finalement la vraie philosophie.

---

[69] Cf. H. SOMERS, « Image de Dieu et illumination divine », *Aug. Mag.* I, p. 458 ; et *Arch. Phil.* 18, 1955, p. 107.

[70] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 166.

C'est ce que dit en tout cas Augustin dans le *De ordine*[71] que nous regardons à présent. Et là, une mise en parallèle entre le texte du *De ordine* et ce texte ci-dessus confirmera notre lecture.

2.3 - *La découverte de la Trinité comme tâche de la vraie philosophie (De Ordine* II,V,16 et le cas du II,IX,26)

Le *De ordine* comporte deux textes souvent interprétés comme des textes trinitaires. Seul le premier a été authentifié par Augustin comme indiquant la Trinité qu'enseignent nos vénérables mystères. Nous estimons qu'il faut faire confiance à Augustin et il ne faudrait pas forcer le second texte qui n'est pas aussi trinitaire qu'on l'a cru. Commençons par regarder celui qui nous présente la découverte de la Trinité comme tâche de la vraie philosophie en confirmant le nom de l'Esprit.

> Aucun autre office n'incombe à la vraie philosophie, à la philosophie authentique, si l'on peut dire, sinon d'enseigner le ***Principe*** suprême des choses, sans principe lui-même, l'immensité de ***l'Intellect*** qui demeure en lui, ***tout ce qui en a découlé***, sans aucun préjudice pour lui, en vue de notre salut : ce Principe, c'est le Dieu unique, tout-puissant et tri-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, qu'enseignent les vénérables mystères, dont la profession sincère et inébranlable libère les peuples, sans confusion, comme certains le prétendent, ni humiliation, comme beaucoup le pensent.[72]

Ici encore, c'est le contexte qui donne la compréhension de ce qui est dit sur la Trinité. Comme on peut le voir, l'accent ne porte pas tant sur une compréhension de la Trinité, une intelligence de la foi, que sur l'aboutissement trinitaire de la vraie philosophie. Cet aboutissement consolide les principes de l'idéal philosophique envisagé depuis le *Contra academicos* en passant par l'aspect existentiel et sotériologique du *De beata uita* où le bonheur consiste à entrer dans une dynamique trinitaire débutant par

---

[71] C'est peut-être pour avoir lu le *De ordine* avant le *De beata uita* que Du Roy n'a pas fait le rapprochement avec le but de la vraie philosophie (*docere*) qui éclaire le *cognoscere* du texte du *De beata uita*.

[72] *De ordine* II,V,16, *CC* 29,97 : « nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum ***principium*** sine principio quantusque in eo maneat ***intellectus quid***ue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione ***manauerit***, quem unum Deum omnipotentem, eum que tripotentem patrem et Filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.».

l'action de Dieu en son Esprit. La visée pédagogique des dialogues donne à ce texte du *De ordine* une valeur incitative ; la philosophie à laquelle Augustin initie ses amis conduit au bonheur qu'ils ont défini ensemble : puisqu'elle n'a pour tâche que d'en remplir la condition, faire connaître la Trinité. Rapproché de *cognoscere* en question tantôt dans le *De beata uita,* le terme *doceat* de ce texte du *De ordine* prend en effet un sens fort comme la réalisation d'une condition :

De beat. IV,35 : illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque **cognoscere**, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conectaris summo modo	*De ordine* II,V,16 : quam ut **doceat**, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quid ue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit,

La philosophie a donc pour but de réaliser la condition du bonheur. Mais cette philosophie est-elle toujours celle qui ne libère qu'un petit nombre ? La distinction des deux voies (de l'*autoritas* et de la *ratio*) qui précédait dans le texte ne doit pas acculer à une simplification de l'idéal philosophique. Cet idéal ne sépare point les deux voies, mais les harmonise comme l'envisageait Augustin dans le *Contra academicos*[73]. La *uera et germana philosophia* ne peut être la voie qui s'appuie sur la *ratio*. L'idéal philosophique en question ici ne se définit point par l'usage de la raison mais par la capacité de mener à la connaissance pieuse et parfaite (*pie perfecteque cognoscere*) de la Trinité comme le font les saints mystères. A cet effet, il y a dans ces débats de Cassiciacum toute une métaphore dont on a rarement tiré parti pour comprendre l'enjeu de ces dialogues : Monique est présentée comme ayant atteint le sommet de la philosophie[74]. On devrait donc se garder de comprendre *sans nuance* que les philosophes ont

---

[73] Cf. *Cont. acad.* III,XIX,42.

[74] « Tu as atteint d'emblée, dis-je à ma mère en souriant et laissant éclater ma joie, le sommet de la philosophie », *De beat.* II,10 (*CC* 29,70-71 : « cui ego arridens atque gestiens: ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti.») ; on la voit intervenir à plusieurs moments des débats pour les faire progresser (cf. *De beat.* II,8.11 ; III,19-22 ; IV,27). La perspicacité de cette femme qui n'était pourtant pas rompue à la dialectique (cf. *De ordine* II,XVII,45) et l'exaltation qu'en fait Augustin comme modèle (cf. *De ordine* I,IX,31-32 ; II,I,1) témoignent de la place de la foi et de l'écoute attentive de Dieu au cœur de ce qu'Augustin appelle la *uera et germana philosophia*. Que Monique ait été la seule avec Augustin à aboutir à la contemplation d'Ostie (cf. *Conf* IX,X,23) est, à ce sujet, très révélateur.

connu la Trinité et surtout qu'Augustin l'a découverte chez eux[75], puisqu'ils ignorent l'Incarnation du Verbe, logiquement indispensable à cette connaissance pieuse et parfaite.

En utilisant des termes néoplatoniciens (*Principe, Intellect* et *Emanation*) pour désigner les Personnes de la Trinité, Augustin ne vise donc pas à montrer une équivalence stricte entre la Trinité entrevue par les philosophes néoplatoniciens et la Trinité qu'enseignent les saints mystères. Il s'agit de l'intégration de la démarche anagogique et de la mystique qui purifie et conduit au monde intelligible à un idéal philosophique qui va au-delà d'un simple néoplatonisme. Il est ici question d'une connaissance liée au salut de l'âme. En définitive, puisque cette triade prolonge celle du *De beata uita*, il n'est pas surprenant que le rôle de l'Esprit Saint y soit complémentaire de celui que lui attribuait la problématique du bonheur que nous avons analysée plus haut : avec la même portée sotériologique et le même lien avec l'*Intellect*, l'identification de la deuxième Personne de la Trinité (« *quid*ue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione *manauerit* »).

Mais cette *émanation* est-elle la même chose que la *raison* dont il est question dans le texte du *De ordine* II,IX,26 ? Augustin qui vient d'expliquer le rôle de mise en train de l'autorité comme une première étape de l'élan vers la science poursuit avec celui de la raison :

> Celui qui franchit cette porte observe sans aucune hésitation les préceptes de la vie parfaite ; grâce à eux, son esprit se fait docile, et il apprend enfin sur quelles raisons était appuyé tout ce qu'il a suivi avant d'user de sa raison et ce qu'est précisément cette raison qu'il sent et comprend désormais, après les langes de l'autorité fermement et exactement ; il apprend ce qu'est l'intelligence, qui embrasse tout ou plutôt qui est tout, et ce qu'est, distinct du tout, le principe du tout[76].

---

[75] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 125.

[76] *De ordine* II,IX,26, *BA* 4, p. 408 : « quam quisque ingressus sine ulla dubitatione uitae optimae praecepta sectatur, per quae, cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque conprehendit, et quid intellectus, in quo uniuersa sunt - uel ipse potius uniuersa - et quid praeter uniuersa uniuersorum principium. »

A la suite de P. Alfaric,[77] O. Du Roy a tenté de donner un sens trinitaire à ce texte et de voir dans cette *raison* la même chose que l'*Emanation*, donc l'Esprit, comme dans le texte précédent[78]. Du Roy s'appuie essentiellement sur deux points : le parallélisme de construction avec le texte précédent et les sources qui, selon lui, expliquent ce texte. Augustin envisagerait par « raison » la troisième hypostase plotinienne dans sa fonction de raison universelle, ordonnatrice du cosmos[79]. « Plotin présente une théorie des processions que rappelle très précisément celle d'Augustin à Cassiciacum : la raison est dite procéder ou émaner de l'Intellect pour produire l'harmonie et l'ordre à travers toutes choses. Plotin précise plus loin qu'elle procède de l'Âme, ou plus exactement de l'Intellect par l'intermédiaire de l'Âme »[80]. Du Roy ajoute à cette source plotinienne des sources stoïcienne et pythagoricienne qu'Augustin combine en démontrant ce que Du Roy appelle un « syncrétisme profond et subtil »[81]. Et de conclure : « De bien des passages nous n'avons retenu que ce qui intéresse la question posée par l'identité divine de cette mystérieuse Raison. Nous avons acquis la conviction que cette Raison ordonnatrice du monde, et qui se révèle essentiellement Nombre, est pour Augustin l'Esprit Saint, qui émane pour gouverner le monde et pour mener au monde intelligible à travers les œuvres de la culture qu'il inspire. Conscient de la difficulté de l'identification qu'il tente, Augustin ne fait que la suggérer en termes ésotériques »[82].

Et la question revient alors avec une pointe plus grave : le but d'Augustin était-il théologique, au point qu'on doive lui prêter cette intention d'ésotérisme ? Nous commençons déjà à renforcer la conviction qu'on ne peut attendre de lui ici une étude théologique. Quant à ce soupçon d'ésotérisme, il est sans aucun doute inconcevable si l'on considère l'honnêteté d'Augustin qui n'a pas hésité à réviser ses œuvres. De plus, cette interprétation comporte plusieurs difficultés qui, sans la rendre totalement falla-

---

[77] ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 432, note 1.
[78] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 126-143.
[79] Du Roy renvoie au traité de Plotin, *Sur la Providence*, III,2.
[80] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 134.
[81] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 140.
[82] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 142.

cieuse, la relativisent comme une simple hypothèse et encouragent par le fait même à une seconde lecture du texte. Tout d'abord, on ne peut affirmer de façon certaine qu'Augustin professe une « Âme du monde », puisqu'il hésite et n'a jamais tranché la question, comme le remarque Du Roy lui-même[83]. Mais la plus grande difficulté est la confusion possible, dans cette interprétation, entre l'émanation de cette *Raison* dans le sensible et l'Incarnation par laquelle l'*Intellect* se rend visible dans le sensible, quoi qu'en pense Du Roy[84]. Ces difficultés sont le signe d'une lecture d'Augustin avec la signification de ses sources et par une recherche de triades qu'on illustre au fil d'une lecture génétique pourtant limitée.

Une lecture par le contexte même donne une autre interprétation qui, à la fois, élimine les difficultés et se fait plus fidèle au texte d'Augustin. Avant tout, au lieu d'être ternaire, la structure de ce texte est plutôt binaire. Lorsqu'on y regarde de près, Augustin y envisage la connaissance de l'âme et du Dieu unique par l'usage de la raison dans une démarche anagogique généralement difficile[85]. Raison, intelligence et Principe se comprennent alors autrement. Le mot « Principe », qui n'est pas utilisé seulement pour le Père, représente ici le Dieu unique comme le mentionnait déjà le texte précédent (II,V,16). La *Raison* représente la faculté de l'âme humaine comme l'*Intelligence* qu'on peut comprendre aussi comme mise pour le monde intelligible[86]. La grande procession de la raison dans le sensible décrit plutôt les lieux de manifestation de la raison humaine, les œuvres rationnelles où il est accessible aux sens eux-mêmes[87]. Dans ce texte, Augustin ne parle donc pas de la Trinité, mais du programme

---

[83] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 130-131, note 1 ; cf. *De quant. an.* XXXII,69 ; voir aussi F. J. THONNARD, « Le problème de l'origine des âmes », *Œuvres de saint Augustin. BA VI,* p. 522-523.

[84] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 133.

[85] Cf. *De ordine* II,XI,30.

[86] Cf. *De ordine* II,II,5.6.7; II,IX,27 ; II,XV,42

[87] *De ordine* II,XI,31-32 : « La raison émane donc de l'âme raisonnable, c'est-à-dire qu'elle émane se manifeste par les œuvres ou les discours rationnels. Je vois donc deux choses en lesquelles la puissance et la force de la raison peuvent être accessibles aux sens eux-mêmes » (*CC* 29,125 : « Ergo procedit ratio ab anima rationali scilicet in ea, quae uel fiunt rationabilia uel dicuntur. Duo igitur uideo, in quibus potentia uisque rationis possit ipsis etiam sensibus admoueri, opera hominum, quae uidentur, et uerba, quae audiuntur. »)

qu'entreprend celui qui a été affermi par l'autorité[88] : la double question de l'âme et de Dieu clairement énoncée plus loin[89]. C'est cette double question qu'Augustin entreprend lui-même dans les *Soliloques* dont nous allons maintenant étudier quelques extraits.

2.4 - Les indications des Soliloquia : l'apparition de Pignus (I,I,2) et du champ sémantique de « charité » (I,VI,12-VII,14).

Comme nous l'avons déjà noté, Augustin continue d'approfondir personnellement, sous la conduite de sa Raison, les problèmes évoqués avec ses amis : « connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire »[90]. Cette recherche est en effet la recherche de la Sagesse pour qui Augustin est prêt à tout sacrifier[91]. La démarche est donc la même : une approche anagogique, cette fois-ci, clairement annoncée[92] mais sans encore aucune intention de théologie trinitaire[93]. Mais il sait que la bonne méthode n'est pas tout ; c'est avec la force de Dieu que se déroule cette recherche difficile dont l'enjeu est le bonheur, le salut comme il l'a clairement découvert avec sa compagnie : « Deus semper idem, nouerim me, nouerim te » [94]. Tel est en effet le programme d'Augustin que sa raison encourage alors à s'abandonner à Dieu[95]. Le dénouement de cette double question passera par celle de la Vérité, indispensable pour connaître quoi

---

[88] « Je dois exposer maintenant, disait-il au début du paragraphe, comment doivent s'instruire les hommes studieux qui ont décidé de vivre comme j'ai dit », *De ordine* II,IX,26 (*CC* 29,121 : « Sequitur ut dicam, quomodo studiosi erudiri debeant, qui sicut dictum est uiuere instituerunt. »)

[89] *De ordine* II,XVIII,47 ; *CC* 29,133 : « Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo ».

[90] *Sol.* I,II,7, *CSEL* 89, p. 11 : « Deum et animam scire cupio » ; voir aussi I,XV,27.

[91] *Sol.* I,XII,20-21.

[92] Cf. *Sol.* I,VIII,15 ; I,XIII,23-26.

[93] L'aboutissement aux trois attributs de Dieu au I,VIII,15 n'est pas nécessairement trinitaire (quoi qu'en pense DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 143-146) : « Dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, on peut distinguer aussi trois attributs : il est, il est intelligible, il rend tout intelligible » (*CSEL* 89,24 : « ... in illo secretissimo Deo quem uis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. »). La théorie de l'illumination qui y est sous-jacente oriente plutôt vers le Christ, dans les deux derniers attributs.

[94] *Sol.* II,I,1.

[95] Cf. *Sol.* I,XV,30.

que ce soit[96]. C'est l'immortalité de la Vérité[97] qui induit celle de l'âme qui en est l'habitacle inséparable[98]. L'immortalité de Dieu arrive par voie de conséquence et consolide celle de l'âme :

> il me reste à parler de l'âme et de Dieu (dit Augustin après avoir démontré ce qui précède). Si ces deux êtres sont vrais parce que la Vérité est en eux, personne ne peut douter de l'immortalité de Dieu. Et l'âme doit être crue également immortelle, si la vérité, qui ne peut périr, se trouve évidemment en elle [99].

Cette longue argumentation des *Soliloques* offrent deux textes à notre enquête. En premier lieu, une précision sur l'Esprit, appelé pour la première fois *Pignus*, dans la longue prière d'introduction ; en second lieu un développement sur la charité qui trace pour la première fois le champ sémantique où l'Esprit Saint recevra le nom de Charité.

2.4.1 - Pater pignoris *quo admonemur redire ad te :* Solioquia *I,I,2*

Avant de l'embarquer dans l'aventure de la réflexion sur l'immortalité de l'âme et de Dieu, la Raison demande donc à Augustin de solliciter l'aide de Dieu dans une prière. Le fruit en est une longue prière se déroulant comme en strophes. On est tenté d'y chercher une structure ternaire et même trinitaire[100]. Il a transcrit probablement ce que nous appelons communément une prière jaculatoire. Nous reviendrons à la fin de notre parcours des textes de Cassiciacum sur le caractère composite de cette longue prière pour en tirer quelques conclusions sur ces écrits. La seule évidence est la possibilité de trouver des termes visant particulièrement l'une ou l'autre Personne de

---

[96] *Sol.* I,XV,27-29.

[97] Cf. *Sol.* II,II,2 ; II,XV,28.

[98] Cf . *Sol.* II,XIII,22-24 ; II,XV,27.

[99] *Sol.* II,XVIII,32, *CSEL* 89,90 : «restat enim animus et Deus, quae duo si propterea uera sunt quod in his est ueritas, de immortalitate Dei nemo dubitat. animus autem immortalis creditur, si ueritas quae interire non potest, etiam in illo esse probatur ».

[100] Du Roy s'y est essayé mais nous n'avons pas jugé pertinent de souscrire à son analyse (*L'intelligence de la foi,* p. 196-206) ; pour l'interprétation de cette prière voir aussi J. DOIGNON, « La prière liminaire des *Soliloques* dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum », in *Augustiniana Traeiectina,* Paris, 1986, p. 85-105 ; D. DOUCET, « Sol. I,19 à 2-6 : Recherche de

la Trinité ; mais une division trinitaire stricte du texte serait hasardeuse, tellement les termes s'entrecroisent.

Parmi les nombreuses périphrases et les mots qui conviennent spécialement à l'Esprit, il faudrait signaler ici l'apparition de *Pignus* pour la précision intéressante qu'elle apporte à notre lecture de ce qui est dit de la Troisième Personne de la Trinité dans ces premières œuvres.

> Dieu, Père de la Vérité, Père de la Sagesse, Père de la vie véritable et suprême, Père du bonheur, Père du Bon et du Beau, Père de la Lumière intelligible, Père de notre réveil et de notre illumination, Père du ***Gage*** *qui nous avertit* de retourner à Toi[101].

Dans cet extrait visiblement consacré au Père, il n'y a aucun doute que *Pignus* représente l'Esprit Saint. L'explicitation (*quo admonetur redire ad te*) le rend conforme au rôle donné à l'Esprit dans les autres écrits antérieurs. Ce nom apporte alors quelques précisions à ce qui est dit de l'Esprit jusqu'ici. *Pignus* conforte l'idée de prévenance de Dieu que nous avons soulignée dans le *beata uita* et qui est également sous-jacente au texte du *De ordine*. Cette longue prière renforce la problématique de la grâce comme l'ensemble des textes de Cassiciacum. Pour le découvrir, il suffit effectivement « d'être sensible à tous les propos sur la nécessité d'être "aidé" par Dieu pour parvenir à la sagesse, à la vie heureuse, à la vérité, c'est-à-dire à Dieu lui-même »[102]. Il apparaît ici que c'est l'Esprit qui est cette force de Dieu qui nous mène à Dieu. Dès Cassiciacum l'Esprit et son activité se présentent au centre de la problématique de la grâce et nous verrons, au fil de notre recherche que la théologie de la grâce sera le domaine privilégié de la pneumatologie augustinienne, notamment avec la thématique de *Donum*. *Pignus* en est d'ailleurs un synonyme qui sera aussi dûment attribué à l'Esprit par la suite. Il est donc clairement question ici de ce mouvement de donation qui est au cœur de la mission de l'Esprit Saint et qui éclaire le mystère de sa Personne comme on

---

Dieu, Incarnation et philosophie », *Revue des Études Augustiniennes*, 36, 1990, p. 91-112 qui résume les diverses interprétations.

[101] *Sol.* I,I,2, *CSEL* 89,5 : «Deus Pater ueritatis, Pater sapientiae, Pater uerae summaeque uitae, Pater beatitudinis, Pater boni et pulchri, Pater intelligibilis lucis, Pater euigilationis atque illuminationis nostrae, Pater ***Pignoris*** *quo admonemur* redire ad te. ».

le verra avec *Donum*. De fait, l'association de *Pignus* à l'*admonitio* renforce le caractère personnel de l'activité de l'Esprit encore un peu vague et imprécis avec l'idée *d'émanation* et de *rayonnement* ; ici c'est le Père qui l'envoie. Les *Soliloques* offrent une autre précision avec le thème de la charité.

2.4.2 - Le rôle de la charité dans la vision de Dieu : Soliloquia *I,VI,12-I,VII,14*

Pour voir Dieu, il faut en avoir la capacité et remplir certaines conditions morales. C'est en ce sens que les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité seront alors nécessaires. Augustin montrera leur importance en partant de la vision corporelle[103] qui aide à comprendre la vision de Dieu dans les termes qui la qualifient, dans son processus et les conditions de sa réalisation,. Nous proposons ci-dessous un tableau pour mettre en relief toutes les richesses de cette comparaison.

---

[102] M.-P. HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 44.

[103] *Sol.* I,VI,12 : « La Raison qui te parle te promet de manifester Dieu à ton intelligence comme le soleil à tes yeux » (*CSEL* 89,19 : « Promittit enim ratio quae te cum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.»)

<table>
<tr><th colspan="4">Comparaison dans les termes</th></tr>
<tr><td>Vision corporelle</td><td>Les yeux</td><td>L'éclairage de la lumière du soleil</td><td>L'objet éclairé</td></tr>
<tr><td>Vision intellectuelle</td><td rowspan="2">Les sens de l'âme</td><td rowspan="2">L'éclairage de la lumière de Dieu</td><td>Les vérités intellectuelles éclairées par Dieu</td></tr>
<tr><td>Vision de Dieu</td><td>Dieu lui-même</td></tr>
<tr><th colspan="4">Comparaison dans le processus</th></tr>
<tr><td>Vision corporelle</td><td>Avoir des yeux</td><td>Regarder</td><td>Voir l'objet éclairé</td></tr>
<tr><td>Vision intellectuelle</td><td rowspan="2">Avoir les sens de son âme</td><td rowspan="2">Utiliser la Raison</td><td>Comprendre les vérités intellectuelles révélées par Dieu</td></tr>
<tr><td>Vision de Dieu</td><td>Comprendre Dieu qui se révèle à l'âme</td></tr>
<tr><th colspan="4">Comparaison dans les conditions</th></tr>
<tr><td>Vision corporelle : conditions physiques</td><td>Des yeux capables de regarder et de voir</td><td>Un regard à même d'orienter les yeux vers la vision</td><td>Vision capable de maintenir le regard des yeux fixés sur l'objet de la vision</td></tr>
<tr><td>Vision intellectuelle : conditions intellectuelles</td><td rowspan="2">Âme saine pour des sens sains.</td><td rowspan="2">Une raison vertueuse</td><td>Maintenir le concours du sujet concevant et l'objet conçu pour la vision</td></tr>
<tr><td>Vision de Dieu : condition morale</td><td>La vie heureuse par l'union de l'âme avec Dieu</td></tr>
</table>

Pour l'âme humaine cherchant à connaître Dieu, il faudra remplir les trois conditions dans une situation plutôt difficile. D'abord l'âme est malade et cela compromet la santé de ses sens ; d'où l'exigence préalable d'une santé morale. Ensuite, elle n'a pas la claire vision de son bonheur et les moyens d'y parvenir ; d'où l'exigence d'une force persuasive qui décide le regard de l'âme à chercher ce bonheur en Dieu. Enfin, puisqu'elle réside dans un corps, les sens corporels, continuant de remplir leur office propre, lui suggèrent constamment diverses sollicitations et des doutes auxquels elle doit résister tant qu'elle habite ici-bas. Aussi, les trois conditions constituent-elles trois étapes au cours desquelles l'âme a besoin des trois vertus de foi, d'espérance et de charité selon la logique qui suit :

La santé morale de l'âme	*La persuasion du regard*	*L'étape de la vision*
Pour la santé morale de l'âme, la **foi** la persuade qu'elle ne peut accéder à la vue qu'à la condition d'être guérie ; elle l'encourage donc à travailler à sa guérison pour être affranchie des souillures de toute passion ; **l'espérance** lui évite de croire la guérison impossible et de rejeter les remèdes du médecin ; et la **charité** lui donne d'aimer et de désirer la lumière promise.	Pour le regard, même guéri, il faut la permanence des trois vertus : la **foi** pour lui donner à croire que l'objet (Dieu) procure le bonheur ; **l'espérance** pour lui assurer que bien dirigé il atteindra la vision de Dieu ; la **charité** pour désirer voir l'objet et en jouir.	*Avec la vision ici-bas* : La **foi** est nécessaire pour résister au doute né des sens corporels ; **l'espérance** lui suggère que les tracas dus au fait du corps cesseront dans l'autre vie ; quant à la **charité** elle s'accroît avec la vision. *Dans l'autre vie* : Plus besoin de **foi**, puisque l'âme voit Dieu sans plus aucune possibilité de doute ; plus **d'espérance** puisque l'objet est déjà obtenu ; mais la **charité** demeurera et s'accroîtra pour consolider l'union de l'âme à Dieu.

Ecoutons maintenant Augustin résumer nos deux tableaux : « l'âme a donc besoin de trois conditions : être saine, regarder, voir. Quant à ces trois vertus, la Foi, l'Espérance et la charité, elles sont toujours indispensables pour la première condition et pour la deuxième ; elles le sont également dans cette vie pour la troisième ; après cette vie, la charité suffit »[104]. C'est ici qu'il est intéressant d'observer le rôle de la charité (faire désirer, aimer et unir : *caritas, qua videre perfruique desideret* ;) et sa nécessité, même après cette vie dans la vision béatifique (*caritas restat qua ibi teneatur* ; *post hanc vitam, sola caritas*). Augustin ne l'identifie pas ici à la Personne de l'Esprit Saint, mais l'on trouve des éléments qui aideront à comprendre cette identification qui ne tardera pas à venir.

---

[104] *Sol.*. I,VII,14.

2.5 - Récapitulation : La Trinité et l'Esprit Saint dans la réinterprétation augustinienne de la problématique traditionnelle du bonheur à Cassiciacum

S'il fallait trouver un thème qui rende compte du contexte des textes trinitaires dans les œuvres de Cassiciacum ce serait sans doute celui que traduit ce titre. Et de fait, nous aurons ici une première réponse convaincante et décisive à la question qui guide ce chapitre. Madec résume parfaitement une partie de cette réponse en donnant la portée de ces textes de Cassiciacum : « Les entretiens de Cassiciacum n'ont pas pour objet propre le problème de Dieu. Le nouveau converti, encore simple catéchumène, ne se pose manifestement pas en « théologien ». Entré dans la « retraite philosophique », qu'il assimilera plus tard à la « retraite de la vie chrétienne », il reprend simplement avec son entourage les problèmes fondamentaux de la philosophie, tels qu'on les concevait à l'époque : le bonheur et la sagesse »[105]. Comme le dit bien cet auteur par la suite[106], c'est une orientation théologique et trinitaire de la réflexion qui explique les textes que nous avons analysés.

C'est dans ce contexte que le Saint-Esprit est présenté par Augustin comme une *Admonitio*, un *Rayon* de la Vérité avec une activité fortement chargée par le jeune converti d'une intuition de la grâce. Les *Soliloques* confirment cette intuition en associant un autre nom (*Pignus*) à l'*admonitio* qu'il relie, cette fois-ci, au Père (*Pater Pignoris quo admonemur redire ad te*). On peut observer que dès ici Augustin avait, sans le développer, cet arrière-plan théologique de la grâce où se développera la thématique de *Donum* dont les *Soliloques* portent d'ailleurs un synonyme.

Le caractère complexe de la prière des *Soliloques* semble par le fait échapper un peu à l'étape doctrinale des textes de Cassiciacum. On l'a même repoussée pour cela à la fin de cette étape pour y observer les richesses et les incertitudes de la théologie de Cassiciacum[107]. C'est possible qu'elle soit postérieure au reste de l'ouvrage ; mais

---

[105] MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 66.
[106] *Ibid.*, p. 66-79.
[107] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 196.

son contenu composite avoué par Augustin lui-même[108] n'en fait pas nécessairement « une première synthèse de l'*intellectus fidei* d'Augustin ». Car en dehors d'une lecture génétique, cette prière inaugurale en fait la confirmation qu'Augustin ne se livrait pas à une synthèse théologique à Cassiciacum. Sa forme lyrique est éloquente ; il ne s'agissait pas d'une réflexion théologique, encore moins de la synthèse des dialogues. Cette prière traduit d'abord l'attitude religieuse d'un jeune converti qui condense dans sa prière tout ce qui lui vient spontanément comme louange et action de grâce ; elle n'a aucune visée synthétique. Si on peut y admirer un rhéteur en prière, il serait exagéré d'y chercher le futur théologien d'Hippone. Les nombreux détails de cette prière litanique ne nous montrent-ils pas d'ailleurs que les écrits de Cassiciacum ne livrent pas tout ce que connaissait Augustin sur le mystère trinitaire et qu'il n'avait aucune intention de le faire ?

Ces détails qui jaillissent dans la prière confirment l'hypothèse du non-dit à Cassiciacum et nous voulons en tirer une dernière conclusion sur cette étape. Il faut accorder une grande place aux citations scripturaires qu'Augustin emploie comme une indication de la source biblique. Nous avons remarqué par exemple deux textes qu'il citera souvent dans sa réflexion (I Cor 1,24 ; Jn 14,6) ; mais en plus l'orchestration qu'il en fait signale bien une association de saint Jean et de saint Paul qui a marqué sa conversion[109] et que nous avons mentionné au départ de notre recherche comme une méthode qu'il va souvent utiliser. En effet, nous verrons bientôt cette source biblique de sa réflexion s'épanouir à l'étape de la période romaine, à partir du *De moribus*[110], lorsque l'occasion des écrits sera plus propice à l'usage des Ecritures.

---

[108] Cf. *Sol.* I,IV,9 : « J'y ai exprimé, en effet, non pas ce que j'avais intellectuellement compris, mais ce que j'avais recueilli ici et là et confié à ma mémoire et à quoi j'ai accommodé ma foi autant que je l'ai pu » (*CSEL* 89,15 : « Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undeunde collecta memoriae mandaui, et quibus accommodaui quantam potui fidem.»)

[109] Cf. *Conf.* VII,IX,13-X,16.

[110] « Pour la première fois dans un ouvrage d'Augustin, on trouve ici d'abondantes citations tant de l'Ancien que du Nouveau Testament », J.-K. COYLE, « De moribus ecclesiae catholicae : Augustin chrétien à Rome » in COLLECTIF, *« De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum », « De quantitate animae » di Agostino d'Ippona,* (Lectio Augustini, 7). Settimana Agostiniana Pavese, « Augustinus, Palermo, 1991, p. 31.

3 - Les œuvres de la période romaine : l'Esprit Saint au cœur de notre salut

Après son baptême, Augustin a dû très tôt quitter Milan pour son pays natal en Afrique où il estimait, avec sa colonie, être plus utile au service de Dieu[111]. Mais durant la halte qu'il fit à Ostie, Augustin dut faire le deuil de sa mère qui mourut inopinément[112]. Or, entre-temps, la situation politique et militaire s'était bien détériorée[113] et le départ pour l'Afrique en fut différé ; Augustin et ses compagnons durent revenir sur leurs pas à Rome pour quelques mois. Ce second séjour romain d'Augustin verra trois œuvres : il y rédige le *De quantitate animae,* commence la rédaction du *De libero arbitrio* et du *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* qui ne seront achevés qu'en Afrique[114].

Les deux premières s'inscrivent dans la ligne même des *Soliloquia* et du *De immortalitate animae* et, donc aussi, dans la trame des discussions de Cassiciacum. Augustin y dialogue avec Evodius qui venait de rejoindre le groupe[115]. Il l'introduit à leur cheminement spiritualiste, non pas en recommençant le même débat mais en le prenant au point où il l'avait laissé à Milan avec le *De immortalitate animae.* La démarche anagogique proposée à Evodius permettra en effet de progresser dans la double question de l'âme et de Dieu. Après avoir compris l'immortalité de l'âme, Augustin et son nouvel ami s'intéressent, dans le *De quantitate animae* à sa « grandeur faite non

---

[111] Cf. *Conf.* IX,VIII,17.

[112] Cf. *Conf.* IX,XI,27-XII,32.

[113] Cf. LANCEL, *Saint Augustin,* p. 176.

[114] Pour un étude fouillée du *De moribus,* voir J. K. COYLE, *Augustine's « De moribus ecclesiae catholicae », A study of the Work, Its Composition and its Sources* (Coll. « Paradosis », 25), Fribourg-en-Suisse, University Press,1978 ; IDEM, « Augustine's two treatises « De moribus ». Remarks on their textual history », in A. Zumkeller (éd.), *Signum Pietatis,* Festegabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag (Cassiciacum, 40), Wurtzbourg 1989, p. 75-90 ; Pour une présentation condensée de l'œuvre voir IDEM, « De moribus ecclesiae catholicae », p. 13-57 ; et F. DECRET, « De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. Livre II – De moribus Manichaeorum », in COLLECTIF, *De moribus,* p. 59-119.

[115] Cf. *Conf.* IX,VIII,17.

d'espace ni de temps, mais de force et de puissance »[116]. Cette grandeur sera en fait sa capacité d'ascension progressive, décomposée par Augustin en sept étapes aboutissant à la contemplation et la jouissance de son Bien Suprême[117]. Cette conclusion de l'anagogie prendra ici encore une dimension trinitaire où l'Esprit sera appelé *incommutabilis caritas* (*De quantitate animae* XXXII,76-XXXIV,77). Le *De libero arbitrio* portera la même impulsion. Avec le problème de l'origine du mal, Augustin va plus loin avec sa connaissance de l'âme et de Dieu. Il aborde en effet la dramatique[118] de cette grandeur de l'âme où se comprennent le péché et le mal en même temps que se révèle la bonté indéfectible de Dieu (dans son œuvre créatrice[119], dans son gouvernement providentiel[120], et dans son œuvre rédemptrice[121].)

Le *De libero arbitrio* ne comporte pas de texte sur le Saint-Esprit. La conclusion de l'anagogie du livre II ne peut recevoir objectivement une interprétation trinitaire. Du Roy a voulu suggérer l'Esprit Saint dans le *De lib. arb.* II,XIII,37, mais comme il le remarque lui-même, l'« aboutissement trinitaire reste faible »[122] dans ce texte. Il convient cependant de noter ici que cet ouvrage amorce, avec les deux autres

---

[116] *De quant. an* XXXII,69, *CSEL* 89,216 : « nunc accipe a me, si uoles, uel potius recognosce per me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed ui ac potentia: nam ita si meministi, propositum ac distributum iamdiu nobis est.»

[117] Cf. *De quant. an* XXXIII,70-76.

[118] Cette dramatique se joue autour la situation médiane de l'âme avec la pleine liberté de suivre on bien l'appel par la Sagesse (II,XVI,41-II,XVII,46) à s'élever vers son Bien Suprême ou bien la tentation de dégringoler vers des biens temporels qui l'avilissent (I,XVI,34-35 ; II,XIX,52-53 ; cf. aussi *De quant. an.* XXVIII,54-55 ; *De moribus* I,VIII,13 ;I,XII,20) ; et cette tentation est accrue par le premier péché (III,XXIV,71-XXV,76). C'est ce qui explique le mal et le péché par la possibilité pour l'âme d'y être entraînée par le libre arbitre de sa volonté (I,III,6-XI,21 ; III,I,1-3) et d'en subir les conséquences malheureuses (I,XI,22).

[119] Cf. *De lib. Arb.* I,II,4, *CC* 29,213 : « credimus autem ex uno deo esse omnia quae sunt et tamen non esse peccatorum auctorem deum. Mouet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas deus creauit, illae autem animae ex deo, quomodo non paruo interuallo peccata referantur in deum » voir aussi *De lib. arb.* II,I,1-I,III,7 ; III,V,22-VI,17 ; III,IX,24-25 ; III,XIII,36-XV,42.

[120] Cf. *De lib. arb.* III,II,4 ; III,III,6 ; III,IX,26-28 ; III,XI,32-III,XII,35 ; III,XV,42-44.

[121] Cf. *De lib. arb.* II,XIII,37-XV,39 ; II,XX,54 ; III,IX,28-X,31 ; III,XVI,45.

[122] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 256.

œuvres de Rome[123], une métaphysique de la création qui va se préciser à partir de Thagaste. Nous ne traiterons pas directement de cette métaphysique de la création, puisque nous nous contentons ici de poursuivre l'enquête décrite dans notre introduction avec les textes qui témoignent de ce que dit Augustin sur l'Esprit à cette seconde saison romaine : au *De quantitate animae* XXXII,76-XXXIV,77) et au *De moribus* (I,XI,18-I,XVII,31.I,XXV,44).

3.1 - L'Esprit Saint, Caritas incommutabilis dans l'économie trinitaire de la création : in quo omnia (De quantitate animae *XXXIII,76-XXIV,77)*

Voici le texte de la conclusion du *De quantitate animae* où Augustin va donner pour la première fois le nom de *Charité* à l'Esprit Saint.

> C'est pourquoi l'Eglise catholique enseigne, au nom de Dieu, et spécifie que l'âme ne doit adorer aucune créature (j'use volontiers des termes dont on s'est servi pour faire passer en moi cette doctrine), mais seulement le Créateur de toutes choses, de qui, par qui, en qui ces choses sont toutes, c'est-à-dire, le ***Principe immuable***, la ***Sagesse immuable*** et la ***Charité immuable***[124].

Pour comprendre ce texte, il nous faut évidemment retracer le cheminement du *De quantitate animae.* Nous partirons d'un premier texte qui a préparé celui-ci. L'ouvrage décrit une anagogie qui se déroule comme dans un aller-retour marqué par sept étapes culminant dans la possession du Bien Suprême. Après en avoir gravi les sept étapes, l'âme qui a abouti à la contemplation est comme située à un sommet d'où elle embrasse tout le reste d'un regard éclairé :

---

[123] Une lecture strictement chronologique pourrait faire hésiter à regarder dans un même élan les trois livres du *De libero arbitrio* puisque Augustin indique dans ses *Retractationes* (I,IX,1) qu'il n'a achevé les livres II et III qu'en Afrique pendant sa prêtrise. (Pour une tentative d'analyse des couches rédactionnelles de cette œuvre, voir DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 236-256). Mais, en réalité, l'ensemble thématique des trois livres témoigne bien des entretiens de Rome ; cf. G. MADEC, *Introduction aux « Révisions »,* p. 34.

[124] *De quant. an.* XXXIV,77, *CSEL* 89,225-226 : « Ideo que diuine ac singulariter in ecclesia catholica traditur, nullam creaturam colendam esse animae - libentius enim loquor his uerbis quibus mihi haec insinuata sunt -, sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est ***Incommutabile Principium, Incommutabilem Sapientiam, Incommutabilem Charitatem*** »

> Si nous poursuivons avec constance la course que Dieu nous commande et que nous avons entreprise, nous arriverons, grâce à la Force et la Sagesse de Dieu, à cette Cause suprême, à ce suprême Auteur, quel que soit le nom qui s'adapte le mieux à un Être si grand. Quand nous l'aurons compris, c'est alors que nous verrons vraiment à quel point, sous le soleil tout n'est que vanité des vaniteux[125].

Toutes les Personnes de la Trinité ne sont pas mentionnées dans ce texte. C'est encore un autre signe qu'Augustin ne poursuit pas une recherche de théologie trinitaire. Il fallait le remarquer pour mieux comprendre quelle signification prendra la mention de toute la Trinité qui est venue avec le texte ci-dessus comme un couronnement du raisonnement. On peut en effet se méprendre si l'on regarde cette mention de la Trinité à l'aboutissement de l'anagogie comme une recherche d'intelligence de la foi d'Augustin. Elle est au cœur des corollaires qu'Augustin a tirés de sa réflexion sur la grandeur de l'âme. Ce sont ces corollaires – donc la problématique de l'ouvrage – qui détiennent en fait le secret de l'interprétation du texte trinitaire.

Parvenu à la contemplation, le regard de l'âme en est si renouvelé que, « celui qui s'imaginait savoir ne s'imagine plus qu'il ait jamais rien su »[126]. L'âme prend alors l'exacte mesure de sa grandeur au cœur de la création et face à celui qui l'a créée : elle n'est pas ce qu'est Dieu mais elle est, de toutes les créatures, l'être participé le plus près de Lui[127]. Cette grandeur de l'âme détermine et oriente son devoir de religion. L'âme ne doit adorer que ce qui est au-dessus d'elle et sa grandeur lui révèle que c'est le Créateur de toutes choses. Dans ce court texte, Augustin va alors condenser plusieurs convictions. D'une part, le fondement de la grandeur de l'âme et de l'orientation de son devoir de religion en s'appuyant sur Rom 11,36 : « le Créateur de toutes choses, de qui, par qui, en qui ces choses sont toutes, c'est-à-dire, le Principe

---

[125] *De quant. an.* XXXIII,76, *CSEL* 89,223-224 : « Illud plane nunc ego audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, peruenturos per uirtutem dei atque sapientiam ad summam illam causam, uel summum auctorem, uel summum principium rerum omnium, uel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, uere uidebimus quam sint omnia sub sole uanitas uanitantium.»

[126] *De quant. an.* XXXIII,76, *CSEL* 89,225 : « Ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire uidebatur »

immuable, la Sagesse immuable et la Charité immuable ». D'autre part, il affirme la pertinence des soins maternels de l'Eglise dont les enseignements orientent vers une telle religion [128] et sont, par conséquent, adaptés à notre âme ; on ne peut les repousser, ni les mépriser ou les détester sans danger : ce serait crime et impiété !

Pour les détails sur la Trinité, les noms du Père (Principe immuable) et du Fils (Sagesse immuable) ont déjà été rencontrés. La précision qui contribue au progrès dans la connaissance de l'Esprit Saint dans ces premières œuvres est qu'il reçoit le nom de *Caritas incommutabilis*. Mais le *De quantitate animae* ne développe pas davantage le rôle de l'Esprit. Nous avons surtout la confirmation de l'interprétation trinitaire du verset de Rom 11,36. *Caritas incommutabilis* est l'explication de ce qui vise le Saint-Esprit dans ce verset (*in quo omnia*) destiné à montrer la supériorité du Créateur. *Id est* a donc un sens fort dans l'argumentation. C'est cette supériorité que suggère le terme *incommutabilis*. Ce terme qui montre d'ailleurs qu'Augustin met davantage l'accent sur la supériorité du Créateur (bien sûr Dieu Trinité) et sur la religion que dans une élaboration trinitaire, même s'il tient à en écarter toute méprise[129]. C'est toute la Trinité qui reçoit, dans son unité, des attributs qui la mettent au-dessus des créatures (vérité et perfection ; éternité ; *quo nihil sit secretius, nihil praesentius*) et la situent dans ce qu'elle leur apporte dans leur participation à l'Etre par excellence qu'elle est (*cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest*). On peut affirmer sans se tromper qu'Augustin conclut donc son *De quantitate animae* avec des principes qui guideront sa réflexion dans le *De uera religione*[130] où nous verrons sa réflexion exploiter davantage la dépendance trinitaire des âmes. Mais, entre-temps, il aura précisé les trois dimensions ontologiques des êtres. Déjà avec le *De moribus* il va

---

[127] *De quant. an.* XXXIV,77, *CSEL* 89,225 : « Audisti quanta sit animae uis ac potentia: quod ut breuiter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creauit, deo esse propinquius ».

[128] C'est le lait dont parle l'Apôtre en I Cor 3,2 ; une foi solide en la résurrection et dans l'Incarnation avec tous les miracles qui l'accompagnent.

[129] *De quant. an.* XXXIV,77, *CSEL* 89,226 : « Hic ergo solus Deus animae colendus est, neque ***discrete***, neque ***confuse***.».

[130] Cf. notre analyse plus loin au prochain chapitre.

scruter davantage le concept de charité qui enrichira la *Trinité créatrice* comme nous allons maintenant le voir.

3.2 - L'Esprit Saint dans l'économie trinitaire du salut : Sanctitas, Concordia, Pax, Caritas Dei (De moribus I,XI,18-I,XVII,31.I,XXV,44)

Le *De moribus* présente une nouvelle méthodologie avec une approche délibérément biblique. L'attribution de la *Caritas* à l'Esprit va s'expliciter avec sa source biblique. Pour comprendre cette nouvelle approche de l'œuvre et de la Personne de l'Esprit Saint, nous allons restituer rapidement la démarche de l'ouvrage[131], regarder la dimension trinitaire qu'Augustin donne au salut pour nous arrêter enfin sur la place spécifique de l'Esprit dans cette économie trinitaire du salut.

3.2.1 - La démarche du De moribus

Revenu à Rome au lendemain de son baptême, l'ancien manichéen devenu chrétien allait retrouver un accueil moins chaleureux que lors de son premier séjour où il sympathisait encore avec la secte de Mani[132]. De fait, il dut justifier le choix qu'il fit de se confier à l'Eglise catholique parce que l'attitude de ses anciens coreligionnaires, à Rome, l'y incitait[133]. Il était loin de se douter que plus tard, dans la prêtrise comme dans l'épiscopat, la lutte anti-manichéenne allait devenir pour lui une préoccupation pastorale,.

A Rome, il lui fallait dénoncer les contradictions et la supercherie de ce que la secte offrait comme idéal de vie[134]. On comprend pourquoi Augustin attaque alors la secte au plan moral en opposant systématiquement à la morale manichéenne la solidi-

---

[131] Nous avons déjà renvoyé à une recherche qui est l'une des meilleures références dans l'étude fouillée du *De moribus* et il est hors de notre propos d'offrir ici une nouvelle lecture ; par contre notre ligne de lecture privilégiera ce qui nous fera comprendre ce qu'Augustin y dit de la Trinité et de l'Esprit Saint.

[132] Cf. *Conf.* V,X,18.

[133] Cf. *Retract.* I,VII,1, *BA* 12, p. 299: « Après mon baptême, alors que j'étais à Rome, je ne pus supporter en silence la jactance des manichéens sur leur continence ou leur abstinence fallacieuse ».

[134] Cf. *De moribus* I,I,2.

té de la morale chrétienne, dans un ouvrage en deux livres : *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. Malgré l'élan polémique qui l'y a poussé et qui va marquer l'ouvrage, c'est sous le signe de la main tendue qu'Augustin l'entreprend avec une méthode qui se plie aux exigences des manichéens, une méthode consensuelle en fait : il part des textes scripturaires (ceux du Nouveau Testament) reconnus par les manichéens avant de les conduire à en voir les correspondants dans l'Ancien Testament pour qu'ils les acceptent comme du Christ lui-même. Il est même prêt, du moins au départ, à bouleverser l'ordre auquel il croit, pour partir de la raison.

Mais ce consensus méthodologique semble contenir la pointe même de la polémique qui anime l'ouvrage de bout en bout. Augustin n'emprunte les chemins battus des manichéens que pour en montrer l'impasse et revenir à l'ombrage de l'autorité des Ecritures comme le recommande la foi catholique (nous y reviendrons plus loin). Quant au fond de l'œuvre, le thème choisi donne encore plus de mordant à la polémique engagée contre la doctrine et la morale manichéennes. Il part de l'incontestable désir de bonheur qui habite tout homme pour en donner la dimension Trinitaire. Deux thèmes où ses anciens coreligionnaires ne peuvent se dérober sans renier leur simple humanité (en ce qui concerne le bonheur[135]) et sans trahir leur manque de religiosité et de foi (en ce qui concerne Dieu et sa sollicitude pour les âmes[136]). C'est donc sur ces terrains incontournables pour les manichéens qu'il tentera de ruiner leurs critiques contre le Dieu de l'Ancien Testament en montrant que les textes de l'Ancien Testament s'accordent avec ceux du Nouveau qu'ils acceptent et qu'on n'y rencontre qu'un seul et même Dieu. En définissant la dimension trinitaire du bonheur pour le centrer sur l'amour de Dieu[137], Augustin pourra conclure que, loin de détourner de cet amour, l'Ancien Testament y incite avec force[138]. L'Eglise catholique détient la clé de son interprétation et c'est en son chaste sein qu'on peut suivre le chemin des béatitudes,

---

[135] Cf. *De moribus* I,III,4, *CSEL* 90,6 : « Beate certe omnes uiuere uolumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat » .

[136] Cf. *De moribus* I,VII,10.

[137] Cf. *De moribus* I,XIV,24.

[138] Cf. *De moribus* I,XVII,31.

puisque c'est là que se réalise cette charité qui est au cœur du salut des âmes[139]. Les principes en sont alors posés pour voir comment l'Eglise catholique, dans sa pratique morale comme dans son enseignement, s'applique aux vertus en s'appuyant sur le témoignage concordant des deux testaments[140]. La seconde partie de ce diptyque que forme le *De moribus* est alors consacrée aux mœurs manichéennes pour les critiquer de l'intérieur dans leur conception de Dieu et du mal qui conduit à une morale pernicieuse et à une simulation hypocrite de la vertu[141]. C'est la dimension trinitaire qu'il donne au bonheur qui intéresse notre propos (I,XV,25). Nous allons y relever l'attribution à l'Esprit Saint du rôle de la charité qui conforme et configure à la Sagesse menant au Père.

Deux remarques préliminaires sur l'importance de la méthode du *De moribus* dans les premières œuvres d'Augustin. D'une part, l'exploitation de ses découvertes sur le problème du bonheur dans cette polémique anti-manichéenne ; nous verrons à l'occasion le progrès qu'il y fera. D'autre part la possibilité pour Augustin d'évoluer cette fois-ci sur une base biblique, même s'il prend soin de ménager la suspicion exégétique des manichéens avant de la détruire. Il utilisera alors des textes scripturaires qui seront le fondement de sa pneumatologie, notamment Rom 5,5.

---

[139] Cf. *De moribus* I,XVII,32-XVIII,34.

[140] C'est l'objet de la grande partie du premier livre (I,XIX,35-I,XXXV,80).

[141] Cf. le deuxième livre dont l'esprit et les conclusions se retrouvent parfaitement dans ces lignes : « iam enim satis apparet qualia sint tria uestra signacula. hi sunt uestri mores, hic finis admirabilium praeceptorum, ubi nihil certum, nihil constans, nihil rationabile, nihil inculpabile: sed omnia dubia, imo uero sine dubitatione falsissima, omnia repugnantia, abominabilia, absurda. denique tam multa et tam grauia peccata in his moribus deprehenduntur, ut si quis accusare uelit omnia, homo alicuius facultatis, singula ut minimum, singulis uoluminibus possit. haec igitur si custodiretis, uestram que impleretis professionem, nihil uobis esset ineptius, nihil stultius, nihil imperitius: cum autem laudatis et docetis ista, nec facitis, quid uobis fallacius, quid insidiosius, quid malitiosius dici aut inueniri potest? », *De moribus* II,XIX,67, *CSEL* 90,148-149.

3.2.2 - La dimension trinitaire du bonheur : Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (I,XV,25)

En partant du problème du bonheur, Augustin utilise les acquis des dialogues philosophiques de Cassiciacum, spécialement ceux du *De beata uita*. L'argumentation est pourtant loin d'être la même puisqu'elle prend en compte, à la fois, les progrès sur le sujet et le contexte précis de la polémique contre les manichéens[142]. Une mise en parallèle de l'argumentation des deux ouvrages aide à mieux comprendre comment Augustin introduit la Trinité dans le *De moribus*. Dans le *De beata uita,* le Souverain Bien était aussitôt identifié à Dieu et l'on a entrepris de rechercher les conditions de la possession de Dieu. Le cas du sage, présupposé heureux, a montré que le bonheur réside dans une plénitude qui comporte l'idée de mesure et avait pour nom la sagesse, mesure de l'âme. L'Ecriture (I Cor 1,24 et Jn 14,6) a alors aidé à rejoindre le point de départ du débat : être heureux c'est effectivement posséder Dieu, puisque la Sagesse n'est que le Fils de Dieu. Son autre nom de Vérité, aidait à faire apparaître la triade Mesure Suprême – Sagesse – Admonitio qui donne au bonheur sa dimension trinitaire que voulait faire entrevoir Augustin.

Ici le principe du bonheur est aussi dans la possession d'un Souverain Bien (I,III,4). Mais, pour l'identifier à Dieu, la recherche se donne plus de dynamisme en regardant davantage la nature de ce Souverain Bien (I,III,5) en même temps que son action (rendre parfait) au niveau de ce que l'homme a de plus sublime, en son âme. C'est à ce niveau qu'interviennent ici les notions de Sagesse et de Vertu qui ne conduisent pas à identifier le Souverain Bien à Dieu par une substitution comme dans le *De beata uita* : Dieu arrive dans l'argumentation par la nécessité pour l'âme de recevoir ce qui la rend parfaite de quelque chose d'autre (I,VII,9), qui n'est autre que Dieu[143]. La raison a pu conduire jusqu'à ce seuil de la découverte du Bien Souverain, mais elle est

---

[142] « Augustin semblait mettre en chantier un autre *De beata uita,* mais sur de nouvelles bases », note LANCEL, *Saint Augustin,* p. 178.

[143] Cf. *De moribus* I,VII,10 : « Dieu seul reste donc. En le suivant, nous vivons bien. En l'atteignant, non seulement nous vivons bien, mais heureux » ; (*CSEL* 90,13 : « Deus igitur restat quem si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate uiuimus »)

incapable d'y introduire, de nous unir à ce Bien parce qu'elle ne peut établir et maintenir avec Lui une *relation.* Cette relation fondamentale est l'amour dont nous recevons l'enseignement et le témoignage à l'ombre de l'autorité[144]. Augustin engage alors les manichéens à écouter avec lui les Ecritures[145]. Là, l'Evangile et Saint Paul s'accordent pour définir la règle de vie par cette relation d'amour; et c'est aussi l'enseignement de l'Ancien Testament[146].

Ainsi, alors que dans le *De beata uita* Augustin tirait parti de la pensée cicéronienne et de l'étymologie des mots, ici, c'est par cette *relation d'amour* entre l'âme et Dieu qu'il nous fait découvrir la dimension trinitaire du bonheur. Il commence par décrire l'élan et l'aboutissement trinitaire de cet amour qui est au cœur du bonheur.

> Chercher Dieu, c'est donc désirer le bonheur ; trouver Dieu, c'est le bonheur même. Nous cherchons Dieu en l'aimant, et 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***[147].

Sans être très nettes, ces lignes comportent une portée trinitaire que la suite de l'ouvrage aide à préciser. Mais avant d'arriver à une identification claire des

---

[144] Cf. *De moribus* I,VIII,11, *CSEL* 90,14 : « Quam hic formidandum est, quam tremendum, ne maiorem inde concipiat anima imbecillitatem, ubi quietem fessa conquirit. Ergo refugere in tenebrosa cupientibus per dispensationem ineffabilis sapientiae, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilibus rerum, uocibus que librorum ueluti signis temperatioribus ueritatis, umbris que blandiatur ». On ne devrait pas opposer le traitement qu'Augustin fait ici de la raison et de l'autorité à celui qu'il a adopté auparavant (comme le suggère DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p.210-211). Si Augustin exalte ici l'autorité qu'il mettait alors entre parenthèse c'est pour s'adapter à ses interlocuteurs, les manichéens qui dédaignent l'autorité des Ecritures et se gaussent de la foi catholique. Là-bas il tirait le meilleur parti de la force de la raison avec des jeunes qu'il formait à la vraie philosophie pouvant conduire au bonheur, ici il exploite contre ces manichéens l'incapacité d'une raison laissée à elle-même.

[145] Cf. *De moribus* I,VII,12, *CSEL* 90, p. 15 : « Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostras que ratiunculas diuinis submittamus affatibus.».

[146] Cf. *De moribus* I,VIII,13-IX,14 ; pour l'évangile Mat 22,37 s'accorde avec Dt 6,5 et pour saint Paul Rom 8,28 avec Ps 43,22.

[147] *De moribus* I,XI,18, *CSEL* 90,21 : « secutio igitur dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. at eum sequimur diligendo, consequimur uero, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ***ei*** proximi, eum que mirifico et intelligibili modo contingentes, eius que ***Ueritate*** et ***Sanctitate*** penitus illustrati atque comprehensi ».

Personnes de la Trinité, on voit Augustin continuer sur la lancée qui l'a conduit à ce mouvement trinitaire qui est en train de se dessiner dans la trame du bonheur : il explique pourquoi et comment l'âme doit s'attacher à Dieu par un amour indéfectible. L'explication repose sur Rom 8,38-39 dont Augustin regarde presque tous les mots (I,XI,19-XII,20). En partant des mots *alia creatura* (nulle autre créature), Augustin exploite la situation médiane de l'âme (entre les créatures et le créateur) pour montrer les deux mouvements qui la sollicitent. Elle risque de s'éloigner de Dieu (*discedit a Deo*) en s'attachant, par sottise et pour sa misère, à des créatures moindres qu'elle ; elle peut, au contraire, retourner à Dieu (*redit in Deum*) à travers la Sagesse. Ces deux mouvements opposés de l'âme se caractérisent donc respectivement par la sottise et la Sagesse. Augustin se sert alors, comme dans le *De beata uita,* de I Cor 1,24 et Jn 14,6 pour faire apparaître le Christ dans son action spécifique pour le bonheur de l'âme[148].

Ces deux textes (I Cor 1,24 et Jn 14,6) qui s'incrustent de plus en plus dans l'argumentaire scripturaire sur la Trinité semblent trahir une certaine répétition dans la pensée d'Augustin, surtout avec le Fils qui conserve le même nom et la même fonction consistant à conduire au Père. Il y a pourtant un réel progrès. C'est pour avoir regardé ces textes dans le miroir des hypostases de Plotin que Du Roy semble minimiser l'évolution au niveau de la christologie dans le *De moribus*[149]. Certes le lien entre le Père et le Fils se base sur la Vérité. Mais ce n'est plus comme avec le concept de Mesure que la méthode et le contexte du *De beata uita* inclinaient Augustin à exploiter à

---

[148] Cf. *De moribus* I,XIII,22 : « Si donc nous cherchons ce que c'est que bien vivre, à savoir tendre au bonheur en vivant bien, ce sera certainement aimer la Vertu, aimer la Sagesse, aimer la Vérité, et aimer de tout notre cœur et de toute notre âme et de tout notre esprit la Vertu qui est inviolable et invaincue, la Sagesse à laquelle ne succède pas la folie, la Vérité qui ne peut être modifiée ni se montrer autrement qu'elle n'est depuis toujours. C'est par elle que le Père lui-même est vu » (*CSEL* 90,26-27 : « si ergo quaerimus quid sit bene uiuere, id est ad beatitudinem bene uiuendo tendere, id erit profecto amare uirtutem, amare sapientiam, amare ueritatem, et amare ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; uirtutem quae inuiolabilis et inuicta est, sapientiam cui stultitia non succedit, ueritatem quae conuerti atque aliter quam semper est sese habere non nouit. per hanc ipse cernitur pater. »)

[149] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 218-219.

fond[150]. Ici, avec des manichéens, Augustin peut aller au cœur même de la révélation du Père par le Fils, selon l'économie du salut, avec Jn 14,6 cité ici dans une partie absente au *De beata uita* : « Personne ne va au Père que par moi ». L'action de la Vérité est plus détaillée avec Rom 8,29 : « par moi » se comprend alors se conformer au Fils, devenir semblable à son image selon le dessein de Dieu (I,XIV,22). Or l'âme adhère à la Sagesse par une sanctification qui la fait brûler de charité[151]. N'est-ce pas là le rôle de l'Esprit Saint qu'Augustin a nommé la *Sainteté* de Dieu plus haut ? Et voilà la trame du bonheur devenir une dynamique d'amour de la Trinité créatrice : Rom 11,36 servant de principe à cet amour[152].

Etre heureux, c'est donc entrer dans une *relation* avec chaque Personne de la Trinité dans ce qui la caractérise dans Rom 11,36 et qu'Augustin qualifie par diverses expressions pour expliciter ce verset. Cette relation d'amitié se concrétise comme une mystique, une religion.

> « Cet amour, nous l'avons dit, n'est pas n'importe quel amour mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du Souverain ***Bien***, de la Souveraine ***Sagesse*** et de la Souveraine ***Concorde*** »[153] et plus loin « la justice donnera cette règle de vie à l'ami de Dieu : qu'il

---

[150] Cf. *De beat.* IV,34 ; nous avons déjà signalé la visée pédagogique de Cassicicacum et l'idée d'une réinterprétation de la pensée antique ; cf. supra p. 49-56.

[151] *De moribus* I,XIII,22 : « Nous adhérons à elle par la sanctification. Car sanctifiés, nous brûlons d'une charité pleine et intégrale qui seule fait que nous ne nous détournions pas de Dieu et que nous nous conformions à lui plutôt qu'à ce monde » (*CSEL* 90,27 : «Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non auertamur, ei que potius quam huic mundo conformemur: praedestinauit enim, ut ait idem apostolus, conformes nos fieri imaginis filii eius »).

[152] *De moribus* I,XIV,24 : « Ainsi, nous devons aimer Dieu, unité trine, Père et Fils et Esprit Saint, de qui je ne dirai rien d'autre sinon qu'il est l'être même. En effet, Dieu est véritablement et souverainement ; "de lui, par lui, en lui sont toutes choses" » (*CSEL* 90,28 : « Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, patrem et filium et spiritum sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse. est enim uere summe que deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia: haec uerba pauli sunt »).

[153] *De moribus* I,XV,25 (*CSEL* 90,30 : « sed hunc amorem non cuiuslibet, sed dei esse diximus, id est summi ***boni***, summae ***sapientiae***, summae que ***concordiae*** »).

serve de plein gré le Dieu qu'il aime, c'est-à-dire le Souverain ***Bien***, la Souveraine ***Sagesse***, la Souveraine ***Paix*** »[154]

Mais, comme Augustin l'a précisé au départ en citant Rom 11,36, nulle séparation dans cette relation. C'est l'amour de la Trinité dans son unité et Augustin l'affirmait en donnant un sens très fort à *Ipsi gloria* de Rom 11,36. « Qu'ajoute-t-il ensuite ? 'A lui la gloire'. En toute et parfaite vérité. Car il ne dit pas à eux, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu »[155].

La plus grande évolution ici est l'enracinement scripturaire de la réflexion sur le bonheur et de ce qu'Augustin nous y dit sur la Trinité. C'est à tort que Du Roy avance que « les connaissances scripturaires d'Augustin restent apparemment très limitées »[156]. C'est oublier qu'Augustin s'est mis en demeure d'ajouter à chaque verset du Nouveau Testament qu'il va avancer un répondant dans l'Ancien. Cela en ajoute à la richesse de ces textes du *De moribus* sur la Trinité et sur chacune des trois Personnes[157]. Nous allons le remarquer plus en détail au niveau de ce qui est dit de l'Esprit Saint et que nous essayons de dégager dans le paragraphe suivant.

3.2.3 - La Charité, révélatrice de l'activité et de la Personne de l'Esprit Saint, dans la trame trinitaire du bonheur : redintegrari possemus per Spiritum Sanctum ... ipse semper et integer et incommutabilis permanere

Le bonheur vient de nous apparaître comme cette relation d'amour indéfectible avec le Dieu trinitaire qui est le Bien Suprême. « Ce bien, écrit Augustin, est Dieu seul, à qui il est certain que nous ne pouvons être attachés que par la dilection,

---

[154] *De moribus* I,XXV,44 (*CSEL* 90,49 : « hanc ergo iustitia uitae regulam dabit huic amatori de quo sermo est, ut deo quem diligit, id est summo ***bono***, summae ***sapientiae***, summae ***paci***, libentissime seruiat »)

[155] *De moribus* I,XIV,24, *CSEL* 90,28 : « Quid deinde subiecit? ipsi gloria. sincerissime omnino. neque enim ait, ipsis: nam unus est deus ».

[156] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 228.

[157] Cf. le jeu de parallélisme avec ce que dit Jésus-Christ ou Paul et ce que dit le Prophète : *De moribus* I,XI,18 ; I,XVI,26 ; I,XIII,22 en parallèle à I,XVI,27.28 ; I,XIV,24 en parallèle à I,XVI,26 ; I,XIV,23 en parallèle à 29.

l'amour, la charité »[158]. Cependant, en explicitant cet amour qu'il exprime ici par trois mots presque identiques dans sa pensée[159], Augustin va mettre l'Esprit au cœur de la question du bonheur. C'est ce qu'il a découvert avec Rom 5,5, l'un des textes les plus importants de sa pneumatologie, qu'on rencontre pour la toute première fois dans ce contexte du *De moribus*. Sur la base de ce verset va se greffer d'autres versets avec le jeu de comparaison promis par Augustin à ses interlocuteurs manichéens[160]. Voici un tableau qui présente comment il agence les versets des deux testaments sur l'Esprit (I,XVI,29).

Nouveau Testament (dicit Paulus)	**Ancien Testament** (dicit propheta),
Sur le rôle de l'Esprit Charité	
caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom 5,5)	sanctus enim spiritus disciplinae effugiet dolum. (Sag 1,5)
conformes fieri nos imaginis filii dei (Rom 8,29)	signatum est super nos lumen uultus tui, domine (Ps 4,7)
Sur la divinité de l'Esprit	
L'Esprit est Dieu et n'est pas une créature	miseris spiritum sanctum de altissimis (Sag 11,17)
ipsi gloria (Rom 11,36)	audi, israel, dominus deus tuus, deus unus est (Dt 6,4)

Augustin utilisera plus de 200 fois ce verset paulinien de Rom 5,5[161] avec différentes orchestrations scripturaires pour le regarder, tel un prisme, selon diverses facettes que la recherche nous permettra d'admirer. Ici, il insiste sur le sujet de la charité répandue dans nos cœurs. Ainsi, ce verset éclaire le rôle de l'Esprit Saint dans le bonheur et fait connaître davantage sa Personne. La charité répandue par l'Esprit évite à l'âme d'être confondue avec le monde. La charité nous sépare du monde pour nous rendre conformes et semblables au Fils. Pour adhérer à la Sagesse, l'âme doit la

---

[158] *De moribus* I,XIV,24, *CSEL* 90,29 : « Id autem est solus deus, cui haerere certe non ualemus, nisi dilectione, amore, caritate ».

[159] Cf. P. AGAËSSE, « Introduction », in Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de S. Jean,* Paris, Cerf, 1994, p. 31-36.

[160] Pour une étude détaillée de l'utilisation de la Bible dans le *De moribus,* voir . COYLE, *Augustine's « De moribus ecclesiae catholicae »,* p. 144-192.

[161] Cf. LA BONNARDIERE, « Le verset paulinien », p. 43.

désirer pour la trouver, la chercher en la demandant avec force pour qu'elle se découvre. C'est cette force qui réside dans la charité[162] que l'Esprit Saint lui communique, par une action en profondeur qui n'est rien d'autre que la sanctification. Les textes de l'Ancien Testament précisent cette action qui se présente en une double étape. Si l'Esprit fuit la ruse (Sg 1,5), il faut déduire du texte et de la notion de sanctification qu'il commence par éliminer toute ruse de l'âme pour qu'elle brûle de son feu d'amour. C'est en cela que l'âme se prépare à recevoir l'impression de la lumière du visage du Fils (Ps 4,7). Cette œuvre ne peut être l'apanage des créatures qui sont aux prises avec la vanité. Or si l'Esprit Saint la réalise, c'est qu'il n'est pas soumis à la vanité comme les créatures[163]. Il ne peut être que de nature divine.

Il y a lieu de souligner fortement la méthode théologique qui a guidé ici la pensée d'Augustin. Il part de l'œuvre spécifique de l'Esprit dans l'économie trinitaire du bonheur – il part donc de l'économie du salut – pour en venir à sa nature divine. C'est aussi sur la même base de cette action dans l'âme qu'on peut identifier l'Esprit Saint à cette Charité. Si Hultgren hésite à faire cette identification[164], même en rapprochant ce texte du *De quant. an.* XXXIV,77, c'est peut-être parce qu'il n'exploite pas à fond l'intuition de la dépendance ontologique sous-jacente à Rom 11,36 et qu'en la considérant dans un cadre trop général, il n'a pas insisté sur son aspect pneumatologique[165]. Il y a, en effet, dans le texte un jeu de substitution de rôle entre *Charité* et Saint-Esprit (cf. *De moribus* I,XIV,23. I,XVII,31) qui conduit sans équivoque à cette identification déjà rencontrée avec le *De quantitate* animae XXXIV,77, et qui sera abon-

---

[162] *De moribus* I,XVII,31 : « C'est l'amour qui demande, l'amour qui cherche, l'amour qui frappe, l'amour qui découvre, l'amour enfin qui demeure dans ce qu'il a découvert » (*CSEL* 90,36 : « Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore reuelatur, amore denique in eo quod reuelatum fuerit permanetur.»)

[163] *De moribus* I,XIV,23, *CSEL* 90, p. 27 : « Nullo modo autem redintegrari possemus per spiritum sanctum, nisi et ipse semper et integer et incommutabilis permaneret.»

[164] Cf. HULTGREN, *Le commandment d'amour chez Augustin,* p. 73 : « Si l'Esprit inspire la *caritas,* si Dieu allume le feu de l'amour, on est tenté d'admettre qu'Augustin a voulu dire que Dieu lui-même est par essence *caritas.* Il est possible qu'il ait comme entrevu cette pensée, mais il ne l'a ni clairement discernée, ni exprimée en paroles ».

[165] Cf. HULTGREN, *Le commandment d'amour chez Augustin,* p. 72-74.

damment utilisée dans les œuvres ultérieures[166]. Cette *Sanctitas,* cette *Concordia* et cette *Pax* – l'Esprit Saint – à laquelle l'âme doit s'attacher en même temps qu'elle s'attache à toute la Trinité se retrouve ainsi à l'origine même de l'élan qui lui permet une telle relation. Car le bonheur commence par la charité infusée dans l'âme par la Troisième Personne de la Trinité pour la conformer et la configurer au Fils (Sagesse et Vérité) qui la conduit au Père[167]. En aimant Dieu par la charité, c'est par l'Esprit Saint qu'on l'aime, c'est par Dieu qu'on aime Dieu, comme Augustin le dira plus tard.

On a donc raison de prendre au sérieux le génitif de *Caritas Dei.* G. Hultgren se demandait si c'était notre amour pour Dieu (génitif objectif) ou l'amour de Dieu pour nous (génitif subjectif) et retenait, dans son analyse des premières oeuvres, le génitif objectif[168]. Du Roy pose une autre alternative qui se situe au niveau du génitif subjectif avec une perspective pneumatologique : « nous nous demandons plutôt, dit-il, conformément à ce qui nous semble ici, et plus tard encore, la problématique d'Augustin, si la *caritas Dei* est notre amour ou l'Esprit aimant Dieu en nous »[169]. Cette question a déjà l'intérêt de dépasser l'hésitation qu'éprouvait Hultegren à voir Augustin faire de la *Caritas Dei* un attribut divin dans les premiers textes où il nous est apparu[170].

Car c'est en affinant ainsi le génitif subjectif dans son lien avec le génitif objectif qu'on peut entrer au cœur de l'intuition d'Augustin. Pourtant, Du Roy qui pose ainsi la question de fond offre une réponse qui reste plutôt insatisfaisante. C'est sans doute à juste titre qu'il souligne que « notre conversion vers Dieu est englobée dans une

---

[166] Il faudra toujours se rappeler comment l'attribution du nom de charité et d'amour à l'Esprit commence à partir des Ecritures, lorsqu'on est tenté d'en rechercher des sources extérieures, surtout lorsqu'elles sont profanes.

[167] Cf. *De moribus* I,XVII,31 : « Inspirée par l'Esprit Saint, elle conduit au Fils, c'est-à-dire à la Sagesse et à la Vérité par laquelle le Père lui-même est connu » (*CSEL* 90,35 : « facit enim hoc simplex et pura charitas dei, quae maxime spectatur in moribus, de qua multa iam diximus: quae inspirata spiritu sancto perducit ad filium, id est, ad sapientiam dei, per quam pater ipse cognoscitur.»)

[168] Cf. HULTGREN, *Le commandment d'amour chez Augustin,* p. 70-73.

[169] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 221, note 5.

conversion qui est le mouvement même de la vie trinitaire, conversion qui est constitutive de notre esprit par participation à la vie divine »[171]. Mais c'est assez curieux qu'il trouve dans l'ambivalence de *Caritas Dei* une synthèse maladroite « entre la foi chrétienne selon laquelle la charité vient de Dieu et le néo-platonisme pour lequel le détournement de Dieu n'est qu'illusion »[172]. Du Roy pense trouver dans l'ambivalence de *Caritas Dei* une méthode augustinienne qui fait passer « d'un sens moral apparemment banal à un sens métaphysique et trinitaire des concepts ». Remarquons une fois encore le ravage que fait une interprétation suggérée par les sources d'Augustin, puisqu'ici Du Roy réduit fortement une intuition théologique essentiellement scripturaire à une synthèse maladroite. En passant de l'amour de Dieu à la Personne de l'Esprit, Augustin ne passe pas simplement d'un sens moral à un sens métaphysique ; comme nous l'avons souligné, il part de l'activité de l'Esprit Saint dans le salut vers sa connaissance au sein de la Trinité.

C'est à la découverte de cette intuition que mène la précision du génitif subjectif de *Caritas Dei* et cela montre qu'on ne doit pas tirer à l'excès l'alternative subjectif-objectif : sur ce plan, les deux sens s'interpénètrent chez Augustin, sans toutefois se confondre. Pour Augustin, l'amour pour Dieu et l'amour de Dieu pour l'homme s'éclairent comme le cadre de la découverte de Dieu, spécialement de son Esprit. Dans les deux sens, c'est l'Esprit de Dieu qui est à l'œuvre. Et c'est fondamentalement dans les Ecritures qu'Augustin l'a découvert après l'avoir expérimenté dans son propre cheminement qu'il met au compte de la grâce. Pour avoir observé et expérimenté les limites et les misères du cœur humain Augustin comprend, par contraste, que ce que réalise le cœur humain de si beau en aimant et en adhérant à Dieu, lui vient d'ailleurs et par un mouvement d'amour. Aussi, non seulement l'amour par lequel l'homme aime vient de Dieu, mais surtout, en le donnant, Dieu révèle l'homme à lui-même et lui dit en même temps qui Il est pour l'homme et en son être intime : un Dieu qui l'aime et lui donne d'aimer par son Esprit. Et nous sommes au cœur d'une intuition théologique qui

---

[170] Cf. HULTGREN, *Le commandment d'amour chez Augustin*, p. 72.
[171] DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 222.

va guider toute la recherche augustinienne. Nous le découvrirons davantage avec les virtuosités de la pneumatologie sous-jacente à *Donum Dei.*

En définitive, l'étude des œuvres de la période romaine nous a ainsi introduit à cette identification de l'Esprit à la Charité. D'abord avec une réflexion sur la grandeur de l'âme où la *Caritas Incommutabilis* n'a pas été pour autant définie mais s'inscrivait déjà au cœur de la conception du Dieu Créateur à qui l'âme doit s'unir et qu'elle doit servir pour son bonheur. Avec le *De moribus,* nous avons vu comment la trame trinitaire du bonheur permet à Augustin de découvrir la Personne de l'Esprit au cœur de la charité qu'il répand dans les âmes pour leur adhésion à la Sagesse et l'union au Père. Ici nous avons pu noter combien la réflexion d'Augustin est attentive à se faire comprendre de ses interlocuteurs. C'est cet aspect qui justifie les diverses approches qu'on peut déceler dans ce qu'il dit de la Trinité. L'avantage qu'apportait en ce sens le *De moribus* c'est d'avoir pour interlocuteur des manichéens avec qui Augustin pouvait enraciner sa réflexion dans les Ecritures. Ici la réflexion devient résolument théologique. De fait, les versets importants qui servaient de support à la réflexion trinitaire d'Augustin sont confortés et nous avons vu apparaître le texte scripturaire le plus important pour notre propos : Rom 5,5. Comme nous venons de le souligner avec *Caritas Dei* l'utilisation qu'en a fait ici Augustin nous met sur la piste qu'il empruntera pour découvrir l'Esprit Saint : partir de l'économie vers la connaissance de la vie intra-trinitaire. C'est avec cette méthode que nous verrons bientôt apparaître *Donum Dei.*

---

[172] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 222.

4 - L'Esprit Saint dans les textes de Thagaste sur la dimension trinitaire de la création

L'agitation militaire qui avait différé le voyage d'Augustin en Afrique a pris fin au cours de l'été de 388 et il a pu retrouver son Thagaste natal dès l'automne de la même année. Il allait y continuer l'expérience de vie communautaire commencée à Cassiciacum[173]. Durant cette étape, trois œuvres (le *De Genesi contra Manichaeos,* le *De musica* et le *De uera religione*) apportent une évolution importante à sa pensée avec la réflexion sur la dimension trinitaire de la création.

Mais l'on ne saurait y voir, comme Du Roy, une autre tentative de théologie trinitaire, la dernière avant l'ordination d'Augustin[174]. Nous l'avons observé, il y a bien un tournant qui s'est amorcé dans la réflexion d'Augustin avec le *De moribus ;* mais cela est dû moins à une recherche d'élaboration trinitaire qu'à l'opportunité offerte par les questions qu'il était amené à traiter. C'est par exemple l'occasion de la réponse aux manichéens qu'il va poursuivre à Thagaste ; c'est aussi sa sollicitude pour ses proches qui se poursuit avec le *De uera religione* qu'il va rédiger pour Romanianus, et le *De Magistro* pour son fils ; il allait enfin achever le *De Musica* à peine commencé à Milan. Il est difficile de parler de tentative de théologie trinitaire lorsqu'on aborde ainsi les œuvres d'Augustin en ayant à l'arrière-plan[175] ses occasions et les opportunités qui apportent une évolution qui est alors mieux comprise.

Nous allons regarder trois de ces œuvres en deux temps sans aucune intention de les ranger comme deux étapes mais non sans logique : nous lirons le *De Genesi contra Manichaeos,* le *De musica* du point de vue des premiers développements sur la *Trinité créatrice* et nous regarderons en un deuxième temps le *De uera religione* pour y voir apparaître notre thème dans ce contexte de la Trinité créatrice.

---

[173] Cf. LANCEL, *Saint Augustin,* p. 186-187.

[174] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 309.

[175] *L'introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin* de MADEC, sensibilise très concrètement à cet arrière-plan.

4.1 - Apparition de la dimension trinitaire de la création : l'Esprit Saint Uoluntas et Summus Ordo au cœur de l'économie de la création (De Genesi contra manichaeos)

En commençant son *De genesi contra Manichaeos,* Augustin entendait se rendre plus facile à comprendre dans la réplique qu'il donnait à la secte manichéenne[176], en entreprenant cette fois-ci de défendre l'Ancien Testament contre leurs critiques[177]. Mais, outre la méthode, il ouvrait aussi, dans cette polémique anti-manichéenne, le nouveau chantier de l'interprétation des Ecritures, après celui de la morale. Contre l'exégèse erronée des manichéens, il allait mettre en pratique l'exégèse spirituelle héritée d'Ambroise et qui l'avait affranchi de leur interprétation[178]. Ce fut sa première lecture systématique d'un livre biblique et c'est en commentant – contre les manichéens – ce livre de la Genèse[179] qu'il abordera, en même temps que la question de l'interprétation de l'Ancienne Loi, le problème de la création et de son rapport avec Dieu. Comme nous venons de le dire, ce contexte de la méditation d'Augustin sur la création, à ce moment de son évolution, est à garder comme arrière fond de l'apparition de l'économie trinitaire de la création. C'est en minimisant ce contexte qu'on peut être tenté d'y voir une tentative d'Augustin « pour faire coïncider l'anagogie avec la dialectique trinitaire de la création »[180]. De fait, c'est dans le *De Gen. c. man.* qu'arrivent les premiers exposés sur l'économie trinitaire de la création où l'Esprit Saint est présenté comme la *Uoluntas artificis* dans l'œuvre créatrice et le *Summus ordo* de la création et des créatures. En marge de cette métaphysique de la création, nous signalerons d'autres commentaires du *De Gen. c. man.* où Augustin parlera de l'Esprit en partant d'une interprétation spirituelle de l'Ecriture.

---

[176] Cf. *De Gen. c. man.* I,I,1, *CSEL* 91,67.

[177] *De Gen. c. man.* I,IV,7, *CSEL* 91,74 : « nunc enim ea quae reprehendunt in ueteri testamento, statuimus defendere quantum uires dominus praestare dignatur, et in eis ostendere contra ueritatem dei nihil ualere hominum caecitatem ».

[178] Cf. *Conf.* V,XIII,23-XIV,24 ; VI,III,3-IV,6.

[179] G. PELLAND, (*Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse,* Tournai, Desclée et Cie, 1972) offre une analyse du commentaire d'Augustin sur les quatre premiers versets de la genèse dans ses cinq traités sur le livre. Son analyse du *De Gen. c. man.* ne fait aucune place spéciale à la pneumatologie (p. 37-39), du moins ce n'était pas son sujet.

4.1.1 - Spiritus Dei ***superferebatur super aquam ... sicut superfertur rebus fabricandis*** uoluntas artificis ***(De Gen. c. man. I,II,3-4 ; I,V,8 .9 ; I,VII,12)***

Le premier verset de la Genèse résumait à lui seul toute une polémique : De quel commencement (*principium*) s'agit-il ? Et que faisait Dieu auparavant ? Pourquoi a-t-il voulu (*placuit*)) tout à coup (*subito*) créer ? C'est dans la réponse qu'il donne en commentant ce verset que nous le verrons pratiquement personnifier la Uoluntas Dei (I,II,3-4). Quelques pages plus loin, dans le commentaire du deuxième verset de la Genèse au sujet de l'Esprit qui planait sur les eaux il l'identifiera clairement avec l'Esprit Saint (,V,8 .9 ; I,VII,12).

4.1.1.1 - Maius aliquid quaerit quam est Uoluntas Dei: nihil autem maius inueniri potest (I,II,3-4).

C'est l'évangile de saint Jean qui fournit à Augustin la clé de l'interprétation du mot *Principium*. Il ne s'agit pas d'une indication chronologique, expliquera Augustin, mais plutôt du Christ qui était avec le Père, le Verbe par qui tout fut créé (évidente allusion au prologue de saint Jean qui est au premier plan dans l'esprit d'Augustin). D'ailleurs, le Christ s'était lui-même désigné comme ce *Principium* en Jn 8,25, selon le texte de la « vieille latine » dont on se servait alors en Afrique[181]. Mais le *subito* pose le problème de l'éternité de Dieu et de la temporalité de sa création, avec à l'arrière plan toute la cosmogonie manichéenne et sa conception matérialiste de Dieu. Il n'y a pas d'antériorité au temps que Dieu a créé et qui n'a aucune commune mesure avec son éternité. Et, s'il fallait parler du temps de la création, il faudrait l'inclure dans l'acte par lequel Dieu a tout créé par et dans le Verbe avec la puissance de sa Volonté.

La question de la volonté de Dieu dans l'acte créateur conduira alors Augustin à une interprétation trinitaire de toute cette œuvre créatrice. Dieu désignera à l'occasion le Père dont la Personne est symbolisée dans l'argumentation par l'Artiste. En effet, comme pour le terme *Principium* qui désigne une Personne divine, la *Uolun-*

---

[180] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 309 ; c'est ainsi que l'auteur interprète l'apparition de la réflexion d'Augustin sur l'économie trinitaire de la création ; p. 369-409.

tas Dei sera personnifiée et c'est la puissance qu'elle manifeste dans l'œuvre créatrice (« *uoluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa* »)[182] qui le suggère et fait d'elle une volonté suprême (« *maius aliquid quaerit quam est uoluntas dei: nihil autem maius inueniri potest* »). Pour le comprendre, Augustin propose à ses interlocuteurs une méthode anagogique qui fait entrevoir la puissance de cette volonté à travers la volonté humaine. Mais au fond la connaissance de cette Volonté du Créateur exige toute une mystique : il faut devenir ami de Dieu « *si uoluntatem dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus deo* ». La condition qu'Augustin pose pour l'accès à ce mystère est en elle-même une critique du manichéisme, c'est bien pour cela qu'il insiste sur les bonnes mœurs[183] et les manichéens devaient savoir de quoi il parle après son *De moribus*. Mais dans cette flèche lancée contre la pseudo-religion et les mœurs manichéennes se trouve une précieuse indication pneumatologique : c'est au cœur d'une *relation* avec Dieu qu'on découvre l'Esprit Saint. C'est pourquoi la charité dont il est question en I Tim 1,25 pointe vers l'identification de cette Uoluntas à l'Esprit Saint qui arrive par la suite.

4.1.1.2 - Spiritus Dei ... sicut ... Uoluntas artificis (*De Gen c. man.* I,V,8.9 ; I,VII,12).

Ce n'est que dans le commentaire du deuxième verset suivant (et l'Esprit de Dieu planait sur l'eau) qu'apparaîtra clairement cette identification lorsque Augustin se servira de l'image de la volonté de l'artiste pour l'expliquer. L'erreur des manichéens à propos de ce verset réside d'abord dans leur conception matérialiste de Dieu ; pour comprendre cette action de l'Esprit de Dieu, il faut éviter toute idée d'étendue et réfléchir sur la puissance que Dieu déploie dans son oeuvre.

---

[181] Cf. LANCEL, *Saint Augustin*, p. 195.

[182] *De Gen. c. man.* I,II,4, *CSEL* 91,71 : « Causas enim uoluntatis dei scire quaerunt, cum uoluntas dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam uoluntas dei, est aliquid quod antecedat uoluntatem dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare fecit deus coelum et terram ? »

[183] *De Gen. c. man.* I,II,4, *CSEL* 91,71 : « Non autem quisquam efficitur amicus dei, nisi purgatissimis moribus ». Au I,V,8.9, les expressions comme *simplici corde* et *pie quaerere* viseront la foi qu'ils dédaignent.

> Ce n'est point par l'étendue que cet Esprit planait sur les eaux, à la manière du soleil planant sur la terre ; mais par la puissance invisible de sa sublimité[184].

Pour les aider à dépasser le corporel et le spatial, Augustin suggère une comparaison : qu'ils essaient d'imaginer comment la volonté de l'artiste plane sur l'objet qu'il veut façonner. Ce qui peut paraître comme une simple comparaison définit alors le rôle de l'Esprit ; la jonction que fait plus loin Augustin en expliquant la création *ex nihilo* de cette eau et de toute nature achève l'identification de l'Esprit Saint à la *Uoluntas* du Créateur.

> Il appela encore la même matière eau, sur laquelle planait l'Esprit de Dieu, comme la volonté de l'artiste plane sur les choses qu'il veut façonner[185].

Avec cette dernière comparaison, l'interprétation d'Augustin dessine alors la courbe d'une économie trinitaire de la création : Dieu le Père est comme l'artiste qui crée de rien par le Verbe avec la puissance de son Esprit qui est sa Volonté. En poursuivant sa lecture de la Genèse, Augustin découvrira également que, pour avoir été créé dans cette économie trinitaire, chaque être est inscrit dans une relation ontologique avec la Trinité.

4.1.2 - Première interprétation trinitaire de Sg 11,21 : L'Esprit Saint, Summus Ordo *dans la triple dimension ontologique des créatures (De Gen c. man. I,XVI,25-26)*

Une autre objection des manichéens amène en effet Augustin à situer chaque être créé dans une relation spécifique avec chacune des Personnes de la Trinité par la suggestion de Sagesse 11,21. Le problème qui l'y amène est encore une polémique des manichéens sur la doctrine biblique de la création : Pourquoi des animaux inutiles aux hommes, surtout nuisibles et redoutables (I,XVI,25) ? Sans être le même, ce problème se pose sous l'un des aspects de l'existence du mal ; du moins, Augustin y répond-il avec le schéma de la solution qu'il a proposée dans le *De ordine.* Toutes les

---

[184] *De Gen. c. man.* I,V,8, *CSEL* 91,75 : « Non enim per spatia locorum superferebatur aquae ille spiritus, sicut sol terrae superfertur; sed per potentiam inuisibilis sublimitatis suae ».

[185] *De Gen. c. man.* I,VII,12, *CSEL* 91,78 : « eamdem ipsam materiam etiam aquam appellauit, super quam ferebatur spiritus dei, sicut superfertur rebus fabricandis uoluntas artificis ».

créatures ont leur beauté au cœur du gouvernement souverain du Créateur suprême[186]. Ce regard d'ensemble qui ouvre à la beauté de l'univers[187] repose sur un fondement biblique et trinitaire qu'on peut observer jusque dans les plus petites créatures. C'est le principe qu'Augustin va appliquer au cas des animaux qui répugnaient tant aux manichéens :

> Je ne puis, en effet, considérer le corps ou les membres d'aucun animal sans y découvrir des mesures, des nombres et de l'ordre concourant à une harmonieuse unité. Et je ne situe d'où ils découlent que dans la *Mesure Suprême*, le *Nombre Suprême* et *l'Ordre Suprême* qui réside dans l'immuable et éternelle sublimité même de Dieu[188].

Ainsi, Augustin va-t-il au-delà de l'explication du fait (leur beauté et leur place) et des conseils pratiques à l'égard des animaux (user de ceux qui sont utiles, éviter les nuisibles et laisser les superflus). Ici encore il propose davantage aux manichéens. Il leur propose un affinement du regard qui les conduise à découvrir le Créateur à travers sa trace trinitaire qui donne leur beauté aux êtres :

> En admirant dans tous (ces animaux) la mesure, le nombre et l'ordre, cherchez leur Créateur ; et vous ne le trouverez nulle part, sinon là se rencontrent la ***Mesure Suprême***, le ***Nombre Suprême*** et l'***Ordre Suprême***, c'est-à-dire en Dieu de qui on a justement dit qu'il a tout disposé avec mesure, nombre et poids[189]

L'exposé d'Augustin repose donc sur Sagesse 11,21 qui apparaît ici pour la première fois dans ses écrits[190]. Dans ces trois dimensions de l'être, le lien à l'Esprit Saint est évidemment basé sur l'ordre, sans une explication qui détermine davantage

---

[186] Cf. *De Gen. c. man.* I,XVI,25, *CSEL* 91,91 : « omnia pulchra sunt conditori et artifici suo, qui omnibus utitur ad gubernationem uniuersitatis, cui summa lege dominatur ».

[187] Cf. *De Gen. c. man.* I,XXI,32.

[188] *De Gen. c. man.* I,XVI,26, *CSEL* 91,92-93 : « Non enim alicuius animalis corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inueniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde ueniant non intelligo, nisi a ***Summa Mensura*** et ***Numero*** et ***Ordine***, quae in ipsa dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt.».

[189] *De Gen. c. man.* I,XVI,26, *CSEL* 91,93-94 : « In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem uides, artificem quaere. Nec alium inuenies, nisi ubi ***Summa Mensura***, et ***Summus Numerus***, et ***Summus Ordo*** est, id est deum, de quo uerissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit ».

[190] A.-M. La BONNARDIERE, *Biblia augustiniana, A. T. Le livre de la Sagesse,* Paris, Etudes augustiniennes, p. 295-296, a fait le relevé des emplois de ce verset dans l'œuvre d'Augustin.

ce lien ontologique. Seulement le mot *Ordo* se substitue ici au mot *Pondus* du texte de la Sagesse que nous rencontrerons au *De musica* VI,XI,29. Comme le suggère Du Roy[191], on peut comprendre cette substitution d'*ordo* au *pondus* en rapprochant ce texte de celui du *De musica* où Augustin explique que l'âme se maintient dans l'ordre par le poids que lui donne la jouissance qu'elle fait des réalités supérieures. Mais on saisit mieux la portée d'une telle substitution lorsqu'on l'explique par l'argument de l'ordre qui guide ici la réponse d'Augustin : c'est probablement pour avoir expliqué l'ordre par cette identification à l'Esprit Saint dans ce contexte de la première apparition du verset qu'il a donné, par la suite, l'explication du *De musica.*

4.1.3 - La découverte de l'Esprit Saint dans le langage figuré et l'interprétation spirituelle de la Genèse (De Gen. c. man. *I,XXII,34 ; II,XXIV,37 ; II,XXV,38).*

4.1.3.1 - De Gen. c. man. I,XXII,34 : Le gémissement de l'Esprit Saint comme notre propre action

Le titre de ce dernier paragraphe sur le *De Gen. c. man.* a pour but d'insister sur la méthode augustinienne qu'on a tendance à assimiler trop vite à une réflexion néo-platonicienne coulée dans le moule de versets bibliques[192], surtout dans ces premières années que nous avons parcourues jusqu'ici. Signalons d'abord l'apparition de Rom 8,26 (le gémissement de l'Esprit en nous) comme exemple pour étayer la façon de parler des Ecritures qu'on ne comprend qu'en dépassant la lettre (I,XXII,34). Tout en illustrant la règle qu'il décrit, Augustin nous laisse entendre un rôle important qu'il reconnaît à l'Esprit dans notre relation avec Dieu : il incite les âmes à prier et on peut bien dire que c'est lui qui fait ce que nous faisons sous son inspiration[193]. C'est bien ce que nous inclinait à comprendre l'ambivalence dont nous parlions au sujet de *Caritas Dei* dans le *De moribus.* Ici encore son rôle est au cœur de la relation entre Dieu et les hommes.

---

[191] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 280.

[192] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 287, note 1.

[193] *De Gen. c. man.* I,XXII,34, *CSEL* 91,102 : «Non enim spiritus sanctus gemit, quasi indigeat aut angustias patiatur, qui secundum deum interpellat pro sanctis: sed quia ipse nos mouet ad orandum cum gemimus, quod ipso mouente nos facimus, ipse facere dictus est ».

4.1.3.2 - De Gen. c. man. II,XXIV,37 : La première utilisation de Jn 7,38-39.

Signalons ensuite comment Augustin va insérer l'Esprit Saint dans l'interprétation allégorique d'Adam et de d'Eve au II,XXIV,37. Il identifie la surface de la terre à la Vierge Marie et les eaux qui en jaillissaient à la fontaine d'eau vive de Jn 7,38-39 qui représentait l'Esprit Saint[194]. Pour le lecteur d'Augustin, il est intéressant de remarquer que dès ici, Augustin dispose de ce qui fait la base de l'interprétation de ces versets[195], en particulier de Jn 7,38-39 qui sera déterminant dans le thème de *Donum Dei.*

4.1.3.3 - De Gen. c. man. II,XXV,38 : Les fruits de l'Esprit représentés par les fruits du jardin

En poursuivant cette même allégorie contre les manichéens, Augustin en arrive à une association pneumatologique : les fruits des arbres du paradis représentent les fruits de l'Esprit. Et Augustin de citer Gal 5,22-23. Il va poursuivre l'interprétation contre les manichéens sans développer davantage. Pourtant une telle association aux origines de la création conduit à une indication fondamentale : Augustin place les richesses divines dans le Don de son Esprit et cela dès l'initiative créatrice. Nous le verrons bientôt parler de l'Esprit comme *Bonitas* dans le *De Musica* et de ce que Dieu accorde aux âmes dès la création dans le *De uera religione.*

4.2 - Approfondissement de l'Esprit, Summus Ordo, à travers les perfections visibles des créatures (De musica VI,XVII,56-59)

4.2.1 - Anagogie et ontologie dans le De musica

Le *De Musica* fait partie de la série de manuels scientifiques (*disciplinarum libros*) qu'Augustin a mis en chantier à Milan. Il se proposait d'y donner une démarche anagogique qui aille des objets corporels aux biens spirituels[196]. Cette démarche que nous avons observée dans ses œuvres jusqu'ici apporte dans ce livre cette nouveauté

---

[194] *De Gen. c. man.* I,XXIV,37.

[195] C'est à ce titre qu'il faut remarquer aussi les citations de I Cor 13,2 (*De Gen. c. man.* II,XXIII,36, *CSEL* 91,159-160) et de Gal 5,22-23 qu'Augustin n'a pas commentés (*De Gen. c. man.* II,XXV,38, *CSEL* 91,162-164).

que, « au lieu de partir de la sensation pour remonter au sens interne et à la raison, Augustin part ici de la perception du nombre sensible pour remonter par plusieurs degrés intermédiaires aux nombres intelligibles »[197]. Cette anagogie numérique, loin d'avoir abouti à un échec dans l'avènement du schème trinitaire avant de bifurquer dans l'ontologie comme le prétend Du Roy[198], permet à Augustin de regarder de près les êtres sous l'aspect de l'unité et de l'ordre qui commandait déjà le *De ordine* et que nous avons rencontré aussi dans le *De Gen. c. man.*[199]. La présence de l'anagogie et de la réflexion ontologique dans le *De Musica* relative la séparation que fait Du Roy entre des deux démarches. En les associant, Augustin va mieux développer la triple dépendance des êtres par rapport au Dieu Créateur où se manifestent de façon sublime en son être trinitaire, l'*Unité*, l'*Egalité* et l'*Ordre*.

De façon progressive, l'anagogie numérique précise la triade qui est au cœur de la dépendance ontologique des créatures par rapport à la Trinité. Déjà à mi-chemin, se confirme le principe même de cette dépendance[200]. Ensuite, Augustin découvre et explique, non seulement la beauté des réalités même inférieures, mais aussi la beauté relative des êtres corrompus et surtout de l'âme dans sa régression vers ce qui l'amoindrit[201]. Enfin, la notion même d'harmonie conduira à l'aboutissement de

---

[196] Cf. *Retr.* I,VI.

[197] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 284.

[198] DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 286 ; une telle lecture ne se justifie que si l'on prête à Augustin l'intention très hypothétique de tenter d'aboutir à un schème trinitaire rien que par l'anagogie et surtout si l'on met une cloison méthodologique entre anagogie et ontologie.

[199] Cf. *De Gen. c. man.* I,XVI,26.

[200] Avec la relation qui existe entre les nombres de jugement et les autres nombres (nombres proférés, nombres entendus, nombres de mémoire et nombres sonores VI,VI,16) ; « Ce qui, en toute action réfléchie de nos membres corporels, nous détourne de mouvements inégaux et nous commande en silence la régularité, c'est précisément je ne sais quel jugement dont l'action insinue que Dieu est le Créateur de tout vivant, comme il est, nous devons le croire sans nul doute, l'auteur de toute convenance et de toute proportion » *De Musica* VI,VIII,20 (*BA* 7, p. 402 : « Quod nos in qualibet attentione agendi aliquid per corporis membra ab imparibus motibus refrenat et cohibet, et quamdam parilitatem tacite imperat; idipsum est iudiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat deum: quem certe decet credere auctorem omnis conuenientiae atque concordiae »).

[201] *De Musica* VI,XVII,56 : « La providence de Dieu qui a créé et qui gouverne toutes choses, fait que l'âme pécheresse et misérable, elle aussi, est réglée par des harmonies et produit jusque

l'anagogie. Avec le principe créationniste déjà établi avec les nombres de jugements, la dynamique triadique de l'harmonie inhérente à toute nature créée permet de découvrir que chaque être est relié à trois niveaux avec le Créateur :

> L'harmonie commence par l'unité, elle tire sa beauté de l'égalité et de la symétrie, et l'ordre en est l'union. C'est pourquoi, si l'on admet qu'aucune nature ne manque, pour être ce qu'elle est, de tendre vers l'unité, de s'efforcer, autant qu'elle peut, de rester semblable à elle-même, de garder son ordre propre, soit dans le temps, soit dans le lieu, soit en assurant sa conversion par un bon équilibre corporel, il faut admettre aussi que tout ce qui est, dans la mesure où il est, a été créé et façonné par un ***Unique Principe*** au moyen d'une ***Beauté*** qui est égale et semblable aux richesses de sa ***Bonté***, par laquelle l'***Un*** et ***Celui qui***, seul, ***procède de l'Un*** sont unis par une très excellente et pour ainsi dire très ***Chère Charité***[202].

Augustin tire de cet aboutissement une conclusion destinée indirectement à ruiner l'objection manichéenne contre la création *ex nihilo*. De la merveille des harmonies mise en exergue dans cette anagogie débouchant sur des conclusions ontologiques, il explique par un *a fortiori* que le Dieu tout-puissant peut faire beaucoup plus en créant toutes choses de rien[203]. Poursuivant ce raisonnement par *a fortiori,* il montre, avec l'exemple de la terre, qu'une fois enlevée à l'être l'harmonie qui lui vient « de cet éternel et suprême ***Principe*** des harmonies, de la ***Similitude***, de l'***Egalité*** et de l'***Ordre*** »[204], il tombe dans le néant. La conclusion s'impose donc avec une allusion à

---

dans les bas-fonds de la corruption charnelle ; et ces harmonies certes peuvent être de moins en moins belles, mais elles ne peuvent manquer tout à fait de beauté » (*BA* 7, p. 470 : « nos tantum meminerimus, quod ad susceptam praesentem disputationem maxime pertinet, id agi per prouidentiam dei, per quam cuncta creauit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem: qui certe numeri minus minus que pulchri esse possunt, penitus uero carere pulchritudine non possunt.»).

[202] *De Musica* VI,XVII,56, *BA* 7, p. 470 : « Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, sui que similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium uel locis uel temporibus, uel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab ***Uno Principio*** per aequalem illi ac similem ***Speciem*** diuitiis ***Bonitatis*** eius, qua inter se ***Unum*** et ***de Uno*** unum ***Carissima***, ut ita dicam, ***Caritate*** iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt ».

[203] *De Musica* VI,XVII,57 où, après avoir énuméré les manifestations des harmonies à tous les niveaux de la création, il affirme : « Tous ces effets pourraient être réalisés dans les éléments, et les éléments eux-mêmes ne pourraient être tirés du néant ?». (*BA* 7, p. 472 : « An ista de elementis fieri possunt, et ipsa elementa non potuerunt fieri de nihilo ?»)

[204] *De Musica* VI,XVII,57, *BA* 7, p. 474 : « Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno ***Principatu*** numerorum et ***Similitudinis*** et ***Aequalitatis*** et ***Ordinis*** ueniunt ? ».

Rom 11,36 qui arrive comme « la legitimazione della lettura trinitaria », selon l'expression de V. REALE[205] : les êtres dépendent dans une triple dimension de « l'immuable et consubstantielle Trinité du Dieu unique et souverain, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* »[206].

4.2.2 - L'Esprit, Ordo, Bonitas, Carissima Caritas *pour la création et chaque créature.*

Revenons maintenant sur ce qui revient à l'Esprit Saint dans ces trois dimensions de l'être créé. Il faut remarquer que les affirmations trinitaires ne sont guère développées et qu'une fois encore la préoccupation n'est pas d'abord trinitaire. L'Esprit reçoit des noms qu'on ne peut comprendre qu'en tirant partie de ce qui a été acquis jusqu'ici, surtout dans le *De quantitate animae* et dans le *De moribus* au sujet de l'Esprit Charité ; mais aussi avec l'indication que nous avons signalée au sujet des fruits de l'Esprit dans le *De Gen. c. man.* Dès qu'on met la pneumatologie du *De Musica* sous cet éclairage, on découvre mieux le rôle de l'Esprit dans la création des êtres et dans le retour de l'âme pécheresse à Dieu. Les affirmations trinitaires plutôt laconiques des derniers paragraphes (§ 56-59) de l'œuvre reposent sur ces développements pneumatologiques qui ont dû échapper à une recherche génétique sur les triades[207]. Avec l'anagogie numérique, Augustin retrouve et exploite encore ici la situation médiane de l'âme et sa condition pécheresse qui étaient au cœur de son argumentation dans le *De moribus.* L'aide indispensable pour le salut de l'âme était bien la charité répandue par l'Esprit, thème apparu avec le *De quantitate animae.*

Ordo et *Caritas :* La situation médiane de l'âme est apparue ici avec la puissance de la raison au-dessus des harmonies inférieures (VI,X,25) et en-dessous de la source éternelle de toute harmonie (VI,XI,29). Ici également, l'âme doit éviter la ré-

---

[205] REALE, *Lo Spirito Sancto,* p. 94 sq.

[206] *De Musica* VI,XVII,59.

[207] Du Roy (*L'intelligence de la foi,* p. 286) ne s'y est pas arrêté ; il y aurait compris que l'Esprit trouve plus de place dans l'anagogie qu'il ne l'a pensé (cf. pages 311sq) et V. Reale qui pensait se donnait l'objectif de la genèse de la pneumatologie augustinienne n'a signalé apparemment que les derniers paragraphes (cf. *Lo Spirito Sancto,* p. 71 sq).

gression dans les réalités inférieures pour tendre vers les réalités supérieures en se soumettant à un ordre.

> Tenons donc notre rang (*ordinemus*), avec l'aide de Dieu et de notre Seigneur, en sorte que les inférieures ne nous blessent pas et que les supérieures seules nous réjouissent. Car la jouissance (*delectatio*) est comme le poids de l'âme : la jouissance oriente donc l'âme[208].

Or ce texte décrit en fait l'activité qui est celle de l'Esprit, *ordo* et *caritas,* dans la troisième dimension ontologique des créatures. On l'y devine déjà avec le mot *Pondus* qui n'est que le troisième terme de Sag 11,21 sur lequel repose la découverte de la structure trinitaire du créé et qui a donné *Ordo Summus* dans le contexte du *De Gen. c. man.* Bien plus, cet équilibre de l'âme en sa situation médiane devient, avec l'expérience du péché, une exigence de l'économie de son salut (sa *conuersio*). Car désormais blessée et soumise à l'habitude charnelle (VI,XI,33-), elle est comme piégée par des harmonies inférieures et peut s'y embourber (VI,XIII,37-44). Le remède du double commandement de l'amour que rappelle alors Augustin laisse clairement apparaître comment l'Esprit agit comme *ordo* et *caritas.* (VI,XIV,43). Avec ce commandement,

> elle (l'âme) se tient dans l'ordre en aimant selon toutes ses forces ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire Dieu, et les âmes, ses compagnes, comme elle-même. Par la force de cet amour en effet, elle met l'ordre dans les choses inférieures sans en être souillée[209].

N'est-ce pas là tout le processus de purification et de sanctification qui s'accomplit avec la charité répandue par l'Esprit, tel que nous l'avons lu dans le *De moribus* ? La propriété d'union de l'Esprit (entre Un et Celui qui procède de l'Un) est suggérée dans ce que réalise l'âme à laquelle il communique la force de la charité : Entrer dans l'ordre qui se communique de sa source suprême, c'est entretenir les liens

---

[208] *De Musica* VI,XI,29, *BA* 7, p. 423 : « Ita deo et domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam ».

[209] *De Musica* VI,XIV,46, *BA* 7, p. 454 : « Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est deum, socias autem animas tanquam seipsam.Hac quippe dilectionis uirtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur ».

sans souillures avec les réalités inférieures tandis que l'amour du prochain inaugure notre union avec Dieu. Augustin le dit comme suit :

> Il (l'amour du prochain) est pour nous un degré très certain vers l'union à Dieu, de telle sorte que nous ne soyons pas seulement soumis à l'ordre divin, mais que nous nous tenions aussi dans notre ordre, inébranlable et sûr[210].

Depuis le *De quantitate animae* et le *De moribus* nous observons de plus en plus le champ sémantique de cette relation de don et de charité de Dieu où apparaîtra le terme *Donum Dei.* Ce sera au *De uera religione*[211] que nous abordons au prochain chapitre. Mais regardons une dernière précision du *De Musica* avec le terme *Bonitas.*

Bonitas : Il n'y a pas ici un long développement d'Augustin sur ce titre de l'Esprit dans la structure trinitaire des créatures et de l'âme en particulier. Pourtant, avec ce que réalise l'Esprit dans l'économie du bonheur, de la *conuersio* de l'âme, on peut comprendre qu'il est effectivement, au cœur de la Trinité, celui qui représente la Bonté de Dieu. N'est-ce pas peut-être ce que suggère Augustin avec les fruits des arbres du paradis ? L'activité de l'Esprit se déploie donc dans la *dispensatio* temporelle des richesses de la Bonté divine qu'on peut nommer la *Carissima Caritas.* Le terme Bonitas traduit les richesses que Dieu accorde en son Esprit pour ramener les âmes à lui. Mais plus fondamentalement, – et c'est l'un des aspects importants de la dépendance ontologique – si l'âme peut emprunter le chemin de la *conuersio,* c'est qu'elle est marquée par cette Bonté dans l'acte créateur même : se recevant de la Source de cette Bonté et y aspirant, elle ne se satisfait de rien, tant qu'elle n'est pas parvenue à son épanouissement avec la jouissance de ce dont l'absence fait justement qu'elle reste toujours assoiffée et inassouvie[212].

---

[210] *De Musica* VI,XIV,46, *BA* 7, p. 456 : « a dilectione autem proximi tanta quanta praecipitur, certissimus gradus fit nobis, ut inhaereamus deo, et non teneamur tantum ordinatione illius, sed nostrum etiam ordinem inconcussum certum que teneamus ».

[211] Lorsqu'il l'utilise pour la première fois dans cette œuvre, Augustin l'explique en effet par « rerum ordinem non excedat » ; *De uera rel.* VIII,13, *CC* 32,197.

[212] Cf. *De Musica* VI,XIII,40 ; VI,XIV,44 ; et surtout VI,XV,49.

5 - Conclusion

Les premiers textes comme cadre de quelques ouvertures trinitaires et pneumatologiques : Très tôt dans ce chapitre nous avons découvert, avec les textes de Cassiciacum qu'Augustin n'a pas entrepris de poser, dans ses premières œuvres, des jalons pour sa pensée théologique ultérieure. La problématique était tout autre. Les textes que nous avons regardés se présentaient en effet comme des ouvertures trinitaires au cœur des débats traditionnels qu'Augustin développait avec ses compagnons par une approche et une solution chrétiennes. Nous avons vu de rapides descriptions de l'activité de l'Esprit Saint et entrevu aussi son caractère personnel dans les termes comme *Admonitio, Rayonnement de la Vérité* (*De beata uita ; De ordine*). Avec *Pignus* et *Charitas* dans la prière des *Soliloques* nous avions d'ailleurs le signe que le jeune converti n'exposait pas tout ce qu'il connaissait alors de la doctrine trinitaire. La même grille de lecture par le contexte nous a fait insister sur l'occasion des écrits de Rome qui inauguraient un changement de méthode qu'il ne fallait pourtant pas prendre comme une nouvelle tentative de synthèse trinitaire. C'est essentiellement le débat avec les manichéens qui donnait l'opportunité à Augustin d'intégrer systématiquement sa méditation scripturaire à sa réflexion : contre la secte manichéenne, il devait à la fois défendre l'exégèse chrétienne en montrant l'unité des deux Testaments et approfondir le mystère de la création. Ce fut le tournant du *De moribus* où l'Esprit Saint sera nommé pour la première fois Charité (*De quantitate animae ; De moribus*) avec l'apparition de Rom 5,5. La métaphysique de la création qu'il a commencée alors en s'appuyant sur les Ecritures allait se préciser à Thagaste, à son retour en Afrique. C'est au cœur de cette réflexion qui devenait résolument théologique et exploitait explicitement la Bible qui a toujours était « la demeure de pensée d'Augustin »[213] qu'apparaîtra le thème pneumatologique de *Donum Dei*. Nous situerons plus précisément *donum dei* par rapport à ces premiers éléments pneumatologiques après en avoir analysé l'émergence avec l'étude du *De uera religione* et de la lettre XI au chapitre suivant.

---

[213] MADEC, « La méditation trinitaire », p. 90.

CHAPITRE II
L'APPARITION DE L'ESPRIT SAINT COMME DONUM DEI A PARTIR DE THAGASTE

Nous analyserons dans ce chapitre les premiers textes où Augustin utilise *donum dei* pour parler de l'Esprit Saint. Il s'agit du *De uera religione* et de la lettre XI à Nébridius. Nous situant dans le même contexte que le chapitre précédent, nous cherchons quel lien établir entre les premières idées pneumatologoques d'Augustin et ce thème qui émerge ici et qui va prendre une place de choix dans sa pensée. Mais plus spécifiquement, ce chapitre nous fera voir comment Augustin amène *donum dei* dans sa pensée. La méthode reste celle de départ : une attention au contexte pour relever, dès l'émergence du thème, son interaction avec les débats précis du *De uera religione* et de la lettre XI où Augustin l'a inséré et où nous aurons de précieuses indications pour notre lecture d'ensemble. Nous aurons alors retrouvé toutes les ressources de ces premières œuvres étudiées jusqu'ici pour bien comprendre les œuvres de l'activité pastorale d'Augustin où se déploie concrètement sa pneumatologie.

1 - Le De uera religione : l'apparition de *Donum Dei* au cœur de la Trinité Créatrice et re-créatrice adorée dans la uera religio

Le *De uera religione* est la réalisation de la promesse faite par Augustin à Romanianus en 386[1]. Après le *Contra academicos* destiné à sortir du scepticisme Romanianus et l'engager dans la philosophie, cet ouvrage constitue la seconde manche de l'accompagnement que faisait Augustin avec son protecteur encore empêtré dans les superstitions manichéennes où il l'avait lui-même englouti[2]. Mais en réalité, il allait donner dans cet ouvrage une véritable synthèse de sa pensée religieuse, du moins ce qui était devenue sa conviction religieuse depuis sa conversion et qu'il développera plus tard dans la grande œuvre du *De ciuitate Dei*[3], avec « la thématique du bonheur, de la philosophie et de la religion »[4]. Son objectif était de présenter le christianisme

---

[1] *De uera rel.* VII,12 ; cf. *Cont. acad.* II,III,8 ; cf. LANCEL, *Saint Augustin,* p. 197-201.
[2] Cf. *Cont. acad.* I,I,3 ; *Conf.* IV,I,1 ; VI,VII,12.
[3] Cf. MADEC, « Le *De ciuitate Dei* », p. 189-213 .
[4] MADEC, « Le *De ciuitate Dei* », p. 199.

comme la vraie religion face à toutes les idées perverses et fausses spécialement face au manichéisme immédiatement visé[5].

Il est sans doute possible de déceler deux étapes dans l'œuvre. Après une introduction (I,1-X,20), on aurait une première étape qui critique la doctrine manichéenne de la création et du mal (XI,21-XXIII,44); et une seconde étape qui décrit la *uera religio* avec, en toile de fond, une critique à la conception porphyrienne de la religion (XXIV,45-LIV,106). Il serait toutefois exagéré d'y voir une double intention rédactionnelle. L'hypothèse peut sans doute nourrir une recherche philologique[6], mais il suffit à la problématique du présent travail de prendre l'œuvre telle qu'Augustin a voulu la présenter[7]. Nous acceptons, sans soupçon, le but qu'Augustin a officiellement donné à l'ouvrage qu'il envoya à Romanianus. Bien plus, on peut simplement comprendre que la visée anti-manichéenne a pu recevoir un élargissement anti-porphyrien sans qu'il y ait eu superposition d'une nouvelle intention rédactionnelle. D'ailleurs, la seconde partie qu'on croit plutôt anti-porphyrienne reste bien dans la visée anti-manichéenne de toute l'œuvre[8].

Ce qui intéressera notre propos ici se trouve dans le contexte de la critique de la cosmogonie du manichéisme et de sa doctrine sur le mal où Augustin présente la dimension trinitaire de la création et de sa régénération. On se rappelle qu'Augustin a commencé à développer cette doctrine avec sa première lecture systématique de la Bi-

---

[5] *De uera rel.* IX,16.

[6] C'est ce que suggère Du Roy qui parle de deux couches de rédaction suivant deux intentions superposées, combinées après coup : une première couche visant le manichéisme et une seconde combattant la conception porphyrienne de la religion (Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 309-317).

[7] MADEC, *Le Dieu d'Augustin,* p. 76-77.

[8] Outre la théorie augustinienne du mal et de la création qui en constitue la toile de fond, on peut noter plusieurs autres détails visant le manichéisme : la longue critique de la sensation, de l'imagination et des phantasmes : XXXIV,62-64 (c'est l'obstacle majeur qui a longtemps barré la route à Augustin lui-même dans son cheminement vers la religion chrétienne cf. *Conf.* III,VI,10-X,18) ; la beauté de toute créature par leur place et leur rôle dans l'ensemble (XL,75-XLI,78 ; cette intuition développée dans le *De ordine* a servi spécialement contre le manichéisme dans le *De Gen. c. m.*) ; la critique des deux royaumes des manichéens (XLIX,96) et de leur l'exégèse de l'Ancien Testament (L,99).

ble et contre l'interprétation des manichéens dans le *De Genesi contra Manichaeos*. Ici la réflexion d'Augustin est plus frappée ; non parce qu'il déployait un autre effort d'*intellectus fidei* – la dernière avant son ordination selon Du Roy[9] – mais parce qu'il s'en servait comme base de sa compréhension de la *uera religio*[10]. C'est dans ce contexte qu'intervient notre thème de *Donum Dei*. Nous aurons donc à scruter longuement cet ouvrage.

1.1 - La Trinité créatrice et la triade Esse, species, ordo - Dono (VII,13).

Le premier texte que nous allons analyser se trouve dans l'introduction du *De uera religione*, dans la dédicace adressée à Romanianus. Augustin y présente ce que l'Eglise catholique offre en fait de religion et de foi pour le salut du genre humain. Un paragraphe rigoureusement construit (§ 13) présente l'immuable et éternelle Trinité comme le sommet du cheminement que propose la religion chrétienne et comme une lumière sur chaque créature. Voici le texte que nous subdivisons de façon alphanumérique pour en faciliter le commentaire.

> (A)Dans cette religion, le point capital à admettre est l'histoire et la prophétie de la manière dont la Providence divine réalise dans le temps le salut du genre humain en la restaurant et en la renouvelant pour la vie éternelle.
>
> (B) Ce point admis, l'esprit sera, par un genre de vie accordée aux préceptes divins, purifié et rendu apte à percevoir les réalités spirituelles qui n'ont ni passé ni avenir, mais, toujours identiques à elles-mêmes, restent à l'abri de tout changement ; autrement dit le Dieu unique lui-même, *Père*, *Fils* et ***Saint-Esprit.***
>
> (C) La Trinité une fois connue, autant qu'il est possible en cette vie, on reconnaît sans aucune hésitation que toute créature intellectuelle, animale et corporelle tient de cette même Trinité créature son être, pour autant qu'elle existe, son type d'être et ***la parfaite ordonnance*** de sa destinée.
>
> (D) Non pas, on le comprend, que dans chaque créature une part soit œuvre du Père, une autre du Fils et une autre du Saint-Esprit: tous les êtres ensemble comme chaque nature individuelle, sont l'œuvre du Père, par le Fils, dans le ***Don du Saint-Esprit.***

---

[9] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi*, p. 309.

[10] L'hypothèse de la double intention rédactionnelle méprise cette dimension de l'œuvre et trahit le risque que l'on prend en formulant une hypothèse qui laisse de côté une intention clairement annoncée par Augustin.

(E) Toute réalité, substance, être, nature ou autre nom, s'il est un meilleur, possède ces trois propriétés d'être quelque chose, de se distinguer de tout le reste par son type propre et ***de ne pas sortir de l'ordre universel***[11] .

C'est comme un vrai condensé de ce qui fait de cette religion la *uera religio*. Le cheminement de foi exprimé selon la succession des deux étapes importantes que lui reconnaît Augustin : à l'éternel (B) par le temporel (A)[12]. Mais entrevoir l'éternel au cœur du temporel, c'est-à-dire connaître autant qu'il est possible en cette vie cette Trinité, renouvelle le regard[13], et surtout le regard de la foi comme le décrit le paragraphe suivant[14]. Certainement contre la cosmogonie manichéenne, il applique ce principe à la compréhension de la création (C). Il précise alors l'intuition des trois propriétés d'être qui déterminent toute créature, qu'elle soit intellectuelle, animale ou corporelle avec les trois sortes de questions (C) et (E) : l'existence, le type propre et l'ordre. Il est fort possible de détecter ici l'approche rhétorique des trois genres de questions. Parmi les diverses sources où Augustin a pu les adopter[15], la source cicéronienne nous semble plus probable. Mais en fait, qu'elles lui viennent de Cicéron ou d'autres auteurs, ces questions rhétoriques confirment l'hypothèse de notre lecture de ses premières œuvres : une re-interprétation de la pensée antique où Augustin propose à ses questions

---

[11] *De uera rel.* VIII,13, *CC* 32,196-197 : (A) « Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi. (B) Quae cum credita fuerit, mentem purgabit uitae modus diuinis praeceptis conciliatus et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quae nec praeterita sunt nec futura, sed eodem modo semper manentia nulli mutabilitati obnoxia, id est unum ipsum Deum *Patrem* et *Filium* et ***Spiritum Sanctum***, (C) qua trinitate, quantum in hac uita datum est cognita omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura ab eadem trinitate creatrice esse, in quantum est, et speciem suam habere et ***ordinatissime*** administrari sine ulla dubitatione perspicitur. (D) Non ut aliam partem totius creaturae fecisse intellegatur pater et aliam filius et aliam spiritus sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in ***dono spiritus sancti***. (E) Omnis enim res uel substantia uel essentia uel natura uel si quo alio uerbo melius enuntiatur, simul habet haec tria: ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et ***rerum ordinem non excedat*** ».

[12] Sur l'importance de cette schéma de l'économie du salut chez Augustin, voir REMY, *Le Christ médiateur*, p. 547-588.

[13] On reconnaît dans ce mouvement ce qu'Augustin appliquait déjà à la connaissance de soi à partir de la connaissance de la Trinité dans le *De quantitate animae* XXXIII,76 qui offre un parallélisme frappant avec le texte du *De uera rel.* VIII,13-14.

[14] *De uera rel.* VIII,14.

[15] Cf. DU ROY, (*L'intelligence de la foi*, p. 384-385) pour l'état de la question sur les diverses sources proposées.

existentielles la réponse de la religion chrétienne, en s'appuyant fondamentalement sur les Ecritures. La personnalité de son interlocuteur appuie une telle vue.

En effet, c'est bien de pensée biblique qu'il est question ici avec la formulation de la *Trinitas Creatrix.* Ce thème qui était déjà à l'arrière-plan du *De quantitate animae* et du *De moribus* mais apparu plus affiné dans le *De Genesi contra Manichaeos* s'appuie sur les versets de Rom 11,36 et de Sag 11,21. La pensée semble rester pour le fond la même que celle que nous suivons depuis l'apparition du thème de la création. Toutefois, de nouveaux noms apparaissent qui affichent la triple dimension ontologique du créé avec plus de relief et les rôles respectifs des Personnes trinitaires se précisent davantage. Mais la nette spécification des trois dimensions suivant le Père (l'*esse*) le Fils (la *species*) et l'Esprit (le *Donum*) pouvait conduire à une grave méprise. Une précision capitale s'imposait aussi bien pour la foi trinitaire que pour la juste compréhension de l'œuvre créatrice.

D'une part, il faut maintenir l'inséparabilité de l'acte trinitaire de création. Augustin suit sans aucun doute Rom 11,36 qu'on peut restituer avec son explicitation (D) : *Patrem fecisse (ex quo) per Filium (per quem) in dono Spiritus Sancti (in quo).* C'est avec cette idée fondamentale qui semble guider toute l'œuvre du *De uera rel.* qu'Augustin l'avait débuté en utilisant cette belle formule qu'on ne peut traduire sans risquer de l'édulcorer : « Principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et ***incohatur*** et ***perficitur*** et ***continetur*** »[16]. D'autre part, chaque créature individuelle comme l'ensemble de la création[17] a été créée d'un seul acte et non comme en pièces détachées.

---

[16] *De uera rel.* I,1, *CC* 32,187 : « cum omnis uitae bonae ac beatae uia in uera religione sit constituta, qua unus deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et incohatur et perficitur et continetur ». Comme en faisant une grande inclusion, c'est la même idée qu'Augustin mettra un terme au *De uera religione* cf. LV,113.

[17] La traduction de la Bibliothèque Augustinienne de *totius creaturae* par « ensemble de la création » (D) est donc erronée en ce sens qu'elle porte au niveau de l'ensemble de la création ce que Augustin dit d'abord et dans ces deux mots de chaque créature. L'idée est certes exprimée, juste dans la suite, mais la première précision est indispensable à l'argumentation du texte et ne peut être sacrifiée ni souffrir aucune simplification. D'ailleurs, au niveau de la morphologie, il est question de *creaturae* et non de *creationis.*

C'est d'un même élan que le Dieu trinitaire crée toutes choses de rien, leur donnant, du même coup, ce qui leur permet d'échapper au néant : « d'être quelque chose, de se distinguer de tout le reste par son type propre et de ne pas sortir de l'ordre universel » (E). De la sorte, l'économie de la création est une économie trinitaire de salut précédant l'économie de re-création, tout aussi trinitaire et qui consistera dans la guérison de l'âme blessée par sa *peuersio*. Augustin l'explicite plus loin en réponse à la théorie manichéenne de la création et du mal. Le thème de *Donum Dei* se précisera en effet dans le cadre de cette économie du salut ainsi comprise de façon englobante (création / re-création).

Il faut noter pour le moment que le terme *Donum* vient d'être utilisé pour la première fois dans son application à l'Esprit Saint. Et il côtoie en même temps son synonyme *munus*. C'est sous ce terme, qu'au tout début de l'ouvrage, Augustin nommait l'Esprit en même temps que le Dieu Père et sa Sagesse. C'était pour faire de la parfaite connaissance du Dieu trinitaire la condition de la participation aux saints mystères[18]. Lorsque Augustin amorce ici (§ 13) un développement sur *Donum,* il lui donne en fait comme signification ce qui a été dit de l'activité ordonnatrice de l'Esprit « *in dono Spiritus Sancti ...rerum ordinem non excedat* » (D) et (E).

Cependant le parcours que nous avons eu jusqu'ici prévient toute réduction de ce terme de l'ordre. Il est à comprendre avec tout ce que Augustin disait depuis l'apparition de Rom 5,5, et au-delà, avec ce qui est sous-jacent aux descriptions qu'il faisait de l'activité de l'Esprit Saint. En effet, le terme *Donum* résume parfaitement ce que nous avons observé jusqu'ici dans les titres de l'Esprit Saint, mais il apporte une dynamique qui fait comprendre davantage le lien de salut que Dieu établit avec sa création. *Donum* traduit l'avance de Dieu à l'homme et à sa créature, et cela, déjà dès

---

[18] *De uera rel.* V,8 : « En fait, les innombrables hérésies qui se sont détachées de la règle de la chrétienté attestent que ceux qui, sur Dieu le Père, sa Sagesse et le ***Don divin***, entretiennent et cherchent à répandre une pensée non conforme aux exigences de la vérité, ne sont pas admis à la participation des saints mystères » (*CC* 32,193 : « Haereses namque tam innumerabiles a regula christianitatis auersae testes sunt non admitti ad communicanda sacramenta eos,

l'acte créateur même. En plus, *Donum* pourra désormais exprimer en même temps la capacité reçue par l'homme en l'Esprit pour répondre à cette avance de Dieu. La pneumatologie qui se dessine avec *Donum* est donc basée sur cette relation de grâce (que nous avons déjà signalée) et va s'insérer ici au cœur d'une théologie de la création. Mais n'anticipons pas les conclusions sur cette riche perspective qui va être au cœur de notre recherche, à partir d'ici. Regardons comment cette intuition pneumatologique apparaît concrètement dans le *De uera religione.*

1.2 - L'Esprit dans une économie globale du salut : Don de Dieu dans la création et la recréation (§ 21-25 ; 35-37).

Nous nous intéressons aux paragraphes XI,21.XII,24-25 et XVIII,35-36 qui explicitent la triade de *esse – forma* et *species – Donum* au cœur de la solution qu'Augustin propose au problème du mal contre la doctrine manichéenne : les créatures ont une bonté originelle et le mal n'est que le péché et ses conséquences. Cette triade, *esse – forma/species – Donum,* permet à Augustin de situer toute créature (spécialement la créature spirituelle) dans les degrés d'être. Ces degrés d'être expliquent la bonté de la créature et le mal qui peut l'affecter comme une perversion. L'argumentation d'Augustin à ce sujet est comme dupliquée : au X,21-XVII,34 en un premier temps et au XVIII,35-XXIII,44 comme en une reprise[19] qui n'est pourtant pas une répétition. Pour saisir pleinement la pensée d'Augustin à ce niveau, il faudra donc combiner ces deux parties sans suivre nécessairement l'ordre numérique des paragraphes. Nous suivons, pour notre part, l'ordre logique de l'argumentation, création et recréation. C'est l'aspect pneumatologique qui servira de leitmotiv à notre propos. C'est peut-être même l'aspect le plus développé, puisque l'Esprit reçoit plusieurs nouveaux titres (Concordia – Salus – Benignitas) explicitant le terme *Donum.* Nous verrons donc la précision qu'apporte Augustin au thème *Donum Dei* en développant, d'une part, la

---

qui de patre deo et sapientia eius et ***munere diuino*** aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur quam ueritas postulat. »).

[19] L'éditeur de la *BA* l'a souligné dans les titres assignés à ces deux parties : « esquisse d'une théorie du mal et du salut » (XI,21-XVII,34) ; « reprise du thème : bonté de la création. Origine du mal » (XVIII,35-XXIII,44).

bonté qui détermine chaque être en tant qu'il la reçoit de la Trinité créatrice, et, en parlant, d'autre part, de l'activité trinitaire sauvant la créature spirituelle de la dégradation et de la mort qu'entraîne son péché.

1.2.1 - La création comme salut : L'Esprit Donum *comme* Concordia Pax Salus Benignitas *de chaque créature.*

Pour Augustin, la première étape de la solution du mal, c'est la découverte que tous les êtres sont naturellement bons en tant que créatures. Ainsi, le mal n'est pas une substance et ne vient pas du Dieu Créateur. L'assise trinitaire de ce principe de départ est dans la triple dépendance reliant la bonté ontologique de chaque créature à la Trinité Créatrice. On en trouve une première explication au § 21 où Augustin parle de la bonté des êtres corporels. Le Dieu unique est la Vie par excellence, la Source même de la vie dont ils se reçoivent. Du Père, *summa essentia,* ils reçoivent l'existence ; par le Fils, *forma – species* ils sont formés. Les être corporels sont bons dans la mesure où ils reçoivent aussi de leur Créateur une *certaine harmonie,* une *certaine paix* dont la source en Dieu est logiquement le Saint-Esprit qui est nommé en conséquence *Salus* dans cette dépendance trinitaire[20]. Cette dimension de salut dans l'économie de la création apparaît davantage au § 35 où Augustin repense le problème de la bonté naturelle de tous les êtres créés de façon plus radicale : leur bonté dans leur muabilité même ! C'est comme une preuve par la négative où Augustin s'appuie sur le degré des créatures pour expliquer, à la fois, l'altération (le mal) qui peut les atteindre et surtout la bonté relative qu'elles reçoivent de l'être inaltérable[21].

---

[20] *De uera rel.* XI,21 : « Qui est-il, sinon le ***Dieu unique***, ***Vérité unique***, ***Unique Salut*** pour tous, Essence première et souveraine de qui tout être tient la mesure de son existence. Car tout être, dans la mesure où il est, est bon » (*CC* 32,201 : « Quis est autem hic nisi ***Unus Deus***, ***Una Ueritas***, ***Una Salus*** omnium et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est, quia in quantum est quidquid est bonum est »)

[21] *De uera rel.* XIX,37 : « Ce sont donc des biens qui s'altèrent ; mais s'ils s'altèrent, c'est qu'ils ne sont pas biens absolus. Etant biens, ils viennent de Dieu ; n'étant pas biens absolus, ils ne sont pas Dieu. Il y a donc un bien inaltérable : Dieu ; et tous les autres, qui viennent de Lui, sont en eux-mêmes susceptibles d'altération, parce que, d'eux-mêmes, ils ne sont rien » (*CC* 32,210 : « quia igitur bona sunt, ex deo sunt, quia non summa bona sunt, non sunt deus. bonum ergo, quod uitiari non potest, deus est. cetera omnia bona ex ipso sunt, quae per se ipsa possunt uitiari, quia per se ipsa nihil sunt.»)

Augustin décrit ainsi une certaine dynamique dans l'acte créateur : le Créateur tire toute créature du néant en lui donnant forme par sa *Sapientia,* la *Summa Species* ou *Forma* pour qu'elle réalise sa nature et se maintienne dans l'être par le don de l'intégrité, lui venant de la *Salus* au cœur de la Trinité, de la *Benignitas* qui conserve toutes les créatures. C'est ainsi que l'œuvre créatrice apparaît comme une économie trinitaire de salut comme Augustin l'a formulé dans cette phrase lumineuse :

> Quis ea fecit? qui ***Summe Est***. Quis hic est? Deus incommutabilis trinitas, quoniam et per ***Summam Sapientiam*** ea fecit et ***Summa Benignitate*** conseruat[22].

Deux nouvelles précisions apparaissent à ce niveau : d'abord la considération d'une matière informe dans l'économie de la création[23] ; et surtout, sur le plan pneumatologique, le maintient dans l'être par le Saint-Esprit qui achève de faire de l'économie de la création une économie du salut. C'est très suggestif que ce soit le *Don* de l'Esprit qui est nommé *Salus* et qui explicite cette dynamique de salut contenu déjà dans l'acte créateur. C'est cette même dynamique de salut qui se prolonge dans la guérison des êtres embourbés dans le *temporel,* abandonnés à la *misère* et confrontés à la *débilité*[24]. C'est le cœur de la métaphysique augustinienne du mal : la mésaventure volontaire des êtres spirituels créés où l'activité de l'Esprit *Donum Dei* continue de se préciser comme le déploiement des richesses éternelles de Dieu dans le temporel.

1.2.2 - Dans l'économie trinitaire de la régénération des êtres l'Esprit, Don de Dieu est la fruitio et la stabilitas .

Pour le découvrir, il faut partir de la définition qu'Augustin donne du mal. Il la formule en termes de chute des âmes, de leur penchant vers moins d'être et vers le néant. C'est une perversion, une dégradation que montre assez clairement la différence ontologique entre le corporel et le spirituel. Une vie mauvaise est donc une vie coupée de sa source. Et dès lors que cette relation vitale s'affaiblit ou disparaît, elle devient

---

[22] *De uera rel.* XVIII,35, *CC* 32,208.

[23] Cf. *De uera rel.* XIX,36, *CC* 32,209 : « Omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex deo habet.»

[24] Cf. *De uera rel.* XX,38.

charnelle et terrestre (§ 21-23). Cependant, une telle chute est loin d'être mue par un déterminisme naturel inscrit dans la créature, le mal n'est pas une substance. Ce mouvement vers le moins d'être – le mal – est un acte volontaire par lequel l'âme s'attache à des réalités inférieures[25]. Aussi, le mal constitue-t-il un péché qui implique châtiment. C'est donc beaucoup plus qu'une simple dégringolade ontologique du plus au moins être ; c'est la rupture d'une *relation*, la rupture de cette relation de triple dépendance qui unit les créatures à la *Trinitas creatrix.*

En conséquence, la régénération est formulée en termes de recréation, dans une économie trinitaire où s'affirme fortement ce qu'Augustin entend par *Donum Dei* :

> Mais si, durant l'étape de sa vie humaine, l'âme triomphe des convoitises que, pour son malheur, la jouissance des biens périssables a développées en elles ; si, pour les vaincre, elle croit au secours qu'est la grâce de Dieu et le sert, ce Dieu, en esprit et de bon cœur, alors, à n'en pas douter, elle sera régénérée, elle retournera, du multiple changeant, à ***l'Unique Immuable*** et, recréée par ***la Sagesse*** non créée, mais créatrice de l'univers, grâce au ***Don de Dieu*** qu'est ***l'Esprit Saint***, elle trouvera en Dieu sa joie[26].

Cette régénération trinitaire est donc comme une réplique de la triple dimension de l'initiative créatrice[27]. L'*esse* qui s'y rapportait au Père est ici l'*Unum Incommutabile* ; la *Sapientia* qui a donné alors à la créature sa *forma* ou *species* réalise ici la *reformatio.* Le Don de l'Esprit s'explicite ici comme une *force de relation* et

---

[25] Cf. *De uera rel.* XI,21 ; XIII,26-XIV,28 ; et surtout XX,39, *CC* 32,211 : « uitium ergo animae est quod fecit, et difficultas ex uitio poena quam patitur. et hoc est totum malum. facere autem et pati non est substantia, quapropter substantia non est malum.» ; voir aussi XX,40.

[26] *De uera rel.* XII,24, *CC* 32,202 : « Si autem, dum in hoc stadio uitae humanae anima degit, uincat eas, quas aduersum se nutriuit, cupiditates fruendo mortalibus et ad eas uincendas gratia dei se adiuuari credat mente illi seruiens et bona uoluntate, sine dubitatione reparabitur et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur reformata per sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, fruetur que deo per spiritum sanctum, quod est donum dei ».

[27] Comparaons les deux formulations qui suivent et qui décrivent respectivement l'activité de la Trinité Créatrice (A) et l'économie trinitaire de recréation (B) :

(A) XVIII,35, *CC* 32,209 : Quis ea fecit? qui ***Summe Est.*** Quis hic est? Deus incommutabilis trinitas, quoniam et per ***Summam Sapientiam*** ea *fecit* et ***Summa Benignitate*** *conseruat*

(B) XII,24, *CC* 32,202 : Ad ***Unum Incommutabile*** reuertetur *reformata* per ***Sapientiam*** non formatam, sed per quam formantur uniuersa, *fruetur* que deo per Spiritum Sanctum, quod est ***Donum Dei***

d'intégration communiquée par Dieu à l'âme pour son retour et son établissement en Lui. Nous retrouvons ici cette relation qui a déjà caractérisé l'Esprit dans les œuvres antérieures et qui va se préciser avec le terme *Donum Dei*. Elle se définit essentiellement ici comme la *fruitio Dei* rompue par une *fruitio corporum*[28]. Cette *fruitio Dei* n'est qu'inchoative ici-bas où elle rétablit l'âme dans son rapport avec Dieu en la sauvant, l'apaisant et la sanctifiant[29] pour la mettre en tension vers son Bien et la source de sa joie. Toutes les autres relations de l'âme sont alors restaurées par cette tension de l'âme vers Dieu. Cette *fruitio* condense toutes les dimensions fondamentales de l'activité de l'Esprit Saint que décrivaient les œuvres antérieures : l'aspect de l'Ordo/*Pondus* qui donnait à l'âme sa vraie place au cœur de la création et sa juste orientation vers le Créateur. Il y a surtout dans cette *fruitio* la *Caritas Dei* de Rom 5,5 qui fait advenir l'homme

> Qui aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit et son prochain non pas spirituellement, mais comme lui-même. Quant à lui, il s'aime spirituellement, s'il aime Dieu par tout ce qui vit en lui. Car dans ces deux commandements tient toute la loi, avec les prophètes[30].

A son aboutissement, cette *fruitio Dei* réalisera le retour à la stabilité en Dieu ; une stabilité qui intégrera tout l'être humain dans une harmonie retrouvée en lui-même et avec Dieu. Le corps vivra par l'âme définitivement fixée en Dieu[31]. Augustin parle ici de la stabilité première, ce qu'il corrigera plus tard en parlant de corps

---

[28] Cf. *De uera rel.* XI,21.

[29] « anima cui datur salua et pacata et sancta fit » *De uera rel.* XII,25, *BA* 8, p. 56.

[30] *De uera rel.* XII,24, *CC* 32,202 : « Diligens dominum deum suum in toto corde, in tota anima, in tota mente et diligens proximum suum non carnaliter, sed tamquam se ipsum. se autem spiritaliter diligit, qui ex toto quod in eo uiuit deum diligit. in his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae ».

[31] Cf. *De uera rel.* XII,25 : « Notre corps sera rendu à sa stabilité première, qui lui viendra, non de lui-même, mais de l'âme fixée en Dieu. ... Le Don qu'il fait à l'âme, le Saint-Esprit, ne se borne pas à sauver, apaiser et sanctifier l'âme qui en est l'objet : il s'étend au corps lui-même, le fait vivre, lui confère, dans son ordre, le maximum de pureté » (*CC* 32,202-203 : « Tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinae stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in deo. ... Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto spiritu, non solum anima cui datur salua et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus uiuificabitur eritque in natura sua mundissimum ».

spirituel[32]. Mais ce qui éclaire ici *Donum Dei* et qui restera constant, c'est qu'Augustin s'appuie sur Rom 8,11 pour associer la résurrection des corps au Don de l'Esprit. En fait, dès lors qu'on s'arrête à ce thème de *Donum* dans le *De uera rel.* l'ouvrage s'éclaire d'un jour nouveau et l'on y découvre tout une dimension pneumatologique qui en révèle la profondeur.

1.3 - La uera religio *entre autorité et raison : la portée pneumatologique de l'argumentation d'Augustin*

Avant d'en arriver à la conclusion de l'ouvrage qui reviendra explicitement sur le thème de *Donum*, nous essayerons donc dans ce paragraphe de signaler cette portée pneumatologique du parcours de la deuxième partie. Dans la première, Augustin combattait la théorie manichéenne du mal sur la base de la théologie chrétienne de la bonté de la création. Pour y parvenir, il a présenté les êtres dans leur bonté originelle avec l'économie trinitaire de leur création qui nous est apparue comme étant déjà une économie de salut se prolongeant, après l'expérience de la chute, comme une recréation tout aussi trinitaire. C'est cette économie trinitaire de recréation qui fondera le principe de *religion* et déterminera la vraie religion dans la seconde partie de l'ouvrage. Comme nous l'avons indiqué, cette partie n'a pas de mention explicite du thème *Donum*. Toutefois, la *Trinitas creatrix* y demeure le fondement de l'approche d'Augustin. En conséquence, on y trouve une dimension qui est une application et une explicitation de l'idée que renferme le Don de l'Esprit : la relation des âmes avec Dieu et leur tension vers lui. Comme pour l'indiquer Augustin citera Rom 5,5 au cœur de son argumentation (XLVII,92). Nous retracerons la réflexion d'Augustin à ce sujet en deux points : les risques d'une raison laissée à elle-même, spécialement dans le domaine de la religion et le redressement offert par la Providence.

---

[32] Cf. *Retract.* XIII,4.

1.3.1 - La raison laissée à elle-même est exposée à l'idolâtrie (XXIV,45-XLI,78)

La seconde partie du *De uera religione* (XXIV,45-LIV,106) se déroule en deux temps qui examinent les dispositions de la Providence pour opérer le retour des âmes du temporel à l'éternel (XXIV,45-46). En un premier temps, Augustin pose le principe de l'autorité et de la raison[33]. En s'appuyant sur la nécessité de l'autorité[34], il commence par indiquer la pertinence de l'Eglise catholique et de ses Ecritures pour le culte qui convient à Dieu. L'économie du salut, avec la religion chrétienne qui en découle, s'impose comme adaptée à faire passer l'humanité du temporel à l'éternel[35]. Mais, comme en considérant l'objection de ceux qui prônent la raison seule, Augustin essaie d'examiner la capacité de la raison à mener l'humanité à l'éternel[36]. La force de cette raison c'est en effet une capacité anagogique qui devait aider l'homme à accéder à l'origine suprême de la beauté et de l'unité des êtres créés. Augustin reprend ici le processus anagogique auquel il nous a familiarisé depuis le début pour accéder à Dieu.

L'âme se découvre dans son acte de raisonnement, se rend compte de sa situation médiane entre les créatures corporelles et son Créateur qu'elle reconnaît comme la norme suprême de son jugement. C'est par la notion d'unité et d'égalité dans les réalités sensibles qu'Augustin fait remonter ici à la *uera et prima unitas* et à la *uera aequalitas ac similitudo* en Dieu (XXX,55-56). De fait, il parle surtout du Père

---

[33] Il sera difficile de voir ici une visée strictement anti-porphyrienne.

[34] Cf. *De uera rel.* XXV,46 : « La foi à des événements temporels, passées ou futurs, est affaire plus de croyance que d'intelligence. Ce qui nous appartient d'examiner, c'est *à quels hommes ou à quels livres nous devons croire pour rendre à Dieu le culte qui convient, car c'est l'unique salut* » (*BA* 8, p. 86 : « temporalium autem rerum fides siue praeteritarum siue futurarum magis credendo quam intellegendo ualet, *sed nostrum est considerare, quibus uel hominibus uel libris credendum sit ad colendum recte deum, quae una salus est* »).

[35] Cf . *De uera rel.* XXVI,48-XXVIII,51 qu'Augustin présente ainsi : « Voici donc comment la Providence divine accomplit dans le temps la guérison des hommes à qui le péché a valu la condition mortelle » (XXVI,48, *CC* 32,217 : «dispensatio ergo temporalis et medicina diuinae prouidentiae erga eos, qui peccato mortalitatem meruerunt, sic traditur: primo unius hominis cuiuslibet nascentis natura et eruditio cogitatur »).

[36] Augustin l'affirme clairement : « Et quoniam de auctoritatis beneficentia, quantum in praesentia satis uisum est, locuti sumus, uideamus, quatenus ratio possit progredi a uisibilibus ad inuisibilia et a temporalibus ad aeterna conscendens ». *De uera rel.* XXIX,52, *CC* 32,221.

(*l'Unum*, l'*essencia prima*) et du Fils (*Aequalitas, Sapientia, Ueritas*) (XXXI,57)[37]. L'action de l'Esprit est probablement en jeu lorsque Augustin parle au paragraphe XXXI,58 de l'homme spirituel, de son union avec Dieu et de la charité qui l'anime[38]. Mais, ce n'est certainement pas l'aboutissement trinitaire de l'anagogie qui intéresse ici l'ami de Romanianus[39]. Augustin veut plutôt montrer jusqu'où la raison peut mener[40] et surtout, face aux manichéens, à quels risques on est exposé en s'y fiant sans aucun recours à l'aide précieuse de l'autorité dont elle n'est en fait jamais séparée[41].

Augustin indique trois sortes de risques qui pourraient alourdir ou compromettre la remontée anagogique de l'âme. Beaucoup se vautrent dans les plaisirs sensibles et se refusent d'aller plus haut avec la raison (XXXII,59-XXXIII,61). Certains ne peuvent s'en servir correctement, parce qu'ils confondent regard charnel et regard spirituel : « Elle (l'âme) cherche, entreprise impossible, à percevoir intellectuellement les objets charnels et à voir sensiblement les spirituels »[42]. D'autres enfin sont confron-

---

[37] Cf *De uera rel.* XXXVI,66, *CC* 32,230-231 où il résume leur relation : « At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum, quod conuincuntur imitari, a quo *Principio* unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus - quia naturaliter improbamus, quidquid ab unitate discedit atque in eius dissimilitudinem tendit - datur intellegi esse aliquid, quod illius *Unius* solius, a quo *Principio* unum est, quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit, ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum Et haec est *Ueritas* et *Uerbum* in principio et *Uerbum* deus apud *Deum*» et plus loin « Quapropter quoniam uera in tantum uera sunt, in quantum sunt, in tantum autem sunt, in quantum *Principalis Unius* similia sunt, ea *Forma* est omnium quae sunt, quae summa *Similitudo Principii* et *Ueritas* est, quia sine ulla dissimilitudine est ».

[38] Dans une phrase sans doute trinitaire : « L'homme spirituel juge donc de tout, parce qu'il est au-dessus de tout, quand il est avec Dieu. Et il est avec Dieu quand son intelligence est toute pure et qu'il aime d'une charité totale ce qu'il comprend. Ainsi, pour autant qu'il est en lui, il s'identifie avec la norme même d'après laquelle il juge de tout et dont nul ne peut juger », *De uera rel.* XXXI,58, (*CC* 32,225 : « omnia ergo iudicat, quia super omnia est, quando cum deo est. cum illo est autem, quando purissime intellegit et tota caritate quod intellegit diligit. Ita etiam quantum potest lex ipsa etiam ipse fit, secundum quam iudicat omnia et de qua iudicare nullus potest.»)

[39] C'est pour avoir imposé cette visée à toutes les anagogies employées par Augustin que Du Roy proclame l'échec de cette méthode, et surtout son inadaptation à embrasser l'Esprit Saint (cf. *L'intelligence de la foi,* p. 133-136 ; 250-256).

[40] Cf. *De uera rel.* XXIX,52.

[41] Cf. *De uera rel.* XXIV,45.

[42] *De uera rel.* XXXIII,62, *CC* 32,228 : « quaerit enim intellegere carnalia et uidere spiritalia, quod fieri non potest ».

tés aux illusions de l'imagination et à l'accoutumance aux réalités corporelles (XXXIV,64-XXXV,65) : « car le tourbillon de ces imaginations boursouflées empêchent de voir l'inaltérable unité »[43]. Mais dans tous les cas, c'est toujours le péché de l'âme qui l'égare à travers les objets sensibles quand elle cherche le vrai en négligeant la Vérité. Le principe énoncé ici est sans ambiguïté, Augustin nous a conduit à nous rendre compte que la raison laissée à elle-même peut se méprendre sur la beauté de la création.

La critique augustinienne arrive ainsi à son mordant contre une raison laissée à elle-même pour la remontée de l'âme. A cause de l'expérience du péché qui l'égare, la raison peut dangereusement conduire l'âme à l'impiété et à l'idolâtrie. Augustin va décrire cette idolâtrie par une triple servitude dont l'âme peut se trouver victime: 1°) servir la créature au lieu du Créateur ; 2°) adorer les imaginations et 3°) adorer ses propres passions et s'assujettir aux éléments du monde[44]. Pourtant, même au cœur de cet esclavage, la raison garde sa capacité de remontée (XXXVIII,70-XLI,78). On a l'impression qu'Augustin recommence à décrire la remontée anagogique, mais c'est plus qu'une reprise. Après avoir dénoncé l'égarement d'une raison laissée à elle-même, il montre, en quelque sorte, la dépendance qu'il indiquait, au départ, entre cette puissance de la raison par rapport à l'autorité[45] : «ils peuvent encore attaquer et vaincre, à condition de commencer par croire ce qu'ils ne peuvent comprendre et de ne pas aimer le monde »[46]. C'est à cette condition que l'âme peut retrouver son intériorité et s'accorder avec son hôte intérieur qui est la Vérité dont elle reçoit partout les signes, même dans les passions qui la ruinent. Augustin restaure donc le processus de l'anagogie dans son enracinement biblique : la découverte de la lumière intérieure du Verbe (Jn 1,9) qui éclaire l'âme sur elle-même et la conduit à la confiance que « nulle

---

[43] *De uera rel.* XXXV,65, *CC* 32,230 : « Haec enim phantasmata tumoris et uolubilitatis constantem unitatem uidere non sinunt ».

[44] Cf. *De uera rel.* XXXVII,68-69.

[45] Cf. *De uera rel.* XIV,45.

[46] *De uera rel* .XXXVIII,70, *CC* 32,233 : « licet eis congredi et uincere, si prius credant, quod intellegere nondum ualent, et non diligant mundum ».

part sur toute la création, ne subsiste la tache d'une seule laideur »[47]. C'est à cette lumière intérieure que l'âme peut percevoir les perfections invisibles de Dieu à travers ses œuvres et amorcer son retour du temporel à l'éternel (selon Rom 1,21)[48]. Tels sont le processus et l'enjeu de la vraie religion qui porte à son achèvement tout ce que l'être spirituel créé a comme besoin de bonheur.

1.3.2 - Le redressement de l'âme (connaître, servir et aimer la Trinité Créatrice) : la portée pneumatologique de la conception augustinienne de la vraie religion (XLII,79-LIV,106).

Augustin propose en effet un redressement de l'âme basé sur la remontée anagogique comprise avec Jn 1,9 et Rom 1,21 et sur une vie de relation renouvelée avec Dieu et les créatures. Jamais encore, à notre connaissance, on a souligné la portée pneumatologique de la solution augustinienne du *De uera religione ;* seul le thème de *Donum Dei* pouvait y sensibiliser. On a distingué dans cette portion du *De uera religione* trois redressements de l'âme : la réflexion comme remède à la sensualité ; la charité comme remède à l'orgueil et la connaissance religieuse comme remède à la curiosité. Du Roy pensait même y trouver une logique trinitaire suivant respectivement le Fils, le Père et l'Esprit,[49]. Or, si la subdivision tripartite est recevable, la logique trinitaire qu'on prétend y montrer ne satisfait qu'une chasse aux triades et ne respecte guère les détails des textes. Aussi, la logique que nous y introduisons avec la portée pneumatologique qui s'y dévoile apporte une réelle contribution à la lecture du *De uera religione.*

L'anagogie est en effet mise en connexion avec la dimension ontologique de l'âme et se présente comme une démarche purificatrice pour la raison et une attitude spirituelle de l'homme en quête de Vérité.

---

[47] *De uera rel.* XLI,78, *CC* 32,239 : « Nulla itaque foeditate uniuersam creaturam maculare permittitur ».

[48] Cf. *De uera rel.* LII,101.

[49] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 353.

> Marchons donc, dit Augustin, tant qu'il fait jour, c'est-à-dire qu'il nous est loisible d'user de la raison pour nous tourner vers Dieu et mériter l'illumination de son Verbe, qui est la vraie lumière, afin que « la nuit ne nous saisisse pas » (J 12,35). Le jour, c'est la présence de cette lumière « qui illumine tout homme venant en ce monde » (Jn 1,9). Le texte porte « homme », c'est-à-dire capable de se servir de sa raison et de prendre appui pour se relever sur la place où il tombe[50].

L'anagogie s'inscrit ainsi dans le plan de la pédagogie divine qui permet à l'homme de se relever en prenant appui sur la place où il tombe, grâce à l'illumination de son Verbe qui revêt ici une dimension sotériologique marquée. C'est donc bien le Verbe qui donne accès au mystère de la Trinité en éclairant la démarche cognitive de l'homme[51]. Nous avons déjà observé dans les œuvres antérieures l'aboutissement trinitaire de l'anagogie. La grande nouveauté qui intervient dans cette réflexion sur la religion est la nuance qu'Augustin va introduire dans l'utilisation de Rom 11,36 (XLIV,81-82) ; une nuance souvent passé inaperçue parce qu'elle peut paraître anodine alors qu'elle est fondamentale.

Pour confirmer la découverte par la remontée anagogique de la Trinité, Augustin semble oublier l'Esprit Saint. Pourtant, le délai qu'il met à y venir ne fait que mettre en relief l'intention pneumatologique du texte. Il parle du Père et du Fils qui est son image et ressemblance, dans l'Unique principe, Père de la Vérité et de la Sagesse. Il insiste ensuite sur la dépendance ontologique de tous les êtres à l'égard du Fils, la Forme par laquelle ils reçoivent de l'Un la ressemblance qui les fait exister. Et il introduit à ce niveau une nuance : « il est des êtres qui sont faits non seulement par elle, mais *pour elle* », toute créature raisonnable et intelligente, comme l'homme qui est dit à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est à ce point qu'Augustin va se servir de la richesse thématique de *Donum* qui commandera toute son argumentation par la suite. Car, en récapitulant sa pensée avec Rom 11,36 pour en déduire la pertinence du

---

[50] *De uera rel.* XLII,79, *CC* 32,239: « Ambulemus, dum diem habemus, id est dum ratione uti possumus, ut ad deum conuersi uerbo eius, quod uerum lumen est, illustrari mereamur, ne nos tenebrae comprehendant. dies est enim praesentia illius luminis, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. hominem dixit, qui ratione uti potest et, ubi cecidit, ibi incumbere ut surgat ».

[51] Cf. J. WOLINSKI, « Réponses à la "leçon augustinienne" de Goulven Madec 2 », in Madec, *Chez Augustin*, p. 35-37.

culte de Dieu, c'est la partie de l'Esprit qui décrit au niveau initial de la création, cette orientation de l'âme humaine vers Dieu : « ***ad quem*** facta est »[52].

Comme nous l'avons noté, c'est bien en son Esprit Saint que Dieu fait don à l'être raisonnable d'une tension originelle vers lui. C'est la capacité de l'âme humaine de répondre à la *bonté,* à la *Paix,* à la *charité* accordée par Dieu à l'homme. On peut comprendre alors qu'il y a dans la description qu'Augustin fait de la religion une dimension pneumatologique qui n'est pas gratuite. Le service de Dieu ne peut s'accomplir que par cette *force relationnelle* qui vient de l'Esprit nommé au point de départ de l'œuvre comme le *Don de Dieu.* Les détails du texte ne laissent pas de doute sur cette intention pneumatologique. Soulignons-en trois. 1°) Nous l'avons vu mettre la régénération et la sanctification du corps dont il parle ici (§ 82) – la résurrection de la chair – au compte du Don que Dieu fait à l'âme (XII,25). 2°) Pour sa restauration, l'âme doit s'attacher au Bien Suprême et en jouir ; une comparaison des textes dévoile nettement qu'Augustin vise bien l'action du *Don de Dieu* à qui nous l'avons vu attribuer l'union à Dieu et la jouissance[53]. 3°) Le désir de toute-puissance, d'invincibilité qui détermine notre âme comme image et ressemblance de Dieu est reliée par Augustin à

---

[52] *De uera rel.* XLIV,82 : « Si donc l'âme raisonnable sert le Créateur, de qui, par qui et pour qui elle a été faite, tous les autres êtres la serviront » (*CC* 32, p. 242 : « « et ideo rationalis anima si creatori suo seruiat, a quo facta est et per quem facta est et ***ad quem*** facta est, cuncta ei cetera seruient »).

[53] XII,24, *CC* 32,202 et XLIV,82, *CC* 32,242.

(A) XII,24, *CC* 32,202 :

Ad Unum Incommutabile reuertetur reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, *frueturque deo per spiritum sanctum, quod est Donum Dei.*

....Corpus enim per ipsam uigebit et ipsa per incommutabilem ueritatem, qui filius dei unicus est, atque ita et corpus per ipsum filium dei uigebit, quia omnia per ipsum. Dono etiam eius, quod animae datur, id est sancto spiritu, non solum anima cui datur salua et pacata et sancta fit, ***sed ipsum etiam corpus uiuificabitur erit que in natura sua mundissimum.***

(B) XLIV,82, *CC* 32,242 :

Et ideo rationalis anima si creatori suo seruiat, a quo facta est et per quem facta est et ad quem facta est, cuncta ei cetera seruient, et uita ultima, quae tam uicina illi est et est adiutorium eius, per quod imperat corpori, et ipsum corpus, extrema natura et essentia, cui omnimodo cedenti ad arbitrium dominabitur nullam de illo sentiens molestiam, quia iam non ex illo nec per illud ***quaeret beatitudinem***, sed ***ex deo*** per se ipsam percipiet.

deux conditions qui sont du domaine de l'action du Saint-Esprit, *Don de Dieu.* D'abord la soumission au commandement de Dieu, au double commandement de l'amour qui rétablit l'ordre au cœur de la création. L'âme est ainsi soumise au Créateur et les autres êtres lui sont soumis. Ensuite, l'âme est invincible dans la mesure où elle peut garder, sans aucune possibilité de le perdre, le bien auquel il s'attache. Ce Bien, c'est évidemment Dieu et c'est l'Esprit qui donne à l'âme d'adhérer à Dieu et d'en avoir une jouissance que rien ne peut lui ravir.

> Il n'a besoin que de Dieu, et trouve le bonheur en s'attachant à Lui. Or, personne ne lui enlève Dieu. Il est donc vraiment et assurément invincible, celui qui demeure uni à Dieu, non pour mériter un bien en dehors de Lui, mais parce qu'il n'est pour lui d'autre bien que d'être uni à Dieu[54].

Le paragraphe XLVII,92 conforte le sens pneumatologique de ces textes. Augustin fait du Don et des commandements ce par quoi Dieu nous aide à aimer ; et la citation de Rom 5,5 qui arrive à ce point est très éclairante :

> Protégé et fortifié par Celui dont le précepte et le Don lui font aimer ses ennemis, il ne craint pas la haine. Pour un tel caractère, c'est peu de ne pas s'attrister des épreuves : il s'en réjouit, sachant que « l'épreuve produit la patience, la patience la vertu solide, la vertu solide l'espérance ; or l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rom 5,3-5)[55].

On se gardera bien de réduire ici la pensée au niveau de l'amour des ennemis : c'est un *a fortiori* que fait Augustin (quand il peut même tirer parti d'un ennemi). L'assurance et la confiance ainsi retrouvées par l'âme y est expressément liées au commandement (de l'amour) et au Don de Dieu qui protège et fortifie. La citation de Rom 5,5 sanctionne bien la ligne pneumatologique de cette réflexion sur la religion.

---

[54] *De uera rel.* XLVII,90, *CC* 32,246 : « tantum eo indiget, cui adhaerendo beatus est. nemo autem illi eripit deum. ille ergo uerissime atque certissime inuictus homo est, qui cohaeret deo, non ut ab eo aliquid boni extra mereatur, sed cui nihil aliud quam ipsum haerere deo bonum est.»

[55] *De uera rel.* XLVII,92, *CC* 32,247 : « Eius enim praesidio atque munimento inimicitias non pertimescit, cuius praecepto et dono diligit inimicos. huic uiro in tribulationibus parum est non contristari, nisi etiam gaudeat sciens, quod tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis ».

Augustin centre donc tout sur cette relation avec Dieu qui commence ici-bas par une tension vers Lui, une union inchoative avec Lui qui est donnée dans l'Esprit. C'est pourquoi nous voyons apparaître ici le nom *Donum* qui fait de l'Esprit cette force relationnelle intratrinitaire dont le Créateur a marqué les êtres qu'il a faits pour Lui (*ad quem*) et avec laquelle il les ramène à Lui.

La dernière étape de ce redressement sera alors de connaître ce Dieu de relation. Or, tout égarement ou corruption de notre regard intérieur empêche de reconnaître ce Dieu de relation nous invitant à travers toute la création et l'histoire à venir à Lui. C'est ainsi qu'Augustin va insérer dans sa réflexion sur la religion la pertinence des récits de l'Ancien Testament et de la description de Dieu qu'ils révèlent. Augustin peut ainsi briser le principal obstacle qui barre la route de la vraie religion à un manichéen en l'enfermant dans une religion basée sur des fables et l'imagination : l'histoire de l'Ancien Testament fait partie des dispositions que la Providence divine a façonnées pour nous conduire du temporel à l'éternel. Par une pédagogie digne de la condition humaine, la miséricorde divine a bien voulu « jouer en quelque sorte avec les bébés que nous étions, au moyen de paraboles et de comparaisons et guérir avec cette espèce de boue de notre regard »[56]. Par cette même pédagogie, la description du Dieu de l'Ancien Testament est une expression allégorique de son être de relation et de l'avance qu'il a faite à l'humanité ; on s'ouvre à la vraie religion en le comprenant. En effet, la grande question selon Augustin se situe à ce niveau :

> Quelle utilité pour le genre humain que la Providence divine ait ainsi causé avec nous au moyen de créatures raisonnables, fécondes ou corporelles qui la servaient ? Ce seul point connu, l'âme devient exempte de toute présomption puérile et la voie s'ouvre à la très sainte religion.[57]

---

[56] *De uera rel.* L,98, *CC* 32,250 : « Cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores oculos nostros luto huiusce modi curare non aspernata est ineffabilis misericordia dei.»

[57] *De uera rel.* L,99, *CC* 32,251 : « et quod maxime quaerendum est: quid prosit generi humano, quod sic nobis cum per rationalem et genitalem et corporalem creaturam sibi seruientem diuina prouidentia locuta est. quo uno cognito omnis ab animis proteruitas puerilis excluditur et introducitur sacrosancta religio ».

1.4 - Définition de la uera religio et signification de Donum Dei (LV,112-113)

Dans une longue conclusion (LV,107-LV,113) Augustin va donner la description de la *uera religio* à laquelle tout son exposé aura préparé son lecteur. Après l'avoir suivi, on comprend que sa conception de la vraie religion soit liée à une compréhension de l'être de Dieu et de l'être humain créé à son image : une fausse conception de Dieu pervertit le culte et avilit l'âme humaine. Dans une série de descriptions par la négative, Augustin écarte la perversité d'un culte basé sur de fausses conceptions de Dieu. Dix fois l'expression *non sit nobis religio* revient dans la conclusion[58] pour dénoncer toutes sortes de fausses conceptions de Dieu et la pseudo religion qui les accompagne. C'est aussi chaque fois une manière de stigmatiser la dégradation à laquelle l'âme est exposée dans ces cas. Nous avons vu que ce lien entre le Créateur et sa créature raisonnable qui nourrit la conception de la religion a une dimension trinitaire qui repose au fond sur la dynamique qu'apporte le *Don de l'Esprit* en tant que *Force relationnelle* dans une économie trinitaire.

Pour le découvrir, nous allons commenter les §§ 112 et 113 qui reviennent sur cet aspect. Ces deux paragraphes où Augustin parle de l'Esprit Don de Dieu rendent bien compte de toute la conclusion de l'ouvrage. En effet, on y trouve résumé en quoi consiste la vraie religion en même temps que la signification de *Donum Dei* ; en filigrane se dessine aussi la richesse que ce thème a introduite dans cette réflexion qui a pris, par le fait même, une portée fondamentalement pneumatologique. C'est sous ces trois points que nous lisons ce texte que nous reproduisons ci-dessus en le numérotant comme d'habitude pour en faciliter le commentaire. Les termes visant les Personnes trinitaires sont en italique, et, en gras italique ceux qui parlent de l'Esprit Saint.

---

[58] Cf. *De uera rel.* LV,108-110.

(A) Pour moi j'adore le *Dieu unique*, le *Principe* de toutes choses, la *Sagesse* grâce à laquelle toute âme est sage, le ***Don même*** qui fait le bonheur de tout ce qui est heureux[59].

(B) Que la religion, donc, nous *relie* au *Dieu unique et tout-puissant*. Car entre notre esprit qui le reconnaît comme *Père* et la *Vérité*, c'est-à-dire la *Lumière* intérieure qui nous le fait connaître, nulle créature ne s'interpose. Cette Vérité reçoit donc, elle aussi, nos hommages avec *Lui* et en *Lui* étant sa *Ressemblance* parfaite, la *Forme* de tous les êtres qui ont été faits par *l'Un* et ***tendent vers l'Un***. Ainsi apparaît aux âmes spirituelles que tout a été fait par cette *Forme* qui seule accomplit l'idéal que ***tous désirent***.

(C) Pourtant, aucun ne viendrait du *Père* par le *Fils* et ***n'accomplirait intégralement sa destinée*** si Dieu n'était le *Souverain Bien*. Car Dieu n'a jamais envié à une nature la bonté qu'elle pouvait tenir de Lui et ***Il a donné lui-même*** aux êtres de demeurer dans le Bien lui-même, les uns autant qu'ils le voudraient, les autres autant qu'ils le pourraient. Nous devons donc admettre et adorer, avec le *Père* et le *Fils*, le ***Don de Dieu***, pareillement immuable.

(D) *Trinité* à substance unique, *Dieu unique de qui nous sommes, par qui nous sommes,* ***en qui nous sommes,***

(E) *dont nous nous sommes éloignés, cessant de lui ressembler,* ***mais qui ne nous a pas laissés périr*** :

(F) *Principe* auquel nous revenons, *Idéal* que nous suivons, ***Grâce par laquelle nous sommes réconciliés.***

(G) Dieu unique dont *l'initiative* nous a constitués, dont la *ressemblance* nous forme pour l'unité et ***dont la Paix nous fait adhérer à l'unité*** ;

---

[59] (A) Ecce unum *Deum* colo unum omnium *Principium* et *Sapientiam*, qua sapiens est, quaecumque anima sapiens est, et ***ipsum Munus***, quo beata sunt, quaecumque beata sunt. (*De uera rel.* LV,112, *CC* 32,259) (B) Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo, quia inter mentem nostram, qua illum intellegimus *Patrem* et *Ueritatem*, id est lucem interiorem, per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quoque *Ueritatem* nulla ex parte dissimilem in ipso est cum ipso ueneremur, quae *Forma* est omnium, quae ab *Uno* facta sunt et ***ad Unum nituntur***. Unde apparet spiritalibus animis per hanc Formam esse facta omnia, quae sola implet, quod ***appetunt omnia***. (C) Quae tamen omnia neque fierent a *Patre* per *Filium* neque ***suis finibus salua essent***, nisi Deus *Summe Bonus* esset, qui et nulli naturae, quae ab ipso bona esse posset, inuidit, et in bono ipso alia, quantum uellent, alia, quantum possent, ***ut manerent, dedit***. Quare ipsum ***Donum Dei*** cum *Patre* et *Filio* aeque incommutabile colere et tenere nos conuenit: (D) Unius substantiae *Trinitatem* unum *Deum, a quo sumus, per quem sumus,* ***in quo sumus***, (E) *A quo* discessimus, *Cui* dissimiles facti sumus, ***a quo perire non permissi sumus***, (F) *Principium*, ad quod recurrimus, et *Formam*, quam sequimur, et ***Gratiam, qua reconciliamur***; (G) *Unum, quo auctore* conditi sumus, et *Similitudinem* eius, per quam ad unitatem formamur, et ***Pacem, qua unitati adhaeremus,*** *Deum*, (H) *Qui* dixit: fiat, et *Uerbum*, per quod factum est omne, quod substantialiter et naturaliter factum est, et ***Donum benignitatis eius***, quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret, quidquid ab eo per uerbum factum est, (I) *unum Deum, quo creatore* uiuimus, *per quem* reformati sapienter uiuimus, ***quem diligentes et quo fruentes beate uiuimus***, (J) *Unum Deum, ex quo omnia, per quem omnia,* ***in quo omnia***. ipsi gloria in saecula saeculorum. amen. (*De uera rel.* LV,113, *CC* 32,259-260).

(H) Dieu qui a dit : soit ; Parole qui a fait être toute substance et nature créée ; ***Don de sa bonté, qui a amené son auteur à ne pas laisser périr*** tout ce qu'il avait fait par le Verbe :
(I) un *seul Dieu,* qui comme *Créateur* nous fait vivre, comme *Réformateur* vivre sagement, comme ***Objet d'amour et de jouissance vivre heureusement*** ;
(J) un *seul Dieu de qui, par qui, en qui* sont toutes choses : à Lui la gloire dans les siècles des siècles, Amen !

1°) Augustin réaffirme ainsi à la fin de sa réflexion que *la vraie religion est une relation* avec le Dieu créateur sur la base de Rom 11,36 expressément cité dans les dernières lignes (J). Ce verset conclut donc le *De uera religione* après l'avoir introduit (I,1) ; c'est comme une grande inclusion qui met en relief l'importance de ce verset dans la réflexion : la *relation qui détermine la religion* suit la triple dimension de ce qui caractérise Chacune des Personnes de la Trinité dans notre création (A-C). Mais il y a plus, car la construction de ce texte semble mettre en lumière la conception du salut intégral que nous avons observée dans l'ouvrage au cours de notre lecture. C'est en fait l'ossature de Rom 11,36 qui structure les strophes du texte (A ; B-C ; D ; E ; F ; G ; H ; I ; et J) qui décrivent la création (A-D,G,J), la chute (E) et la régénération (F,H,I). Cette interpénétration à trois niveaux à partir de Rom 11,36 corrobore notre compréhension selon laquelle Augustin lit la *création* trinitaire au plan de l'économie du *salut* comme il comprend, en revanche, notre *régénération* au plan d'une économie trinitaire de *recréation.* Il est alors facile de comprendre l'entre-deux de la chute comme un refus d'être au cœur de la dépendance ontologique qui nous relie à la Trinité Créatrice. Il faut préciser finalement que la vraie religion advient dans une relation avec Chacune des Personnes dans ce qui la caractérise dans *l'économie de notre salut* qui englobe la *création* et la *recréation.*

2°) Nous avons noté que l'ouverture d'une telle perspective semble reposer pour une bonne part sur le thème de *Donum Dei* qui détermine l'Esprit Saint comme la Force de cette relation à tous les niveau du salut ainsi compris. C'est très probablement ce que suggère Augustin dans cette conclusion où l'on peut le voir insister fortement sur l'aspect pneumatologique. Car ici, nous voyons la signification de *Donum Dei* s'illustrer non pas simplement comme la *fruitio Dei* et la *Caritas Dei,* mais surtout selon l'intuition d'Augustin qui en fait une Force de relation. C'est l'Esprit Saint qui est au cœur de l'élan de Dieu vers l'homme à la création (longuement expliquée dans la

portion C) et à la recréation (E : *a quo perire non permissi sumus ;* G : *Pacem, qua unitati adhaeremus, Deum ;* H : *Donum benignitatis eius,* quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret, quidquid ab eo per uerbum factum est). C'est aussi Lui qui est accordé à l'homme pour son élan vers Dieu : à la création comme une tension vers l'Un et pour accomplir intégralement cette destinée (B : *ad Unum nituntur ;* C : neque *suis finibus salua essent ; ut manerent, dedit*) ; et surtout à la recréation pour notre retour en Dieu (G : *Pacem, qua unitati adhaeremus, Deum* ; I : *quem diligentes et quo fruentes beate uiuimus,*). Finalement, en désignant l'Esprit Saint par le mot Grâce (F : *Gratiam, qua reconciliamur*), Augustin confirme la théologie de la grâce qui est sous-jacente à *Donum Dei.* On retrouve surtout l'idée fondamentale que le Saint-Esprit est au centre de l'initiative de Dieu ramenant l'homme à Lui, en terme d'un dialogue dont l'Esprit est le souffle[60].

3°) Au point de vue méthodologique, la pneumatologie du *Donum Dei* du *De uera religione* enrichit fondamentalement la réflexion à laquelle Augustin l'a intégrée en même temps que celle-ci donnait une première illustration à notre thème. Telle est la pneumatologie qui a enrichi, en l'élargissant, la notion du salut pour faire comprendre la religion. Nous avons pu constater en retour une application concrète de l'assise scripturaire (Rom 5,5 et Rom 11,36) que nous avons choisi de suivre comme critère pour retrouver et comprendre cette pneumatologie qui se développera davantage au cœur de l'activité pastorale d'Augustin et la nourrira, notamment avec cette intuition de la grâce.

---

[60] On en multiplierait l'application dans les Confessions, comme par exemple cette belle page de *Conf.* XII,I,1.

2 - La Lettre XI : Confirmation de l'importance de *Donum Dei*

La lettre XI[61] offre la seconde utilisation pneumatologique de *donum dei* avant le *De fide et symbolo*. Elle apporte, en ce sens, la confirmation de son entrée et de son importance dans la pensée d'Augustin. Mais en plus, cette lettre présente *donum dei* dans une nouvelle problématique : une question christologique délibérément élargie par Augustin à son envergure pneumatologique et trinitaire. C'est donc un nouvel élément dans la pensée augustinienne telle que nous la suivons depuis Cassiciacum. Ce double aspect de la lettre XI est de grande importance pour la suite de notre étude. C'est ce que vise à montrer l'analyse que nous en proposons. Il nous faudra commencer par retracer le mouvement de l'argumentation dans la réponse qu'Augustin donne à son ami Nébridius.

2.1 - L'Incarnation, à la fois œuvre trinitaire et mission propre du Fils

La lettre XI aborde une question de Nébridius sur l'Incarnation qu'Augustin va élargir à ses implications trinitaires. Nébridius avait demandé dans l'une de ses nombreuses lettres[62] pourquoi c'était le Fils, et non le Père qui s'était incarné pour nous sauver. Mais pour Augustin cette question n'amenait qu'à mi-chemin dans la compréhension du mystère. Nébridius aurait dû partir des principes de la foi catholique pour intégrer la Personne de l'Esprit Saint à sa question[63] et la poser sur la base trinitaire de l'action inséparable des Personnes[64]. C'est donc sur cette base qu'Augustin va montrer à Nébridius que l'Incarnation du Fils s'est réalisée dans l'*Inseparabilitas Trinitatis* mais demeure la mission propre de la deuxième Personne de la Trinité. Il se sert du principe des trois dimensions de l'être et exploite essentiellement le rôle péda-

---

[61] *CSEL*, 34,25-28.

[62] Pour une présentation de la correspondance d'Augustin avec Nébridius, voir M. MARIE DE GONZAGUE, « Un correspondant de saint Augustin : Nébridius », *Augustinus Magister* I, Paris, EA, 1954, p.93-99.

[63] *Epist.* XI,2, *CSEL*, 34,26 « Quam ob rem quod ad hoc pertinet susceptum in praesentia, prius miror te esse commotum, cur non pater et filius dicatur hominem suscepisse, sed etiam spiritus sanctus. nam ista trinitas catholica fide ita inseparabilis commendatur et creditur »

gogique de l'Incarnation. Les trois questions de rhétorique déjà exploitées au *De uera religione* sont évoquées sous tous les points de vue et près de douze fois dans la lettre. Nous nous proposons de le transcrire sous forme de tableau selon les divers niveaux d'utilisation dans l'argumentation d'Augustin ; on pourra alors s'y référer en utilisant les numéros du tableau.

2.1.1 - Tableau du principe des trois questions rhétoriques et de son application

Voici donc quatre tableaux qui présentent comme quatre moments de l'argumentation de la réponse d'Augustin autour des trois dimensions ontologiques. Le tableau I montre l'énoncé du principe ; le tableau II son application à l'*Inseparabilitas Trinitatis ;* le tableau III concerne la transition que fait Augustin entre l'*Inseparabilitas* et le cas spécifique du Fils en partant de l'*Intentio* de chaque question ; le tableau IV pour l'application du principe au problème posé par l'Incarnation du Fils. Sauf au tableau II, les colonnes de chaque tableau présente du haut en bas l'enchaînement de la phrase ou du texte d'Augustin. Nous gardons le texte latin qui laisse apparaître l'ossature de la pensée[65] ; les termes concernant le Saint-Esprit sont mis en italique gras.

Tableau I (§ 3) : « *nulla natura est, Nebridi, et omnino nulla substantia, quae non in se habeat haec tria et prae se gerat* »

I. Enoncé du principe des trois questions et son explication		
	A. Enoncé du principe	**B.** Explicitation
1.	Primo ut sit.	primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia;
2.	deinde ut hoc uel illud sit	alterum speciem, per quam fabricantur et quodam modo --- formantur que omnia;
3.	Tertio ut ***in eo ipso***, quod est, ***maneat, quantum potest***	tertium ***manentiam*** quandam, ut ita dicam, ***in qua sunt omnia.***

---

[64] *Ibid.* « ex quo uidetur esse consequens, ut hominem trinitas tota susceperit; nam si filius suscepit, pater autem et spiritus sanctus non susceperunt, aliquid praeter inuicem faciunt.»

[65] Pour ne pas les surcharger nous ne mentionnons pas les pages du texte du *CSEL* (34,26-28)que nous utilisons. Les tableaux I et II sont tirés du § 3 ; III et IV du § 4.

Les trois niveaux (1 ; 2 ; 3) concernent chacun une dimension dans son énoncé (colonne A) et dans son explication (colonne B).

Tableau II (§ 3) : *Nihil tria illa praeter inuicem faciunt*

II. Application du principe à l'*Inseparabilitas Trinitatis*		
	A. De façon négative. Comme dans un raisonnement par impossible : « *fieri etiam potest ut in illa trinitate aliqua persona praeter alias aliquid faciat* », « *si fieri potest* »[66]	B. De façon positive. La nécessité de l'imbrication mutuelle des *tria* amène à *l'inseparabilitas Trinitatis* : « *Nihil tria illa praeter inuicem faciunt* », « *si cernis necesse esse ut* »
1.	ut aliquid sit et non hoc uel illud sit et tam diu sit atque id sit, ***quam diu in genere suo manet***,	quicquid sit,
2.	aut hoc quidem aut illud sit, sed non sit neque ***in suo genere maneat, quantum potest***,	continuo et hoc uel illud sit
3.	aut ***in suo genere quidem pro ipsius sui generis uiribus maneat***, sed tamen nec sit neque hoc uel illud sit,	et ***in suo genere maneat, quantum potest***,

Dans la colonne A, les trois niveaux prennent respectivement chacune des trois dimensions comme point de départ avec l'imbrication des deux autres. A la colonne B, les trois niveaux sont juste une réaffirmation du principe des trois dimensions sans revenir sur leur mutuelle imbrication mise en évidence en A.

Tableau III (§ 4) : Le principe de la spécificité dans l'*Inseparabilitas* : l'*intentio*. « *ita cum sibi inseparabiliter iuncta sunt omnia, nomen tamen quaestio non ex omnibus accipit, sed ut sese habuerit quaerentis intentio* »

---

[66] La première phrase entre guillemet est la conclusion tout aussi impossible que les conditions que décrivent 1,2 et 3. Dans cette colonne A comme à la B, nous avons commencé par la conclusion qui arrive dans le texte après le n° 3 afin que le « si fieri potest » (A) et le « si cernis necesse esse ut » (B) s'enchaînent logiquement avec la suite.

Ce tableau reprend le même raisonnement que celui de la colonne A du tableau II. Augustin prend chaque question rhétorique et montre qu'elle en appelle les deux autres. Mais ce qui peut paraître comme une répétition est en réalité une transition de l'*Inseparabilitas* vers la spécificité du Fils dans l'Incarnation par la détermination de l'*intentio*. L'accent n'est plus sur le caractère inséparable des questions mais sur la spécificité de chacune d'elle prise comme point de départ (représentée dans le tableau par les colonnes A, B, C) et comme ce qui garde son sens propre tout en incluant les trois dimensions (représentées dans les colonne du tableau par les niveaux 1, 2 3.)

III. *cum sibi inseparabiliter iuncta sunt omnia*			
	A. La 1ère question contient les deux autres	**B.** De même que la deuxième	**C.** Et la troisième
1.	Etiam si quaeratur, an sit, (premier genre de question)	ita cum quaeritur, quid sit, (2e genre de question)	hoc modo etiam cum quaeritur ***quale sit*** (3e genre de question)
2.	ibi est et quid sit, esse enim non potest profecto, nisi aliquid sit; (2e genre)	necesse est, ut et sit (1er genre)	et aliquid (2e genre)
3.	ibi etiam, ***probandum inprobandum ne sit***, quicquid enim est, ***nonnulla aestimatione dignum est*** (3e genre)	et ***aliqua aestimatione pendatur*** (3e genre)	est utique (1er genre)

Tableau IV (§ 4) : « *quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens* »

Ce dernier tableau représente l'aboutissement du raisonnement d'Augustin à la réponse qu'il propose à Nébridius à partir du principe ontologique. Le rôle spécifique du Fils dans l'Incarnation envisagée au cœur de l'*Inseparabilitas Trinitatis*. Trois fois il utilisera le principe des trois dimensions : d'abord pour traduire le salut (colonne A)suivant ces trois niveaux (1,2,3) ; ensuite pour en déduire le principe de la priorité de

la dimension attribuée au Fils (colonne B,1) mais menant aux deux autres dimensions (B, 2,3) ; et enfin pour construire sa réponse suivant ce schéma (colonne C,1,2,3).

IV. Application du principe au problème posé par l'incarnation du Fils			
	A. L'application du principe à l'économie trinitaire du salut en déploiement à travers l'incarnation	B. La priorité de la deuxième dimension.	C. L'incarnation du Fils conduit au Père et à l'Esprit Saint.
1.	id ipsum, quod per hanc disciplinam fit in hominibus (2e genre de question)	sed scire prius intendimus, ... (2e genre de question)	demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens
2.	aut non esse possumus dicere (1er genre)	et per quod coniciamus aliquid (1er genre)	et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium
3.	***aut non appetendum*** (3e genre)	et ***in quo maneamus*** (3e genre)	et quaedam ***interior et ineffabilis suauitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendi que omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur***

2.1.2 - La solution d'Augustin : L'Inseparabilitas Trinitatis et la Species quae proprie Filio tribuitur

Les trois dimensions de l'être font voir l'*Inseparabilitas Trinitatis*. Augustin ne prouve pas le principe qu'il va utiliser de bout en bout. Tout semble partir d'un accord de fond au niveau philosophique (cf. tableau I). Cette pétition de principe laisse entendre du moins que Nébridius partage avec son ami cette conviction ontologique. Augustin présume en conséquence qu'il ne peut choisir de la remettre en question (cf. tableau II, colonne A), mais qu'il pourra y voir plutôt la preuve que « les trois personnes ne peuvent rien faire séparément l'une de l'autre » (cf. tableau II, colonne B). Mais à ce point, la question de Nébridius reste encore entière, elle est même devenue com-

plexe. Augustin y arrive au § 4 : « voici maintenant comment peut s'apaiser ce qui préoccupe ton esprit »[67].

C'est sous l'aspect d'une pédagogie divine[68] qu'il envisage alors l'Incarnation pour montrer son rapport avec la *species* attribuée au Fils et comment c'est lui qui devait s'incarner pour le salut des hommes. Le mode de la connaissance humaine l'aide ainsi à décrire, à ce niveau pédagogique, ce qui a été présupposé indéniable au niveau purement ontologique comme la spécificité de la deuxième Personne de la Trinité. Dans ce paragraphe il explique davantage le principe des trois dimensions de l'être. Ainsi prend-il subtilement exemple sur la forme même du débat qu'il mène avec Nébridius pour montrer comment les trois genres de questions s'appellent de façon inséparable tout en laissant place à la fois à la spécificité de chacune d'elles et à la priorité de celle concernant le Fils[69].

La spécificité de chaque question apparaît dans une *intentio,* ce qui la détermine dans sa formulation et qui permet de la nommer au-delà de sa jonction inséparable avec les autres[70]. In concreto, l'*intentio* de l'Incarnation est de donner aux hommes une règle de conduite qui les engage dans l'économie trinitaire du salut : se laisser persuader par la leçon de l'union de la nature divine et de la nature humaine pour découvrir le Père et s'attacher à lui en son Esprit. Augustin joue alors sur les trois genres de question pour faire apparaître la communion des trois Personnes dans cette économie[71] où l'Incarnation prend un rôle prioritaire en lui donnant son essor[72].

---

[67] *Epist.* XI,4,. *CSEL* 34,27 : « nunc accipe, quo modo possit non mouere animum illud, quod mouet ».

[68] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,27 : « Species quae proprie Filio tributitur, ea pertinet etiam ad disciplinam et ad artem quandam, ... et ad intellegentiam, qua ipse animus rerum cogitatione formatur ».

[69] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,27-28 : « In multis enim rebus, quas cogitationi et prudentiae committo tuae, quamuis multa insint, aliquid tamen eminet et ideo sibi proprietatem quandam non absurde uindicat ».

[70] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,28 : « ita cum sibi inseparabiliter iuncta sunt omnia, nomen tamen quaestio *non ex omnibus* accipit, *sed* ut sese habuerit *quaerentis intentio* ».

[71] Cf. tableau IV, colonne A.

[72] Cf. tableau IV, colonne B.

C'est ici que se situe le nœud de sa solution. Car l'Incarnation convient en propre au Fils en vertu de cette priorité qui repose sur un principe sotériologique clairement exprimé vers la fin de la lettre[73]. La pédagogie de Dieu s'adaptant en effet à la faiblesse des hommes les mène du temporel où se joue leur salut, à l'éternel où ce salut s'accomplit pleinement. Suivant cette courbe de l'économie, non seulement l'*intentio* de l'Incarnation vient en premier parce que située dans le temporel mais, en même temps, elle se définit dans le domaine spécifique de la deuxième question qui est le propre du Fils. Il fallait donc qu'elle inaugure cette phase de l'économie où les hommes passent par l'intermédiaire du Fils à la connaissance du Père pour en jouir dans le Don de l'Esprit. Telle est, sinon la solution au problème posé par Nébridius, du moins ce qu'Augustin lui propose comme base et point de départ à ses réflexions sur un sujet si important[74] :

> Une règle de conduite nous est donc nécessaire aux hommes pour qu'ils soient instruits et formés à la mesure. Pouvons pourtant dire que ce qui se fait à travers cette règle de conduite n'existe pas en lui-même et n'est pas désirable ? Cependant, nous nous appliquons à savoir d'abord de quoi concevoir (ensuite) quelque chose dans lequel nous puissions demeurer. Il fallait donc d'abord une certaine norme et règle de conduite, ce qui a été fait à travers l'économie de l'Incarnation qu'il fait attribuer en propre au Fils, pour que s'ensuivent, à travers cette connaissance du Fils, celle du Père lui-même, c'est-à-dire de l'unique Principe de qui sont toutes choses, et qu'il y ait une certaine joie et douceur intérieures et ineffables à demeurer dans cette connaissance en méprisant toutes les réalités mortelles, ce qui constitue le Don attribué en propre à l'Esprit Saint[75].

---

[73] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,28 : « nemo enim quemquam erigit ad id, in quo ipse est, nisi aliquantum ad id, in quo est ille, descendat »[73].

[74] « Habes epistulam. non quae tuam curam de hac re finierit, sed quae cogitationes tuas certo fortasse aliquo fundamento inchoauerit, ut cetera ingenio, quod mihi notissimum est, persequaris et pietate, cui maxime standum est, consequaris. »

[75] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,28 ; « ergo disciplina hominibus erat necessaria, qua inbuerentur et qua ad modum formarentur. num tamen id ipsum, quod per hanc disciplinam fit in hominibus, aut non esse possumus dicere aut non appetendum? sed scire prius intendimus, et per quod coniciamus aliquid et in quo maneamus. demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium et quaedam interior et ineffabilis suauitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendi que omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur ».

2.2 - La signification de la lettre XI pour la pneumatologie d'Augustin

2.2.1 - La signification d'une question trinitaire posée pour elle-même

Pour saisir toute la portée de cette lettre, il faut d'abord regarder la personnalité de Nébridius qui aide à la situer dans l'évolution de la pensée d'Augustin. Nébridius faisait partie de ces amis absents à Cassiciacum et qui auront pu toutefois bénéficier de l'élan qu'Augustin y avait pris. Nébridius l'avait rejoint à Milan[76] mais n'a pu le suivre pour la retraite de Cassiciacum. Une correspondance s'était alors établie entre eux durant cette période[77] avant que Nébridius ne précède Augustin en Afrique. Au retour de celui-ci à Taghaste, leurs échanges épistolaires reprirent. Cette lettre se colorée elle aussi de la sollicitude qu'Augustin mettait, dès Cassiciacum, à aider ses amis à épouser pleinement sa foi chrétienne. Cependant le cas de Nébridius fut unique. Ce jeune ami d'Augustin avait des qualités qu'il reconnaissait et respectait[78] et entre eux la sollicitude était plutôt réciproque[79]. Leur lien était tel[80] qu'on peut dire que Nébridius évoluait avec son maître sur tous les plans, autant qu'il le pouvait jusqu'à sa mort prématurée[81].

---

[76] Cf. *Conf.* IV,X,17.

[77] Cf. *Conf.* IX,IV,7.

[78] cf. *Conf.* IV,III,6 ; VII,VI,8 ; VIII,VI,13 ; IX,III,6. Ici Augustin reconnaît la pertinence de Nébridius pour ses questions de fond (« tam uero difficiles sunt, ut, etiam si una earum mihi esset inposita, non dubitarem me onustissimum confiteri. hoc autem prooemium ad id ualet, ut tantisper desinas noua quaerere, donec toto aere alieno liberemur, et de solo iudicio tuo mihi rescribas » ; *Epist* XI,1, *CSEL* 34,25).

[79] On se rappelle par exemple les arguments de Nébridius face aux manichéens (*Conf.* VII,II,3) et par rapport à l'astrologie (*Conf.* VII,VI,8) qui furent déterminants pour sortir Augustin de leurs pièges.

[80] « Nébridius occupe une place de premier plan dans l'amitié de saint Augustin, tant par l'intimité de leurs rapports que par ses qualités intellectuelles et morales. Il s'éleva à une compréhension profonde de la pensée de son ami et rechercha la vérité avec une ardeur égale à la sienne », DE GONZAGUE, « Un correspondant de saint Augustin », p. 93.

[81] Augustin le dit on ne plus clairement : « nebridius etiam, qui relicta patria uicina Carthagini atque ipsa Carthagine, ubi frequentissimus erat, relicto paterno rure optimo, relicta domo et non secutura matre nullam ob aliam causam mediolanium uenerat, nisi ut me cum uiueret in flagrantissimo studio ueritatis atque sapientiae, pariter suspirabat pariter que fluctuabat beatae uitae inquisitor ardens et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus. » Conf. VI,X,17, *CC* 27,85 ; Cf. LANCEL, *Saint Augustin*, p. 189-194.

Le questionnement de Nébridius et la réponse qu'Augustin y apporte dans cette lettre peuvent, de fait, donner des indications sur l'évolution de la pensée augustinienne. O. Du Roy remarque avec beaucoup de justesse que « nulle part la pensée trinitaire d'Augustin ne s'est exprimée de façon aussi ferme et systématique dans les textes antérieurs à son ordination. »[82] Nous partageons en effet cet avis sans pour autant souscrire aux conclusions que Du Roy en tire. Ici encore, notre réserve par rapport à la lecture génétique de Du Roy demeure la même. C'est à tort qu'il s'est scandalisé de l'interprétation morale qu'Augustin donne de l'Incarnation[83] et du lien qu'il insinue entre ce mystère et celui de la Trinité[84]. Pas plus que les écrits antérieurs, cette lettre ne peut représenter toute la théologie trinitaire d'Augustin à cette époque et l'on ne devrait pas y chercher non plus toute sa pensée sur le mystère de la rédemption et sur le rôle que l'Incarnation y joue[85].

Nulle part dans la lettre comme ailleurs, Augustin ne fait de cette interprétation de l'Incarnation ni une exclusive ni une explication achevée du mystère de la rédemption dont les plus belles pages interviendront ultérieurement[86]. La définition du salut et la place que le Fils y prend s'appuient sur des discussions antérieures comme

---

[82] Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 391 ; pour l'analyse complète de la lettre voir p. 391-401 ; également G. FOLLIET, « La correspondance entre Augustin et Nébridius », in G. REALE et autres, *L'opera letteraria di Agostino,* p. 191-215, un article qui suit l'hypothèse de Du Roy.

[83] Cf. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 398, qui suit en cela O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung,* Tübingen-Leipzig, 1901, p. 60-79 ; Alfaric, *L'évolution intellectuelle,* p. 525-526 ; auteurs cités par Madec, *La patrie et la voie,* p. 77-78.

[84] Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 401.

[85] Comme l'affirmait encore récemment G. FOLLIET à la suite de DU ROY (« La correspondance entre Augustin et Nébridius », p. 211-213.

[86] Comme le concède Du Roy lui-même (*L'intelligence de la foi,* p. 398) mais, malheureusement, en l'atténuant par ce qu'il appelle schème fondamental de la théologie d'Augustin pour ne pas lui accorder toute sa place. Sans entériner la conclusion sa conclusion sur la séparation qu'Augustin aurait mise entre la Trinité et l'Incarnation, il faut citer les analayses de G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?,* Paris, Cerf, 1969, p.91-105. L'A., qui a en effet remarqué avec justesse qu'Augustin n'avait alors abordé qu'un aspect de la question a tenté d'en retrouver une vingtaine d'années plus tard un complément dans le sermon 52 et dans le *De Trinitate.* Pour une vue très pertinente de la sotériologie augustinienne, cf. la monographie de Remy, *Le Christ médiateur.*

Augustin le dira dans la lettre XII[87]. De la sorte, son but n'est d'en faire ni un résumé ni une nouvelle élaboration. Il a choisi cette approche bien connue de Nébridius pour lui donner une réponse plutôt centrée sur la spécificité du Fils au cœur de l'*Inseparabilitas Trinitatis*[88] et qu'il présente du reste comme un point de départ[89]. Lorsqu'on se défait ainsi de ce que Madec a appelé le préjugé du plein doctrinal, on découvre où se trouve la véritable importance de cette lettre à Nébridius pour la pensée augustinienne.

Cette expression ferme et systématique de la pensée trinitaire, jamais rencontrée encore dans les textes d'Augustin, témoigne surtout de la nouvelle problématique qui l'a amenée. C'est la toute première fois qu'Augustin pose et aborde la question trinitaire pour elle-même. L'importance de cette lettre pour notre enquête réside justement dans l'utilisation de *Donum* dans ce contexte. Avant d'en venir à cet aspect pneumatologique, retraçons des traits de la pensée augustinienne qui apparaissent dans ce texte et qui éclairent en conséquence sa pneumatologie.

Il faut noter en premier lieu qu'Augustin a abordé cette question strictement doctrinale avec l'arrière-plan de la dimension existentielle qu'elle renferme[90], et avec une très vive conscience de sa complexité[91]. En élargissant une question christolo-

---

[87] *Epist.* XII, *CSEL* 34,29.

[88] « Il ne s'agit pas ici, pour Augustin, de traiter *ex professo* des fins de l'Incarnation, mais de montrer comment ce mystère peut être attribué au Fils alors que tout est commun entre les trois personnes de la Trinité », J. Rivière *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin »*, 3e éd., Paris, 1933, p. 367 ; cité par Madec, *La patrie et la voie,* p. 78.

[89] Cf. *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,28 : « habes epistulam non quae tuam curam de hac re finierit, sed quae cogitationes tuas certo fortasse aliquo fundamento inchoauerit ».

[90] C'est une préoccupation existentielle qui lui fait choisir de préférence cette question doctrinale primordiale pour le but même de la vie chrétienne : « illa namque, quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatam uitam obtinendam mihi uidentur pertinere et, si aliquid adferunt uoluptatis, cum inuestigantur, metuendum est tamen, ne occupent tempus rebus inpendendum melioribus », *Epist.* XI,2, *CSEL* 34,26.

[91] Augustin est particulièrement conscient de la difficulté de celle qu'il entreprend de clarifier dans cette lettre : «quam quaestionem non facillimam omnium elegi, cui potissimum responderem, sed ea mihi dignior ceteris uisa est, cui operam cogitationis inpenderem » ; et plus loin « haec est plenissima quaestio ita difficilis et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita nec eius probatio satis secura esse possit.» (*Epist.* XI,2, *CSEL* 34,26).

gique à sa dimension pneumatologique et trinitaire, il démontre une intuition théologique qui s'épanouira progressivement et qui sera déterminante pour sa pneumatologie. Il exploite en effet le lien essentiel entre les mystères de notre salut. Vu sous cet aspect, le rapport qu'il insinue dans cette lettre entre l'Incarnation et la Trinité est plutôt riche de sens. A regarder de près, la découverte de la Trinité préalable à la compréhension du mystère de l'Incarnation n'inverse pas pour autant la logique de l'intelligence de la foi. Le point de départ demeure en réalité l'économie du salut qu'Augustin comprend dans une vision plus large, commençant avec l'acte créateur même comme l'a présenté le *De uera religione*. L'acte de création repose en effet sur l'être trinitaire de Dieu et le révèle. Augustin ne fait qu'en tirer ici les conséquences : c'est dès lors que se jouait la logique qui attribue l'Incarnation à la personne du Fils. Le mérite d'Augustin ici n'est-il pas d'avoir exploité cette dimension souvent ignorée ?

Cela amène une deuxième remarque. L'argumentation ontologique de la lettre XI doit se comprendre avec cette orientation économique que lui a donnée Augustin dans le *De uera religione*. Et nous retrouvons ici encore la conviction que la méthode ontologique n'en est pas une nouvelle destinée à remplacer l'anagogie des œuvres antérieures. La base ontologique de la réflexion propose en même temps à Nébridius une démarche anagogique[92] ; un autre signe qu'Augustin ne met aucune étanchéité entre les méthodes anagogique et ontologique. Une seule constance demeure qui fait l'unité de la méthode augustinienne, les Écritures. En effet, ce texte traduit aussi l'enracinement scripturaire de sa réflexion trinitaire. Quand il n'est pas calqué mot pour mot, Rom 11,36 est en filigrane à toutes les étapes où Augustin a exploité les trois dimensions ontologiques.

---

[92] La structure même du texte au §§ 3 et 4 témoigne de cette combinaison des deux méthodes. Tout en suivant l'application du principe ontologique, on doit chaque fois partir du niveau des réalités crées à la Substance incréée pour en comprendre la pertinence et accéder à la solution d'Augustin.

2.2.2 - Confirmation de l'importance et de la signification de donum dei.

C'est une sensibilité à la pneumatologie qui a ouvert spontanément Augustin à ce qui manquait à la réflexion de son ami pour être complète (*sed etiam spiritus sanctus*). Or, en utilisant *Donum Dei* dans cette élaboration systématique, Augustin montre l'importance qu'il commence à accorder à ce nom en le préférant alors aux autres titres que nous avons relevés depuis Cassiciacum. La lettre consolide alors la signification de ce terme puisqu'en retournant sous plusieurs angles les trois dimensions ontologiques, le texte va s'appuyer sur le « *in quo omnia* » de Rom 11,36 pour l'expliciter d'au moins trois façons :

1°) Dans le sens d'une ***manentia***, le repos ou la stabilité de toutes choses en leur genre propre : « *tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua sunt omnia* » (tab I,B,3) ; « *quam diu in genere suo manet* » (tab II,A,1) ; « *in quo maneamus* » (tab IV,B,3); et selon les forces propres à ce genre « *tertio ut in eo ipso, quod est, maneat, quantum potest* » (tab I,A,3 ; cf. aussi tab II,A,2 ; B,3) ; « *in suo genere quidem pro ipsius sui generis uiribus maneat* » (tab II,A,3). 2°) Dans le sens d'une ***aestimatio***, l'appréciation ou la valeur propre à toutes choses « *probandum inprobandum ne sit, quicquid enim est, nonnulla aestimatione dignum est* » (tab III,A,3) ; « *aliqua aestimatione pendatur* » (tab III,B,3) ; « *quale sit* » (tab III,C,1) ; « *non esse posumus dicere...non appetendum* » (tab IV,A,3). 3°) Augustin résume toutes ces explications dans les dernières lignes où il emploie le terme *Donum* et *munus* :

> et quaedam *interior* et *ineffabilis suauitas* atque *dulcedo* in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia, quod ***donum*** et ***munus*** proprie spiritui sancto tribuitur[93]

Ces lignes qui donnent toute la portée de la lettre livrent deux précieuses indications pour la pneumatologie d'Augustin. L'utilisation conjointe de *donum* et de *munus* confirme que c'est comme des synonymes qu'Augustin les prend. Ensuite, ces lignes nous permettent de conclure que l'apport décisif de la lettre à Nébridius pour la pneumatologie augustinienne est de définir, pour la toute première fois, le terme *do-*

num au même niveau théologique que l'Incarnation. De la sorte, d*onum dei* désigne, à la fois, la mission propre de l'Esprit Saint au cœur de l'économie trinitaire de la création et celle qui lui revient personnellement dans cette manche de l'économie du salut qu'inaugure l'assomption de l'humanité par le Fils. Finalement, *Donum* a une signification à plusieurs dimensions sur lesquelles nous allons revenir dans la conclusion de ce chapitre.

3 - Récapitulation : émergence de Donum Dei et perspectives théologiques

Pour conclure ce chapitre, nous allons situer *Donum Dei* dans l'évolution de la pensée d'Augustin en combinant les résultats du chapitre précédent aux observations de celui-ci. Ensuite nous pourrons partir de ce que nous donne la première utilisation de ce thème pour le préciser et continuer l'investigation avec l'orientation qu'il promet à la pensée augustinienne.

3.1 - L'évolution de la pensée d'Augustin et l'apparition de Donum Dei

Nous avons observé, comme Du Roy, qu'à une méthode anagogique s'est jointe progressivement une analyse métaphysique. Toutefois, nous n'avons pas assisté à cette reprise quasi mélancolique qu'il a décelée dans les premières œuvres[94] et dont il stigmatise l'échec dans l'aboutissement à la théorie psychologique[95]. Or, du point de vue de l'évolution de la pensée d'Augustin, nous avons fait deux observations qui s'opposent foncièrement à une telle lecture. En premier lieu, on ne peut mettre une cloison entre les diverses méthodes qui apparaissent dans la réflexion d'Augustin sur le mystère trinitaire et pneumatologique ; elles montrent l'adaptation de sa pensée à des occasions bien précises qu'on ne peut isoler comme des moments de synthèse de sa pensée. En conséquence – et c'est le second point – nous avons acquis la conviction

---

[93] *Epist.* XI,4, *CSEL* 34,28.
[94] Cf. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 450-451.
[95] Cf. Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 413-466.

qu'Augustin ne passait pas d'une méthode à l'autre[96], en s'essayant à chaque coup pour renier l'ouvrage qui en est sorti et en recommencer un nouveau[97]. Les diverses méthodes de l'anagogie, de l'ontologie et de l'analogie qu'on peut observer dans l'œuvre augustinienne ne s'excluent pas mutuellement. Dans ces premiers écrits, le *De moribus* et le *De Musica* nous en donnent le meilleur exemple en combinant l'anagogie et la métaphysique de la création sans qu'on doive nécessairement y voir une juxtaposition des deux méthodes ni une transition vers une formulation définitive de la métaphysique trinitaire[98] qui l'aurait finalement emporté au *De uera religione* comme dans un dernier duel entre les deux méthodes[99]. Cette métaphysique de la création qui est au cœur du *De uera religione* se comprend plus en profondeur lorsqu'on garde à l'arrière-plan la démarche de remontée spirituelle qui caractérise les textes où nous avons observé la méthode anagogique.

Donum Dei conduit, par le point de vue de la pneumatologie, à cette compréhension qui embrasse toutes les intuitions d'Augustin. En insérant ce thème au cœur d'une métaphysique de la création, Augustin lui fait assumer en effet les intuitions qu'on pouvait entrevoir dans l'aboutissement trinitaire des premières anagogies. Il en fera également la pierre de touche de l'analogie que nous découvrirons dans les œuvres ultérieures. Le lien fondamental des diverses méthodes est en réalité l'Ecriture ; c'est donc essentiellement en cela que *Donum Dei* se rattache aux autres titres des premières œuvres, non pas comme à sa genèse, mais en tant qu'il assume leur base scripturaire avec une nouvelle dynamique qui en fait une clé de lecture[100] comme le *De uera religione* en donne la promesse.

---

[96] Le plan de la thèse de Du Roy affiche déjà cette impression de façon très nette, cf. *L'intelligence de la foi* , p. 540-543.

[97] Cf. MADEC, « La méditation trinitaire », montre par exemple comment l'analogie du *De Trinitate* est essentiellement une anagogie.

[98] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 209 ; 282-283

[99] Cf. DU ROY, *L'intelligence de la foi,* p. 269 sq.

[100] Le principe qui a guidé ces premiers textes était un approfondissement personnel de la doctrine chrétienne et des Ecritures. Mais il est fort à parier qu'Augustin pourrait être surpris de nous voir chercher une première théologie dans ses quelques textes qui n'en étaient point le

3.2 - Les premières utilisations de Donum Dei comme promesse de sa pertinence théologique.

Une orientation pneumatologique au *De uera religione* : La lecture du *De uera religione* nous a montré l'éclairage que donnait ce thème à l'argumentation de l'œuvre. La présentation de la vraie religion était plutôt une solution profondément pneumatologique avec l'idée de *relation* qui définit la religion. Le devoir de service et d'adoration repose sur le principe de la relation initiale établie par la Trinité Créatrice mais rompue par la chute et restaurée par une économie trinitaire du salut. De la sorte, l'économie du salut s'élargit en englobant à la fois l'œuvre créatrice et la recréation quand on la regarde avec la perspective que *Donum Dei* y introduit. On pourrait même conclure sans se tromper qu'Augustin utilise ici le thème *Donum Dei* en vue d'une telle compréhension comme nous l'avons vu le suggérer dans sa conclusion. Ce fut l'occasion pour lui d'en éprouver la pertinence et de l'adopter comme l'atteste la deuxième utilisation dans la lettre XI. Au demeurant, cette première utilisation amorce donc la vérification de l'hypothèse que *donum dei* permet de comprendre ce qu'Augustin dit sur le Saint-Esprit en offrant en même temps une meilleure découverte de sa pensée. Pour continuer sur la même lancée, nous allons maintenant résumer les divers aspects que prend la signification de *donum* dans les textes que nous venons d'analyser. Ces divers aspects seront comme des balises de l'orientation de lecture que nous avons choisie.

Commençons par dresser un panorama des contextes du *De uera religione* où Augustin a développé la conception de l'Esprit Saint, Don de Dieu. Ajouté aux quatre tableaux que nous venons de voir à propos du contexte de la lettre XI, nous avons alors la liste exhaustive des emplois pneumatologiqes[101] de *donum / munus* rencontés

---

mémoire. Nous avons noté, à ce sujet, qu'il fallait prendre au sérieux les quelques indications scripturaires autant, par exemple, que la philologie se fait soucieuse d'aller sur les pistes tortueuses des sources profanes en partant des quelques citations qu'on rencontre chez le Docteur africain.

[101] Voici par ailleurs la liste exhautive des autres emplois des Dialogues de Cassiciacum à la lettre XI : 1°) Deux emplois de *Donum* pointaient vers une interprétation pneumatologique mais Augustin n'aura pas centré son analyse dans ce sens: *Dei* ***Donum*** au *de beat. uit.* I,5 où Augustin nomme don de Dieu par excellence la vie heureuse « nam de beata uita quaesiuimus

dans les textes étudiés jusqu'ici. On pourrait parler de deux de types textes complémentaires. Nous identifierons par A les textes où Augustin nomme directement l'Esprit *Donum/munus* et par B ceux où il décrit plutôt la mission faisant comprendre ce nom propre.

Type d'emploi	*Noms ou Termes descriptifs*	*Contextes*	*Références*
B	*Continetur*	« principium naturarum omnium, a quo uniuersitas et incohatur et perficitur *et continetur* »,	*De uera rel.* I,1
A	*Munus*	qui de patre deo et sapientia eius et *munere diuino* aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur quam ueritas postulat.	*De uera rel.* V,8
A et B	*Donum*	« simul omnia et unamquamque naturam patrem fecisse per filium in *dono spiritus sancti* »	*De uera rel.* VIII,13

inter nos nihil que aliud uideo, quod magis dei donum uocandum sit » ; et surtout la citation de Corinthiens avec I Co 7,7 (*De moribus* I,XXXV,78, *CSEL* 90,85 : « sed unusquisque proprium habet *donum* ex deo, alius quidem sic, alius uero sic.») il est question du « don propre à chacun ». On n'y ajouterait le « summo munere » du *De quantitate animae* XXXIII,76, *CSEL* 89,225 qui pourrait témoigner de la présence de cette intuition chez Augustin bien avant les premiers développements qu'il en donne. 2°) Et d'autres emplois sans aucune signification pneumatologique : ***Dona*** au sens de 'biens' dans le *Cont. acad.* I,I,3, *CC* 29,4 (« mundi huius tibi dona blandita sunt ») et 'bienfaits' divins au sens général dans le *De moribus* I,XXVI,51, *CSEL* 90,55 (« spem totam constituentes in eo cuius solius ista *dona* sunt »). ***Munus*** au sens de 'rôle', 'but' d'une chose : dans le *Cont. acad.* I,III,7, *CC* 29,7 (« ueritatis sola inquisitio perfectum sapientiae *munus* est ») contexte rappelé au *Cont. acad.* II,V,11, *CC* 29,24 ; même signification de 'rôle' *Solil.* I,XIV,25, *CSEL* 89,38 ; au *De moribus* I,XIX,35, *CSEL* 90,39 ; I,XXI,38, *CSEL* 90,43 ; I,XXIV,45, *CSEL* 90,50. *Munus* sens de 'devoir', 'charge', 'office' d'une personne au *Cont. acad.* I,III,8, *CC* 29,7 (« pro meo quoque *munere* geminatam sibi potestatem particeps me cum iudicii non renuet ») même contexte au *Cont. acad.* I,VI,16, *CC* 29,12 et *Cont. acad.* II,VIII,21, *CC* 29,29 ; *Munus* au sens de 'biens' de la fortune, dans *De beat. uit.* IV,28, *CC* 29,80 ; *De ordine* I,XI,31, *CC* 29,105 ; II,IX,27 *CC* 29,123 ; au sens de 'présents', 'cadeaux' *De beat. uit.* IV,36, *CC* 29,85 ; au sens d'offrande dans *De moribus* I,XXXI,67, *CSEL* 90,71 et 'd'obligation' dans *De moribus* I,XXIII,43, *CSEL* 90,48 (« latura tamen etiam proprio munere, quod eos ferre praeceperat »). ***Munera*** au *Cont. acad.* I,I,2, *CC* 29,4 avec le sens de 'donner des jeux'. Enfin dans les mètres spondaïques au *De musica* IV,VI,7, *BA* 7,230.

B	- *Essencia fruetur ;* - *Concordia ;* - *pax* - *salus*	- « uita ergo uoluntario defectu deficiens ab illo, qui eam fecit et *cuius essentia fruebatur* » - « nam et ipsum habet *aliquam concordiam* partium suarum, sine qua omnino esse non posset » - « habet corpus *quandam pacem* suae formae, sine qua prorsus nihil esset » - « quis est autem hic nisi unus deus, una ueritas, *una salus* omnium et prima atque summa essentia »	*De uera rel.* XI,21
A et B	*frueturque deo - Donum Dei*	« reuertetur reformata per sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, frueturque deo per spiritum sanctum, quod est *donum dei* »	*De uera rel.* XII,24
A et B	*Dono*	*dono* etiam eius, quod animae datur, id est sancto spiritu, non solum anima cui datur *salua* et *pacata* et *sancta* fit, sed ipsum etiam corpus *uiuificabitur* erit que in natura sua mundissimum.	*De uera rel.* XII,25
B	*Summa Benignitas*	« deus incommutabilis trinitas, quoniam et per summam sapientiam ea fecit et *summa benignitate* conseruat »	*De uera rel.* XVIII,35
A et B	- *Ad quem facta est* - *quaeret beatitudinem ex deo*	- « et ideo rationalis anima si creatori suo seruiat, a quo facta est et per quem facta est et ad quem facta est » - « quia iam non ex illo nec per illud *quaeret beatitudinem*, sed *ex deo* per se ipsam percipiet »	*De uera rel.* XLIV,82
A et B		« Eius enim praesidio atque munimento inimicitias non pertimescit, cuius praecepto et *dono* diligit inimicos »	*De uera rel.* XLVII,92
A	*Ipsum Munus*	ecce unum deum colo unum omnium principium et sapientiam, qua sapiens est, quaecumque anima sapiens est, et *ipsum munus*, quo beata sunt, quaecumque beata sunt.	*De uera rel.* LV,112

A et B	*-Donum Dei* *-In quo sumus* *-A quo perire non permissi sumus* *-Gratiam qua reconciliamur* *-Pacem qua unitate adhaeremus* *-Donum benignitatis eius* *-quem diligentes et quo fruentes beate uiuimus* *-In quo omnia*	Voir plus haut la citation intégrale du paragraphe 113	*De uera rel.* LV,113

Une utilisation polysémique comme une riche perspective théologique : Ces premiers textes offrent ainsi plusieurs angles d'utilisation qui confirment que le terme *donum/munus* est un terme polysémique comme l'est déjà le simple fait de dire *donum dei.* 1°) Le terme *donum/munus* traduit par *Don de Dieu* peut signifier spontanément le don que Dieu fait. Le contexte peut l'associer à la Personne de l'Esprit Saint pour parler d'un don que Dieu fait au monde et spécialement aux âmes par la mission de son Esprit (*De uera rel.* VIII,13 ; *Epist* XI,4), ou signifier précisément un don personnellement fait par le Saint-Esprit (*De uera rel.* XII,25). Dieu ou son Esprit, ou Dieu en son Esprit (le *Don de l'Esprit* avec un génitif subjectif) est alors le sujet d'une donation qui comble les créatures (*De uera rel.* XII,24-25). 2°) Mais *Donum dei* peut faire de Dieu à la fois le sujet et l'objet de la donation, donnant son Esprit et en conséquence se donnant en son Esprit[102]. Dans les textes lus jusqu'ici, c'est l'Esprit qui est l'objet d'une donation, *Don de l'Esprit* l'exprimant alors concrètement avec un génitif objectif (*De uera rel.* XII,25 ; LV,113). 3°) Enfin l'Esprit Saint devenant dans ce contexte le *Don intratrinitaire, Donum Dei* le désigne comme le nom propre de la troisième Personne de la Trinité (*De uera rel.* V,8 ; LV,112 ; XII,24-25). Mais faut-il pour autant confiner la signification pneumatologique de ce thème à l'un de ces multiples aspects ? En fait, le contexte offert par ces premiers textes attestent déjà que non. C'est une richesse sé-

---

[102] Cet aspect apparaîtra davantage dans des textes ultérieurs avec le thème de l'*inhabitatio.*

mantique qui met sur la voie de la découverte de la pertinence théologique que ce thème pneumatologique nous promet.

Identification de Donum à la Personne de l'Esprit Saint à partir de son action : Cette utilisation polysémique indique une méthode d'approche qui participe de la logique que nous avons relevée au sujet de l'ambivalence de *caritas dei*[103]. C'est en partant de l'action de l'Esprit Saint qu'Augustin comprend son nom personnel de *don de Dieu.* Il part ainsi de l'économie vers l'aspect théologique, l'aspect fonctionnel de l'approche donnant accès à une compréhension essentielle. Ce que l'Esprit Saint est pour nous dans l'économie du salut vient de ce qu'il est en Dieu et nous y conduit. Dans le même mouvement s'entrevoit ce qu'est Dieu pour nous en son Esprit.

Don de Dieu pour nous : L'Esprit Saint se révèle comme *don* dès l'étape de la création. A cette étape du salut, toutes les créatures reçoivent d'être en lui (*in quo omnia*) de façon dynamique. En lui, les êtres sont marqués d'une destinée qu'ils conservent également grâce à lui. Destinée au sens donc de maintien dans leur lien original avec le Créateur (*De uera rel.* LV,113), au sens d'harmonie en eux-mêmes et avec l'univers (*De uera rel.* VIII,8), au sens de désir de Dieu et tension vers Lui comme leur lieu de repos et vers l'essence dont ils doivent jouir. On le découvre aussi comme *don* dans l'économie de re-création inaugurée par l'Incarnation pour une restauration de tout l'être humain (*De uera rel.* LV,113). Augustin l'appelle alors la Grâce qui nous réconcilie. L'Esprit est en effet donné pour ouvrir à une relation où se révèle l'être intime de Dieu et qui le définit personnellement au cœur de l'intimité trinitaire.

Don de Dieu au cœur de la Trinité. Des différents aspects de l'action de l'Esprit comme *don,* on l'aperçoit comme celui en qui Dieu entre en relation[104] avec sa création. Il est, en conséquence, au cœur de la Trinité la Bonté divine, ce qui en Dieu est objet de désir pour les créatures et dont la jouissance fait le bonheur de l'être créé,

---

[103] Cf. supra p. 91-94.

en particulier, des créatures raisonnables. Il est la Personne de la Trinité qui engage Dieu dans le mouvement du salut qui est création (*De uera rel.* XVIII,35) et de re-création (*De uera rel.* XII,2'). Augustin dira plus tard, qu'il est celui en qui se trouvent les entrailles de la miséricorde divine[105]. Il est, au cœur de la Trinité, le principe de la relation de salut avec la création, le lien par lequel se noue l'union avec Dieu. Avec ces premiers textes la Personne de l'Esprit comme *don de Dieu* se situe dans une problématique de la grâce : *Don de Dieu* fait de l'Esprit le principe intra-trinitaire de l'initiative de salut et le principe de l'engagement des créatures dans cette initiative qui les a faites et qui seule peut les maintenir et les conduire à leur destination.

Au terme de ce chapitre, nous constatons ainsi qu'au cœur des ouvertures trinitaires qui jalonnent ses premières œuvres, Augustin aura eu une grande sensibilité à la pneumatologie dont il s'est probablement douté de l'importance avec l'émergence de *donum dei.* De fait une telle sensibilité va se muer en une conscience très prononcée de la question de l'Esprit Saint en théologie et Augustin va choisir ce thème comme voie de solution. L'accès à la charge pastorale en sera le tremplin.

---

[104] Augustin dira plus tard que *Donum Dei* est le nom le plus à propos pour signifier la relation intratrinitaire (cf. *De Trin.* V,XI12) C'est intéressant de retenir à partir d'ici que sa compréhension de l'action de l'Esprit l'oriente déjà vers cette approche.

[105] Cf. *En. Ps.* VIII,8, *CC* 38,53 : « Spiritu sancto ... in quo sunt viscera misericordiae Dei ».

CHAPITRE III
ENRACINEMENT DU THEME DONUM DEI AVEC L'ORIENTATION PASTORALE DE LA PENSEE D'AUGUSTIN DURANT LA PERIODE DE LA PRETRISE (391-395)

1 - Introduction

L'importance de ce chapitre tient au fait qu'il est consacré aux œuvres de la période de la prêtrise et nous donnera l'occasion d'analyser le *De fide et symbolo.* Nous allons retrouver notre question de départ dans l'étude de l'œuvre qui l'a suscitée et dans le contexte du début du ministère ecclésiastique qui lui donne son sens. Nous n'étudions pas systématiquement tous les ouvrages de cette période[1]. Au *De fide et symbolo* qui est le cœur de ce chapitre, nous joignons principalement quelques questions du *De diuersis quaestionibus 83,* des pages des premières *Enarrationes in Psalmos,* le *De sermone Domini in monte* et les commentaires d'Augustin sur les Epitres de Saint Paul (*Expositio quarumdam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos ; Expositio epislulae ad Galatas ; Episiulae ad Romanos inchoata expositio*).

Toute la période de la prêtrise détermine toutefois le *contexte général* de tout le chapitre, non pas seulement du point de vue de l'envergure des textes à parcourir, mais surtout au point de vue de sa signification. Cette période a une véritable portée herméneutique au sein de toute la pensée du pasteur d'Hippone comme nous le verrons tantôt. Ces premières années de ministère représentent dans la pensée augustinienne un tournant qu'on pourrait appeler une *orientation pastorale.* Une telle orientation, qui pourrait se vérifier pour plusieurs aspects de la théologie augustinienne, s'avère particulièrement féconde pour sa pneumatologie. Dans les bases qu'il donnait à sa réflexion désormais engagée au service d'une pastorale, il accordera une place importante au Don de l'Esprit Saint.

---

[1] *De ulilitate credendi ; De duabus animabus ; Acta cont. Fortunatum ; De fide et symbolo ; De Gen. ad lit.lib. imp. ; De sermone Domini in monte ; Psalmus contra partem Donati ; Contra Adimantum ; Expositio quarumdam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos ; Expositio epislutae ad Galatas ; Episiulae ad Romanos inchoata expositio ; De diversis quaest. 83 ; De mendacio ; Enarrationes in psalmos.*

Le *but précis* de ce chapitre est donc de montrer que c'est dans un tel contexte et avec cette dynamique d'orientation pastorale qu'Augustin a posé les jalons pour sa pensée et qu'il y a intégré *Donum Dei* comme le fil conducteur de sa pneumatologie. Et c'est alors qu'on voit plus clairement la véritable source de cette pneumatologie en même temps que le cadre existentiel de la communauté d'Hippone qui va la porter comme une matrice.

Concrètement, nous commencerons par souligner l'importance de cette période de la prêtrise pour la pensée d'Augustin. L'analyse des textes choisis se fera alors en deux temps dont le plus important consistera dans l'étude de la formulation de la question du proprium de l'Esprit Saint au *De fide et symbolo*. Nous étudierons ensuite la pneumatologie du *De sermone Domini in monte* et des commentaires des épîtres pauliniennes où Augustin applique les intuitions du *De fide et symbolo*. En donnant une dimension pneumatologique à la perfection chrétienne qu'il décrit avec le sermon sur la montagne d'une part et en faisant du don de l'Esprit Saint une étape décisive de l'histoire humaine qu'il découvre chez saint Paul, Augustin ne suggère-t-il pas en effet la place de l'Esprit Saint Don de Dieu au cœur de l'orientation pastorale de sa pensée ?

2 - La portée herméneutique de la vie écclésiastique d'Augustin : une orientation pastorale de sa pensée

Augustin et l'Église d'Hippone, deux destins qui se rejoignent. On se donne un excellent éclairage pour connaître Augustin et sa communauté d'Hippone lorsqu'on place son ordination en 393 sous le signe de deux destinées qui se sont rejoints pour une merveilleuse symbiose : celle d'Hippone et celle d'Augustin lui-même.

Les années d'Augustin à Thagaste avaient été particulièrement riches comme nous le montrent les ouvrages de cette période qui traduisaient la détermination à comprendre sa foi chrétienne, à la défendre et à la partager avec ses amis. A cette activité littéraire s'ajoutait le déploiement du projet de vie communautaire qui l'avait ramené à sa terre natale d'Afrique. Peu à peu, mais fermement, s'établissait la

renommée d'Augustin[2]. Or pareils talents ne pouvaient rester inaperçus ni confinés à un cercle restreint d'amis puisque ; les églises locales en avaient besoin. Augustin n'était pas sans le savoir et commençait à redouter une charge ecclésiastique. Il évitait alors les lieux où le siège épiscopal était vacant. Précaution pourtant insuffisante, car il se retrouvera inopinément lié pour le restant de sa vie à la ville d'Hippone où il s'est rendu sans penser à mal[3]. L'Église locale avait bien encore le vieux Valerius comme évêque, mais faisait cependant face à des défis qui en appelaient à une personnalité comme la sienne. Le destin de l'Église d'Hippone et celui d'Augustin étaient comme faits pour être synchronisés et c'est ce que Possidius insinue très justement dans sa biographie d'Augustin.

> A cette même époque, l'Église catholique d'Hippone était dirigée par le saint évêque Valerius. Un jour, il exhortait sa communauté et lui parlait de la pressante nécessité d'ordonner un prêtre pour le service de l'Église locale. Or les catholiques connaissaient le projet d'Augustin ainsi que sa doctrine et s'emparèrent de lui, puisque lui-même se trouvait dans le peuple, confiant parce qu'il ignorait ce qui allait se passer (en effet, comme il nous le disait, il avait l'habitude, alors qu'il était laïc, de ne pas se présenter dans plusieurs de ces églises, parce qu'elles étaient sans évêque[4].

Outre le caractère providentiel qu'il trouvait[5] au voyage d'Augustin à Hippone, Possidius met au bénéfice des chrétiens de la communauté d'avoir compris que ce fervent chrétien de Thagaste était destiné à devenir son Pasteur (*Iam scientes catholici sancti Augustini propositum et doctrinam*). C'est une très juste interprétation des faits. Les défis doctrinaux étaient évidents avec la polémique arrogante et dévastatrice des

---

[2] Cf. Lancel, *Saint Augustin,* p. 211-212 ; Possidius, *Uita Aug.* III,1-3.

[3] Cf. *Serm.* 355,2, *SPM* 1, p. 124-126.

[4] Possidius, *Uita Aug.* IV,1 (édition critique par PELLEGRINO, *vita di S. Agostino,* Alba, Edizioni Paoline, 1955, p. 50 : « Eodem itaque tempore in ecclesia Hipponiensi catholica Valerius sanctus episcopatum gerebat. Qui cum flagitante ecclesiastica necessitate de providendo et ordinando presbytero civitati plebem Dei adloqueretur et exhortaretur, iam scientes catholici sancti Augustini propositum et doctrinam, manu iniecta, quoniam et idem in populo securus et ignarus quid futurum esset adstabat - solebat autem laicus, ut nobis dicebat, ab eis tantum ecclesiis, quae non haberent episcopos, suam abstinere praesentiam -; eum ergo tenuerunt et, ut in talibus consuetum est, episcopo ordinandum intulerunt »).

[5] « Il était cependant impossible que ce que la divine providence faisait en tout lieu par un tel vase précieux pour sa valeur, utile au Seigneur et préparé pour toutes sortes de bonnes œuvres, ait été vide et sans effet » ; Possidius, *Vita Aug.* III,5 (PELLEGRINO, p. 50 : « Sed vacare uti-

manichéens qui faisait ravage dans l'Église catholique[6]. Or l'histoire personnelle d'Augustin et ses premiers ouvrages contre la secte devaient le présenter comme un futur défenseur d'avant-garde de la religion chrétienne. Des problèmes doctrinaux en rajoutaient à la crise d'identité et d'unité due particulièrement au péril donatiste. Tout cela nécessitait alors un héraut capable à la fois de nourrir la communauté chrétienne à même ses sources doctrinales et de la guider pour lui redonner sa dignité et sa fierté. De fait, en dehors de sa capacité d'ancien rhéteur et de la pertinence théologique dont il faisait déjà preuve, Augustin apparaissait comme ce pasteur approprié à Hippone[7]. Le vieil évêque semblait pour sa part dépassé par l'ampleur de la tâche. Il l'a fait savoir à mots couverts comme l'indique Possidius[8].

Le mérite de Valerius dans ces événements aura été d'avoir reconnu dans l'exceptionnelle personne d'Augustin celui qu'il fallait pour l'aider et surtout pour lui succéder à la tête de la communauté. Valerius a donc eu le même flair que sa communauté au point de choisir le bon moment (*quoniam et idem in populo securus et ignarus quid futurum esset adstabat*) pour parler publiquement du besoin d'un prêtre pour la cité. La promotion rapide qu'il lui donna en est la preuve.

Face à cette affection inconditionnelle de Valerius et à la confiance absolue de la communauté, Augustin, quant à lui, se redécouvre et prend la mesure des responsabilités qui l'attendaient[9]. Il intègre ces évènements à son cheminement spirituel en y voyant la main pédagogique de Dieu[10]. Il lui fallait alors y adhérer par force, prières, lectures et gémissements, application concrète des paroles du Seigneur conseillant

---

que et inane esse non potuit quod per tale vas mundum, in honore, utile Domino, ad omne opus bonum paratum, in omni loco divina gerebat providentia. »)

[6] Cf. Possidius, *Uita Aug.* VI,1, PELLEGRINO, p. 56.

[7] Son arrivée fortuite dans la ville était d'ailleurs comme la preuve immédiate de ce zèle apostolique dont avait besoin Hippone.

[8] Cf. Possidius, *Uita Aug.* VI,1, PELLEGRINO, p. 52-54.

[9] Cf. *Ep.* XXI,2-3.

[10] Cf. *Ep.* XXI,3.

de demander, de chercher et de frapper[11]. C'est pour cela qu'il demande à Valerius un temps de retraite pour s'y préparer[12]. Autant la communauté d'Hippone voyait en son jeune prêtre l'espoir d'un nouveau départ, autant celui-ci comprenait-il lui-même sa charge pastorale comme une étape décisive dans sa vie comme dans sa pensée.

Si l'hagiographie a souvent mis en lumière le rôle primordial qu'Augustin a joué dans l'histoire d'Hippone, on a encore beaucoup à tirer de l'implication de ce milieu sur sa pensée. Toute lecture de la pensée augustinienne devrait en effet exploiter à fond la signification de la charge ecclésiastique qui intervient en 391 pour s'accroître avec l'épiscopat cinq ans plus tard[13]. Cette communauté d'Hippone pour laquelle Augustin fut l'homme de la situation sera en retour, pour le pasteur, le cadre qu'il a fallu pour que puissent germer et s'exprimer bien de ses intuitions théologiques. Nous sommes ainsi dans la perspective de la portée herméneutique du cadre d'une communauté chrétienne : l'Église locale est le terroir où s'enracine la théologie augustinienne. Telle est la garantie pour notre recherche d'offrir un regard original sur la pneumatologie du pasteur d'Hippone. C'est pourquoi nous avons pris le temps de montrer que cette pensée ne jouait pas tout son avenir dans les textes d'avant l'ordination. Il était important de le souligner en matière de pneumatologie. Pour bien comprendre Augustin il faut nécessairement tenir compte de cette dimension pastorale entrée dans sa pensée avec le tournant des œuvres de la prêtrise.

---

[11] *Ep.* XXI,4, *CSEL* 34/1,52 : « Quo modo autem hoc fieri potest, nisi, quem ad modum ipse dominus dicit, petendo quaerendo pulsando, id est orando legendo plangendo » ?

[12] Toute l'*Ep.* XXI (*CSEL* 34/1,54-62) fut destinée à Valerius à cette fin ; Van LIERDE en indique bien l'importance en notant : « No one can deny that this testimony from Augustine himself is of great value, because such evidence enables us to penetrate his mind more deeply, to qualify his development, and to offer excellent explanations of his more frequent citations of Holy Scripture », « The Teaching of St. Augustine », p. 30.

[13] Sur la signification de cette période, voir Lancel, *Saint Augustin,* 211-231 ; A. Trape, *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique,* (traduit de l'italien par V. Arminjon), Paris, Fayard, 1988, p. 113-127 ; P. BROWN, *La vie de saint Augustin,* p. 161-184 ; Perler qui se situe au niveau des déplacements d'Augustin, (*Les voyages de saint Augustin,* p. 151-159) fait pourtant des remarques très judicieuses sur la charge ecclésiastique d'Augustin ; Mandouze, *Saint Augustin,* p. 135-141.

Ce n'est certes pas au sens d'un « avenir perdu » comme le voudrait P. Brown[14]. Sa problématique révèle par contre ce fait indéniable qu'avec son activité pastorale les intuitions d'Augustin étaient confrontées à l'épreuve de la réalité. Cependant, l'application qu'il en fait est trop réductrice de la pensée augustinienne de la grâce et déçoit surtout par l'effet de dramatisation qu'il y met[15]. Pour Augustin, le tournant du changement d'état contient d'abord une continuité qui fait du cadre pastoral un terrain d'épanouissement de sa pensée. Aussi, a-t-on insisté avec raison sur l'authenticité de sa foi dès le départ[16], comme il nous le dit lui-même[17]. Il ne s'agit donc pas d'une rupture dramatique mais d'une dynamique nouvelle bien visible dans ses écrits[18]. La *marge du non-dit* que nous avions signalée dans les premiers écrits allait progressivement disparaître. Auparavant, Augustin conduisait des amis instruits essentiellement de doctrines philosophiques et il devait les amener à rejoindre l'idéal philosophique qu'est le christianisme. Il partait alors de problèmes traditionnels qu'il développait dans leur dimension chrétienne pour les résoudre selon les convictions de sa foi. Avec la pastorale, la problématique change. C'est fondamentalement des chrétiens qu'il devra aider à comprendre leur foi et à en vivre. C'est une communauté de foi qu'il a mission de guider dans l'exploration des ressources de sa doctrine pour y cons-

---

[14] BROWN, *La vie de saint Augustin,* p. 172.

[15] Cf. par exemple ses pages 178-183.

[16] Cf. VERHEES, *God in Beweging,* p. 267-271.

[17] « J'oserais en effet dire que je sais et que je crois avec une foi authentique ce qu'il faut pour notre salut. Mais ce qui me fait défaut, c'est la manière de l'enseigner aux autres pour le salut, non pas en cherchant ce qui m'est utile à moi, mais plutôt au grand nombre pour qu'ils soient sauvés », *Ep.* XXI,4 (*CSEL* 34/1,52 : «Auderem enim dicere scire me et plena fide retinere, quid pertineat ad salutem nostram. sed hoc ipsum quo modo ministrem ad salutem aliorum non quaerens, quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant ? »).

[18] «Les contrastes entre les œuvres de la période antérieure et celles qui seront rédigées entre 391 et 430, s'expliquent principalement par le changement de situation et d'état d'Augustin. Son horizon doctrinal change en fonction de ses nouvelles charges ; et de même ses intentions, ses publics, les genres littéraires qu'il doit pratiquer...Il n'aura plus guère le loisir de s'adonner à une réflexion suivie, d'où résulterait une œuvre composée en toute tranquillité. » Madec, *Saint Augustin et la philosophie,* p. 70 ; LANCEL en explicite quelques aspects pratiques : Augustin « qui savait parler devant les grands de ce monde, s'adresser à un public cultivé, écrire à des correspondants qui étaient à peu de chose près ses pairs, il devait envisager de prendre la parole devant le petit peuple d'Hippone, devant des pêcheurs (*piscatores*), qui étaient aussi des pécheurs (*peccatores*), pour qui le Christ était venu plus que pour les philosophes et les savants , et qu'il fallait toucher avec leurs mots », LANCEL, *Saint Augustin,* p. 218.

truire sa manière d'être Église. Avec la charge ecclésiastique, la réflexion d'Augustin sera donc portée par ce souci de maîtriser la doctrine catholique en vue d'en nourrir les fidèles. En conséquence un meilleur enracinement dans les Écritures et dans la pensée des auteurs ecclésiastiques qu'Augustin va prendre le temps d'étudier plus systématiquement[19].

Le *De fide et symbolo* en est comme une déclaration officielle de principes et c'est sous cet angle qu'il est à l'origine de notre recherche. Plus largement et sous ce même éclairage, les œuvres de la prêtrise qui témoignent des premiers moments de cette pastorale de près de quarante ans peuvent être lues dans la perspective d'une phase préparatoire. On y trouve les premières applications des fortes convictions d'Augustin, des bases théologiques de sa pastorale. Une œuvre comme le *De mendacio* souligne cette option pour un enseignement attentif à la praxis chrétienne. Ainsi trouve-t-il dans le sermon sur la montagne la charte de la perfection chrétienne (*De sermone Domini in monte*). Il se met à commenter les psaumes qui occuperont par la suite une bonne partie de ses homélies. Avec les divers commentaires sur Romains et Galates Augustin propose à sa communauté ce qu'il a personnellement tiré de l'Apôtre pour sa conversion. Avant d'y associer plus amplement l'enseignement de saint Jean, il commente déjà quelques textes du quatrième évangile avec le *De diversis quaestionibus 83*. Il entreprend dès lors une lutte plus agressive contre les adversaires de l'Église. Sa polémique personnelle contre la doctrine manichéenne se poursuit (*De ulilitate credendi ; De duabus animabus ; De Gen. ad lit. lib. imp.*) Mais désormais c'est une tactique de guerre totale dont l'arme fatale réside dans les débats publics (*Acta cont. Fortunatum ; Contra Adimantum.*) Seuls les donatistes semblaient éviter les débats contradictoires en ce début de son ministère d'Augustin, sans doute pour en avoir peut-être perçu le danger[20]. Contre eux Augustin arme alors ses fidèles d'un chant abécédaire (*Psalmus contra partem Donati*) en attendant l'assaut résolu.

---

[19] « Il se consacra donc à l'étude de la théologie avec une énergie extraordinaire, ce qui voulait dire, concrètement, à l'étude de l'Écriture et des auteurs ecclésiastiques », TRAPE, *Saint Augustin*, p. 122.

[20] Cf. *Ep.* XXXIV,6, *CSEL* 34/1, 26-27.

Situés dans cette logique de la phase initiale de l'orientation pastorale de la pensée d'Augustin, les textes pneumatologiques de cette période nous conduisent à la base même de notre problématique. C'est en effet une telle logique qui a amené Augustin à la question du proprium de l'Esprit Saint ; c'est la même logique qui révèle que le thème de *donum dei* est sa piste vers une solution intégrant la pneumatologie à une lecture d'ensemble du mystère chrétien. L'œuvre centrale en sera le *De fide et symbolo.* Mais le *De sermone Domini in monte* et la série des commentaires de Paul étayent les intuitions solennellement indiquées au concile de 393 et en donnent les premières applications. Regardons cela plus en détail.

3 - De l'attention à la donation du Saint-Esprit à la formulation de la question de son *proprium*

Nous commençons par étudier quelques textes datant sans doute des premiers moments de la prêtrise et qui indiqueront de façon immédiate la prise de conscience ayant conduit Augustin aux intuitions du *De fide et symbolo* que nous analyserons ensuite.

3.1 - Une plus grande conscience de la question théologique sous-jacente à la mission de l'Esprit Saint

La question 43 Du *De diuersis quaestionibus 83* pourrait résumer les deux points que nous nous proposons de développer ici comme une préparation à la pneumatologie du *De fide et symbolo.*

> Pourquoi – a-t-on demandé – le Fils de Dieu est-t-il apparu comme Homme et le Saint-Esprit sous la forme d'une Colombe ? Parce que le premier est venu montrer aux hommes un modèle de vie, et le second (le Saint-Esprit) pour signifier le ***Don même*** que l'on reçoit en vivant bien[21].

1°) L'attention qu'Augustin va accorder, dès les premières années de ministère qui ont précédé le *De fide et symbolo,* à la mission de l'Esprit Saint. Il parlera alors

---

[21] *Diu. qu.* 43, *CC* 44A,64. « quare filius dei in homine apparuit et spiritus sanctus in columba? Quia ille uenit, ut exemplum uiuendi demonstraret hominibus, ille ut ***Donum*** ipsum, quo bene uiuendo peruenitur, significaret apparuit. »

à plusieurs reprises de cette mission en termes de donation. Nous le montrerons à partir des questions 62 et 64 du *De diuersis quaestionibus* 83. 2°) L'intuition qu'il semble alors avoir clairement eue qu'une réflexion sur cette donation de l'Esprit Saint s'intégrait harmonieusement dans la compréhension des mystères chrétiens et conduisait au Don même qu'est l'Esprit Saint. Alors qu'il a, depuis le *De uera religione,* insisté sur une intégration de *Donum* à l'économie trinitaire de la création, nous le verrons ici élargir son réflexion aux liens de la donation de l'Esprit Saint avec la christologie, l'ecclésiologie, l'existence chrétienne et l'histoire générale de l'humanité.

3.1.1 - Première réflexion sur la donation visible et invisible de l'Esprit Saint et sur la symbolique de l'eau vive.

Dans la série de réponses données par Augustin à des questions venant de quelques amis qui le consultaient au *De diversis quaestionibus 83*[22], il a eu l'occasion de méditer des textes qui forment les sources bibliques de *donum dei.* C'est le cas dans les questions 62 et 64, où Augustin analyse des versets du chapitre 4 de l'évangile de saint Jean. Pour la première fois, Augustin s'intéresse à ces textes qui seront déterminants dans sa pensée : la donation visible et invisible de l'Esprit Saint et la symbolique pneumatologie de l'eau vive.

3.1.1.1 - La donation visible et invisible de l'Esprit Saint

La question 62 arrive comme un rebondissement de celle du n° 43 que nous évoquions plus haut. Celle-là concernait la donation visible de l'Esprit alors que celle-ci introduit le problème de sa donation invisible :

> On a demandé si ceux qui furent baptisés au temps où il est dit que le Seigneur baptisait plus de monde que Jean recevaient le Saint-Esprit. Car il est dit dans un autre passage

---

[22] Cet ouvrage est très hétéroclite et difficile à dater avec précision ; cf. Madec, *Introduction aux « Révisions »,* p. 160.

de l'évangile : « L'Esprit en effet n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié »[23].

Après avoir jeté comme en boutade une réponse simpliste[24], Augustin va prendre des exemples précis pour expliquer la donation du Saint-Esprit avant la glorification du Christ. Sa réponse s'élabore à deux niveaux théologiques. 1°) La double affirmation de la dépendance et de l'indépendance de la donation de l'Esprit Saint par rapport au baptême. La confession du larron et le témoignage qu'il en reçut du Seigneur lui-même montrent qu'il avait reçu le Saint-Esprit. Augustin en déduit aussi qu'il avait reçu le baptême de l'âme, les deux grâces suivant l'action invisible de la puissance divine[25]. Dans le même temps, Augustin va sauvegarder la liberté de l'Esprit Saint sur laquelle il insistera plus tard dans sa pensée. Il s'appuie pour cela sur l'exemple de Corneille et de ceux qui crurent en même temps que lui. Bien plus celui du Seigneur lui-même qui comporte cette double affirmation[26].

2°) Augustin élargit ensuite la question de la donation avant la glorification à celle de la mission invisible de l'Esprit Saint pour proposer une solution plus fonda-

---

[23] *Diu. qu.* 62, *CC* 44A,132 : « Quaeritur utrum qui baptizati sunt illo tempore, quo scriptum est dominum per discipulos suos baptizasse plures quam iohannes, acceperint spiritum sanctum; alio enim loco euangelii sic dicitur: spiritus enim nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus.».

[24] *Diu. qu.* 62, *CC* 44A,132 : « Et facillime quidem ita respondetur, quod dominus Iesus, qui etiam mortuos suscitabat, poterat neminem illorum mori sinere, donec post eius clarificationem, id est resurrectionem a mortuis et ascensionem in caelum, acciperent spiritum sanctum ».

[25] *Diu. qu.* 62 : « Ainsi, comme par un effet de l'ineffable puissance et de la justice du Dieu souverain, on pourrait attribuer le baptême au larron parce qu'il a cru, en considérant qu'il l'a reçu dans son âme libre, puisqu'il ne pouvait le recevoir dans son corps en croix ; de la même manière que l'Esprit Saint lui fut donné avant la glorification du Seigneur. Il sera donné plus visiblement après la manifestation de sa divinité ». (*CC* 44A,133 : « Quomodo ergo ineffabili potestate dominantis dei atque iustitia deputatum est etiam baptismum credenti latroni, et pro accepto habitum in animo libero quod in corpore crucifixo accipi non poterat, sic etiam spiritus sanctus latenter dabatur ante domini clarificationem; post manifestationem autem diuinitatis eius manifestius datus est ») ; *BA* 10, p. 138, note compl. 68 ; *Retract.* I,XXVI,2.

[26] *Diu. qu.* 62 : « Le Seigneur lui-même avait d'ailleurs le Saint-Esprit dans son humanité assumée quand il vint à Jean pour se faire baptiser, et pourtant, après son baptême, on vit descendre sur lui l'Esprit Saint sous forme de colombe » (*CC* 44A,134 : « Quomodo autem ipse dominus se cum habebat utique spiritum sanctum in ipso homine quem gerebat, quando ut baptizaretur uenit ad iohannem, et tamen, posteaquam baptizatus est, descendere in eum columbae specie spiritus sanctus uisus est, sic intellegendum est ante manifestum et uisibilem aduentum spiritus sancti quoscumque sanctos eum latenter habere potuisse »).

mentale. L'Esprit Saint avait bien été donné à David (Ps 50,13), à Elisabeth et à son époux Zacharie, à la prophétesse Anne et aux vieillard Siméon (Lc 1,41-45, 60-79 ; II,25-38)[27]. Il compare alors la donation à la mission du Fils pour l'exprimer en termes de manifestation invisible et manifestation visible :

> De même que par l'avènement corporel du Seigneur on entend son apparition corporelle, alors qu'avant cette apparition il s'exprimait personnellement dans tous les saints prophètes en tant que Verbe de Dieu et Sagesse de Dieu, de même la venue de l'Esprit Saint est-elle la manifestation aux yeux même du corps, quand on le vit sur eux (les apôtres) et qu'ils se mirent à parler en langues. ...Ainsi doit-on comprendre que même avant la venue apparente et visible de l'Esprit Saint, tous les saints personnages purent le recevoir invisiblement[28].

Et voilà une solution embrassant toute l'histoire du salut et basée sur le principe de la pédagogie de Dieu. Dieu a donc toujours donné son Esprit dans une action providentielle adaptée aux lieux et aux époques. Avec la précision fondamentale que la mission visible fut d'un genre à part :

> Evidemment, conclut Augustin, ce que nous disons doit laisser entendre par l'apparition visible de l'Esprit Saint, qu'on appelle sa venue, sa pleine effusion dans les cœurs humains, de façon ineffable voire inconcevable[29].

Nous voyons en cette réponse qu'Augustin prenait clairement conscience des questions théologiques fondamentales liées au Don de l'Esprit qu'il va élaborer amplement par la suite : le Don de l'Esprit Saint avant et en dehors de ces manifestations visibles, le lien avec le Baptême et avec la glorification du Seigneur. Bien sûr, ce n'est pas encore les grands développements sur les missions visibles et invisibles de l'Esprit Saint et sur les théophanies ; ni les débats théologiques sur le lien de ce don avec le sacrement du Baptême et le ministère de l'Église. On n'a pas encore non plus

---

[27] Cf. *Diu. qu.* 62, *CC* 44A,134.

[28] *Diu. qu.* 62, *CC* 44A,133-134 : « Sicut ergo domini aduentus intellegitur demonstratio corporalis, et tamen ante hanc demonstrationem ipse in omnibus prophetis sanctis tamquam dei uerbum et dei sapientia locutus est, sic et aduentus spiritus sancti demonstratio spiritus sancti est ipsis etiam oculis carneis, quando uisus est ignis diuisus super eos et coeperunt linguis loqui ... Sic intellegendum est ante manifestum et uisibilem aduentum spiritus sancti quoscumque sanctos eum latenter habere potuisse ».

les profondes réflexions sur la double donation du Saint-Esprit par le Christ. Mais c'est important de situer ici le germe et la source scripturaire de toutes ces intuitions théologiques que nous étudierons plus loin. Son analyse ici semble jouer sur toutes ces questions. Ce que nous retenons surtout à ce stade de notre étude, c'est la façon dont Augustin répertorie les manifestations de l'Esprit Saint. C'est ce que nous appelons sa conscience de la mission de l'Esprit Saint en terme de donation.

3.1.1.2 - Premier commentaire de l'évangile de la Samaritaine : *Aqua uiua est Donum Dei.*

Avec la question 64, Augustin semble avoir poursuivi son commentaire du chapitre 4 en analysant l'entretien de Jésus avec la Samaritaine. Nous n'allons pas parcourir tout son commentaire, mais il était pertinent de faire le rapprochement avec la question 62 pour montrer la source johannique de l'intérêt qu'Augustin manifeste ici à la mission de l'Esprit Saint. Il commentera tout l'évangile par la suite, mais c'est la première fois qu'il commente ce chapitre important de saint Jean que nous retrouverons encore ailleurs dans notre parcours. Voici les lignes importantes de ce commentaire pour notre lecture :

> Notre Seigneur lui répondit : « Si tu savais le Don de Dieu, et qui est celui qui te dit : donne-moi à boire, c'est plutôt toi qui le lui aurait demandé et il t'aurait donne de l'eau vive ». Cela, pour lui montrer qu'il ne lui avait pas demandé la sorte d'eau qu'elle avait pensée ; mais qu'il avait soif de sa foi à elle, et qu'il voulait lui donner le Saint-Esprit pour la soif qu'elle en avait. Tel est le véritable sens de cette eau vive, qui est le Don de Dieu, comme il le dit lui-même : « Si tu savais le Don de Dieu ». Cela est conforme au témoignage du même évangéliste Jean, qui rapporte ailleurs comment « Jésus s'était arrêté et criait : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne et qu'il boive ; celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive jailliront de son sein ». Ce qui est parfaitement logique : « Celui qui croit en moi, dit-il, des fleuves d'eau vive jailliront de son sein » ; car nous croyons d'abord, pour mériter ensuite ses dons. Ces fleuves d'eau vive qu'il voulait donc donner à cette femme, c'est la récompense de la foi dont il avait soif en elle. Et voici ce qui a été ajouté pour l'interprétation de cette eau vive : « Il disait cela en effet, écrit-il, de l'Esprit que recevraient ceux qui croiraient en lui ; mais l'Esprit n'avait pas encore été donné puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié » Il s'agit donc bien du Don de l'Esprit Saint qu'après sa glorification, il donna à son Église, comme le

---

[29] *Diu. qu.* 62, *CC* 44A,134 : « Ita sane hoc diximus, ut intellegamus etiam ipsa uisibili demonstratione spiritus sancti, qui aduentus eius dicitur, ineffabili uel etiam incogitabili modo largius in hominum corda plenitudinem eius infusam ».

dit l'Écriture ailleurs : « En s'élevant dans les hauteurs il a emmené les et il a fait des dons aux hommes »[30].

Augustin avait déjà fait allusion à la samaritaine dans le *De Genesi contra Manichaeos* en parlant de cette symbolique pneumatologique de l'eau[31]. Mais pour la première fois, il s'arrête expressément sur le texte de Jean pour exploiter ce qui en fait l'une des principales sources scripturaires du nom *Donum*. Il donne à l'occasion une orchestration scripturaire qui comporte déjà les versets importants qu'il y mettra plus tard comme dans le *De Trinitate*[32]. Notamment, l'association de Jn 4,10 à 7,37-39 et à Ps 67,19 / Ephés. 4,8. Par contre, il développe ici cette symbolique de l'eau avec une idée qui évoluera dans le débat sur la grâce : le Don de l'Esprit Saint comme récompense de la foi[33]. Il en fait ici le nœud même du commentaire. Pour lui donner l'eau vive qui est le Don de Dieu, Jésus exigeait de la Samaritaine l'eau de sa foi. Tel est le sens de la métaphore de la soif qui décrit aussi le rôle respectif des deux personnages du récit. D'un côté Jésus pressé de convertir ceux pour qui il a versé son sang[34]. De l'autre, la femme qui, tout en s'égarant parce qu'elle n'avait pas encore en elle ce Don

---

[30] *Diu. qu.* 64, *CC* 44A,140-141 : « Cui dominus noster dixit: si scires donum dei, et quis est qui dicit tibi: da mihi bibere, tu magis petisses ab eo, et dedisset tibi aquam uiuam, ut hinc ei ostenderet non se talem aquam petisse, qualem ipsa intellexerat, sed quia ipse sitiebat fidem eius, eidem sitienti spiritum sanctum dare cupiebat. hanc enim recte intellegimus aquam uiuam quod est donum dei, sicut ipse ait: si scires donum dei; et sicut idem iohannes euangelista testatur alio loco dicens quod stabat Iesus et clamabat: si quis sitit, ueniat et bibat. qui credit in me, sicut dicit scriptura, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae. consequenter omnino: qui credit in me, inquit, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae, quia primo credimus, ut haec dona mereamur. haec ergo flumina aquae uiuae, quae illi mulieri uolebat dare, merces est fidei, quam prius in illa sitiebat. cuius aquae uiuae interpretationem ita subicit: hoc autem dicebat, inquit, de spiritu quem accepturi erant hi qui in eum credituri erant. nondum autem erat spiritus datus, quia Iesus nondum fuerat clarificatus. hoc itaque donum spiritus sancti est, quod post suam clarificationem dedit ecclesiae, sicut alia scriptura dicit: ascendens in altum captiuam duxit captiuitatem; dedit dona hominibus ».

[31] *De Gen. c. m.* II,XXIV,37.

[32] *De Trin.* XV,XIX,33-35.

[33] Alors que plus tard, il montrera que même le don de la foi participe du Don de l'Esprit Saint.

[34] Cf. *Diu. qu.* 64,4, *CC* 44A,139 : « sed quaeri potest quare a muliere samaritana, quae hydriae aqua implendae gratia uenerat, bibere postulauerit, cum ipse postea spiritalis fontis affluentiam se petentibus dare posse praedicauerit. ...numquid hic intellegitur alia uoluntas patris, qui eum misit, et opus eius, quod se perficere uelle respondit, nisi ut nos ad fidem suam a pernicioso mundi errore conuerteret? qualis est ergo cibus eius, talis et potus. quapropter hoc in illa muliere sitiebat, ut faceret in ea uoluntatem patris, et perficeret opus eius. »

qui fait connaître Dieu et s'unir à Lui[35], avait au fond d'elle une soif viscérale (*eidem sitienti*). Elle devait donc la manifester pour l'étancher à la Source de l'Esprit Saint que Jésus détient.

Cette idée de récompense (*primo credimus, ut haec dona mereamur*) joue donc ici un rôle qui ne sera pas affecté par la correction qu'Augustin y apportera plus tard. Elle est plutôt intégrée à une métaphore par laquelle Augustin met en relief la mission et la Personne de l'Esprit Saint. Cela permet de comprendre cette mission sous le signe d'un Don venant de Dieu répondant à une attente de la part du bénéficiaire (*eidem sitienti spiritum sanctum dare cupiebat*) pour en faire une source de générosité (*flumina de uentra eius fluent aquae uiuae*). A partir de cette mission, se révèle la Personne de l'Esprit Saint comme le Don de Dieu.

Deux autres précisions du commentaire participent aussi de cette attention d'Augustin à la mission à la Personne de l'Esprit Saint. Augustin fait remarquer dans son commentaire que c'est par ce Don que l'on accède au sens spirituel[36]. Il vise la même idée en citant plus loin I Co 2,11. En parlant de l'esprit de l'homme il précise :

> Il ne s'agit pas de l'Esprit Saint, qui demeure immuablement avec le Père et le Fils, et qui est donné, immuable, aux âmes dignes, mais de l'esprit de l'homme dont l'apôtre dit : « Nul ne sait ce qu'il y a dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme ». Car l'Esprit Saint, c'est l'Esprit de Dieu, dont il (l'apôtre) parle ainsi : « Pour ce qui est de Dieu, nul ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu »[37].

Cette phrase comporte aussi la deuxième précision que nous voulons signaler : l'Esprit Saint est donné à l'homme tout en demeurant immuable. Par ailleurs, en

---

[35] Cf. *Diu. qu.* 64,7, *CC* 44A,145 : « Et nunc quem habes non est tuus uir, quia non est in te spiritus qui intellegit deum, cum quo legitimum possis habere conubium, sed error diaboli potius dominatur, qui te adulterina contaminatione corrumpit ».

[36] *Diu. qu.* 64,5, *CC* 44A,142 : « sed de illo dono dei si aliquid iam gustauimus, spiritaliter ista tractemus ».

[37] *Diu. qu.* 64,7, *CC* 44A,144 : « Non ille spiritus sanctus, qui cum patre et filio incommutabilis manet et dignis animis incommutabiliter datur, sed spiritus hominis, de quo apostolus dicit: nemo scit quid est in homine nisi spiritus hominis. nam ille spiritus sanctus spiritus dei est, de quo iterum dicit: sic et quae dei sunt nemo scit nisi spiritus dei » ; cf. aussi *Diu. qu.* 51,4, *CC* 44A, 81-82.

regardant la donation de l'Esprit Saint, Augustin découvre en même temps ses liens avec les divers piliers du mystère du salut.

3.1.2 - Découverte des ramifications de la mission de l'Esprit Saint avec l'ensemble du mystère chrétien.

La donation de l'Esprit Saint est le point de départ de l'intégration de la pneumatologie à tous les champs de la réflexion théologique. La richesse de cette intuition se déploiera dans les œuvres ultérieures et c'est ce que vise à mettre à jour notre étude. A ce point précis, notre propos est d'indiquer que cette découverte fait partie des éléments qui expliquent l'option pneumatologique du *De fide et symbolo.* Il nous suffira donc d'amener des textes qui montrent comment la réflexion d'Augustin cherche déjà dans la voie de ces connexions fécondes entre donation de l'Esprit Saint, christologie et ecclésiologie par exemple.

La lecture rigoureuse de Rm 11,36 avait aidé Augustin à comprendre l'économie du salut depuis ses racines créationnistes jusqu'à son déploiement dans la *temporalis dispensatio* inaugurée avec l'Incarnation du Verbe. C'est déjà à cette première utilisation de *Donum* que pointait l'intégration de la pneumatologie à une lecture du salut conçu dans toutes ses étapes. En ce début du ministère ecclésiastique, cette conviction d'Augustin se renforce puisqu'il s'arrêtera plus longuement à ses fondements scripturaires pour en exploiter toutes les implications. Intégrée à toutes les étapes de l'économie du salut, la donation de l'Esprit Saint se retrouve en conséquence sous tous les angles d'approches du salut. De fait Augustin ne séparera jamais sa pneumatologie de sa christologie et de son ecclésiologie. Sa pensée développe un lien quasi organique entre tous les mystères du salut sur la base de sa christologie.

Deux facteurs ont pu renforcer son intuition. On trouverait, au niveau méthodologique, la lecture prophétique qu'Augustin fait de l'Ancien Testament[38] et la

---

[38] Comme il l'exprime si bien dans ces lignes : *Diu. qu.* 58,2, *CC* 44A,105 : « Non autem tantum in his qui proprie prophetae appellati sunt, sed in ipsa historia ueteris testamenti prophetia non silere colligitur ab eis qui pie quaerunt, et ad haec inuestiganda diuinitus adiuuantur ».

conviction qu'il en acquiert de l'unité christologique de toute l'histoire du salut[39]. Un deuxième facteur qui s'appuie sur le premier se situe au niveau de l'articulation de sa pensée avec l'émergence du thème du *Christus Totus*. Les questions 62 et 64 portaient en effet cette dimension puisqu'elles s'appuyaient sur sa principale source scripturaire, Jean 4,10 et 7,37-39 en insistant sur le lien de la donation de l'Esprit Saint avec le Christ Glorifié et la communauté chrétienne. Mais ce thème aura sa meilleure expression dans les *Enarrationes in psalmos :* non pas seulement parce qu'Augustin y parle longuement du Christ Total, mais surtout en ce sens qu'il fait de ce thème la clef de lecture du genre littéraire même des Psaumes[40]. C'est pourquoi nous amènerons quelques pages des premières *Enarrationes* qui datent du début du ministère[41]. On y voit que le thème du *Christus Totus*, à la fois christologique et ecclésiologique joue un rôle important dans la pneumatologie augustinienne. Lisons les lignes qui viennent avec cette grille :

---

[39] Cf. A. BECKER, *L'appel des béatitudes. A l'écoute de saint Augustin,* Paris, Seuil, 1977, p. 9.

[40] (Cf HOMBERT 478 ss sur le Christ total) Augustin y voit :

Tantôt la voix du Christ lui-même ; cf. l'étude de M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox Totius Christi. Studien zu Augustins « Enarrationes in Psalmos,* Freiburg, Herder, 1997, 490 p.

Tantôt celle du Christus Totus, (le Christ uni à son Église comme la Tête au Corps), comme en ces lignes : « Potest et iste psalmus accipi ad personam christi alio modo, id est, ut totus loquatur. totus dico, cum corpore suo cui caput est, secundum apostolum qui dicit: uos autem estis corpus christi et membra. ergo ille caput est huius corporis. propter quod alio loco dicit: ueritatem autem facientes in caritate, augeamur in illo per omnia, qui est caput christus, ex quo totum corpus connexum et compactum est. loquitur ergo apud prophetam simul ecclesia et caput eius, inter procellas persecutionum constituta per uniuersum orbem terrarum.» *en. Ps.* III,9 ; cf. aussi *en Ps.* IV,2. Tantôt comme le Corps ou les membres s'adressant à la Tête ou à Dieu : «Nunc interim aut uerba dominici hominis post resurrectionem exspectare debemus, aut hominis in ecclesia credentis et sperantis in eum. » *en Ps.* IV,1 ; voir aussi III,9 ; V,1.3 ; IX,7. Dans tous les cas, sa ligne de lecture est d'y voir la Personne du Christ et de son Église comme les acteurs des chants de David ; sur le thème du *Christ Total* voir Madec, *La patrie et la voie,* p.178-185.

[41] Il s'agit des 32 premières *En. in Ps.* Qui forment un bloc à part, à situer entre 393 et 395 ; A.-M. La Bonnardière, « Les trente-deux premières Enarrationes in Psalmos dictées de saint Augustin », in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Études: Ve section: Sciences religieuses.* tome 89, 1971-72, p. 281-284 ; pour une vue d'ensemble des des diverses chronologies sur les *En. in Ps* voir M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox Totus Christi,* p. 430-439 ; il faudrait joindre à la liste l'étude de P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, p. 563-536.

> Cet arbre planté près des eaux – dit Augustin à propos du Ps 1,3 – c'est-à-dire près des peuples pécheurs qu'il attire dans sa voie aux racines de sa discipline « donnera son fruit », ce qui signifie établira des Églises. « En son temps », après qu'il fût glorifié par sa résurrection et son ascension au ciel. C'est en effet *quand l'Esprit Saint fut envoyé aux apôtres* pour les affermir dans la foi en lui qu'il furent conduits vers les peuples *qu'il fit naître ses Églises*[42].

Commentant Ps 10,5 (« Le Seigneur habite dans son saint temple ») Augustin est encore plus explicite sur le Christ Total :

> C'est à comprendre selon ce que dit l'Apôtre « Le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple. Et quiconque aura violé le temple de Dieu, Dieu le perdra. » Or qui viole l'unité viole le temple de Dieu. Car il ne demeure pas attaché à la Tête d'où le corps tout entier tient son accroissement pour sa propre édification dans la charité, uni et lié par toute l'articulation de ses services. Le Seigneur est dans ce Temple saint qui est constitué de ses nombreux membres réunis en une seule construction par la charité, chacun exerçant sa fonction propre. Et ce temple est violé par quiconque se sépare de la société catholique pour avoir son propre principe[43].

Ces commentaires sur les Psaumes que nous rapprochons des questions du *De diuersis quaestionibus* ont l'intérêt de préciser l'aspect ecclésiologique. Remarquons pour cela comment avec ce thème du *Christus Totus* Augustin va connecter subtilement Christologie, ecclésiologique et pneumatologique en interprétant Ps 7,8 (« Et l'assemblée des peuples vous environnera »). Assemblée pourrait avoir selon lui deux sens : ce peut être l'assemblée des persécuteurs qui se sont acharnés sur le Christ par mépris pour son humilité ; on peut y voir aussi celle des croyants qu'Augustin décrit comme suit :

---

[42] *En Ps.* I,3, *CC* 38,2 : « Lignum ergo illud, id est dominus noster, de aquis decurrentibus, id est populis peccatoribus, trahens eos in uia, in radices disciplinae suae fructum dabit, hoc est, constituet ecclesias; in tempore suo, id est, postquam clarificatus est resurrectione et adscensione in caelum.tunc enim spiritu sancto misso apostolis, et eis in fiducia sui confirmatis et directis in populos, fructificauit ecclesias. » ; aussi *En Ps.* VIII,3, *CC* 38,50.

[43] *En. Ps.* X,7, *CC* 38,79-80 : « Ita uero, sicut apostolus dicit: templum enim dei sanctum est, quod estis uos. quisquis autem templum dei uiolauerit, disperdet illum deus. templum dei uiolat, qui uiolat unitatem.Non enim tenet caput, ex quo totum corpus connexum et compactum per omnem tactum subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque partis incrementum corporis facit, in aedificationem sui in caritate. in hoc templo sancto suo dominus est; quod constat multis membris suis, sua quaeque officia gerentibus, in unam aedificationem caritate constructis. quod uiolat, quisquis causa principatus sui a catholica societate disiungitur ».

> Gagnés par contre par cette même humilité, l'assemblée des croyants l'entourèrent aussi pour que se vérifiât cette parole : « Une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement afin que la multitude des gentils entrât dans l'Église » et encore « Demande-moi, et je te donnerai les nations comme héritage » ; « *Et à cause d'elle, retourne en haut ;* » c'est-à-dire à cause de cette assemblée retourne en haut : on le vit se réaliser dans la résurrection et l'ascension au ciel. Ainsi, *ayant été glorifié il donna l'Esprit Saint, qui avant sa glorification ne pouvait être donné,* selon ce qui a été dit dans l'évangile : « Or l'Esprit Saint n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore ressuscité ». Etant donc *monté en haut pour cette Assemblé il envoya l'Esprit Saint. Une fois que les prédicateurs furent remplis de cet Esprit Saint, ils remplirent la terre entière de ses Églises*[44].

La pneumatologie augustinienne va ainsi s'organiser autour de cette unité christologique du mystère du salut. La réalisation de la vie nouvelle par le Don de l'Esprit Saint se situe également dans ce cadre théologique du Christus Totus. En conséquence, chacun sera sanctifié en participant de façon personnelle à la sainteté de l'Église à qui le Christ glorifié a donné son Esprit :

> « Et dans son temple chacun publie sa gloire ». Et dans son Église chaque membre régénéré dans l'espérance éternelle loue Dieu en vertu du don qu'il a reçu du Saint-Esprit[45].

De la même façon, ce n'est qu'au sein de l'Église qu'on peut parvenir à l'intelligence des Écritures, « cieux, ouvrages des doigts de Dieu », c'est-à-dire œuvres de l'Esprit Saint agissant comme le doigt de Dieu dans ses ministres[46]. Elle seule offre

---

[44] *En. Ps.* VII,6, *CC* 38,39-40 : « Credentium autem per eius humilitatem multitudo ita eum circumdedit, ut uerissime diceretur: caecitas ex parte israel facta est, ut plenitudo gentium intraret; et illud: postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae. et propter hanc in altum regredere, id est, propter hanc congregationem regredere in altum; quod resurgendo et in caelum adscendendo fecisse intellegitur. ita enim glorificatus dedit spiritum sanctum, qui ante glorificationem eius dari non posset, sicut in euangelio positum est: spiritus autem nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus. Regressus ergo in altum propter congregationem populorum, misit spiritum sanctum; quo impleti praedicatores euangelii orbem terrarum ecclesiis impleuerunt ».

[45] *En. Ps.* XXVIII,9, *CC* 38,171 : « Et in templo eius unusquisque dicit gloriam. et in ecclesia eius omnis in spem aeternam regeneratus laudat deum pro suo quisque dono, quod a sancto spiritu accepit.» ; voir aussi l'interprétation du chiffre 147 : *Diu. qu.* 57,3.

[46] *En. Ps.* VIII,7 : « Plusieurs comprennent le doigt de Dieu comme l'Esprit Saint. Or nous regardons justement comme les doigts de Dieu les ministres qui sont remplis de l'Esprit Saint à cause de cet Esprit même qui opère en eux, parce que par eux nous est venue toute la divine Écriture. Pour cela nous pouvons comprendre convenablement les cieux dans ce passage comme les livres des deux testaments... "Parce que je contemplerai, dit-il, les cieux ouvrage de tes mains" veut dire je verrai et je comprendrai les Écritures que tu as rédigées par tes ministres

l'humilité qui met à l'écoute de l'Esprit. C'est la condition pour passer par la foi aux événement historiques accomplis dans le temps et accéder à la sublime intelligence des réalités célestes[47]. L'Église est en effet l'épouse à qui l'Epoux a donné en *gage* le Saint-Esprit pour voir ici-bas dans les Écritures en énigme et partiellement en attendant de parvenir à la pleine vision[48].

Concluons ce parcours par un résumé de l'apport qu'il donne à notre étude. Relever ainsi rapidement la conscience qu'Augustin commençait à avoir de la mission de l'Esprit Saint perçue comme une donation revêt pour notre étude un double intérêt. 1°) Nous avons retrouvé dans ces écrits qui ont suivi le *De uera religione* et la lettre XI une confirmation et un enrichissement de l'intuition pneumatologique contenue dans *Donum Dei*. Ces textes apparaissent comme une mise à l'épreuve bien réussie de l'importance du thème pour la compréhension du mystère chrétien en général et pour la découverte de l'Esprit Saint en particulier. Inutile de préciser qu'une telle pneumatologie s'affirme comme devant se déployer dans tous les axes de la réflexion théologique. 2°) Ce parcours légitime, de façon immédiate, l'emphase que nous mettrons bientôt sur ce que le jeune prêtre Augustin dira dans le *De fide et symbolo* en parlant de l'Esprit Saint comme Don de Dieu. Une dernière précision achèvera de nous y préparer.

---

sous l'action de l'Esprit Saint » (*CC* 38,52 : « quapropter si digitos dei, eosdem ipsos ministros spiritu sancto repletos, propter ipsum spiritum qui in eis operatur, recte accipimus, quoniam per eosdem nobis omnis diuina scriptura confecta est; conuenienter intellegimus hoc loco caelos dictos libros utriusque testamenti. ...Quoniam uidebo, inquit, caelos, opera digitorum tuorum, id est, cernam et intellegam scripturas, quas operante spiritu sancto per ministros tuos conscripsisti »).

[47] Cf. *En. Ps.* VIII,7.8, *CC* 38,52-53, spécialement le n° 8 où, visant certainement indirectement les manichéens, Augustin insinue que le mépris de la foi aux événements transcrits dans les livres saints est un signe d'orgueil et s'écarte de l'humilité propre la pédagogie de l'Église ; et de conclure : « Nam qui gloriam suam potius quam salutem hominum adtenderunt, sine spiritu sancto locuti sunt, in quo sunt uiscera misericordiae dei ».

[48] Cf. *Diu. qu.* 59,4, *CC* 44A,118 : « Ipsum autem in aenigmate et ex parte nunc in scripturis aliquid cernere, quod tamen sit secundum catholicam fidem, ex illo pignore contingit, quod accepit uirgo ecclesia humili aduentu sponsi sui, cui illo ultimo aduentu, cum ueniet in claritate, nuptura est, cum iam facie ad faciem contuebitur. Dedit enim nobis pignus spiritum, sicut dicit apostolus » ; cf. aussi *De moribus* I,XXX,62-64 ; *De util. cred.* IX,21-22.

3.1.3 - Aspect historique de l'intérêt d'Augustin pour la mission de l'Esprit : la controverse au sujet de la personne de Mani ?

On pourrait se demander ce qui a attiré l'attention d'Augustin sur les textes scripturaires où il est question de la donation du Saint-Esprit. Il est probable qu'il y a été spécialement sensibilisé à partir de Actes 2,1-4, suite à sa lutte personnelle contre la suspicion exégétique des manichéens. Ses anciens coreligionnaires rejetaient en bloc le livre des Actes parce que le texte de la Pentecôte contredisait les prérogatives que le manichéisme attribuait à son fondateur Mani. Or ce texte où la venue de l'Esprit est clairement mentionnée mettait à mal les arguments qu'ils avaient l'habitude d'avancer pour éliminer des passages gênants. C'est l'hypothèse qu'Augustin formulè dans un passage du *De utilitate credendi* qui éclaire notre lecture.

> Comme tu le sais – dit Augustin à son ami Honoratus qu'il essaie de convaincre d'éclairer au sujet d'un problème exégétique qui leur était autrefois commun – les manichéens qui s'efforcent d'introduire la personne de leur fondateur au nombre des Apôtres disent que le Saint-Esprit promis par le Seigneur nous fut venu par lui. Or s'ils admettent les Actes des Apôtres, dans lesquels la venue du Saint-Esprit est clairement annoncée, ils ne trouveront pas le moyen de dire que c'est une interpolation. Ils prétendent en effet que je ne sais quels corrupteurs avaient existé avant l'époque du Manès même qui, voulant mêler la loi des Juifs à l'Evangile auraient corrompu les livres divins. Mais il ne peuvent dire cela de l'Esprit Saint, à moins d'avancer que lesdits corrupteurs aient connu l'avenir et introduit dans les livres de quoi objecter un jour au futur Manès qui se prendrait pour celui par qui l'Esprit Saint a été envoyé. *Mais au sujet de l'Esprit Saint nous parlerons de façon plus précise en ailleurs.*[49]

---

[49] *De util. Cred.* III,7, *CC* 25,10 : « nosti enim, quod auctoris sui manichaei personam in apostolorum numerum inducere molientes dicunt spiritum sanctum, quem dominus discipulis se missurum esse promisit, per ipsum ad nos uenisse. itaque si illos actus apostolorum acciperent, in quibus euidenter aduentus sancti spiritus praedicatur, non inuenirent, quomodo id inmissum esse dicerent. uolunt enim nescio quos corruptores diuinorum librorum ante ipsius manichaei tempora fuisse, corrupisse autem illos, qui iudaeorum legem euangelio miscere cupiebant. uolunt enim nescio quos corruptores diuinorum librorum ante ipsius manichaei tempora fuisse, corrupisse autem illos, qui iudaeorum legem euangelio miscere cupiebant. hoc de spiritu sancto dicere nequeunt, nisi forte diuinasse illos adserant et posuisse in suis libris, quod contra futurum aliquando manichaeum, qui spiritum sanctum per se missum esse diceret, proferretur. uerum de spiritu sancto alias planius aliquid eloquemur ». Ce texte constitue la base de l'argumentaire qu'utilise Augustin pour combattre la tendance des manichéens à mettre un lien privilégié entre l'Esprit Saint et le fondateur de leur secte : comme plus tard dans le *Contra epistulam manichaei quam uocant fondamenti* 8-11 (*CSEL* 25/1,201-207) et le *Contra Felicem Manichaeum* I,I-XII (*CSEL* 25/2,801-815) où il s'attaque systématiquement à cette prétention manichéenne suggérée au début de l'épître dite du fondement. Il citera même à l'occasion les passages des Actes des apôtres sur la promesse et la venue de l'Esprit Saint (Act 1,1-8.2,1-13) ; cf aussi *De ag. Christ.* XXVIII,30 (*CSEL* 41,130) ; *C. Adim.* XVII,5, *CSEL* 25,169-170.

Ce texte et spécialement la venue de l'Esprit Saint sur les Apôtres ont dû trouver alors une bonne place dans les pistes de réflexions de l'ancien manichéen devenu non seulement déserteur de la secte mais le plus dangereux adversaire. A ce contexte de la lutte anti-manichéenne ont pu s'ajouter les controverses au sujet de cette venue de l'Esprit auxquelles il fait allusion dans l'*Expositio quarumdam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*[50]. Nous considérons aussi plus loin dans quelle mesure les leçons de Nicée ont eu quelque influence sur la pensée pneumatologqiue d'Augustin.

De fait, dès ces premiers moments de son ministère, Augustin travaillait les bases scripturaires qui l'aideront dans sa réflexion pneumatologique. Progressivement, à partir de ces textes scripturaires, avait alors fait surface dans la pensée du pasteur la question spécifique de la Personne de l'Esprit. Il ne tarde pas à la formuler comme en un programme de recherches. N'est-ce pas déjà ce qu'il nous dit à la fin du passage cité du *De utilitate credendi.* Il entend accorder par la suite une attention particulière à l'Esprit Saint (*uerum de spiritu sancto alias planius aliquid eloquemur*). Tout porte ainsi à croire que le Concile d'Hippone de 393 fut l'occasion d'un engagement solennel dans ce programme qu'il va déployer dans tous ces écrits.

---

[50] Cf. *Qu. prop. Ex Epist. Ad Rom.* 15.

3.2 - Le De fide et symbolo : Donum dei comme piste de réponse à la question du proprium de l'Esprit Saint

G. Madec a fait remarquer que le *De fide et symbolo* ne doit pas être interprété comme une « instruction catéchétique » au même titre que les discours sur la tradition du symbole, mais qu'il faut le situer au plan de l'intelligence de la foi[51]. Notre problématique lui accorde encore plus d'importance. Nous nous appuyons en effet sur sa portée et ses implications théologiques dans toute la pensée d'Augustin qu'il a écrit alors qu'il venait de commencer son ministère. En le commentant ici, nous ferons des rapprochements avec un commentaire antérieur sur le symbole[52] mais avec notre conviction de départ, à savoir que ce discours de 393 est spécial dans les œuvres d'Augustin. Le cadre solennel du concile d'Hippone lui a donné l'occasion d'entrer officiellement dans la tradition théologique et le *De fide et symbolo* est comme son engagement personnel en théologie.

3.2.1 - Le De fide et symbolo comme un engagement théologique dAugustin

En demandant à Augustin de commenter le symbole au concile d'Hippone, Valerius n'officialisait pas seulement la promotion qu'il lui avait donné dans son Église[53]. Il permettait à son futur successeur de faire le point pour une méthode théologique personnelle. Certainement pour la toute première fois, Augustin a dû fouiller systématiquement les auteurs ecclésiastiques comme il l'a pratiquement avoué[54]. Notre hypothèse nous refusait de nous lancer sur les traces de ces auteurs à travers l'œuvre d'Augustin. Ce que nous tenons ici à souligner à ce sujet n'est donc pas de l'ordre des emprunts d'Augustin à tel ou tel auteur particulier. C'est le fait qu'en se familiarisant avec la tradition ecclésiastique, Augustin put approfondir les questions et enjeux théologiques de la tradition chrétienne et y élargir ses propres questionnements aux di-

---

[51] MADEC, « La méditation trinitaire d'Augustin », p. 86 ; IDEM, *Introduction aux Révisions*, p. 40-41.

[52] *De Gen. ad litt. imp. lib.* 1,1, *CSEL* 28,3-5.

[53] IDEM ; voir aussi J.-P. BOUCHOT, « Mise à jour », de *BA* 9, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 436-437.

[54] *De fide et symbolo*, IX,19.

mensions d'une réflexion d'Église. Commenter le symbole devant un parterre d'évêques devait lui faire prendre conscience plus profondément des enjeux de Nicée qui commençait alors à s'enraciner dans l'Église Africaine[55]. D'ailleurs, son discours est à situer dans la suite d'une récitation solennelle du Symbole de Nicée par l'auguste assemblée du concile[56]. Ce commentaire participait donc de son acte personnel de réception de la confession nicéenne qu'il connaissait déjà bien[57], même s'il ne commença à considérer les termes mêmes du symbole de Nicée que tardivement[58]. Avant de préciser le rapport de ce contexte avec la question du *proprium* de l'Esprit, il est déjà important de retenir que ce discours d'Augustin s'est construit avec une vive conscience de la tradition et une haute idée de la mission du théologien. C'est à juste titre qu'on y a vu l'indice qu'Augustin se pénétrait alors de plus en plus de l'inspiration chrétienne par une étude des auteurs chrétiens, en occurrence les théologiens et les commentateurs de la Bible, s'engageant ainsi, avant une réflexion systématique personnelle, dans un vaste travail d'information qui participait de son évolution personnelle[59].

Quant au contenu même du discours, plusieurs des auteurs qui ont saisi l'importance de lire le texte par rapport à la recherche d'Augustin ont plutôt insisté sur son caractère d'œuvre de jeunesse[60]. Pour notre recherche pneumatologique, l'intérêt

---

[55] Cf. G. FOLLIET, « L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle », in *Revue des Études Byzantines,* 24, 1966, p. 196-223 ; Pour une introduction au débat général de la relation de l'Occident avec Nicée, J. Ulrich, « Nicea and the West », in *Vigiliae Christianae,* 51, 1977, p. 10-24 ; GONZALES S., *La preoccupacion arriana en la predicacion de San Agustin,* Valladolid, Estudio Agustiniano, 1989, p. 29-56.

[56] MADEC, « La méditation trinitaire d'Augustin », p. 86 ; IDEM, *Introduction aux « Révisions »,* p. 40-41.

[57] Cf. B. STUDER, «Augustin et la foi de Nicée », in *Recherches Augustiniennes* 19, 1984, p. 133-154 ; un article où l'auteur a étudié comment Augustin a repris la problématique de la consubstantialité pour conclure que sa théologie trinitaire se situe dans la ligne du concile de Nicée ; il signale d'ailleurs des allusions à la confession nicéenne (p. 136) ; Voir aussi E. Fenech, « Augustine's De fide et symbolo », in *Augustinian Panorama,* 4, 1987, p. 61-82, où l'auteur aborde le problème de la foi et du symbole dans le *De fide et symbolo* et dans d'autres traités d'Augustin et tente de déterminer les « credo » dont Augustin donne le texte.

[58] M. SIMONETTI, « S. Agostino e gli Ariani », in *Revue des Études Augustiniennes,* 13, 1967, p. 55-56.

[59] J. FINAERT, *L'évolution littéraire de saint Augustin,* Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 16-17.

[60] J. RIVIERE, « Introduction », de *BA* 9, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 13-16.

du texte n'est pas à chercher d'abord dans une comparaison matérielle avec les œuvres ultérieures[61]. Cet intérêt est d'un ordre dynamique : le *De fide et symbolo* traduit ce que nous appellerions son engagement théologique dans ce que cela comporte d'officiel, de recherches pour l'approfondissement de la foi chrétienne dans la ligne d'une tradition avec une option méthodologique consciente. C'est au cœur de cet engagement qu'arrive la question du *proprium* de l'Esprit Saint. Nous proposons maintenant un parcours de l'œuvre en vue de remettre en relief cette question en même temps que *Donum dei* y apparaîtra comme la solution que choisit Augustin.

3.2.2 - Le commentaire du symbole comme identification de pistes de réflexion théologique par Augustin

Plusieurs études ont déjà été consacrées à la doctrine du *De fide et symbolo* que nous n'entendons pas redécouvrir à nouveaux frais. Nous voulons plutôt le présenter comme un cadre de questionnements théologiques. Cette œuvre fut un point de départ : un acte théologique où Augustin n'entendait pas expliquer le symbole de façon définitive, mais le présenter comme la base de la foi[62] et surtout avec les questions qu'il pose aux théologiens en même temps que les pistes de solution qu'il envisage. C'est sous forme d'un commentaire linéaire du symbole après une brève introduction.

Deus Pater Omnipotens : Pour Augustin, croire en la Toute-Puissance de Dieu le Père suppose l'admission de tous ses corollaires importants de cette vérité (II,2-3, *CSEL* 41,4-6) ; faute de cela on s'expose à une négation tacite[63]. Il en présente deux sur la base de la création[64] : Dieu est le créateur de toutes choses ; et Il crée tou-

---

[61] Comme le voudrait ici TRAPE : « On y trouve des signes de ses remarquables progrès dans la connaissance de l'Écriture et des Pères, mais également de la distance qui le sépare encore des cimes qu'il atteindra plus tard dans ses œuvres majeures. Progrès et distance s'observent, par exemple, à propos de la doctrine trinitire » (TRAPE, *Saint Augustin*, p. 123).

[62] *De fide et symbolo* I,1, *CSEL* 41,3-4 ; X,25, *CSEL* 41,32

[63] Comme les manichéens qu'ils visent ici «conati sunt enim quidam persuadere deum patrem non esse omnipotentem; non quia hoc dicere ausi sunt, sed in suis traditionibus hoc sentire et credere conuincuntur », *De fide et symbolo* II,2, *CSEL* 41,4.

[64] *De fide et symbolo* II,3, *CSEL* 41,6 : « Credentes itaque in deum patrem omnipotentem nullam creaturam esse, quae ab omnipotente non creata sit, existimare debemus. »

tes choses *ex nihilo,* y compris la matière invisible ou informe dont il est question dans Sagesse 11,28. Et il a tout créé par son Verbe, le Fils qu'il a engendré. Cette affirmation sert à Augustin de transition vers l'article du Fils dans le commentaire.

Diuina Generatio Domini nostri et humana dispensatio. Telles sont les deux dimensions qu'Augustin donne à l'article du Fils dans le Symbole[65]. Le premier aspect concerne donc la *Diuina generatio Filii* qui nous donne à croire aux réalités éternelles *:* Pour une foi authentique en Jésus-Christ Fils de Dieu, il faut tenir sa consubstantialité et sa co-éternité avec Dieu le Père dont il est le *Filius unigenitus, non factus et non impar* : en comprenant en quel sens il est Verbe. Ainsi par exemple jusqu'où, du point analogique, le verbe mental[66] aide à le saisir en tant qu'il révèle le Père. Le commentateur indique alors deux lignes de réflexion à éviter : Il n'est pas le même que le Père, encore moins une créature différente des autres, quelque éminente qu'on veuille la croire. C'est sur cette base qu'il faut comprendre la destinée du Verbe dans la chair, mystère où le Fils naturel et unique de Dieu devient Tête de l'Église, Premier-né de ceux qui deviennent, grâce à lui, fils de Dieu par adoption et ses frères.

Augustin en vient par là au second aspect du mystère du Fils de Dieu où nous croyons aux événements du salut accomplis dans le temps : la *humana dispensatio Domini nostri* (IV,8-VIII,16, *CSEL* 41,11-18). Il s'agit de sa conception virginale, sa naissance, sa mort et sa sépulture, sa résurrection et son ascension et son retour pour le jugement des vivants et des morts. Pour Augustin, il y a une ligne infranchissable pour garder une foi solide contre les assauts de nombreuses erreurs : l'assomption par le Verbe d'une nature humaine intégrale ; selon le principe et les conditions d'un salut qui se veut intégral[67]. Cette ligne est donc sotériologique. Les implications en sont

---

[65] Cf. *De fide et symbolo* IX,16, *CSEL* 41,18.

[66] Pour une étude substantielle sur cet aspect de la pensée augustinienne, voir G. BAVAUD, « Un thème augustinien: le mystère de l'Incarnation, à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré », in *Revue des Études Augustiniennes*, n°9, 1963, p.95-101.

[67] « Cui temporali dispensationi multis modis insidiantur haeretici. sed quisquis tenuerit catholicam fidem, ut totum hominem credat a uerbo dei esse susceptum, id est corpus, animam, spiritum, satis contra illos munitus est. quippe cum ista susceptio pro salute nostra gesta sit,

alors nombreuses qui aident à éviter les pièges hérétiques (qui font nier une âme en Jésus-Christ, sa naissance virginale d'une femme [IV,8-10] ; refuser sa mort ignominieuse et son ensevelissement [V,11], ou douter de son ascension [VI,13]) et à comprendre certaines expressions à tendance anthropomorphique (*sedet ad dexteram Patris* [VII,14] *; iudicare mortuos et uiuos*[VIII,15]).

Trinitas unus est Deus : L'entrée de l'Esprit Saint dans la profession de foi amène selon Augustin la question de la Trinité qui est un seul Dieu. Le commentaire d'Augustin tourne autour de trois pôles. D'abord il veut faire accepter la Trinité comme « unum Deum unamque substantiam ». Il part d'exemples naturels (IX,17)[68] qu'on a souvent qualifiés de trop matériels pour le mystère primordial. Mais il faut les prendre avec l'intention qui les a amenés : Augustin ne vise ici qu'à débarrasser l'acte de foi d'un étonnement spontané ou d'une suspicion d'absurdité qui pourrait naître de l'affirmation du mystère du « trois en un »[69]. Il ne présente pas sa doctrine trinitaire, en tous cas, il n'entendait pas expliquer le mystère à partir de ces exemples simples[70]. Ensuite, Augustin indique à son auditoire la ligne de réflexion que les théologiens ont tracée pour l'intelligence du *proprium* intratrinitaire et ad extra du Fils : sa relation avec le Père ainsi que sa mission salvifique. Il présente à l'occasion une double direction exégétique[71] pour des textes de l'Écriture qui, au sujet de la divinité du Fils, éga-

---

cauendum est, ne, cum crediderit aliquid nostrum non pertinere ad istam susceptionem, non pertineat ad salutem. » *De fide et symbolo* IV,8, *CSEL* 41,11-12.

[68] Deux analogies de trinités naturelles : la source, le fleuve et le breuvage réunis par le nom commun de l'eau ; la racine, la tige et les rameaux avec leur souche commune du bois dans l'arbre.

[69] *De fide et symbolo* IX,17 « Il n'y a rien d'étonnant dans ces affirmations au sujet de la nature ineffable lorsque dans les objets visibles à nos yeux corporels et que nous percevons par nos sens, on trouve quelque chose de semblable » (*CSEL* 41,18-19 : « Nec mirum, quod haec de ineffabili natura dicuntur, cum in his etiam rebus, quas corporeis oculis cernimus et corporeo sensu diiudicamus, tale aliquid accidat »).

[70] *De fide et symbolo* IX,17, *CSEL* 41,20 : « Sed haec non propter illius diuinae naturae similitudinem, sed propter uisibilium etiam unitatem corporalia exempla data sunt, ut intellegeretur fieri posse, ut aliqua tria non tantum singillatim, sed etiam simul singulare nomen obtineant, ne quisquam miretur et absurdum putet, quod deum dicimus patrem, deum filium, deum spiritum sanctum nec tamen tres deos in ista trinitate, sed unum unam que substantiam ».

[71] *De fide et symbolo* IX,18, *CSEL* 41,22 : « **(1°)** sed illa posita sunt partim propter administrationem suscepti hominis, qua dicitur: semet ipsum exinaniuit - non quia mutata est illa sapientia, cum sit omnino incommutabilis, sed quia tam humiliter hominibus innotescere uoluit

rent plus d'un (IX,18). Enfin il présente le cas du Saint-Esprit sur lequel nous allons revenir dans le paragraphe suivant. Signalons d'abord la dernière étape du commentaire d'Augustin.

Congregatio societasque hominum. Entre les articles sur Dieu et sur l'Église, Augustin établit un lien de nécessité. Il fallait donner au double commandement de l'amour son double objet : le Dieu Créateur et Sauveur d'une part et d'autre part une *congregatio societasque hominum* comme le creuset indispensable à la charité fraternelle pour agir et porter du fruit[72]. C'est la charité qu'il indique alors comme le domaine de définition de l'Église au-delà du nom *Ecclesia,* souvent commun avec des groupements d'hérétiques et de schismatiques[73]. Il faut remarquer ici cette méthode très pertinente qu'Augustin utilise pour présenter la foi comme une adhésion d'amour. De fait, c'est le même dynamisme de la charité qui servira également de base aux autres articles : pour relier la rémission des péchés à l'Église et à la condition de pardonner aux prochains ses torts ; et c'est pour jouir de la vie éternelle dans un amour ineffable et une stabilité sans corruption que notre corps lui-même est appelé à la résurrection. Il y a dans ce fil conducteur de la charité dans la présentation une intention pneumatologique qui confirme ce que nous avons vu jusqu'ici et incite à regarder de près ce qu'Augustin va dire au sujet de l'Esprit Saint dans cette œuvre.

Les pistes théologiques du De fide et symbolo. On peut découvrir la vraie portée du *De fide et symbolo* en le lisant comme une présentation du symbole pour l'identification de ses grandes orientations théologiques. C'est ce qui en fait un document charnière dans la pensée d'Augustin. On y retrouve surtout, sous un tel angle, un schéma presque constant qui met en relief ce qu'Augustin y dit de l'Esprit

---

- partim ergo propter hanc administrationem illa ita scripta sunt, de quibus haeretici calumniantur, (2°) partim propterea, quia filius patri debet, quod est, hoc etiam debens utique patri, quod eidem patri aequalis aut par est; pater autem nulli debet quidquid est ».

[72] *De fide et symbolo* IX,21, *CSEL* 41,27 : « nisi autem ista fides congregationem societatem que hominum teneat, in qua fraterna caritas operetur, minus fructuosa est ».

[73] *De fide et symbolo* X,21, *CSEL* 41,27 : « Quapropter nec haeretici pertinent ad ecclesiam catholicam, quoniam diligit deum, nec schismatici, quoniam diligit proximum ». La charité est le

Saint. Sur chaque article, Augustin a donné un contexte de compréhension, fait ressortir les questions et difficultés et indique des voies de solution. L'article du Père était ainsi situé dans le mystère de la création face à la cosmogonie matérialiste et dualiste des manichéens. Augustin propose alors de maintenir toutes les implications de la Toute-Puissance de Dieu. Au niveau de Jésus-Christ, Augustin se situe au deux plans de sa préexistence éternelle et de sa mission temporelle. Les difficultés évoquées venaient de deux types d'erreurs niant la pleine humanité ou la parfaite divinité du Verbe. Nous avons vu qu'il indique alors la ligne sotériologique comme cadre de compréhension. Mais ce qu'il dit révèle surtout l'arrière-plan anti-arien qui va transparaître dans sa façon même d'aborder la théologie de l'Esprit Saint.

3.2.3 - Le cas spécifique de l'Esprit Saint : De Spiritu Sancto et eius proprium

3.2.3.1 - Le contexte de la question du proprium de l'Esprit Saint

Le contexte concret du texte du Symbole et l'arrière-plan général de la réflexion théologique post-nicéenne conduisait Augustin au constat qu'en pneumatologie il restait à entreprendre une réflexion de fond. La structure même du symbole le révélait en mettant l'article sur le Saint-Esprit comme un appendice qui complète la profession de foi. C'est pourquoi, dans la présentation d'Augustin, l'Esprit Saint arrive de prime abord comme une simple transition vers le mystère trinitaire ; remarquons les mots en italique :

> Après avoir énoncé et proposé à notre foi la génération divine de notre Seigneur et sa mission humaine, *on ajoute* à notre confession, *pour parfaire notre foi en Dieu, l'Esprit Saint, qui n'est pas inférieur de nature,* mais, si je puis ainsi dire, *consubstantiel et coéternel au Père et au Fils, puisque cette Trinité est un seul Dieu.*[74]

---

signe de l'appartenance à l'Église et Augustin l'exprime avec une conviction digne des années de maturité.

[74] *De fide et sumbolo* IX,16, *CSEL* 41,18 : « Digesta itaque fidei que commendata et diuina generatione domini nostri et humana dispensatione *adiungitur* confessioni nostrae *ad perficiendam fidem, quae nobis de deo est, spiritus sanctus non minore natura quam pater et filius,* sed, ut ita dicam, *consubstantialis et coaeternus, quia ista trinitas unus est deus.* »

Cette mention presque inaperçue respectait donc la lettre du symbole et traduit, dans le schéma même du commentaire d'Augustin, le peu de place donnée à la personne de l'Esprit Saint dans les débats théologiques d'alors. En effet, même si Augustin avait sa conception personnelle de se situer face à la tradition[75], il était suffisamment informé des débats théologiques et en connaissait parfaitement les enjeux. Or, on sait que le Saint-Esprit n'était pas au centre de la problématique de Nicée en 325 et « le *Nicaeno-Constantinopolitanum*... ne sera diffusé en Occident qu'après 450 »[76]. Il y avait plutôt une concentration christologique et trinitaire des discussions anti-ariennes de la théologie post-nicéenne[77]. De fait, contrairement aux articles du Père et du Fils, celui du Saint-Esprit manquait pratiquement d'échos dans les débats houleux. C'est sur ce contraste que joue Augustin pour insinuer alors la nécessité d'ouvrir des recherches sur le *proprium* du Saint-Esprit :

> « Au sujet du Père et du Fils des savants et des hommes spirituels ont discuté dans de nombreux livres » dit-il pour bien faire voir plus loin :
> « Au contraire, au sujet de l'Esprit Saint aucun débat n'a encore été mené avec autant d'abondance et de soins par les doctes et grands commentateurs des divines Écritures pour qu'il soit facile de comprendre son caractère propre. Ce caractère propre qui fait en sorte que nous ne pouvons l'appeler ni Fils ni Père mais seulement Esprit Saint. »[78]

Un tel constat peut donc être pris comme l'annonce d'un chantier de recherche pneumatologique. Il l'est d'autant plus qu'il se situe dans une œuvre qui nous est apparue comme l'engagement officiel d'Augustin au rang des théologiens et au moment où il commence le ministère pastoral avec une dynamique toute nouvelle pour sa pensée. Augustin allait donc choisir une piste personnelle qu'il a déjà croisée à plusieurs reprises et qu'il a déjà insérée dans son texte depuis le début : le Saint-Esprit est le

---

[75] Cf. B. STUDER, « Augustin et la foi de Nicée », p. 138-141 ; voir aussi A. SCHINDLER, *Trinitätslehre,* p. 125 et H. J. SIEBEN, *Konzilsidee der Alten Kirche,* Paderborn, F. Schöningh, 1979, p. 89-102 cité par Studer.

[76] B. STUDER, « Augustin et la foi de Nicée », p. 138.

[77] Cf. GONZALES S. dont l'étude (*La preoccupacion arriana,* 445 pages) permet de voir cette polarisation dans la prédication.

[78] *De fide et symbolo* IX,18, *CSEL* 41,20-21 : « et de patre quidem ac filio multis libris disseruerunt docti et spiritales uiri » et IX,19, *CSEL* 41,22 : « de spiritu autem sancto nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis diuinarum scripturarum tractatoribus,

Don de Dieu. C'est ce que confirment les § 19 et 20 dont la lecture a souffert jusqu'ici de deux polarisations par trop réductrices, comme nous l'avons souligné dans notre bilan des recherches[79]. D'une part, l'*orientation vers l'amont* du *De fide et symbolo*, à la recherche des devanciers ou de la genèse de sa pensée ; d'autre part le peu d'attention accordée au terme *donum dei* dans la recherche de l'originalité de la pneumatologie augustinienne. Or en fait, Augustin suggère dans ces paragraphes une ligne de réflexion que notre hypothèse estime contenue dans le thème de *Donum*. Voici donc le moment de lire pas à pas ces pages importantes pour retrouver *in situ* et de façon plus détaillée l'intuition signalée au départ comme motivation de notre étude.

3.2.3.2 - *Donum Dei* comme piste de solution à la question pneumatologique

Commençons par mettre sous les yeux des extraits importants de ces pages. Comme d'habitude, nous les numérotons pour la clarté du commentaire.

> A Toutefois, ils () disent qu'Il (le Saint-Esprit) est le Don de Dieu en ce sens que nous comprenions que ce Don que Dieu fait ne lui est point inférieur. Ils maintiennent en tout cas que l'Esprit Saint n'est pas engendré du Père comme le Fils – car le Christ est unique – ni du Fils comme un petit fils du Père souverain. Mais qu'il n'en soit pas moins redevable à quelqu'un de son être, puisqu'il le tient du Père de qui viennent toutes choses. De sorte qu'on n'en vienne pas à deux principes sans principe, ce qui n'est plus de l'ordre de la foi catholique, mais l'erreur caractéristique de certaines hérésies.
>
> B D'aucuns ont tout de même osé croire que la communion même entre le Père et le Fils, et, pour ainsi dire, la déité que les Grecs nomment *deitas*, serait le Saint-Esprit. En sorte que, le Père étant Dieu, le Fils étant Dieu, la déité qui les unit, celui-là en engendrant le Fils et celui-ci en s'attachant au Père, serait égale à celui par lequel il est engendré. Ainsi donc, cette déité qu'ils veulent comprendre comme l'amour qui les unit et la charité qu'ils se portent mutuellement, serait appelé, d'après leur dire, le Saint-Esprit[80].

---

ut intellegi facile possit eius proprium, quo proprio fit, ut eum neque filium neque patrem dicere possimus, sed tantum spiritum sanctum ».

[79] Cf l'état de la question, supra p.34-37

[80] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,22-23 : (A) « nisi quod eum donum dei esse praedicant, ut deum credamus non se ipso inferius donum dare. seruant tamen, ut non genitum spiritum sanctum tamquam filium de patre praedicent - unicus enim est christus - nec de filio tamquam nepotem summi patris nec tamen id quod est nulli debere, sed patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum et absurdissimum est et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum errori proprium. (B) ausi sunt tamen quidam ipsam communionem patris et filii atque, ut ita dicam, deitatem, quam graeci g-theotêta appellant, spiritum sanctum credere: ut, quoniam pater deus et filius deus, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille

C Ils avancent de nombreux témoignages scripturaires en faveur de leurs opinions ...[81] (Augustin va en citer quelques-uns avant de poursuivre)

D C'est pour cela aussi que l'Esprit Saint est appelé le Don de Dieu parce qu'on ne jouit de *ce que l'on connaît* si on ne l'aime. Ensuite, jouir de la *Sagesse de Dieu* n'est rien d'autre que s'y attacher par l'amour. Et nul ne demeure dans *ce qu'il reçoit* que par l'amour. C'est pourquoi l'Esprit est appelé Saint, parce que tout ce qui est sanctionné l'est pour demeurer. Or il n'est pas douteux que sainteté ne vienne de sanctionner[82].

E Mais les tenants de cette conception invoquent surtout les textes suivants ...[83] (Ce sont les versets de Jean 3,6 ; 4,24 ; 4,16)

F C'est un fait que dans une énumération des réalités connexes ...(Augustin cite l'exemple de I Co 3,22.23 ; et de I Co 11,3) ... aucune mention n'est faite de l'Esprit Saint. Mais cela relève, selon eux, de l'habitude suivant laquelle, on n'énumère pas au rang des réalités réunies leur liaison même[84].

G On pourrait encore reconnaître la Trinité même dans ce passage où il est dit : "Car de lui et par lui et en lui sont toutes choses". De lui, c'est-à-dire de celui qui ne doit à personne ce qu'il est ; par lui, c'est-à-dire par le médiateur ; en lui, c'est-à-dire en celui qui contient, autrement dit, celui qui unit en liant[85].

H Cette conception est combattue par ceux qui estiment que cette communion, qu'on l'appelle soit déité, soit amour, soit charité, n'est pas une substance. En effet, ils cherchent à parler de l'Esprit Saint en terme de substance mais ne comprennent pas qu'on n'aurait pas pu dire "Dieu est Amour" si l'amour n'était pas une substance. Ils sont guidés sans doute par l'accoutumance des réalités corporelles[86]. ...

---

gignendo filium et ille patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur. hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se inuicem amborum caritatem que uolunt intellegi, spiritum sanctum appellatum dicunt ».

[81] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,23 : (C) « multis que scripturarum documentis adsunt huic opinioni suae ».

[82] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,24 : (D) « et ideo donum dei dicitur, quia eo quod quisque nouit non fruitur, nisi id diligat. frui autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere, neque quisquam in eo quod percipit permanet nisi dilectione; et ideo spiritus sanctus dicitur, quoniam ad permanendum sanciuntur quaecumque sanciuntur nec dubium est a sanciendo sanctitatem uocari ».

[83] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,24 : (E) « maxime autem illo testimonio utuntur assertores huius sententiae ».

[84] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,25 : (F) « Et quod in illa enumeratione conexarum sibi rerum ...nulla fit commemoratio spiritus sancti, ad hoc pertinere dicunt, quia non fere in his, quae sibi conexa sunt, numerari solet ipsa conexio ».

[85] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,25 : (G) « unde in illo etiam loco trinitatem ipsam uidentur agnoscere, qui legunt adtentius, cum dicitur: quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia: ex ipso, tamquam ex eo, qui nulli debet quod est; per ipsum, tamquam per mediatorem; in ipso, tamquam in eo, qui continet, id est coplatione coniungit ».

[86] *De fide et symbolo* IX,20, *CSEL* 41,25-26 : (H) « Huic sententiae contradicunt, qui arbitrantur istam communionem, quam siue deitatem siue dilectionem caritatem ue appellamus, non esse substantiam; quaerunt autem secundum substantiam sibi exponi spiritum sanctum, nec intellegunt non aliter potuisse dici: deus dilectio est, nisi substantia esset dilectio. Ducuntur quippe consuetudine rerum corporalium... »

I Que de pareils gens purifient leurs cœurs autant que faire se peut pour voir que, dans la substance de Dieu il n'y a rien de tel, comme s'il fallait y distinguer quelque chose qui soit la substance et autre chose qui s'y ajouterait sans être une substance ; mais tout ce qu'on peut y apercevoir est substance. Evidemment cela est facile à dire et à croire : Mais tous ne peuvent voir comment il en est ainsi excepté ceux qui ont le cœur purifié[87].

Ce texte apparaît avant tout comme un état de la question. On y trouve les deux noms donnés par les devanciers à l'Esprit avec leur pertinence et implication trinitaire. *Donum Dei* qui permet d'une part de distinguer l'Esprit Saint du Fils, le seul Engendré et du Père, seul Principe sans principe (A) et, d'autre part, de comprendre son rôle par l'amour (D). Communio précisément identifié à la Dilectio ou Caritas (B). Augustin y rassemble en même temps l'argumentaire scripturaire (C, E et G). Il relève essentiellement deux difficultés. La première est exégétique : l'absence de la mention de l'Esprit Saint dans des énumérations scripturaires qui auraient dû le nommer ; c'est la règle de l'énumération même qui l'explique (F). La seconde est la plus fondamentale. D'aucuns nieraient que la *Communio* soit une substance, mais à tort. Cela provient plutôt, selon Augustin, de leur accoutumance aux réalités corporelles puisque pour connaître Dieu, il faut se situer à un autre point de vue (H). C'est pourquoi Augustin reconnaît qu'il n'est pas facile d'arriver à l'intelligence de la foi en la Trinité ; il faut une véritable ascèse intellectuelle qu'il nomme purification du cœur (I). Deux indices nous montrent qu'Augustin a choisi *Donum Dei* comme voie d'approche pour sa pneumatologie. Le lien irréductible entre Donum dei et Communio ; et la méthode que renferme *Donum Dei.*

1°) Le lien entre Donum et Communio : On risque une méprise en isolant le thème d'Amour substantiel ou de Communion d'amour de celui de Don de Dieu[88]. Ce texte où Augustin l'utilise pour la première fois démontre qu'on ne peut parler de l'Esprit Saint Amour de façon parallèle à l'Esprit Saint Don de Dieu. Dès le

---

[87] *De fide et symbolo* IX,20, *CSEL* 41,26 : « Sed hi tales cor mundum faciant, quantum possunt, ut uidere ualeant in dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae, et non sit substantia; sed quidquid ibi intellegi potest, substantia est. uerum haec dici possunt facile et credi; uideri autem nisi corde puro quomodo se habeant, omnino non possunt ».

début de ce texte (A et B), Augustin semble déjà jouer sur leur complémentarité. Car il insiste avec ces deux noms sur des aspects différents mais complémentaires du *proprium* de l'Esprit. Certes parle-t-il de l'égalité de l'Esprit au sujet des deux noms (*ut deum credamus non se ipso inferius donum dare ; ei a quo est genitus aequetur*). Mais avec *Donum* Augustin souligne la procession de l'Esprit (*nec tamen id quod est nulli debere, sed patri, ex quo omnia*) tandis qu'il met l'accent sur la relation avec la *communio* (*hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se inuicem amborum caritatem que uolunt intellegi, spiritum sanctum appellatum dicunt*).

Mais, plus qu'une complémentarité, ces deux noms s'interpénètrent. La communion d'amour et le Don de Dieu s'expliquent mutuellement et c'est dans cette interpénétration qu'apparaît l'importance de *Donum dei* pour la compréhension de la pneumatologie augustinienne. C'est le Don de l'Esprit Saint qui révèle qu'il est la communion intra-trinitaire et Amour subsistant comme en ces lignes très denses centrées sur Rm 5,5 et le nom *Donum* :

> « Puisque la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ». Dans le fait aussi que l'Esprit Saint nous réconcilie avec Dieu ou encore qu'il est appelé le *Don de Dieu* ils pensent avoir indiqué suffisamment que la charité de Dieu est le Saint-Esprit[89].

Suit une longue orchestration scripturaire sur la donation de l'Esprit Saint dans le mystère du salut[90]. Or, de même que l'Esprit Saint Amour subsistant ou Communion d'Amour se comprend avec cette donation temporelle, de la même manière appliquer *Donum Dei* au *proprium* intra-trinitaire de l'Esprit Saint s'explique en terme d'amour. L'amour de Dieu qui le fait agir au cœur de l'économie pour unir les hommes, par son Esprit, à la Trinité. Augustin l'exprime de façon à la fois subtile et profonde (D). Nous laissons le texte latin qui le montre mieux :

---

[88] Surtout lorsqu'on confine comme Cavallera le titre de *Don* au rôle *ad extra* de l'Esprit Saint ; Cavallera, « La doctrine de saint Augustin », p. 379-380.

[89] *De fide et symbolo* IX,19, *CSEL* 41,23-24 : « Quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, siue aliis multis talibus testimoniis, et eo ipso, quod per spiritum sanctum reconciliamur deo: *unde etiam cum donum dei dicitur, satis significari uolunt caritatem dei esse spiritum sanctum* ».

Ideo ***donum*** dei dicitur,
quia eo quod *quisque nouit* (visant le Père) non fruitur, nisi id *diligat*
frui autem *sapientia dei* (visant le Fils) nihil est aliud quam ei *dilectione cohaerere,*
neque quisquam *in eo* quod percipit *permanet* (visant le Saint-Esprit) nisi *dilectione*

L'explication de *Donum* par la *Communio* revient encore clairement dans la suite du texte quand Augustin remplace le « in quo » de Rm 11,36 souvent traduit par *Donum* par l'expression très suggestive : « in ipso, tamquam in eo, qui *continet,* id est *copulatione coniungit* ». *Donum* condense par surcroît une méthode d'approche que semble privilégier Augustin.

2°) La méthode théologique de Donum dei : Donum Dei semble décrire parfaitement le mouvement de la méthode théologique qu'Augustin adopte pour connaître le *proprium* de l'Esprit Saint. Il montre spontanément la donation temporelle de l'Esprit Saint advenue à toutes les étapes de l'économie du salut, depuis la création jusqu'à l'union définitive[91] en passant par l'œuvre du Médiateur. Et dans le même temps, cette donation sert de tremplin pour découvrir que le Don que Dieu fait ne lui est pas inférieur, et qu'il est l'Esprit Saint en Personne.

Pour la recherche sur le *proprium* du Saint-Esprit à laquelle Augustin s'engage presque explicitement dans ce texte, *Donum dei* représente le fil conducteur, la méthode et la garantie de pertinence théologique. Cet angle de lecture que donne le texte est d'ailleurs porté par toute l'œuvre du *De fide et symbolo :* déjà par l'engagement à la recherche théologique que l'œuvre représente et surtout très précisément par l'importance qu'elle accorde au thème de *Donun* au-delà de l'article sur le Saint-Esprit. C'est à travers son approche globale du *De fide et symbolo* qu'Augustin semble montrer le choix qu'il a fait de ce thème pour comprendre le Saint-Esprit. En dehors des paragraphes 19 et 20, c'est aussi le nom de *Don* qu'il a utilisé pour le Saint-Esprit. Ainsi lorsqu'il parle du rôle de l'Esprit Saint dans la création de la *materia inuisa et informis* : C'est par le *Don de Dieu* parfaitement ordonné que fût créé cet

---

[90] Les textes sont I Jn 3,1 ; I Jn 4,18 ; Rm 8,15 ; Rm 5,8-10 ; Jn 16,13 ; Act 2,4.

élément capable de recevoir sa forme[92]. C'est la même utilisation lorsqu'il évoque le rôle du Saint-Esprit dans la conception et la naissance virginales de Jésus[93].

N'est-ce pas pour cela qu'Augustin a donné, dans toute l'œuvre, une grande place à Rom 11,36 qui l'a toujours conduit à ce nom de *Donum* ? Il s'appuie sur l'économie de la création et deux fois, il citera explicitement ce verset dans le discours[94]. Cette prédilection pour *Donum* se comprend aisément avec les convictions antérieures d'Augustin. N'en avait-il pas déjà découvert la richesse lorsqu'il en faisait la base pneumatologique de son *De uera religione* à partir de ce même verset de Rm 11,36 ? Et n'a-t-il pas ensuite parcouru nombre de textes scripturaires décrivant la mission temporelle de l'Esprit Saint en terme de donation ? Voilà donc les éléments qui décrivent en amont le contexte du *De fide et symbolo* et révèlent l'importance du thème *Donum* qu'il renferme. Pour achever de montrer que le contexte des premières années du ministère d'Augustin fait de *Donum Dei* la clé de lecture de sa pneumatologie, nous allons en regarder un autre aspect par rapport à ce thème. Il nous faut retrouver au lendemain du *De fide et symbolo* la place de la pneumatologie et de *Donum Dei.* Augus-

---

[91] Comme il le suggère ici: « Qua corporis resurrectione facta a temporis condicione liberati aeterna uita ineffabili caritate atque stabilitate [sine corruptione] perfruemur » ; *De fide et symbolo* X,24, *CSEL* 41,32

[92] Dans un contexte où l'Esprit Saint est nommé *ordonatissimum Dei munus* et le Fils *speciosissima species* : « Sed qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari, quoniam de illo et in illo est omnium *speciosissima species incommutabilis*, et ideo ipse unus est, qui cuilibet rei non solum, ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit adtribuit. quapropter rectissime creditur omnia deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ***ordinatissimo dei munere*** prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt » ; *De fide et symbolo* II,2, *CSEL* 41,5.

[93] « Sed per temporalem, ut dixi, dispensationem quoniam ad nostram salutem et reparationem operante ***dei benignitate*** ab illa incommutabili dei sapientia natura mutabilis nostra suscepta est, temporalium rerum salubriter pro nobis gestarum adiungimus fidem, credentes in eum dei filium, qui natus est per spiritum sanctum ex uirgine maria. ***Dono*** enim ***dei***, hoc est sancto spiritu concessa nobis est tanta humilitas tanti dei, ut totum hominem suscipere dignaretur in utero uirginis, maternum corpus integrum inhabitans, integrum deserens ». *De fide et symbolo* IV,8, *CSEL* 41,11. Nous avons pris la citation plus haut pour souligner le terme *Benignitate Dei* que nous avons déjà rencontré dans le même champ sémantique de *Donum.*

[94] *De fide et symbolo* IX,16, *CSEL* 41,18 : « Non enim sunt naturaliter dii, quicumque sunt facti atque conditi ex patre per filium ***dono spiritus sancti.*** Ipsa enim significatur trinitas, cum apostolus dicit: quoniam ex ipso et per ipsum et ***in ipso*** sunt omnia. » ; et IX,19 voir notre extrait (G).

tin posait alors lesn véritables jalons de la réflexion qui va nourrir sa pastorale ; notamment en cernant les grandes lignes de la perfection chrétienne et en décrivant le contour de l'histoire humaine à la lecture de saint Paul. Le don de l'Esprit sera au cœur de cette réflexion. Nous aurons confirmation qu'Augustin entreprend sa recherche pneumatologique avec *Donum dei* dans une réflexion authentiquement biblique et qu'il tente de découvrir le *proprium* de la troisième Personne de la Trinité à partir de l'économie.

4 - Le De sermone Domini et les commentaires des épîtres de Paul

4.1 - *La perfection chrétienne : accomplissement des Béatitudes par le Don septénaire de l'Esprit Saint dans le* De sermone Domini in monte

Notre analyse du *De sermone Domini in monte* ne vise pas à étudier les dons de l'Esprit Saint[95], ni à regarder dans les détails le commentaire d'Augustin sur les béatitudes[96]. Nous nous situons au niveau du lien que fait Augustin entre ces deux plans de son texte pour montrer comment il insère la pneumatologie dans sa réflexion sur la perfection chrétienne. C'est la mise en œuvre de cette méthode de recherche qui révèle et donne son sens au nom propre de l'Esprit Saint, *Donum Dei ;* le *De sermone Domini in monte* est, pour cela, révélateur en vertu de son importance dans l'évolution théologique d'Augustin[97]. L'analyse se fera en quatre points : 1°) nous commençons par présenter le principe qui met à jour une option pneumatologique dans l'approche d'Augustin ; 2°) nous l'illustrerons suivant les trois parties logiques du texte : les béatitudes, la prière du Pater et les autres maximes du sermon sur la montagne.

---

[95] Pour une étude détaillée et très suggestive de l'enseignement d'Augustin sur les dons de l'Esprit Saint à partir du verset d'Isaïe, VAN LIERDE, « The teaching of St. Augustine ».

[96] Sur le thème des béatitudes, voir BECKER, (*L'appel des béatitudes*) qui en a fait une étude plutôt centrée sur la prédication d'Augustin.

[97] Cf. HOMBERT, *Gloria gratiae,* p.78.

4.1.1 - Lecture conjointe du sermon sur la montagne et d'Isaïe : une approche délibérément pneumatologique de la perfection chrétienne I,I,1.2 et II,XXV,87.

L. Bouyer qui accusait Augustin d'avoir légué à l'Occident la tendance à sacrifier la pneumatologie à une théologie de la grâce et de la charité a prononcé ce jugement sévère : « Il n'est pas sans signification en effet qu'à part le *De Trinitate,* où il ne pouvait l'éviter, Augustin ne nous parle guère de l'Esprit Saint que lorsqu'il commente un texte biblique où il en est fait mention, ou bien lorsqu'il le trouve dans une citation qu'il a déjà invoqué pour soutenir une des thèses qui lui sont chères. »[98] Le *De sermone Domini in monte* seul suffirait à nuancer cette affirmation qui pourrait conduire à simplifier la méthode d'Augustin et à se méprendre sur sa pneumatologie[99]. C'est ce que souligne déjà notre titre (approche délibérément pneumatologique) pour nous introduire dans la signification de cette approche d'Augustin. Pour lire un texte qui n'a pas évoqué expressément le Saint-Esprit, Augustin a cependant organisé son commentaire de manière à mettre en lumière le rôle qui revient à l'Esprit Saint dans la perfection chrétienne. Pour y parvenir, il va lier sa pneumatologie à la christologie dans une analyse exégétique très suggestive. Il tire cette christologie de l'introduction et de la conclusion du sermon (Mat 5,1-2 ; 7,24-27), le résume par le Ps 11,6-7 pour y associer sa pneumatologie avec Isaïe 11,2-3.

4.1.1.1 - L'importance du sermon sur la montagne pour la perfection chrétienne

L'orientation pastorale de la réflexion d'Augustin reçoit, avec ce commentaire de ce texte de Matthieu, une autre attestation éloquente. Le jeune prêtre semble s'être arrêté sur le sermon sur la montagne alors qu'il cherchait à proposer une charte de la vie chrétienne à ses chrétiens.

> Je pense, dit Augustin, que celui qui regardera pieusement et attentivement le sermon de notre Seigneur Jésus-Christ sur la montagne, tel que nous le lisons dans

---

[98] BOUYER, *Le Consolateur,* p. 222.

[99] De tels jugements sont devenus des clichés et la présente étude tenter d'offrir un autre regard sur cette pneumatologie : nous avons déjà dégagé des pistes depuis le début de notre parcours et nous aurons encore l'occasion de situer concrètement la théologie de la grâce par rapport à la pneumatologie augustinienne.

l'évangile de Matthieu, y trouvera ce qui convient pour de très bonnes mœurs, la charte parfaite de la vie chrétienne[100].

C'est la conviction profonde d'Augustin[101] et son interprétation est loin d'être hasardeuse. Augustin part de l'intention du Christ lui-même. Dans son discours, le Christ a insisté en effet sur la mise en pratique de son enseignement, au-delà d'une pieuse écoute et c'est ce qu'Augustin entend expliquer et proposer[102]. Selon l'exégèse spirituelle que fait Augustin de l'introduction du texte, l'évangéliste semble aussi l'indiquer. Ainsi par exemple la mention de la montagne pour symboliser la grande perfection des préceptes énoncés par le Christ. Ces préceptes du Christ surpassent ceux que Dieu a donnés aux juifs à travers ses prophètes et ses serviteurs et qui sont moins parfaits. Avec le Christ, le peuple est alors affranchi de la crainte par l'amour. Toutefois, c'est le même Dieu qui adapte sa pédagogie aux temps et lieux pour l'amener à sa perfection par le Christ, seul et unique Maître[103].

---

[100] *De ser. Dom.* I,I,1, *CC* 35,1 : « Sermonem quem locutus est dominus noster Iesus christus in monte, sicut in euangelio secundum mattheum legimus, si quis pie sobrie que considerauerit, puto quod inueniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum uitae christianae modum.».

[101] Cf. *Conf* XI,I,1 où l'on peut le voir demander à Dieu de lui donner de réaliser les béatitudes.

[102] *De ser. Dom.* I,I,1 : «Il a voulu signifier dans ces paroles du sermon sur la montagne orientent si parfaitement la vie de ceux qui voudraient en faire une règle de vie qu'on peut justement les comparer à quelqu'un qui bâtit sur le roc. J'y ai insisté de façon à faire apparaître que ce sermon renferme tous les préceptes de perfection avec lesquels se forme la vie chrétienne » (*CC* 35,2 : « Hoc dixi, ut appareat istum sermonem omnibus praeceptis quibus christiana uita informatur esse perfectum »).

[103] *De ser. Dom.* I,I,2 ; I,XV,49.

4.1.1.2 - Une Approche pneumatologique basée sur le lien entre le Christ et son Esprit

C'est la personne même du Christ qui confère sa densité au sermon sur la montagne et lui donnera sa dimension pneumatologique. Augustin le dira explicitement à la fin de l'œuvre en revenant sur la conclusion de Matthieu déjà évoquée au départ. Par ce procédé d'inclusion[104], Il a donné la clef de tout son commentaire. Ces lignes en traduisent la substance:

> « Jésus ayant achevé son discours, la multitude était dans l'admiration de sa doctrine. Il les enseignait en effet comme ayant de l'autorité et non pas comme leurs scribes. » – Et Augustin de continuer pour conclure son ouvrage - Comme je l'ai dit auparavant, c'est ce que signifiait le prophète dans les Psaumes lorsqu'il disait : « J'agirai avec confiance en lui. Les paroles du Seigneur sont des paroles chastes, de l'argent éprouvé par le feu, sept fois purifié au creuset ». Et c'est à cause de ce nombre que j'ai été alors amené à référer tous ces préceptes aux sept maximes qui forment l'exorde de ce sermon qui avaient pour objet les béatitudes, et aux sept opérations de l'Esprit Saint rapportées par le prophète Isaïe[105].

Le *De sermone Domini in monte* n'est pas le seul endroit où Augustin fait une approche septénaire[106]. Mais cette œuvre constitue un développement original, déjà par l'importance qu'Augustin accorde au texte de Matthieu, mais surtout par l'approche qu'il a en faite sur une base théologique puissante. Il s'agit d'une rigoureuse lecture conjointe de l'Ancien et du Nouveau Testament qui découvre le Christ comme Maître (*erat enim docens eos quasi potestatem habens*) et fondement (*aedificare super petram*) de la perfection chrétienne (Mt 7,24-28)[107] pour y introduire les dons de l'Esprit Saint (Isaïe 11,2-3) via le nombre sept (Ps 11,6-7). On pourrait prendre le *De sermone Domini in monte* comme le point de départ des textes semblables qui vinrent par

---

[104] *De ser. Dom* I,I,1 ; II,XXV,87.

[105] *De ser. Dom* II,XXV,87, *CC* 35,188 : « Et factum est, cum consummasset Iesus uerba haec, admirabantur turbae super doctrinam eius; erat enim docens eos quasi potestatem habens non quasi scribae eorum. hoc est quod ante dixi per prophetam in psalmis significatum esse, cum diceret: fiducialiter agam in eo. eloquia domini eloquia casta, argentum igne probatum terrae purgatum septuplum. Propter quem numerum admonitus sum etiam praecepta ista ad septem illas referre sententias quas in principio sermonis huius posuit, de beatis cum diceret, et ad illas septem operationes spiritus sancti quas esaias propheta commemorat ».

[106] VAN LIERDE a relevé 23, « The Teaching of St. Augustine », p. 7-13

[107] « Et si le Christ est la pierre, comme le disent plusieurs témoignages des Écritures, celui qui met en pratique ce qu'il entend de lui bâtit sur le Christ », *De serm. Dom.* II,XXV,87 (*CC*

la suite dans les œuvres d'Augustin[108]. Par contre, on ne saurait trouver une genèse stricte de cette approche dans les textes antérieurs[109] qui n'avaient pas d'allusion directe aux versets d'Isaïe.

Mais ce qu'Augustin apporte de radicalement nouveau dans cette œuvre n'est pas d'ordre simplement exégétique[110] ; c'est le développement d'une pneumatologie tel qu'il s'engageait à le faire dans le *De fide et symbolo*. Pour introduire ici le nombre sept, Augustin a exploité subtilement le lien entre la pneumatologie et la christologie. Cette christologie était déjà amenée avec l'*enarratio in Psalmos* XI,7, probablement antérieure au *De sermone Domini in monte*. En lisant ce commentaire sur le Ps 11,7[111], on voit clairement la pneumatologie comme la grande évolution de son approche septénaire. Cette christologie qu'Augustin y développait alors soutient à présent la pneumatologie qu'il met à présent au cœur de la perfection chrétienne. On comprend alors pourquoi il a donné un sens fort à « aedificare super petram » pour commencer

---

35,187 : « et si petra est christus, sicut multa scripturarum testimonia praedicant, ille aedificat in christo qui quod ab illo audit facit »).

[108] Particulièrement dans les sermons *Serm* 95,2 (PL 38,581) *Serm.* 347 (*PL* 39,1524-1526) ; *Serm.* 83 (*PL* 38,514-519) ; *Serm.* 248 (*PL* 1158-1161) ; *Serm.* 249 (*PL* 38,1161-1163) ; *Serm.* 250 (*SC* 116,308-324) ; *Serm.* 270 (*PL* 38,1237-1245) ; *Serm. frangipane* I (MA I,169-188) ; *En. in Ps.* CXIX,2 (*CC* 40,1777-1779) *En. in Ps.* CL (*CC* 40,2190-2196) ; voir aussi *Epist.* CXCIV,15-18 (*CSEL* 57,187-190) ; *De doct. christ.* II,VII,9-VIII,12 (*CC* 32,36-39) ; *De ciu. Dei* XI,XXXI (*CC* 48,350-351).

[109] VAN LIERDE (« The Teaching of St. Augustine ») ne parle à ce sujet que d'une préparation de l'enseignement sur les dons de l'Esprit Saint, dans le *De quantitate animae* XXXIII,70-76 (*CSEL* 89, 217-225), *De Genesi contra Manichaeos* I,XXV,43 (*CSEL* 91,112-114) et *De uera religione* XXVI,48-49 (*CC* 32,217-219). Il a souligné la parenté néoplatonicienne des sept degrés de l'ascension de l'âme, à partir du *De quantitate animae* (voir aussi Du Roy, *L'intelligence de la foi*, p. 257-260). Mais il montre bien comment Augustin va au-delà de la simple catharsis néoplatonicienne par une réflexion basée essentiellement sur une théologie de la grâce (p. 22-23). Comme nous l'avons déjà souligné, l'intérêt de sa recherche réside en ce fait qu'il met en lumière la source biblique de l'approche septénaire. De fait, Van Lierde explique cette phase préparatoire en y présupposant une source biblique implicite (p. 29-31). De la sorte, il prend lui aussi le *De sermone Domini in monte* comme le texte de base.

[110] Van Lierde (« The Teaching of St. Augustine ») a insisté l'apparition d'Isaïe 11,2-3 et l'explique par l'opportunité qu'Augustin eu alors par sa charge pastorale de se consacrer plus longuement aux Écritures et de les exploiter davantage. Notre point de vue permet de mieux préciser en rapprochant le texte du contexte du *De fide et symbolo*.

[111] *En. In Ps.* XI,7.

par fonder le lien de la perfection chrétienne avec la personne du Christ[112]. En réalité, le Maître qui trace, par un enseignement sept fois purifié, la voie de la perfection chrétienne n'est-il pas plus fondamentalement le Christ qui donne son Esprit aux sept dons pour les mettre en pratique et accéder à Lui[113] ? Tel est bien le fondement théologique de l'utilisation du nombre sept du Ps 11,7 pour lier les sept dons de l'Esprit Saint au sermon sur la montagne. C'est la mise en œuvre de cette pneumatologie qu'il nous fallait souligner dans l'analyse de cette œuvre. Après en avoir ainsi perçu le principe, il nous reste maintenant à l'illustrer à travers l'articulation de toute l'œuvre. On pourrait la cerner suivant trois niveaux de la réflexion d'Augustin. Le commentaire des béatitudes qu'Augustin présente comme basées sur les sept dons de l'Esprit Saint (I,I,2-I,V,15) ; la prière du Seigneur divisée en sept demandes orientées vers les béatitudes et les dons de l'Esprit Saint (II,III,10-II,XI,39) ; enfin les autres maximes du sermon qu'Augustin rapporte aux béatitudes (I,VI,16-II,II,9 ; II,XII,40-II,XXV,86).

4.1.2 - Les sept dons de l'Esprit Saint et les béatitudes (Septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur his gradibus setentiisque congruere)

En commentant, d'abord une à une, les béatitudes, Augustin donne déjà à plusieurs d'entre elles un fondement pneumatologique, avant d'en arriver à leur lien spécifique avec les textes d'Isaïe. Ainsi les pauvres en esprit seront-ils consolés par l'Esprit Saint appelé le Paraclet, le Consolateur. C'est lui qui les mènera de la joie passagère à la joie éternelle[114]. Augustin ne manque pas non plus l'occasion de l'identifier

---

[112] I,I,1 ; II,XXV,87.

[113] C'est certainement suivant ce point de vue qu'Augustin résume en ces lignes l'aboutissement christologique et pneumatologique du cheminement spirituel : « Qu'il est donc nécessaire d'avoir les yeux purs et simples pour trouver la voie de Sagesse, qu'obstruent les séductions et les erreurs de tant d'hommes méchants et pervers ! Et échapper à tous ces pièges, c'est venir à la *Paix* très assurée et à la *Stabilité* inébranlable de la *Sagesse* », *De ser. Dom.* II,XXV,86 (*CC* 35,186 : « Quam ergo mundo et simplici oculo opus est, ut inueniatur uia *Sapientiae*, cui tantae malorum et peruersorum hominum deceptiones errores que obstrepunt! quos omnes euadere hoc est uenire ad certissimam *Pacem* et immobilem *stabilitatem Sapientiae*.») Dès lors qu'on a saisi le principe qui conduit tout le commentaire, le texte s'éclaire d'un jour nouveau, et les mots représenteraient bien le Christ et son Esprit.

[114] *De ser. Dom.* I,II,5, *CC* 35,5 ; cf. I,XII,36, *CC* 35,39.

à cette eau qui assouvira la soif de ceux qui sont épris de justice[115]. C'est aussi l'Esprit Saint qu'il faudrait entendre de cette paix profonde et de cet ordre admirable régnant dans le royaume de Dieu que deviennent les pacifiques[116]. Mais Augustin allait faire ressortir la division septénaire de ces béatitudes pour les reposer toutes sur la base des dons de l'Esprit Saint. Elles sont apparemment huit, mais la huitième n'est qu'un récapitulatif qui montre le sommet de la perfection où conduisent les sept premières. Or pour gravir ces sept degrés, l'âme a besoin respectivement de sept dons spécifiques[117]. Ce sont les sept dons de l'Esprit Saint qu'Isaïe a énuméré dans un ordre décroissant :

> Les sept premières béatitudes constituent le chemin par lequel on arrive à la perfection. La huitième en est l'aboutissement et montre ce qu'est la perfection comme en revenant de nouveau à la première, de manière à ce que ces degrés donnent leur perfection aux autres. Il me semble que l'opération « septiforme » de l'Esprit Saint dont a parlé Isaïe correspondent aux sept degrés de maximes ; mais avec une différence dans leur ordre. Alors que d'un côté l'énumération commence par les dons plus excellents de l'autre c'est plutôt par les moins parfaits. Celui-ci commence en effet par la sagesse pour terminer par la crainte de Dieu ; or la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. Ainsi lorsqu'on énumère ces degrés en montant, il y a premièrement la crainte de Dieu, deuxièmement la piété, troisièmement la science, quatrièmement la force, cinquièmement le conseil, sixièmement l'intelligence et septièmement la Sagesse.[118].

Les béatitudes traduisent ainsi au plan de la praxis les sept dons de l'Esprit Saint, comme sept étapes progressives vers la récompense finale du Royaume des cieux. Ainsi la crainte de Dieu convient-elle aux humbles, la piété aux doux, la science à ceux qui pleurent, la force à ceux qui ont faim et soif, le conseil aux miséricordieux,

---

[115] *De ser. Dom.* I,II,6, *CC* 35,5.

[116] *De ser. Dom.* I,II,9, *CC* 35,6-7. Deux éléments du texte le montrent : 1°) la soumission de l'homme à Dieu et la soumission des parties inférieures de l'homme à ces partes supérieures. 2°) la résistance face aux persécutions à cause de l'espérance dans les biens supérieurs ; ici un habitué d'Augustin ajouterait volontiers le texte de Rm 5,5 qui a été explicitement cité deux fois dans l'œuvre (I,V,13, *CC* 35,13 ; II,XVII,53, *CC* 35,153), dans un tel contexte.

[117] *De ser. Dom.* I,III,10, *CC* 35,7-9.

[118] *De ser. Dom.* I,III,10-IV,11, *CC* 35,9 : « Septem sunt ergo quae perficiunt; nam octaua clarificat et quod perfectum est demonstrat, ut per hos gradus perficiantur et ceteri, tamquam a capite rursus exordiens. uidetur ergo mihi etiam septiformis operatio spiritus sancti, de qua esaias loquitur, his gradibus sententiis que congruere. sed interest ordinis: nam ibi enumeratio ab excellentioribus coepit, hic uero ab inferioribus; ibi namque incipit a sapientia, et desinit ad timorem dei, sed initium sapientiae timor dei est. Quapropter si gradatim tamquam ascendentes numeremus, primus ibi est timor dei, secunda pietas, tertia scientia, quarta fortitudo, quintum consilium, sextus intellectus, septima sapientia.».

l'intelligence à ceux qui ont le cœur pur, et la Sagesse aux pacifiques[119]. Sur cette base la huitième béatitude peut prendre une signification pneumatologique plus obvie. Par une interprétation numérologique qui montre encore combien Augustin est convaincu de la place de l'Esprit Saint dans la perfection chrétienne, il suggère de l'entendre du nombre de la Pentecôte pour remarquer l'Esprit Saint agissant par ses dons, du point de départ et à l'aboutissement du cheminement spirituel proposé par les béatitudes :

> Cette huitième béatitude qui revient à la première et qui montre l'homme dans sa perfection ...signifie peut-être le nombre même de la Pentecôte. En effet, au nombre sept multiplié sept fois et faisant quarante-neuf, on dirait qu'on ajoute un huitième, pour obtenir cinquante jours de manière à revenir ainsi au point de départ. Cela signifie le jour où l'Esprit Saint est envoyé, lui qui nous conduit au royaume des cieux, nous met en possession de l'héritage, nous console, nous nourrit, nous fait obtenir miséricorde, nous purifie et nous donne la paix. Et rendus ainsi parfaits, nous supportons pour la vérité et la justice toutes ces persécutions plutôt extérieures[120].

Cette numérologie découle en fait du texte central de la pneumatologie augustinienne : Rm 5,5. C'est l'Esprit Saint qui répand dans les cœurs la charité de Dieu

---

[119] *De ser. Dom.* I,IV,11, *CC* 35,9-11 : «*Timor dei congruit humilibus*, de quibus hic dicitur: beati pauperes spiritu, id est non inflati, non superbi, quibus apostolus dicit: noli altum sapere, sed time, id est noli extolli. *Pietas congruit mitibus.* qui enim pie quaerit, honorat sanctam scripturam et non reprehendit quod nondum intellegit, et propterea non resistit, quod est mitem esse; unde hic dicitur: beati mites. *Scientia congruit lugentibus*, qui iam cognouerunt in scripturis, quibus malis uincti teneantur, quae tamquam bona et utilia ignorantes appetiuerunt, de quibus hic dicitur: beati qui lugent. *Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus.* Laborant enim desiderantes gaudium de ueris bonis et amorem a terrenis et corporalibus auertere cupientes, de quibus hic dicitur: beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. *Consilium congruit misericordibus.* hoc enim unum remedium est de tantis malis euadendi, ut dimittamus sicut nobis dimitti uolumus, et adiuuemus in quo possumus alios, sicut nos in quo non possumus cupimus adiuuari, de quibus hic dicitur: beati misericordes. *Intellectus congruit mundis corde* tamquam purgato oculo, quo cerni possit quod corporeus oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, de quibus hic dicitur: beati mundicordes. *Sapientia congruit pacificis*, in quibus iam ordinata sunt omnia nullus que motus aduersus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperat deo, de quibus hic dicitur: beati pacifici.». Le verbe « congruere » répété sept fois traduit cette relation entre les sept béatitudes et les sept dons, I,IV,11.

[120] *De ser. Dom.* I,IV,12, *CC* 35,12-13 : «haec octaua sententia, quae ad caput redit perfectum que hominem declarat, significatur fortasse ... et numero ipso pentecostes. nam septenario septies multiplicato, quo fiunt quadraginta nouem, quasi octauus additur, ut quinquaginta conpleantur et tamquam redeatur ad caput. Quo die missus est spiritus sanctus, quo in regnum caelorum ducimur et hereditatem accipimus et consolamur et pascimur et misericordiam consequimur et mundamur et pacificamur. Atque ita perfecti omnes extrinsecus illatas molestias pro ueritate et iustitia sustinemus ».

pour leur donner la force de supporter toutes sortes d'épreuves ici-bas, tournés vers les réalités éternelles[121]. En liant ainsi les béatitudes aux dons de l'Esprit Saint pour décrire le cheminement spirituel du chrétien, Augustin laisse comprendre encore clairement la tension de l'âme vers Dieu lui vient du Saint-Esprit. C'est avec le Don de Dieu que l'âme va à Dieu dans un accueil et une union de plus en plus intime jusqu'à sa consommation.

4.1.3 - La Prière du Seigneur comme ouverture aux dons divins pour l'accomplissement des béatitudes

L'approche septénaire avec laquelle Augustin développe sa conception de la perfection chrétienne retrouve dans la prière du Seigneur le troisième texte complétant celui d'Isaïe et des béatitudes. Augustin la divise également en sept. L'idée maîtresse se résume bien dans ces mots de Hombert : « Si c'est la présence de l'Esprit Saint qui permet d'accomplir les Béatitudes, alors demandons que cela nous soit accordé, prions pour que cela advienne »[122]. Augustin put même en donner un condensée dans ce paragraphe que nous commençons par citer intégralement. Ensuite nous verrons quelques aspects particuliers du commentaire d'Augustin.

4.1.3.1 - Résumé par Augustin de sa lecture conjointe des trois textes (II,XI,38)

Nous le disposons de manière à mettre en relief les trois textes conjointement commentés. Les numéros 1 à 7 marquent les sept étapes de l'approche ; les colonnes A, B et C contiennent respectivement l'allusion au texte d'Isaïe, aux béatitudes et à la prière du Seigneur

---

[121] *De ser. Dom.* I,V,13.

[122] HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 76.

Nos	*A. Textes d'Isaïe*	*B. Les béatitudes*	*B. La prière du Seigneur*
1	Si c'est la crainte de Dieu	Qui rend heureux les pauvres d'esprit parce que le royaume des cieux est à eux,	demandons que le nom Dieu soit sanctifié par cette crainte qui demeure dans les siècles des siècles
2	Si c'est la piété	Qui fait le bonheur de ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la terre en héritage	demandons que son règne arrive, soit en nous pour nous communiquer cette douceur qui ne connaît point la résistance ; soit du ciel sur la terre dans tout l'éclat de l'avènement du Seigneur, alors que le Sauveur nous comblera de joie et de gloire (citation de Mt 25,34 et Ps 33,2)
3	Si c'est la science	qui donne à ceux qui pleurent le secret du bonheur, parce qu'ils seront consolés,	Prions que sa volonté se fasse sur la terre comme au ciel, car lorsque le corps est figuré par la terre soumis à l'esprit que représente le ciel, dans une paix entière et parfaite, nous ne serons plus dans les larmes. En effet, quel autre sujet avons-nous ici-bas de nous attrister que la lutte du corps contre l'esprit qui nous force de nous écrier (citation de Rm 7,23-24).
4	Si c'est la force	Qui rend heureux ceux qui ont faim et soif de la justice parce qu'ils seront rassasiés,	demandons à Dieu qu'il nous donne aujourd'hui notre pain de chaque jour, afin que nourris et fortifiés de cet aliment céleste, nous puissions parvenir là où nous serons pleinement rassasiés.
5	Si c'est le conseil	qui fait le bonheur de ceux qui sont miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde,	remettons leurs dettes à ceux qui nous doivent, et prions-le de nous remettre à nous-mêmes ce que nous lui devons.
6	Si c'est l'intelligence	qui rend heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verrons Dieu,	demandons à Dieu de ne pas entrer en tentation pour ne pas tomber dans la duplicité du cœur qui nous fait poursuivre les biens terrestres et périssables au lieu du bien simple qui devrait être la fin de toutes nos actions. En effet, les tentations qui prennent leur source dans les accidents que les hommes regardent comme des calamités insupportables, ne pourront rein contre nous si nous avons su triompher de celles qui viennent des séductions flatteuses de ces choses où les hommes mettent leur bonheur et leur joie.

7	Si c'est la sagesse	qui rend heureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu,	prions qu'il nous délivre du mal, car cette délivrance nous rendra libres, c'est-à-dire enfants de Dieu, afin que, par l'Esprit d'adoption, nous crions : Abba, Père.

Ce paragraphe[123] est une véritable feuille de route pour parcourir le *De sermone Domini in monte.*

4.1.3.2 - Le don de l'Esprit Saint au centre de la relation de prière

C'est essentiellement dans le lien de ces trois textes qu'Augustin situe le soubassement pneumatologique de chacune des sept demandes de la prière du Seigneur. Toutefois, il met l'Esprit Saint au centre de la prière dans l'introduction qu'il fait au commentaire des sept demandes. D'une part, lorsqu'il explique les maximes du Seigneur sur la prière ; d'autre part en commentant la louange contenue dans l'invocation de « Pater noster ».

---

[123] *De ser. Dom.* II,XI,38, *CC* 35, 128-130 : « (1) si enim timor dei est quo beati sunt pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen dei timore casto permanente in saecula saeculorum. (2) Si pietas est qua beati sunt mites, quia ipsi hereditate possidebunt terram, petamus ut ueniat regnum eius siue in nos ipsos, ut mitescamus nec ei resistamus, siue de caelo in terram in claritate aduentus domini, quo nos gaudebimus et laudabimur dicente illo : uenite, benedicti patris mei, accipite regnum, quod uobis paratum est ab origine mundi. in domino enim, inquit propheta, laudabitur anima mea; audiant mites et iocundentur. (3) Si scientia est qua beati sunt qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur, oremus ut fiat uoluntas eius sicut in caelo et in terra, quia cum corpus tamquam terra spiritui tamquam caelo summa et tota pace consenserit, non lugebimus; nam nullus alius huius temporis luctus est, nisi cum aduersum se ista confligunt et cogunt nos dicere uideo aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et luctum nostrum lacrimosa uoce testari: miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? (4) Si fortitudo est qua beati sunt qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quia ipsi saturabuntur, oremus ut panis noster cotidianus detur nobis hodie, quo fulti atque sustentati ad plenissimam illam saturitatem uenire possimus. (5) Si consilium est quo beati sunt misericordes, quoniam ipsorum miserebitur, dimittamus debita debitoribus nostris, et oremus ut nobis nostra dimittantur. (6) Si intellectus est quo beati sunt mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt, oremus non induci in temptationem, ne habeamus duplex cor non appetendo simplex bonum, quo referamus omnia quae operamur, sed simul temporalia et aeterna sectando.temptationes enim de his rebus quae graues et calamitosae uidentur hominibus non in nos ualent, si non ualeant illae quae blanditiis earum rerum accidunt quas homines bonas et laetandas putant. (7) Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam ipsi filii dei uocabuntur, oremus ut liberemur a malo; ipsa enim liberatio liberos nos faciet, id est filios dei, ut spiritu adoptionis clamemus: abba, pater ! ».

1°) Augustin s'interroge sur l'opportunité de l'enseignement d'une prière par le Seigneur : pourquoi faudrait-il exprimer verbalement nos demandes à Celui qui sait tout ? Deux étapes le mènent progressivement au cœur de la solution. D'abord, il fallait préciser que ce n'est point par la parole mais plutôt par la disposition intérieure que nous exprimons nos désirs à Dieu[124]. Mais ce n'est que pour faire réapparaître ensuite le problème dans toute son acuité : Que soit en parole ou en intention, Dieu a-t-il besoin d'être prié ? Point du tout, car non seulement il sait tout, mais surtout il est toujours prêt à nous offrir ses dons, à condition que nous soyons prêt de notre côté à les recevoir. Tel est finalement l'enjeu de la prière ; elle stimule une action qui n'affecte que l'âme humaine. Par la prière, l'âme se dispose à accueillir les dons divins en se détournant des biens temporels pour s'ouvrir à la simplicité divine, supporter l'éclat de sa lumière et goûter avec joie le bonheur véritable. Or tels développements reposent en réalité sur une conception pneumatologique. C'est l'Esprit Saint qui donne à l'âme une intention droite, une charité pure et une simplicité de cœur pour entrer en contact avec Dieu. Nul doute alors que la solution d'Augustin part en fait ce que réalise l'Esprit Saint en nous quand il nous est donné pour notre adoption filiale.

2°) Les premiers mots de la prière du Seigneur (« Notre Père qui es aux cieux ») amène ensuite Augustin à s'appuyer explicitement sur la conception de l'Esprit Saint comme Don. Ces mots constituent une louange visant à introduire aux sept demandes. Les prenant comme tel, Augustin en déduit le contexte même de toute la prière du Seigneur, et la relation qu'elle instaure entre Dieu et ceux qui l'appellent désormais Père[125]. Cette prière ouvre ainsi une nouvelle ère qui est ici précisément celle de la paternité. Car nulle part dans l'Ancien Testament, il n'a été demandé au peuple d'Israël de dire à Dieu « Notre Père ». C'est donc un langage nouveau, propre au peuple du Nouveau Testament, le peuple de ceux qui ont été appelés à un héritage éternel afin de devenir cohéritiers du Christ, enfants d'adoption. Au début de cette prière, nous entrons alors dans le mouvement de la grâce de Dieu qui nous a valu

---

[124] *De ser. Dom.* II,III,13.
[125] *De ser. Dom* II,IV,15-V,18.

l'adoption[126], dans une relation des enfants avec leur Père, sûrs de recevoir ce que nous demandons, ayant déjà eu le plus grand Don pour l'adoption.

> Et par ce nom s'éveille notre charité – quoi de plus cher en effet pour des enfants que leur père ; la supplique devient affectueuse puisque des hommes disent à Dieu : notre Père ; et il naît une certaine espérance que ce que nous avons demandé devrait être accordé, car avant même que nous ayons formulé notre demande, *nous avons reçu un si grand Don*, qui nous permette de dire à Dieu : notre Père.[127]

Augustin ne peut être plus pertinent en insérant l'Esprit Saint *Donum de Dieu* au cœur de la dynamique de la prière ; il le fait en exploitant la force relationnelle qui le définit en tant que Don. C'est le don de l'Esprit Saint qui prévient en nous l'affection filiale pour faire écho à la paternité de Dieu. C'est par lui que Dieu vient en nous comme en son temple. Augustin le dit, deux paragraphes plus loin, comme en résumant toute son introduction à la prière du Pater :

---

[126] *Der ser. Dom.* II,IV,16 : « En effet que nous soyons appelés à un héritage éternel pour être cohéritiers du Christ en devenant des enfants d'adoption *ne vient de nos mérites mais de la grâce de Dieu.* Et *c'est cette même grâce que nous faisons valoir* au début de notre prière lorsque nous dison : notre Père » (*CC* 35,106 : « Et quoniam quod uocamur ad aeternam hereditatem, ut simus christi coheredes et in adoptionem filiorum ueniamus, *non est meritorum nostrorum sed gratiae dei, eandem ipsam gratiam* in orationis principio *ponimus*, cum dicimus: pater noster. »). Un passage plus haut dans l'œuvre mettait bien en lumière ce rôle de l'Esprit Saint dans l'adoption filiale : « Selon ce que la pensée apostolique entend par adoption, c'est ce par quoi nous sommes appelés à héritage éternel, afin de pouvoir devenir cohéritiers du Christ. Nous devenons donc des enfants de Dieu par une régénération spirituelle et nous sommes admis dans le royaume de Dieu, non comme des étrangers, mais en tant que nous sommes créés et façonnés par lui. Ainsi, en un premier *Don* il nous a tirés du néant par sa toute-puissance ; en une autre fois, il nous a adoptés, afin qu'avec ce *Don* et comme ses enfants, nous jouissions de la vie éternelle, selon la mesure de ce qui nous revient », *De ser. Dom.* I,XXIII,78 (*CC* 35,87-88 : « Unde apostolica disciplina adoptionem appellat qua in aeternam hereditatem uocamur, ut coheredes christi esse possimus. Filii ergo efficimur regeneratione spiritali et adoptamur in regnum dei, non tamquam alieni sed tamquam ab illo facti et creati, hoc est conditi, ut *unum* sit *beneficium* quo nos fecit esse per omnipotentiam suam, cum ante nihil essemus, *alterum* quo adoptauit, ut cum eo tamquam filii uita aeterna pro nostra participatione frueremur »). Les terme *unum beneficium ...alterum* ne doivent faire l'objet d'aucun doute : Augustin vise bien le Saint-Esprit donné à la création et à la régénération pour la *fruitio Dei.* Ce passage décrit d'ailleurs l'économie du salut dans l'envergure qu'elle prend lorsqu'on y observe l'acitivité de l'Esprit Saint en tant que Don de Dieu.

[127] *De ser. Dom.* II,IV,16, *CC* 35,106 : « Quo nomine et caritas excitatur - quid enim carius filiis debet esse quam pater?- et supplex affectus, cum homines dicunt deo: pater noster, quaedam praesumptio impetrandi quae petituri sumus, cum priusquam aliquid peteremus, *tam magnum donum accepimus*, ut sinamur dicere: pater noster deo ».

> On ne peut donc bien comprendre ce qui est dit « Notre Père qui es aux cieux » qu'en prenant cieux pour les cœurs des justes comme dans son temple. Car dans un même élan, celui qui prie voudrait voir habiter en lui celui-là même qu'il invoque ; et pour que cela advienne, il observe la justice, ce qui est le présent par lequel Dieu est invité à habiter dans l'âme[128].

4.1.4 - La source septénaire comme fondement de toutes les maximes du sermon sur la montagne :

Ayant ainsi noué les trois textes dans ce point de vue unique, Augustin ramène aux béatitudes les autres maximes du discours de Jésus. Tout le sermon sur la montagne se joue dans l'exorde comportant les béatitudes qu'il veut « septiformes » pour les dons de l'Esprit Saint. Toutes les maximes en découlent alors comme de leur source[129]. Pour découvrir le soubassement pneumatologique qu'Augustin donne à ces maximes qui n'entraient ni dans les sept béatitudes ni dans la prière du Seigneur. Certes, ne voit-on pas spontanément l'inspiriation pneumatologique de ces maximes. Mais en réalité, le commentaire indique clairement comment le restituer à partir des béatitudes respectives auxquelles il les renvoie. Notre argumentation n'exige pas que nous procédions systématiquement à cette restitution. Il suffisait déjà d'avoir indiqué fondamentalement comment cette œuvre révèle l'effort d'Augustin à montrer la place qu'occupe l'Esprit Saint dans la perfection chrétienne. Nous proposons ici un schéma de la façon dont Augustin a référé toutes ces maximes à des béatitudes précises[130], suivant son principe de lecture.

---

[128] *De ser. Dom.* II,V,18, *CC* 35,108-109 : « Recte ergo intellegitur quod dictum est: pater noster qui es in caelis, in cordibus iustorum esse dictum tamquam in templo sancto suo. simul etiam ut qui orat in se quoque ipso uelit habitare quem inuocat; et cum hoc affectat, teneat iustitiam, quo munere inuitatur ad inhabitandum animum deus ».

[129] *De ser. Dom.* II,XI,38.

[130] La colonne A donne les références dans le *De ser. Dom.*, la B résume la maxime concernée avec sa référence dans le texte de Matthieu, en vis-à-vis dans la C se trouve les béatitudes qui les appuient dans le commentaire d'Augustin avec la double référence du texte du *De ser.*

Références	*Maximes*	*Béatitudes*	
I,VI,16-VII,18	Le sel et la lumière du monde (Mt 5,13-16)		
I,VII,19-IX,21	Jésus et la loi : la perfection de la justice qu'il enseigne (Mt 5,17-20)		
I,IX,22-X,28	Sur le meurtre et la réconciliation avant de porte son offre sur l'autel (Mt 5,21-24).	Les pauvres d'esprit (I,X,28 ; Mt 5,3)	1
I,XI,29-32	La réconciliation avec l'adversaire en chemin (Mt 5,25-26)	Les doux (I,XI,32 ; Mt 5,4)	2
I,XII,33-36	*Au sujet de l'adultère (Mt 5,27-28)*	Ceux qui pleurent (I,XII,36 ; Mt 5,5)	3
I,XIII,37-38	*Sur le scandale : l'œil à arracher et la main à couper pour la cause du royaume (Mt,5,29-30)*	*Augustin réfère tous ces passages (Mt 5,27-37) à deux béatitudes : Ceux qui ont faim et soif de la justice (I,XVIII,54 ; Mt 5,6) avec une allusion aux miséricordieux (I,XVIII,55 ; Mt 5,7).*	4.5
I,XIV,39-XVI,50	*Sur la répudiation (Mt 5,31-32)*		–
I,XVII,51-53	*Sur le serment (Mt 5,33-37)*		–
I,XIX,56-XXIII,79	Sur la loi du talion (Mt 5,38-42) et l'amour des ennemis (Mt 5,43-48)	Les miséricordieux (I,XXIII,80 : Mt 5,7)	
II,I,1-4-II,II,9	Sur la religion du cœur : l'aumône (Mt 6,1-4).	Allusion aux cœurs purs (II,1,1 ; Mt 6,)	6
II,III,10-II,XI,39	*Le développement sur la prière que nous avons regardé plus haut*	*Le pater structuré suivant les sept béatitudes.*	
II,XII,40-43	Le jeûne (Mt 6,16-18).	*A partir d'ici, toutes les maximes interprétées avec la béatitude sur les cœurs purs (clairement énoncée au*	6
II,XIII,44	Amasser des trésors au ciel (Mt 6,19-21).		

Dom et de Matthieu ; la dernière colonne D renvoie aux numéros de notre tableau sur la fusion des trois textes.

II,XIII,45-46	La lampe du corps (Mt 6,22-23).	*II,XXII,76 ; Mt 5,8*[131])	
II,XIII,47-48	Impossibilité de servir deux maîtres (Mt 6,24).		
II,XV,49-XVII,58	Ne pas se soucier du superflu (Mt 6,25-34).		
II,XVIII,59-	Ne pas juger : la paille et la poutre (Mt 7,1-5)		
II,XX,67-XXI,70	Ne pas profaner les chose saintes (Mt 7,6)		
II,XXI,71-73	Demander, chercher, frapper : prier le Père qui est bon (Mt 7,7-11)		
II,XXII,74-76	Faire à autrui ce qu'on souhaite pour soi-même (Mt 7,12)		
II,XXIII,77	La porte étroite (Mt 7,13-14)		
II,XXIV,78-81	L'arbre et ses fruits (Mt 7,15-20)		
II,XXV,82-86	Le vrai disciple fait la volonté de Dieu (Mt 7,21-23)	Pour cette dernière maxime, Augustin ajoute à la béatitude sur les cœurs, celle des pacifiques	6 et 7

4.1.5 - Récapitulation : La perfection chrétienne comme accomplissement des béatitudes par le don de l'Esprit Saint.

Le *De sermone Domini in monte* témoigne ainsi de façon immédiate de la place qu'Augustin donne à la recherche pneumatologique dans une réflexion axée sur la pastorale. Son approche de la perfection chrétienne à partir du texte de Matthieu est à ce sujet sans équivoque. Le terme *Donum* y est certes plutôt discret dans son application directe à l'Esprit Saint[132]. Mais l'approche est basée sur la donation de l'Esprit Saint à travers ses dons septénaires. Elle est orientée de façon à montrer l'Esprit Saint à l'œuvre à toutes les étapes de la marche spirituelle vers la Sagesse divine. Augustin

---

[131] La récapitulation que fait Augustin en ce sens ne reprend pas toutes les maximes ; mais elles ont toutes été commentées dans le sens de la pureté de l'intention et du cœur.

[132] Ce texte de *Conf* XIII,IX,10 confirme plus tard ce lien très évident : « Le Don de toi nous enflamme et nous montons en haut ; il nous embrase et nous partons. Nous montons les montées qui sont dans notre cœur et nous chantons le cantique des degrés » (*CC* 27,247 : «Dono tuo

commence ainsi l'application de la méthode qu'il nous a révélée dans le *De fide et symbolo* : découvrir la Personne de l'Esprit Saint à partir de l'économie en scrutant les Écritures.

Son exégèse du sermon sur la montagne est en cela originale et pertinente. Pour la première fois, Augustin abordait un texte biblique pris dans son ensemble. On peut y voir combien il avait déjà une grande familiarité avec les Écritures[133]. Or il y amène le texte d'Isaïe 11,2-3 en vue d'y introduire une problématique des dons de l'Esprit Saint. De plus, au cœur même de cette approche septénaire, tout le commentaire semble traversé par Rm 5,5[134]. De la sorte, c'est le champ sémantique même où se comprend *Donum* qui constitue l'arrière-plan de toute la conception augustinienne de la perfection chrétienne. Il s'agit pour l'âme de se purifier par un détachement des réalités temporelles pour l'accès progressif et l'adhésion définitive aux réalités éternelles, à la Sagesse de Dieu. C'est par la charité de Dieu que l'âme y arrive : d'une part pour ne pas avoir l'espérance d'obtenir ou la crainte de perdre les biens terrestres et temporels ; d'autre part pour tendre vers Dieu et s'attacher à lui : or, la charité de Dieu a été répandue dans notre cœur par l'Esprit Saint qui nous a été donné.

Cette dialectique peut rendre compte des béatitudes[135]. C'est pour le montrer qu'Augustin les a si étroitement liées aux dons de l'Esprit Saint à obtenir dans la supplication[136]. C'est en fait l'Esprit Saint lui-même qui doit nous être donné[137]. La même dialectique traverse les autres maximes qui ne s'expliquent que par leur lien

---

accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum »).

[133] Cf. HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 75, note 168.

[134] Même s'il n'est utilisé expressément que deux fois dans toute l'œuvre (*De ser. Dom.* I,V,13 ; II,XVII,58).

[135] Cf. *De ser. Dom.* I,III,10 qui résume toutes les béatitudes en y montrant cet effort de l'âme vers l'attachement à la Sagesse.

[136] Cf. Tableau sur la lecture conjointe des trois textes par Augustin (*De ser. Dom.* II,XI,38).

[137] Cf. *De ser. Dom.* I,IV,11-12 ; surtout I,IV,12 où la huitième béatitude présente le sommet de la perfection humaine est comprise comme rappelant l'envoi de l'Esprit Saint à la Pentecôte ; l'*Epist.* CXIV,18 Augustin cite I Co 12,11 pour préciser que c'est le seul et même Esprit qui est donné.

avec les béatitudes, et, en conséquence, avec les dons de l'Esprit Saint. Or, ce lien de principe avec les béatitudes s'exprime précisément dans le commentaire d'Augustin par cette nécessité de purification[138]. En définitive, pour arriver à la perfection chrétienne, il faut prendre un cheminement spirituel (en sept étapes) soutenu par le Saint-Esprit (aux sept dons) que nous demandons par la prière (aux sept pétitions) à Dieu afin qu'il nous soit donné. Ce Don de Dieu nous maintient alors dans la tension vers Dieu dès ici-bas et nous fait jouir de Lui quand nous parviendrons à l'union avec lui.

4.2 - Le Don de l'Esprit comme une étape décisive dans l'histoire humaine : celle de la grâce

Augustin avait dénoué sa crise existentielle en lisant saint Paul[139]. Il a approfondi sa connaissance du mystère du Christ en joignant la lecture des lettres de l'Apôtre à celle de l'évangile de saint Jean[140]. Tout porte à croire que dès le début de son ministère, le jeune prêtre opta de faire des écrits de l'Apôtre une pièce maîtresse de la base biblique et théologique de sa réflexion pastorale. C'est aussi un signe supplémentaire qu'Augustin hissait sa pensée au diapason d'une réflexion ecclésiale. Car depuis l'ère des grands conciles, saint Paul était en effet reconnu comme « le grand maître en discernement pour ce qui regarde la vie chrétienne personnelle, familiale et communautaire au quotidien. Il est aussi l'homme qui a longuement médité le mystère de Dieu révélé à toutes les nations en Jésus-Christ »[141]. Ces premiers commentaires révèlent ainsi l'importance qu'Augustin va donner à Paul et marquent de fait son entrée dans ce que P. Brown a appelé « la génération "saint Paul" ».[142]

---

[138] Cf. *De ser. Dom.* I,VI,16-17 ; I,XII,34 ; I,XV,41-42 ; et surtout l'insistance sur la pureté du cœur, qui est simplicité et intention droite, avec comme mobile l'amour du seul bien véritable, Dieu : II,I,1 ; II,II,9 ; II,III,11 ; on en multiplierait les références avec plus de la moitié de ces maximes (II,XII,40-XXV,86 associées à la béatitude sur les cœurs purs comme le montre notre dernier tableau ci-dessus.

[139] Cf. *Conf.* VIII,XII,29-30.

[140] Cf. *Conf.* VII,IX,13-XXI,27.

[141] DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul,* p. 12.

[142] Brown, *La vie de saint Augustin,* p. 177 ; voir aussi LANCEL, *Saint Augustin,* p. 255-258.

L'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* résulte d'un entretien qu'il eut avec des fidèles à Carthage[143] où il participait à un concile réuni le 26 juin 394[144]. Il est fort probable que ce fût sur son initiative qu'ils ouvrirent ensemble la lettre de Paul. C'est sur cette lancée qu'il voulut, par la suite, faire un commentaire d'ensemble de la lettre, mais il n'ira pas au-delà des premiers versets (l'*Epistolae ad Romanos inchoata expositio*)[145]. Il réussit par contre à lire la lettre aux Galates de bout en bout, c'est l'*Epistolae ad Galatas expositio*[146]. Ces commentaires des textes des épîtres aux Romains et aux Galates nous offrent une autre occasion de voir Augustin poursuivre sa compréhension de la Personne de l'Esprit Saint comme le Don de Dieu à travers une étude exégétique et une réflexion sur le mystère du salut.

Augustin tentait de saisir la problématique paulinienne de la loi et de la grâce qu'il a dégagée comme le sujet de ces épîtres. Or, il y arrivera en comprenant le Don de l'Esprit par le Christ comme une étape décisive de l'histoire de l'humanité. Nous découvrirons encore plus clairement combien la théologie augustinienne de l'Esprit Saint va s'enraciner au cœur de l'Écriture et dans un lien intrinsèque avec christologie, sotériologie, ecclésiologie et théologie de la grâce.

Nous commençons par l'analyse de l'*In Romanos inchoata* pour les précisions pneumatologiques qu'Augustin y a données. Elles sont utiles pour comprendre son approche de la problématique de la loi et de la grâce[147] dans les trois traités, mais surtout importantes pour sa pneumatologie. Ensuite, nous étudions la problématique de la loi et la grâce à partir de l'*In Galatas*. L'*Expositio* étaient plutôt des propositions variées et ne feront pas ici l'objet d'un paragraphe à part. Elles serviront à appuyer les intuitions que nous allons mettre à jour dans notre double démarche.

---

[143] *Retract.* I,XXIII,1.
[144] Cf. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, p. 162-163.
[145] *Retract.* I,XXIV,2.
[146] *Retract.* I,XXIV,1.
[147] Cf. *Epist. ad Rom. inch. exp.*

4.2.1 - Saint Paul parle de l'Esprit Saint comme Don de Dieu en termes de Grâce et de Paix (Epist. ad Rom. inch. exp.)

L'*Epistola ad Romanos inchoata expositio* qui se présente comme un travail inachevé est pourtant capital pour la pneumatologie d'Augustin. Il confirme aussi fermement que le *De sermone Domini in monte* qu'Augustin poursuit, au lendemain du *De fide et symbolo,* une recherche pneumatologique à travers une lecture des Écritures. Mais plus clairement encore que dans son commentaire sur le sermon sur la montagne, Augustin y définit l'Esprit Saint comme le *Don de Dieu* en le découvrant, dans les épîtres pauliniennes, sous les termes Grâce et Paix. Déjà auparavant, il avait attribué ces noms à l'Esprit Saint. Ici, il nous en indique la source biblique et les précise comme liés directement à *Donum*. L'analyse que nous consacrons à cette œuvre vise essentiellement à regarder de près cette précision. C'est dans la même problématique que nous parlerons ensuite du péché contre l'Esprit Saint qui a occupé la seconde partie de l'ouvrage.

4.2.1.1 - Gratia porro et pax, quid aliud est quam Donum Dei ?

Il ne se fait aucun doute qu'Augustin ait voulu, par ces commentaires sur l'Apôtre, étoffer les racines pauliniennes[148] de la conception de l'Esprit Saint comme Don de Dieu et en consolider la signification. C'est ce qu'il va faire avec Rm 1,7 (« La grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre Père et de Jésus-Christ notre Seigneur »). Cette salutation de l'Apôtre indique qu'il enseigne que le Saint-Esprit est le *Don de Dieu* :

> Si l'Apôtre leur souhaite la Grâce et la Paix de la part de Dieu notre Père et de Jésus-Christ notre Seigneur sans même y ajouter l'Esprit Saint, la seule raison, à mon avis, est qu'il veut que nous comprenions que *l'Esprit Saint lui-même est le Don de Dieu. La Grâce et puis la Paix, est-ce autre chose que le Don de Dieu ? La Grâce qui qui nous délivre de nos péchés et la Paix qui nous réconcilie avec Dieu ne peuvent d'aucune manière être données aux hommes, si ce n'est par l'Esprit Saint.* De la sorte la Trinité même des Personnes et leur immuable unité sont-elles connues dans cette salutation. [149]

---

[148] Il y a lié directement pas moins de trois textes de Paul (Rm 5,5 ; 8,5 ; 11,36) au *De fide et symbolo* IX,19.

[149] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 11, *CSEL* 84,159 : « Quod autem apostolus gratiam et pacem a deo patre et domino nostro Iesu christo dicit non adiungens etiam spiritum sanctum, *non mihi*

Comment Augustin est-il parvenu à une cette conclusion ? Il est parti d'une enquête biblique qui honore son engagement à asseoir sa réflexion sur les Écritures. A quelques exceptions près, toutes les salutations des épîtres canoniques de Paul et des autres apôtres font mention de la Trinité[150].

Sur cette base repose alors la réflexion pneumatologique qui associe Grâce et Paix à l'Esprit Saint comme révélation et explication de son nom personnel de *Don de Dieu*. D'abord la signification de cette Grâce et de cette Paix leur donne une source divine. Elles décrivent deux actions consécutives qui les différencient respectivement de toutes grâces et toute paix ne venant pas de Dieu :

> Cette *grâce* qui nous remet nos péchés par lesquels nous étions ennemis de Dieu vient de Dieu notre Père et de Jésus-Christ notre Seigneur. Et cette *paix* est en réalité celle-là même qui nous réconcilie avec Dieu. Lorsqu'en effet toute inimitié a été détruite par la *grâce* de la rémission des péchés, il reste encore que nous soyons unis par la *paix* à celui dont seuls nos péchés nous séparaient[151].

---

alia ratio uidetur, nisi quia ipsum donum dei spiritum sanctum intelligimus. gratia porro et pax quid aliud quam donum dei? unde nullo modo dari hominibus gratia potest, qua liberamur a peccatis, et pax, qua reconciliamur deo nisi in spiritu sancto. et ideo ipsa trinitas pariter que incommutabilis unitas in ista salutatione cognoscitur. »

[150] Chez Paul seul la lettre aux Hébreux fait exception, *Epist. ad Rom. inch. exp.* 11.12, *CSEL* 84,159-161. Il y a donc d'abord Rm 1,7 : « Gratia uobis ... et pax a deo patre nostro et domino Iesu christo.» (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 8, *CSEL* 84,155) ; Augustin commente aussi I Tim 1,2 et II Tim 1,2 : « Gratia, misericordia, pax a deo patre et Iesu christo domino nostro. » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 11, *CSEL* 84,159-160) ; I Pr 1,2-3 : « Gratia uobis et pax adimpleatur, deinde statim subicit: benedictus deus et pater domini nostri Iesu christi » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,160); II Pr 1,2 : « » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,159-160) ; I Jn 1,3 : « Iohannes autem nescio quam ob causam omisit tale principium, sed plane trinitatis commemorationem nec ipse neglexit pro gratia et pace societatem interponens: quod ergo uidimus, inquit, nuntiamus et uobis, ut et uos societatem habeatis nobis cum et societas nostra sit cum patre et filio eius Iesu christo. » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,160) ; II Jn 1,3 : « Sit uobis cum gratia, misericordia, pax a deo patre et Iesu christo filio patris. » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,160) ; Jude 1,1 : « Iudas Iesu christi seruus, frater autem iacobi, in deo patre dilectis et Iesu christo conseruatis, uocatis, misericordia uobis et pax et caritas adimpleatur » (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,161); et Jc 1,1 : « Iacobus dei et domini nostri Iesu christi seruus duodecim tribubus, quae sunt in dispersione, salutem» (*Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,161).

[151] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 8, *CSEL* 84,155 : « gratia est ergo a deo patre et domino Iesu christo, qua nobis peccata remittuntur, quibus aduersabamur deo, pax uero ipsa, qua reconciliamur deo. Cum enim per gratiam remissis peccatis absumptae fuerint inimicitiae, restat, ut pace adhaereamus illi, a quo nos sola peccata dirimebant, sicut propheta dicit: non grauabit aurem, ut non audiat, sed peccata uestra inter uos et deum separant ».

De là, Augustin peut alors incliner grâce et paix vers la mission et la Personne de l'Esprit Saint et vers son nom propre de *Donum*. Il s'agit bien en effet du *Don* que Dieu fait aux hommes pour leur donner la force de retourner à lui[152] en vue d'un salut intégral, âme et corps[153]. La rémission des péchés et la communion avec Dieu est bien l'œuvre personnelle de la troisième Personne de la Trinité dans l'économie du salut où elle intervient en étant *donnée*. En commençant par insister sur le « *a* Deo » (de la part de, venant de Dieu) Augustin exploitait déjà cette dynamique du *Don* venant de Dieu pour donner pertinence et profondeur à son interprétation biblique.

Or, sa brève enquête biblique ne confirme pas seulement la portée trinitaire des salutations qui ouvraient les épîtres apostoliques. Augustin en fait ressortir d'autres termes qu'il a déjà rapprochés de la signification de *Donum Dei*. Son interprétation pneumatologique de « grâce » et de « paix » en devient alors très suggestive et solidement ancrée dans les Écritures. Ainsi saint Jacques a-t-il utilisé, selon lui, le terme « salut » pour nommer toute la Trinité, mais surtout pour insister sur ce que réalise le *Don de Dieu* en accordant grâce et paix[154]. Pour Augustin la découverte de l'Esprit Saint comme *Don de Dieu* sous les mots grâce et paix est d'autant plus fondée que nombre des épîtres y ont ajouté, dans leur salutation, le mot miséricorde

> qui établit nettement et montre que ce n'est pas en vertu des mérites de nos œuvres précédentes mais selon la miséricorde de Dieu que nous est donné l'Esprit Saint pour que soient effacés les péchés qui nous séparaient de Dieu et pour qu'advienne la réconciliation par laquelle nous sommes inviolablement attachés à lui[155].

---

[152] Augustin commence à développer ainsi la problématique de la grâce que nous l'avons déjà vu associer à Donum Dei dans le *De uera rel.* LV,113 (*CC* 32,259-260).

[153] Cf. *Epist. ad Rom. inch. exp.* 10 : « Notre corps lui-même, précise Augustin, recevra cette paix dans toute sa perfection, si maintenant notre âme garde fermement et de façon inébranlable la paix que le Seigneur a daigné nous donnée par la foi » (*CSEL* 84,159 : « Pax enim perfecta etiam corporis suo tempore roborabitur, si nunc pacem quam dominus per fidem dare dignatus est, inconcusse spiritus noster atque incommutabiliter teneat.») ; on retrouve ici presque la même argumentation qu'au *De uera rel.* XII,25.

[154] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 12 : « Je pense qu'il nomme ainsi la grâce et la paix, puisqu'autant que je sache il ne peut y avoir de salut que dans le *Don de Dieu* » (*CSEL* 84,161 : « Credo considerans salutem non esse nisi in dono dei, ubi gratia et pax.»

[155] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 11, *CSEL* 84,160 : « Quo plane aperitur atque ostenditur non meritis operum priorum sed secundum misericordiam dei nobis dari spiritum sanctum, ut et peccatorum abolitio fiat, quibus seiungebamur a deo, et reconciliatio, ut illi inhaereamus.»

Commentant le texte de Jude où se trouvent à la fois les mots paix, miséricorde et charité, Augustin remarque qu' « on ne peut comprendre la grâce et la paix sans la miséricorde et la charité »[156]. En fait tous ces termes qui représentent le Saint-Esprit se ramènent à celui de « grâce »[157] et toute l'interprétation pneumatologique de Rm 1,7 se déroule finalement dans une théologie de la grâce. Dans une deuxième partie de son commentaire, Augustin part de cette analyse pour donner une solution au problème du péché contre l'Esprit Saint qui devait préoccuper ses fidèles[158]. Mais en réalité sa réponse éclaire en retour la signification même de *Donum Dei* telle qu'il l'a expliquée à partir de ce verset paulinien de Rm 1,7.

4.2.1.2 - Le péché contre l'Esprit Saint comme refus du Don de Dieu.

Augustin retrouve dans la conception de l'Esprit Saint comme Grâce et Paix accordée par Dieu, le contexte où peut se poser et se résoudre la question du péché que Jésus déclare inamissible. Augustin en a parlé brièvement dans le *De sermone Domini in monte*[159]. Il partait du texte de Jean sur le péché mortel d'un frère[160]. Il suggérait alors une réponse qui visait probablement les schismatiques[161] mais allait déjà dans le sens d'un refus de la grâce de l'Esprit Saint[162]. Ici, il pose le problème à partir de la conception même de l'Esprit Saint comme Grâce qui nous réconcilie.

> Si les expressions de grâce et de paix ont été employées par l'Apôtre pour compléter la nomination de la Trinité comme s'il avait évoqué le Saint-Esprit, on pèche contre l'Esprit Saint lorsque, désespérant, tournant en dérision ou méprisant la prédication de la grâce par laquelle les péchés sont effacés, et la paix qui nous réconcilie avec Dieu, on

---

[156] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 12, *CSEL* 84,161 : «Gratia enim et pax sine misericordia et caritate intelligi non potest. ».

[157] Cf. *Retract.* I,XXV où Augustin dit finalement que grâce et paix se rejoignent et nous l'avons déjà vu tout ramener à ces deux mots.

[158] Cf. *Epist. ad Rom. inch. exp.* 23.

[159] Cf. *De ser. Dom.* I,XXII,73-75, *CC* 35,81-85.

[160] *De ser. Dom.* I,XXII,73.

[161] *De ser. Dom.* I,XXII,73.

[162] *De ser. Dom.* I,XXII,75.

refuse de faire pénitence de ses péchés et qu'on se résout à continuer à en goûter la douceur impie et mortifère et que cela perdure jusqu'à la fin[163].

La solution qu'il propose est déjà contenue dans ces lignes. Il y ajoutera dans la suite du texte deux précisions. Premièrement, la nécessité de bien circonscrire le problème posé. Ainsi fait-il remarquer que le problème vise, au-delà de l'expression « péché contre l'Esprit Saint », l'attitude religieuse envers la troisième Personne de la Trinité : la vénère-t-on ou bien est-on amené à la nier ou à la mépriser[164] ? Deuxièmement, ce péché de blasphème peut se commettre dans le langage des actes[165]. Il faut alors prendre au sérieux la parole du Seigneur. Car, considéré à la légère, le péché contre l'Esprit Saint pourrait conduire à nier que Dieu ait jamais accordé son pardon alors que les Écritures et l'histoire de l'Église démontrent la largesse de Dieu à accorder la grâce de l'Esprit Saint pour la rémission des péchés[166].

Tout le reste de son commentaire (n°17-23) sera en fait utilisé pour fonder la solution envisagée. En partant d'exemples de l'Écriture et en regardant la pastorale du baptême et de la pénitence, il va passer en revue plusieurs hypothèses

---

[163] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 14, *CSEL* 84,163 : « Si gratia et pax ad implendam trinitatis commemorationem sic ab apostolo ponitur, ac si sanctum spiritum nominet, ille peccat in spiritum sanctum, qui desperans uel irridens atque contemnens praedicationem gratiae, per quam peccata diluuntur, et pacis, per quam reconciliamur deo, detrectat agere poenitentiam de peccatis suis et in eorum impia atque mortifera quadam suauitate perdurandum sibi esse decernit et in finem usque perdurat.»

[164] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 14, *CSEL* 84,163-164, avec à ce résumé : « Quel que soit en effet le terme employé, l'enjeu est de savoir si la réalité même est à vénérer, à nier ou à mépriser » (*CSEL* 84,164 : « Quodlibet autem uocaretur, utrum res ipsa ueneranda an neganda uel uituperanda esset, hoc quaeritur.»)

[165] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 23.

[166] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 15. Païens et Juifs, à plus forte raison les samaritains se sont retrouvés, de bien des manières, à offenser le Saint-Esprit et pourtant tous ont été invités à recevoir le pardon de leurs péchés. Le cas des hérétiques et schismatiques est encore plus révélateur d'une offense contre le Saint-Esprit et pourtant, « lorsqu'ils reviennent à l'épouse du Christ et condamnent par la pénitence leurs erreurs et leur impiété, aucune discipline catholique n'a ordonné de leur refuser la paix de l'Église et de leur fermer les entrailles de la miséricorde divine » (*CSEL* 84,168 : « ad sponsam christi redeuntibus et errorem atque impietatem poenitendo damnantibus nulla catholica disciplina negandam ecclesiae pacem et claudenda uiscera misericordiae iudicauit. »).

d'interprétation et les écarter. Il reprend alors sa solution de départ[167] pour l'appliquer en conclusion au cas des Juifs à qui s'adressait le Christ :

> Comment s'étonner ou ne pas comprendre que par cette menace, le Seigneur Jésus-Christ ait voulu appeler les Juifs à la pénitence, afin de donner sa Grâce et sa Paix sur ceux qui croient en Lui ? Et qu'il dise à ceux qui résistent à cette grâce et à cette paix et de cette façon de proférer des paroles et des blasphèmes contre l'Esprit Saint, ce qui est une façon de persévérer dans leurs péchés par le désespoir et une obstination impie, et de s'enorgueillir contre Dieu sans l'humilité de la confession et de la pénitence, que cela ne peut être pardonné ni dans ce siècle ni dans l'autre à venir ?[168]

Cette conclusion nous aide à lier l'interprétation d'Augustin à sa conception de l'Esprit Saint *Don de Dieu.* Augustin reviendra en effet sur ce péché contre l'Esprit Saint, surtout pour exploiter sa connexion directe avec la mission du Christ[169]. Ce qu'il fallait souligner à ce point de notre recherche est que cette interprétation illustre l'identification de l'Esprit Saint, Don de Dieu à la thématique de la grâce. Le péché contre l'Esprit Saint suggère en fait l'ouverture au Don de Dieu. Se fermer à ce Don, c'est pécher contre l'Esprit Saint en lui résistant puisqu'il est déjà en nous pour nous ouvrir à le recevoir. En définitive, Augustin aura centré la signification de *Donum Dei* au cœur du mouvement de la grâce.

C'est donc à partir de ce commentaire du premier verset de l'épître au Romains qu'Augustin apporte expressément la précision que le mot Grâce peut valablement désigner le Saint-Esprit et que ce mot traduit son nom personnel de *Don de Dieu.* Mais il convient d'en indiquer la portée pour ne pas cautionner une méprise dans l'interprétation des textes d'Augustin et la compréhension même de sa pneumatologie. Il ne s'agit pas d'abord d'une précision épistémologique. Ce commentaire nous présente avant tout le principe même de l'intégration de la pneumatologie dans la problématique de la grâce. En saisissant ici ce lien qu'Augustin entend mettre entre ces aspects du mystère chrétien, on se donne un nouvel éclairage sur sa théologie de la grâce en y découvrant un enjeu pneumatologique. Pour sa pneumatologie, on se fait attentif à sa

---

[167] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 22.

[168] *Epist. ad Rom. inch. exp.* 23.

[169] *Epist.* CLXXXV,XI,49 ; et *Serm.* LXXI (*Revue Bénédictine* 75, 1965, p. 65-108) ; commenté dans cette optique par BOKA DI MAPSI LONDI, *Le rôle médiateur du Saint-Esprit,* p. 74-90.

théologie de la grâce comme l'aspect de l'économie du salut où se révèle directement le Saint-Esprit comme le Don de Dieu et d'où Augustin part pour le connaître comme tel au cœur de la Trinité. Ces commentaires des épîtres pauliniennes en donnaient donc le point de départ formel.

4.2.2 - Le Don de l'Esprit Saint comme principe de la justification par la foi.

Augustin a pris le soin de bien poser les jalons de son commentaire des textes de Romains et de Galates en délimitant la problématique de l'Apôtre. Selon Augustin, saint Paul a tenté de résoudre des problèmes concrets qui étaient propres à chacune des communautés mais qui se rejoignaient sur la même base théologique des œuvres de la loi et de la grâce[170].

---

[170] *Qu. prop. ex Epist. ad Rom.* Praef : « Avant tout, dit-il en commençant l'*Expositio ad Romanos prop.*, il faut que chacun comprenne bien ceci qu'il est question dans cette épitre des œuvres de la loi et de la grâce » (*CSEL* 84,3 : « Primo omnium, ut quisque intelligat in hac epistola quaestionem uersari operum legis et gratiae.»). Plus clairement au début de l'*Epist. ad. Rom. Inch. exp.* 1 : « L'évangile de le Notre Seigneur Jésus-Christ a-t-il été annoncé aux seuls Juifs à cause du mérite des œuvres de la loi, ou bien la justification de la foi au Christ Jésus a plutôt été donnée à toutes les nations sans aucun mérite d'œuvres précédentes ? Ainsi les hommes ont-ils reçu la foi parce qu'ils étaient justes, ou bien ils ont été justifiés en recevant la foi pour recevoir ensuite de vivre comme justes ? » (*CSEL* 84,145 : « utrum iudaeis solis euangelium domini nostri Iesu christi uenerit propter merita operum legis, an uero nullis operum meritis praecedentibus omnibus gentibus uenerit iustificatio fidei, quae est in christo Iesu, ut non, quia iusti erant homines, crederent, sed credendo iustificati deinceps iuste uiuere inciperent »). Avec l'*Exp. Epist. ad Gal.*, Augustin résume : « le motif pour lequel l'Apôtre écrit aux Galates est de leur faire comprendre que la grâce de Dieu agit en eux de sorte qu'ils ne soient plus sous la loi. ... Il a été question du même sujet dans l'épître aux Romains, mais avec pourtant cette différence que là il a dissipé une contestation et mit fin à un contentieux qui était né entre les Juifs et ceux qui, des Gentils, avaient embrassé la foi. Alors que les premiers prétendaient que l'évangile leur avait été annoncé comme une récompense des mérites des œuvres de la loi et ne voulaient pas le partager avec des incirconcis, ceux-ci étaient portés à se préférer aux Juifs qui avaient mis à mort le Seigneur. Or dans cette épître, il écrit à ceux qui étaient alors ébranlés par l'autorité de ceux parmi les Juifs qui les contraignaient à l'observation de la loi. Ils commençaient en effet à les suivre, comme si l'Apôtre Paul ne leur avait pas prêché la vérité parce qu'il leur avait défendu de se faire circoncire » (*CSEL* 84,55-56 : «Causa propter quam scribit apostolus ad galatas, haec est, ut intelligant gratiam dei id se cum agere, ut sub lege iam non sint. ... Talis quidem quaestio est et in epistola ad romanos: uerumtamen uidetur aliquid interesse, quod ibi contentionem ipsum dirimit litem que componit, quae inter eos, qui ex iudaeis et eos, qui ex gentibus crediderant, orta erat, cum illi tamquam ex meritis operum legis sibi redditum euangelii praemium arbitrarentur, quod praemium incircumcisis tamquam immeritis nolebant dari, illi contra iudaeis se praeferre gestirent tamquam interfectoribus domini. in hac uero epistola ad eos scribit, qui iam commoti erant auctoritate illorum, qui ex iudaeis erant et ad obse-

La complexité herméneutique de notre analyse[171] impose de bien orienter notre lecteur. Nous allons ici parcourir l'argumentation paulinienne telle qu'Augustin la présente. Toutefois, ce ne sera point dans le but d'en analyser tous les contours chez saint Paul ou chez Augustin. Nous voulons seulement en dégager la pneumatologie que nous y avons signalée. En un premier temps, au niveau du principe de la justification sans les œuvres de la loi où la foi au Christ ouvre les âmes au Don de Dieu qui nous fait enfants de Dieu par adoption. Ensuite, en regardant comment ce principe est appliqué pour régler les problèmes ayant conduit à son élaboration : Juifs et Païens étant alors appelés à intégrer l'étape de la grâce en vivant par le Don de Dieu.

4.2.2.1 - Le principe de la justification sans les œuvres de la loi : La réception de l'Esprit Saint par la foi en Jésus-Christ.

Chez saint Paul, la justification sans les œuvres repose incontestablement sur la pneumatologie. En partant ici du commentaire d'Augustin sur l'épître aux Galates, on pourrait souligner deux aspects pneumatologiques au cœur de ce principe théologique qui a aidé l'Apôtre à orienter ces deux communautés, Romains et Galates. 1. L'Esprit Saint a été donné suite à l'audition de la foi sans aucun rapport avec les œuvres de la foi (Gal 3,1-5). 2. Toute l'œuvre du Christ a consisté à libérer les hommes de la malédiction de la loi en donnant son Esprit aux croyants puisque le juste vit de la foi opérant par la charité et non des œuvres de la loi. Saint Augustin avait alors l'occasion d'approfondir sa réflexion scripturaire sur le Don de l'Esprit Saint (Gal 3,10-14).

---

ruationes legis cogebant; coeperant enim eis credere, tamquam paulus apostolus non uera praedicasset, quod eos circumcidi noluisset »).

[171] D'abord le problème de la justification chez saint Paul est une étude d'envergure qu'on ne devrait pas s'attendre à comprendre à travers nos pages. Il s'agit ici de son interprétation par Augustin et notre sujet ne nous impose pas d'en vérifier l'authenticité. Nous ne nous intéressons pas non plus aux sources par lesquelles Augustin est entré en contact avec la théologie paulinienne (On peut consulter à ce sujet : A. Souter, *The Earliest Latin Commentary on the Epistles of St Paul,* Oxford, 1927, 466 p. ; F. M. Wiles, *De Divine Apostle. The interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church,* Cambridge, 1967, 162 p). Ensuite, chez Augustin lui-même ce n'est que le début d'une problématique qui évoluera et va surtout se corser avec la crise pélagienne. En conséquence, il faut retenir enfin que bien des déclarations de ces commentaires seront sujet à révisions (cf. *Rectract.* I,XXIII,1-XXIV). Mais ces révisions ne concernent pas strictement le point de vue de notre lecture et nous n'entendons pas les signaler.

1°) La réception de l'Esprit Saint par l'audition de la foi, signe tangible de la justification sans les œuvres[172]. Par deux fois, saint Paul a posé aux Galates une question qui les introduisait au cœur du débat : l'Esprit Saint a-t-il été donné en raison des œuvres de la loi ou par l'audition de la foi ? (Gal 3,1-5). Augustin, à son tour, va y insister par une explication qui ne fait aucun doute quant à son intention pneumatologique[173]. Il amène en effet deux textes. Ac 2,1-4 lui permet de souligner la pertinence de la question que pose saint Paul à ses destinataires. Ceux-ci ont dû, selon Augustin, expérimenter la venue et la présence de l'Esprit Saint de façon sensible comme à la Pentecôte. Ensuite, Augustin continue l'explication pneumatologique en ajoutant Rm 5,5 qui marque en réalité tout son commentaire. A ce niveau le verset est mis en rapport avec les épreuves que rappelle saint Paul aux Galates. S'ils ont pu endurer toutes sortes d'épreuves, c'est pour avoir triomphé de la crainte par la charité répandue dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, qu'ils avaient reçu. Ils ont reçu ce Don avant et indépendamment de la circoncision. L'Apôtre les amenait ainsi à tirer la conséquence théologique de la donation de l'Esprit Saint[174]. C'était le signe qu'ils ont bénéficié d'une justification qui ne dépendait aucunement des observances légales, selon une logique théologique dont Abraham est le modèle.

2°) Non seulement la loi ne peut justifier devant Dieu, mais elle est frappée d'une malédiction dont le Christ délivre ceux qui croient en lui. C'est ce que résume saint Paul en affirmant que « le juste vit de la foi. »[175]. Or, comment cela advient-il ? Par le Don de l'Esprit Saint qu'on reçoit du Christ en croyant en lui. Ceux qui observaient les prescriptions de la loi vivaient sous la pression de la crainte et suivaient le désir d'un bien temporel. Ils sont aux antipodes mêmes de la justice devant Dieu. Car Dieu, qui est la seule véritable et parfaite béatitude, est invisible à nos yeux de chair et

---

[172] Cf. *Epist. ad Rom. inch. exp.* 11 où Augustin met le don en lien avec la miséricorde.

[173] *Exp. Epist. ad Gal.* 20.

[174] Cf. *Exp. Epist. ad Gal.* 31 où il cite la même interprétation de la présence de l'Esprit Saint par saint Pierre.

[175] *Exp. Epist. ad Gal.* 21-23.

inaccessible dans ces conditions[176]. C'est pourquoi l'Apôtre affirme que le juste vit de la foi. Seule la foi permet l'accès aux réalités invisibles[177] par la charité. Les œuvres de la loi se présentent ainsi comme un cercle vicieux auquel le Christ apporta la réplique en se faisant malédiction pour en libérer les hommes. Tel était l'objet de la promesse faite à Abraham, le modèle par excellence de la justification sans les œuvres.

> Celui donc qui s'est rendu malédiction pour nous est le même qui a été suspendu au bois, c'est-à-dire le Christ, qui nous a délivrés de la malédiction de la loi, de sorte que nous ne recherchions plus la justification par la crainte avec les œuvres de la loi, mais plutôt auprès de Dieu par la foi qui opère non par la crainte, mais par la *Charité*. L'Esprit Saint qui a en effet dit cela (Deut 21,23) par Moïse visait à la fois que soient contenus par la crainte des châtiments extérieurs ceux qui n'étaient pas encore à même de vivre par la foi aux réalités invisibles et qu'on soit délivré de cette crainte tant redoutée par celui qui pouvait y substituer le *Don de la Charité*[178].

C'est bien l'Esprit donné aux croyants qui chasse la crainte et permet l'adhésion à Dieu en répandant la charité dans les cœurs et il est ainsi l'enjeu fondamental de la justification. Il faudra toujours se rappeler cet argument théologique du Don de l'Esprit Saint dans le débat sur la justification chez Augustin lui-même. Car ce débat retrouve son vrai fondement lorsque l'enjeu en devient la réception du Don de Dieu. C'est en fait ce qu'Augustin défendra fondamentalement après l'avoir reçu de saint Paul. Pour le moment, continuons notre marche à la suite d'Augustin pour voir comment il explique l'application que fait Paul de ce principe.

---

[176] *Exp. Epist. ad Gal.* 21 : « En effet celui-là seul est justifié devant Dieu, qui le sert gratuitement, c'est-à-dire sans le désir d'obtenir ou la crainte de perdre autre chose que lui » (*CSEL* 84,79-80 : « Ille autem iustificatur apud deum, qui eum gratis colit, non scilicet cupiditate appetendi aliquid ab ipso praeter ipsum aut timore amittendi »).

[177] *Exp. Epist. ad Gal.* 21 : « On ne vit point en effet de la foi lorsque l'on désire ou craint des réalités présentes que l'on voit, puisque la foi en Dieu a pour objet des réalités invisibles qui seront données par la suite » (*CSEL* 84,80 : « Non itaque ex fide uiuit, quisquis praesentia, quae uidentur, uel cupit uel timet, quia fides dei ad inuisibilia pertinet, quae post dabuntur »).

[178] *Exp. Epist. ad Gal.* 22, *CSEL* 84,82 : « Qui ergo pro nobis factus est maledictum, ipse utique pependit in ligno, id est, christus, qui nos liberauit a maledicto legis, ut non iam timore iustificaremur in operibus legis, sed fide apud deum, quae non per timorem sed per *dilectionem* operatur. Spiritus enim sanctus, qui hoc per moysen dixit, utrumque prouidit, ut et timore uisibilis poenae custodirentur, qui nondum poterant ex inuisibilium fide uiuere, et ipse timorem istum solueret suscipiendo, quod timebatur, qui timore sublato *donum dare* poterat *caritatis* ».

4.2.2.2 - Application aux problèmes concrets des Romains et des Galates : se maintenir dans la logique de l'histoire du salut pour s'ouvrir au Don de Dieu et en vivre

Nous regardons dans cette section comment saint Paul résout les problèmes concrets qui se posaient chez les Romains et les Galates. Ce sera, bien entendu, selon la formulation conjointe qu'en a donnée Augustin. L'Apôtre y va par une lecture de l'histoire de l'humanité pour y situer Juifs et Gentils quant à leurs expériences respectives et quant à leur participation à la filiation divine par la foi au Christ où ils ont accès à l'Esprit d'adoption. La recherche pneumatologique d'Augustin trouve ici l'une de ces bases fondamentales. Ces premiers commentaires des textes pauliniens offraient la première occasion franche où Augustin perçoit le Don de l'Esprit Saint comme une étape décisive de l'histoire de l'humanité appelée au salut en Jésus-Christ. Par le Don de son Esprit, le Christ rassemble les croyants en son Corps qui est l'Église. Pour le voir dans le détail, nous suivons trois points qui nous permettent à la fois de comprendre l'argumentation paulinienne et cette avancée que fait Augustin dans sa réflexion sur le Don de Dieu. 1. L'humanité avant et sous la loi ; 2. l'histoire de l'humanité sous la grâce, c'est-à-dire l'étape du Don de l'Esprit ; 3. la nécessité de s'ouvrir à ce Don.

1°) L'humanité avant et sous la loi : les juifs sous la loi comme par un pédagogue et les Gentils sous la garde des curateurs et des tuteurs. Une première difficulté se présentait au principe de la justification tel que l'Apôtre l'a exprimé en dénonçant le cercle vicieux de la loi. « Pourquoi la loi », s'interroge en effet l'Apôtre ? Augustin commente l'analyse de Paul en l'élargissant à l'expérience particulière de Gentils qui n'avaient pas eu besoin de la loi. Il peut ainsi comprendre, avec l'Apôtre, par quelle économie l'humanité tout entière a été conduite au Médiateur pour recevoir de lui le Don de l'Esprit Saint. L'humanité devait se défaire de l'orgueil qui est le plus grand obstacle à la réception de la charité[179]. La loi fut donc donnée comme pédagogue pour

---

[179] *Exp. Epist. ad Gal.* 24, *CSEL* 84,88. Augustin l'exprimait très bien plus haut à partir de l'humilité de Pierre au 15 : « Cela offre un grand exemple d'humilité, qui est la plus grande règle de la discipline chrétienne, car l'humilité est la gardienne de la charité alors que rien ne lui est plus fatal que l'orgueil » (*CSEL* 84,70 : « Ualet autem hoc ad magnum humilitatis exem-

conduire les Juifs au Christ[180] en réprimant leur orgueil et les acculant à l'humilité[181]. Quant aux Gentils qui n'avaient pas reçu la loi, leur passé religieux devait leur enlever tout motif d'orgueil. En cela, l'idolâtrie a joué pour eux le rôle que jouait la loi pour les Juifs. Ils avaient été asservis aux éléments de ce monde comme à des tuteurs et à des curateurs. Telle est l'interprétation que donne Augustin à Gal 4,1-3[182]. En cela, le commentateur rend d'ailleurs bien compte de l'insistance que l'Apôtre met à situer Juifs et Gentils dans l'unique descendance d'Abraham[183]. Avant d'aborder cette dimension ecclésiologique du commentaire d'Augustin, retenons deux points de cette lecture de l'histoire de l'humanité avant et sous la loi. On y trouve la substance de la réponse au problème de la communauté romaine qu'Augustin a formulé en terme de propension à l'orgueil (*Exp. Epist. ad Gal.* 1). Situés en effet face à leurs expériences respectives, ni les Juifs ni les Gentils ne peuvent s'enorgueillir de rien[184] mais doivent plutôt s'ouvrir à la Grâce du Médiateur. Dans cette ouverture à la Grâce du Médiateur par l'humilité, il faut ensuite signaler un second point directement lié à la pneumatologie. C'est une autre attestation de la nécessité d'ouverture au Don de Dieu sur laquelle s'appuyait Augustin pour comprendre le péché contre l'Esprit Saint comme nous l'avons noté plus haut. On retrouve ici l'importante précision que cette ouverture se réalise par l'humilité.

---

plum, quae maxima est disciplina christiana, humilitate enim conseruatur caritas, nam nihil eam citius uiolat quam superbia ») ; voir aussi *Exp. Epist. ad Gal.* 45, *CSEL* 84,120.

[180] *Exp. Epist. ad Gal.* 17, *CSEL* 84,73 ; 24-27, *CSEL* 84,86-92.

[181] *Exp. Epist. ad Gal.* 25 : « En effet la loi révélait le péché là ou ceux-ci, aveuglés par leur habitude, pensaient trouver la justice, afin qu'humiliés ainsi ils reconnussent que leur salut ne dépendit pas de leurs œuvres, mais du Médiateur. L'humilité nous fait remonter au niveau d'où l'orgueil nous a fait déchoir. Et cette humilité est requise pour nous ouvrir à la Grâce de Jésus-Christ, qui est un insigne exemple d'humilité » (*CSEL* 84,90 : « Lex enim ostendebat esse peccatum, quod illi per consuetudinem caecati possent putare iustitiam, ut hoc modo humiliati cognoscerent non in sua manu esse salutem suam, sed in manu mediatoris. maxime quippe humilitas reuocat, unde nos deiecit superbia. et ipsa humilitas est accommodata percipiendae gratiae christi, qui singulare humilitatis exemplum est »).

[182] *Exp. Epist. ad Gal.* 29.

[183] Cf. *Exp. Epist. ad Gal.* 27-28

[184] On le voit bien en rapprochant le résume qu'en Augustin donne au *Exp. Epist. ad Gal.* 25 de *Exp. Epist. ad Gal.* 1.

2°) L'humanité sous la Grâce : le Don de l'Esprit Saint dans l'histoire humaine. Appliqué à une lecture de l'histoire de l'humanité, le principe de la justification sans les œuvres est particulièrement pertinent pour montrer aux Galates qu'ils intègrent le régime de la Grâce en même temps que les Juifs et ne devraient plus être assujettis sous le régime de la loi (Gal 3,23-25). C'est ce que l'Apôtre s'emploie à développer dans la seconde moitié de son épître. En le suivant à travers le commentaire d'Augustin, notre but sera d'en montrer l'importance pour la pensée et surtout la pneumatologie augustinienne. Nous y aurons les derniers éléments de ce chapitre qui aura établi qu'en ces premières années de son ministère, Augustin mettait en place les composantes fondamentales de sa théologie. Il faut signaler par exemple le développement sur le Christ Médiateur dont on a déjà montré l'importance dans la pensée d'Augustin[185] ; mais aussi l'ecclésiologie du Christ Total qui revient ici avec l'humanité appelée à une union au Christ à travers le temps vers la Cité céleste[186]. De fait, Augustin nous indique ici les racines pauliniennes du lien que nous l'avons vu s'établir et qu'il maintiendra entre Christologie, Pneumatologie et Ecclésiologie. A l'étape de la Grâce, Juifs et Gentils rejoignent l'unique Médiateur qui a toujours été au cœur du salut avant sa venue historique[187]. La justification à laquelle les peuples participent en adhérant au Médiateur est l'objet de la promesse faite à Abraham. Le Christ est l'héritier par excellence et Augustin d'insister encore sur la dimension pneumatologique de cette christologique avec le Ps 44,3.

> Celui-ci (le Médiateur) en effet surpasse en beauté les enfants des hommes et il a reçu une onction d'huile plus excellente que ceux qui y ont part à travers lui.[188]

C'est précisément le Don de l'Esprit Saint qui est visé dans cette onction désormais offerte au Christ Total[189]. « Ce rejeton à qui la promesse est faite, dit Augus-

---

[185] Cf l'étude de REMY, *Le Christ Médiateur.*

[186] Cf. entre autres les monographies très suggestives de BORGOMEO, *L'Église de ce temps,* et de LAMIRANDE, *L'Église céleste.*

[187] *Exp. Epist. ad Gal.* 23 ; 24.

[188] *Exp. Epist. ad Gal.* 24, *CSEL* 84,87 : « Ipse est enim speciosus forma prae filiis hominum et unctus oleo exultationis prae participibus suis.»

[189] Cf. E. LAMIRANDE, « L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin. Les fondements de la dignité du chrétien », in *Revue de l'Université d'Ottawa,* 35, 1965, p. 103-126 (repris

tin, signifie le Peuple...qui compose l'Église de la Jérusalem Céleste »[190], et plus explicitement, en commentant Gal 3,16 :

> Cela montre donc que dans cet unique rejeton qui est le Christ, il ne faut pas entendre seulement le Médiateur lui-même, mais aussi l'Église qui est con Corps et dont il est le Chef, en sorte que tous soient un dans le Christ et reçoivent par la foi l'héritage promis[191].

Juifs et Gentils entrent dans cette unité par la filiation adoptive en revêtant le Christ par la foi[192], sans aucune différence de race, de condition sociale ou de sexe, de façon inchoative avec les prémices de l'Esprit Saint pour parvenir à sa perfection avec la plénitude du Don dans l'autre vie[193]. Cependant, il fallait bien fonder le cas des Gentils qui n'appartenaient pas naturellement à la race d'Abraham et n'avaient pas été sous la loi. C'est ce que fait saint Paul, selon Augustin, en Gal 4,6 et en Rm 8,15[194]. Pour le commentateur, il n'y a pas de doute ; l'Apôtre vise l'unité des Juifs et des Gentils jusque dans les mots *Abba* et *Pater*[195] et c'est le Don de l'Esprit Saint qui le réalise.

---

dans IDEM, *Études sur l'Ecclésiologie de saint Augustin,* Ottawa, Editions de l'Université Saint-Paul et éditions de l'Université d'Ottawa, 1969, p. 37-79)

[190] *Exp. Epist. ad Gal.* 24, *CSEL* 84,87 : « Semen autem cui promissum est, populum significat .... Ecclesiam Hierusalem caelestem congregat ».

[191] *Exp. Epist. ad Gal.* 28, *CSEL* 84,94 : « Hic ergo ostendit unum semen christum, non tantum ipsum mediatorem intelligendum esse uerum etiam ecclesiam, cuius ille corporis caput est, ut omnes in christo unum sint et capiant secundum promissionem hereditatem per fidem ».

[192] Cf. *Exp. Epist. ad Gal.* 27.

[193] Cf. *Exp. Epist. ad Gal.* 28.

[194] Gal 4,6 citant par Augustin : «Puisque vous êtes fils, dit-il, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père » (; Rm 8,15 par Augustin : « Vous n'avez pas reçu en effet un esprit de servitude pour vous conduire dans la crainte, mais l'Esprit d'adoption filial en qui nous crions : Abba, Père ». *Exp. Epist. ad Gal.* 31 (*CSEL* 84,97 : « Quoniam autem filii estis, inquit, misit deus spiritum filii sui in corda nostra clamantem: abba, pater. » ; « Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba, pater »).

[195] *Exp. Epist. ad Gal.* 28.

> Avec raison il (Paul) veut ici, dit Augustin, prouver aux Gentils par la présence et le Don de l'Esprit Saint qu'ils ont part à la promesse de l'héritage. En effet, on n'a porté l'évangile aux Gentils qu'après l'Ascension du Seigneur et la venue de l'Esprit Saint[196].

Augustin l'étaye avec une orchestration scripturaire qui montre qu'il exploite pour cela le lien entre le Don de l'Esprit et le Christ Glorifié comme il le développait en commentant Jean 4,1-2 (voir plus haut dans ce chapitre).

3°) S'ouvrir au Don et en vivre. En toute logique, les dernières pages de l'épître qui est plutôt parénétique est fondamentalement pneumatologique : l'appel à la liberté par la vie de l'Esprit. L'allégorie des deux fils d'Abraham dont se sert l'Apôtre permet[197] à Augustin de lire cette liberté de l'Esprit avec une grille ecclésiologique. Il entend alors cet appel à la liberté comme spécialement adressé aux Gentils pour les libérer des jougs de la servitude des œuvres de la loi. Il leur faut désormais vivre dans la logique de l'histoire du salut que faussaient les faux docteurs[198]. Il ne fallait plus retourner sous la loi mais marcher dans l'Esprit. Un dernier élément élargit cette parénèse pneumatologique à tous, Juifs comme Gentils : l'accomplissement des préceptes de la loi qui font partie du Nouveau Testament, c'est-à-dire de cette étape du Don de l'Esprit Saint. Autant la présence et le Don de l'Esprit rendait caduque la loi de l'Ancien Testament, autant ce Don offert par le Christ est-il au cœur de l'accomplissement des préceptes encore actuels, ceux du Nouveau Testament.

> Il venait en effet, pour détruire la crainte charnelle et donner la crainte spirituelle qui seule peut accomplir la loi. La charité est effet la plénitude de la loi. Et puisque c'est par la foi qu'on obtient le Saint-Esprit, par qui la charité de Dieu a été répandue dans le cœur de ceux qui opèrent la justice, en aucune manière avant la grâce de la foi, personne ne peut se glorifier de ses bonnes œuvres.[199]

---

[196] *Exp. Epist. ad Gal.* 31, *CSEL* 84,97 « Recte autem de praesentia et de dono spiritus sancti probare uoluit gentibus, quod pertineant ad promissionem hereditatis. non enim euangelizatum est gentibus nisi post ascensum domini et aduentum spiritus sancti ».

[197] *Exp. Epist. ad Gal.* 40.

[198] *Exp. Epist. ad Gal.* 4 ; 15; 18 ; 20.

[199] *Exp. Epist. ad Gal.* 44, *CSEL* 84,118 : « Erat ablaturus timorem carnalem, spiritualem autem caritatem daturus, qua sola lex impleri potest. plenitudo enim legis caritas, et, quoniam fides impetrat spiritum sanctum, per quem caritas dei diffusa est in cordibus operantium iustitiam, nullo modo quisquam ante gratiam fidei de bonis operibus glorietur ».

Il s'agit des œuvres spirituelles de la loi[200], concrètement de sa partie morale qu'Augustin a pris soin de distinguer de la partie cérémonielle[201]. En substituant la crainte spirituelle à la crainte charnelle et adultère[202] , le Don de Dieu permet d'avoir le dessus dans la lutte entre les désirs de la chair contre ceux de l'esprit. Ainsi l'homme vit-il des fruits de l'Esprit avec la force de la délectation. Il sème dans l'Esprit pour recueillir de l'Esprit la vie éternelle[203].

En somme, la justification advient par la foi en Jésus-Christ en qui Juifs et Gentils deviennent fils de Dieu avec le Don de Dieu. Les juifs ne peuvent alors s'enorgueillir de la descendance d'Abraham comprise dans sa dimension ecclésiologique et désormais élargie à tous[204]. Encore moins pourraient-ils se glorifier des œuvres de la loi qui les forçait plutôt à l'humilité[205]. Dans ce qu'elle comportait, ainsi, de propre à l'Ancien Testament, cette loi est désormais dépassée comme l'étape du Pédagogue, révolue à l'avènement du Christ[206]. Quant aux préceptes de la loi qui font partie du nouveau régime du Christ, ils ne peuvent être accomplis qu'avec la Grâce de Dieu[207], qui est l'Esprit Saint. Les Gentils, pour leur part, ne peuvent avoir non plus aucun motif d'orgueil. Ils devraient se rappeler leur idolâtrie[208]. Or, la loi juive comporte le régime de crainte servile et de désir charnel qu'ils avaient abandonné en adhérant à la foi ; ils seraient, alors, aussi stupides de se charger des observances juives[209] qu'en retournant à l'idolâtrie qu'ils avaient abandonnée en embrassant la foi[210]. Ce serait une régression et le salut en serait compromis. C'est en fait la mise à jour d'une nouvelle étape où tous

---

[200] Cf. *Exp. Epist. ad Gal.* 15.
[201] *Exp. Epist. ad Gal.* 19.
[202] *Exp. Epist. ad Gal.* 53.
[203] *Exp. Epist. ad Gal.* 61.
[204] *Exp. Epist. ad Gal.* 24.25 ; 28-32.
[205] *Exp. Epist. ad Gal.* 25.
[206] *Exp. Epist. ad Gal.* 17; 22 ; 24 ; 27 ; 29.
[207] *Exp. Epist. ad Gal.* 44-45.
[208] *Exp. Epist. ad Gal.* 25.
[209] *Exp. Epist. ad Gal.* 42 ; 54.
[210] *Exp. Epist. ad Gal.* 32-35 ; 41.

sont appelés s'assujettir à l'humilité du Christ pour recevoir le Don de l'Esprit et vivre[211].

Hombert remarquait très justement que « c'est la méditation approfondie de l'*Epitre aux Galates* et de l'*Epitre aux Romains* qui exerça, plus que tout, une influence déterminante sur les convictions profondes d'Augustin...Connue depuis des années, la grâce de Dieu était désormais explicitement nommée et analysée en tant que telle »[212]. Au terme de notre analyse pneumatologique, force est d'ajouter qu'Augustin pût alors établir formellement le lien qu'il entrevoyait depuis l'apparition de *Donum Dei* entre théologie de la grâce et pneumatologie. L'Apôtre lui a permis de préciser la manifestation de la grâce comme l'économie où l'Esprit Saint se révèle comme le Don de Dieu.

5 - Récapitulation

Nous tentons maintenant de relever les idées maîtresses qui se sont dégagées de notre lecture des textes. 1°) La foi d'Augustin en la Trinité était bien celle de l'Église catholique. Ses premiers écrits en témoigneraient amplement, des œuvres réalisées lors de sa retraite à Cassiciacum à celles qui furent rédigées à la veille de son ordination à la prêtrise. Par contre, ces œuvres ne peuvent traduire pleinement son intelligence de la foi, du moins ne devrait-on pas y rechercher la genèse de la théologie trinitaire ou de la pneumatologie d'Augustin ; ce n'était pas sa préoccupation. Toute évaluation globale sur la pensée et sur la méthode théologique d'Augustin à partir de ces œuvres conduirait à de graves méprises. Ainsi les dialogues de Cassiciacum reflétaient-ils une préoccupation visiblement philosophique sans en être pour autant moins théologiques. Augustin y aboutait à des ouvertures trinitaires où l'activité de l'Esprit Saint à été décrite par plusieurs termes suggestifs du mystère de son *proprium*. Les sources philosophiques néoplatoniciennes et cicéroniennes y dominaient les analyses scripturaires. Pourtant, on ne saurait, à partir de ce fait, mettre en doute chez Augustin la conviction que la révélation du mystère trinitaire a sa source principale et irremplaçable dans les Ecritures et qu'on en a la profonde intelligence qu'en y scrutant

---

[211] *Exp. Epist. ad Gal.* 61 (*CSEL* 84,136-137).

l'économie du salut. Aussi avons-nous proposé de lire ces dialogues en y voyant, quant à l'utilisation des Écritures, une marge du non-dit qui n'a d'ailleurs guère tardé à se remplir et à devenir le lieu même de la réflexion augustinienne.

2°) Dès les œuvres romaines, en effet, il y a une utilisation plus systématique des Écritures et une lecture attentive de l'économie trinitaire. C'est la méthode qui a vu la première utilisation de *Donum Dei* pour désigner le Saint-Esprit. De fait, la richesse de ce thème ne venait pas tant des sources philosophiques de la pensée augustiniennes que d'une lecture de l'économie trinitaire de la création en partant, avant tout, des Écritures avec des versets principaux comme Rm 11,26, Sag 11,26 et Rm 5,5. On peut conclure sans se tromper qu'Augustin découvrit, en l'utilisant ainsi les toutes premières fois (*De uera religione* et *Epistula* XI), que *Donum Dei* était théologiquement pertinent pour désigner le *proprium* de l'Esprit Saint.

3°) Avec l'ordination d'Augustin à la prêtrise, sa pensée prenait l'orientation pastorale qui déterminera fondamentalement son intelligence de la foi en la Trinité et sa pneumatologie. Venu à Hippone pour convertir un homme, Augustin devra se charger de la conversion de tout un peuple. Il pensait y fonder éventuellement un monastère et c'est une Église locale qu'il devra édifier. Il voulait auparavant se donner du temps pour étudier les Écritures, il l'entreprit désormais comme une nécessité de sa mission. Sa réflexion devait en effet considérer les problèmes théologiques aux dimensions de toute l'Église tout en portant les préoccupations d'une communauté locale. Telle est la dynamique qui a vu naître, du point de vue pneumatologique, la question du *proprium* de l'Esprit Saint de façon solennelle au concile d'Hippone en 393. La thématique de *Donum Dei* est apparue alors adaptée à une recherche pneumatologique à la fois menée en profondeur et sur le terrain de la praxis chrétienne.

4°) Les œuvres de la prêtrise qui traduisent l'orientation pastorale de la pensée augustinienne ne mettent pas seulement en évidence la question du *proprium* de l'Esprit Saint et les indications méthodologiques qu'Augustin à données pour

---

[212] HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 90.

l'aborder. Ces œuvres en sont les premières applications qui les vérifient et les enracinent de façon indéniable dans sa pensée. La donation de l'Esprit Saint a été intégrée à toutes les intuitions fondamentales, christologique, ecclésiologique et sotériologique qui ont émergé en ce début du ministère d'Augustin. Ainsi, la ligne de recherche pneumatologique n'était-elle pas seulement tracée, mais dès ces instants solidement attestée. La pneumatologie qui s'est alors mise en place ne prenait donc pas la forme d'une synthèse. Elle allait émerger de l'activité de l'Esprit Saint à tous les niveaux du mystère du salut qu'Augustin va explorer en lisant les Écritures. Les grandes lignes déjà tracées à cette période de la prêtrise prendront davantage de relief lorsque les intuitions théologiques de sa lecture de l'économie recevront développement et maturité. Des perspectives s'ouvrent ici pour donner à des recherches ultérieures de porter l'éclairage de cette intuition pneumatologique à des textes particuliers d'Augustin, voire à des moments décisifs de sa réflexion. Quant à la trame du présent travail, elle nous introduit à une dernière étape. Ayant pu saisir la dynamique interne qui fait de *Donum Dei* une ligne directrice de la pneumatologie et de la théologie d'Augustin, nous sommes à même d'en prolonger la lecture au niveau intra-trinitaire.

CHAPITRE IV : DONUM DEI DANS LA REFLEXION TRINITAIRE D'AUGUSTIN (*LECTURE DU DE TRINITATE*)

Introduction

A cette dernière étape de notre recherche, nous voyons comment *Donum Dei* est porté à sa dimension intra-trinitaire pour la compréhension du *proprium* de l'Esprit Saint. Nous nous limitons au *De Trinitate* sans devoir pour autant étudier l'œuvre dans ses détails. Il nous faut pourtant par quelques remarques d'ordre chronologique. La chronologie du *De Trinitate* demeure encore un débat ouvert malgré une immense bibliographie. On peut retenir, de façon sommaire, qu'Augustin en a commencé la rédaction avec le livre I en 400-403, et les livres II-IV en 411/412-414 après une longue interruption[1]. L'œuvre n'aura sa forme définitive que suite à de multiples péripéties, après 420[2]. Il faut surtout signaler 1°) que la rédaction des livres V, VI, VII sur les relations trinitaires est située par La Bonnardière « à *partir de 416-417,* après la prise de connaissance des doctrines d'Eunomius »[3] ; 2°) que le livre XV, dernière partie de la composition finale, est daté entre 420 et 426[4].

Ces longues années de composition indiquent que la réflexion qui se déroule dans ce chef d'œuvre interfère dans plusieurs débats théologiques[5]. Ce n'est certaine-

---

[1] P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2000, p. 45-80 qui offre la dernière discussion en date sur la phase initiale de l'œuvre : les livres I-IV.

[2] Pour la phase terminale, les recherches de A.-M. LA BONNARDIERE demeurent une référence (notamment A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1965, p. 165-177).

[3] A.-M. LA BONNARDIERE, « Le *De Trinitate* de saint Augustin, confronté au livre XI de la Cité de Dieu », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* Ve section, 85 (1976-1977), p. 346.

[4] A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie,* p. 166-167.

[5] L'entrelacement de plusieurs ouvrages de différents genres littéraires au cours de cette période du *De Trinitate* vient au jour quand on tente de préciser la date de composition de cet ouvrage ; cf. E. HENDRICKX, « Notes complémentaires. Sur l'introduction. 2. La date de composition du *De Trinitate* », in *Œuvres de saint Augustin. 15. La Trinité. Livres I-VII,* BA 15, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2e reimpression 1997 (1ère édition 1955 ; réimpression 1991), p. 557-566 ; une reprise de « La date de composition du *De Trinitate* de saint Augustin », in *Année Théologiqu'Augustinienne,* 12, 1952, p. 305-316 ; A.-M. LA BONNARDIERE, *Recherches de chrono-*

ment pas à dessein qu'Augustin a mis une vingtaine d'années avant d'achever le *De Trinitate.* Les diverses circonstances qui en ont allongé l'accomplissement témoignent cependant de l'arrière-plan dynamique de la recherche qui a permis à Augustin de mûrir la réflexion engagée avec le *De fide et symbolo.* En nous limitant au seul texte du *De Trinitate,* nous ne perdons pas de vue la nécessité de l'éclairer par toute son œuvre[6]. Mais le point le plus important de notre étude n'est pas dans une synthèse des textes. Nous tentons de faire ressortir la logique d'une recherche intégrée à la vie d'un pasteur[7] et d'une communauté chrétienne : tel est le creuset de l'application trinitaire de *Donum Dei* dans le *De Trinitate.* Comme les œuvres que nous avons étudiées jusqu'ici, le *De Trinitate* laissera apparaître à la lumière de la pneumatologie son vrai projet existentiel et sa profondeur théo-logique : nous verrons en effet *la voie originale de lecture que Donum Dei projette* dans le *De Trinitate* et *la vision augustinienne de Dieu* à laquelle il conduit à travers la double démarche du traité[8].

Cette immense œuvre de quinze livres se laisse en effet diviser en deux parties, avec les indications d'Augustin lui-même. Dans une première partie, il explore l'affirmation de la foi trinitaire dans les Écritures[9]. Dans la deuxième partie, il entre-

---

logie augustinienne, Paris, Études Augustiniennes, 1965, p. 165-177 ; P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2000, p. 45-80. Hors de tout débat de chronologie, on pourrait se référer à Augustin lui-même qui le dit explicitement dans ses révisions : « Per eosdem annos, quibus paulatim libros de Trinitate dictabam, scripsi et alios labore continuo interponens eos illorum temporibus », *Retractationes* II,XVI (*CC* 57,102).

[6] Ce que SMULDERS dit avec raison de toute étude sur la doctrine trinitaire chez Augustin est tout aussi valable pour sa pneumatologie : « En étudiant la doctrine trinitaire d'Augustin, on s'expose à de graves méprises, ...si on isole le *De Trinitate* du reste de son œuvre », SMULDERS, « L'Esprit sanctificateur », col. 1279. Voir aussi BOURASSA, « Questions de théologie trinitaire » p. 56 qui insinue cette note de totalité dans la théologie augustinienne en indiquant le *De Trinitate* comme son centre.

[7] « *De trinitate, quae deus summus et uerus est, libros iuuenis inchoaui, senex edidi* » (*Ep.* 174, *CSEL* 44,650), disait Augustin dans sa lettre de dédicace à Aurelius.

[8] L'article de BOURASSA (« Théologie trinitaire chez saint Augustin », 1977 et 1978) constitue une des meilleures analyses de cette division du *De Trinitate.*

[9] *De Trin.* I,II,4 (*CC* 50,31 : « quod trinitas sit unus et solus et uerus deus, et quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantiae uel essentiae dicatur, credatur, intellegatur ») ; avec le cadre de cette recherche, *Ibid.* : « Sed primum secundum auctoritatem scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat demonstrandum est » ; cette première partie couvre les sept premiers livres de l'œuvre.

prend une *intellectus fidei* à travers l'analogie de l'image[10]. Nous ne nous intéressons pourtant pas d'abord à cette démarche d'ensemble, mais en priorité aux questions pneumatologiques qu'elle renferme quant au *proprium* de l'Esprit Saint pour mettre en lumière les réponses qu'y apporte *Donum Dei*. Notre exposé se fera en trois volets. En premier lieu, nous regardons *Donum Dei* par rapport à la question de l'égalité des Personnes divines dans leurs manifestations. C'est en partant ainsi de l'économie du salut qu'Augustin s'élève aux questions concernant l'intimité divine : ce sera le point culminant de notre lecture où nous verrons l'Esprit Saint comme le Don intra-trinitaire. Nous pourrons alors dégager la conception augustinienne de Dieu à la lumière de sa pneumatologie.

---

[10] *Ibid.* « deinde si uoluerit et adiuuerit deus, istis garrulis ratiocinatoribus, elatioribus quam capacioribus atque ideo morbo periculosiore laborantibus, sic fortasse seruiemus ut inueniant aliquid unde dubitare non possint, et ob hoc in eo quod inuenire nequiuerint, de suis mentibus potius quam de ipsa ueritate uel de nostris disputationibus conquerantur » ; la deuxième partie ainsi annoncée en termes polémiques s'étend sur les huit derniers livres ; elle développe cependant un programme largement au-delà de l'apologétique ; la méthode en est précisée au *De Trin.* VIII,1 comme un essai d'intériorisation de ces vérités de foi examinés dans l'analyse exégétique. (*CC* 50A,269 : « nunc itaque in quantum ipse adiuuat creator mire misericors attendamus haec quae modo interiore quam superiora tractauimus, cum sint eadem, seruata illa regula ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur »).

1 - Donum Dei et le problème de l'égalité des Personnes dans les manifestations trinitaires

Dans la première partie de sa réflexion, Augustin se donne le même objectif que les auteurs qu'il avait pu lire : montrer, par l'égalité des Personnes dans l'unique et identique substance divine, leurs manifestations distinctes au cœur des actions qu'elles opèrent de façon inséparable. Les questions pneumatologiques y sont clairement identifiables.

> A) Montrer, d'après les Écritures, que *le Père, le Fils, le Saint-Esprit attestent dans l'indivisible égalité d'une unique et identique substance leur divine unité, et que, par suite, ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu.*
>
> B) Néanmoins, c'est le Père qui engendre le Fils. Le Fils n'est donc pas celui qui est le Père. C'est le Fils qui est engendré par le Père. Le Père n'est donc pas celui qui est le Fils. *Le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils. Égal lui aussi au Père et au Fils, il appartient à l'unité de la Trinité.*
>
> C) Cependant, ce n'est pas la Trinité elle-même qui est née de la Vierge Marie, qui a été crucifiée et ensevelie sous Ponce-Pilate, qui est ressuscité le troisième jour et monté au ciel. C'est le Fils seulement. *Ce n'est pas non plus la Trinité qui est descendue sous forme de colombe sur Jésus lors de son baptême, qui, le jour de la Pentecôte, après l'Ascension du Seigneur, au milieu d'un fracas céleste pareil à celui d'un ouragan, se posa en langues de feu distinctes sur chacun des apôtres. Mais c'est le Saint-Esprit.* Ce n'est point enfin la Trinité qui a dit au Christ, du haut du ciel : « Tu es mon Fils » (Mc 1,11), pendant que Jean le baptisait, ou sur la montagne quand les trois disciples étaient avec lui (Mt 17,5), ou le jour où l'on entendit une voix qui disait : « Je l'ai glorifié et le glorifierai encore » (Jn 12,28). C'était le Père seul qui parlait au Fils, *bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, de même qu'ils sont inséparables, agissent inséparablement*[11].

---

[11] La distinction alphanumérique est de notre analyse ainsi que les lignes en italique qui soulignent les paragraphes concernant le Saint-Esprit : *De Trin.* I,IV,7 (*CC* 50,35-36 : « *Hoc intenderunt secundum scripturas docere, quod pater et filius et spiritus sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate diuinam insinuent unitatem, ideo que non sint tres dii sed unus deus* - quamuis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est; filiusque a patre sit genitus, et ideo pater non sit qui filius est; *spiritusque sanctus nec pater sit nec filius, sed tantum patris et filii spiritus, patri et filio etiam ipse coaequalis et ad trinitatis pertinens unitatem.* non tamen eandem trinitatem natam de uirgine maria et sub pontio pilato crucifixam et sepultam tertio die resurrexisse et in caelum ascendisse, sed tantummodo filium. *nec eandem trinitatem descendisse in specie columbae super iesum baptizatum aut die pentecostes post ascensionem domini sonitu facto de caelo quasi ferretur flatus uehemens et linguis diuisis uelut ignis, sed tantummodo spiritum sanctum.* nec eandem trinitatem dixisse de caelo: tu es filius meus, siue cum baptizatus est a iohanne siue in monte quando cum illo erant tres discipuli, aut quando sonuit uox dicens: et clarificaui et iterum clarificabo, sed tantummodo patris uocem fuisse ad filium factam - *quamuis pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur* »).

Comme il l'annonce au § A, Augustin commence effectivement son exposé par l'affirmation de la divinité du Fils et du Saint-Esprit avec l'analyse de textes bibliques au premier livre. Mais son exposé aboutit, dans le fond, à poser le problème des missions (spécifiées au § C)[12] d'où part Augustin pour accéder à l'intimité divine avec les relations intra-trinitaires (auxquelles renvoie le § B)[13]. Ce sera notre itinéraire à la suite d'Augustin en partant du point de vue pneumatologique comment le suggèrent les lignes quer nous avons mises en italique dans le texte cité. Notre premier point sera les missions par lesquelles le Saint-Esprit est défini comme Don de Dieu (§ 1.2). Nous commençons cependant, avec Augustin, par en poser la problématique en découvrant le principe de la divinité de l'Esprit Saint (1.1).

1.1 - Du principe de la divinité de l'Esprit, Don de Dieu à la problématique de sa mission

L'analyse d'Augustin se déroule dans le cadre de la divinité du Fils. Pour cela, les pages consacrées au Saint-Esprit pourraient laisser supposer que la pneumatologie ne vient dans l'exposé que pour donner un achèvement trinitaire au raisonnement[14]. On l'expliquerait d'ailleurs par l'arrière-plan anti-arien de l'œuvre qui accorde une large part au développement christologique. Mais, en réalité, les contestations ariennes rejaillissaient en pneumatologie et s'amplifiaient en raison même de la donation de l'Esprit Saint[15]. Il fallait poser aussi le principe de la divinité du Saint-Esprit – pour cela, Augustin montre qu'il n'est pas une créature mais vrai Dieu – (1) et mettre en lumière le problème de sa mission (2).

---

[12] Le livre I introduit aux livres II-IV.

[13] Cf. *De Trin.* V-VII.

[14] Cf. par exemple au *De Trin.* I,VI,1 ; I,VIII,18 ; I,IX,19 ; VII,III,6.

[15] Du point de vue de la méthode, Augustin pouvait alors suivre la logique du lien entre sa christologie et sa pneumatologie ; ce sera encore plus visible avec le développement sur les missions. Prendre conscience d'une telle indication méthodologique, c'est nuancer les doutes parfois exprimés face à la théologie augustinienne (LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, p. 31-105) et les accusations dont elle est souvent l'objet (DU ROY, *L'intelligence de la foi*) : c'est bien en Jésus-Christ qu'Augustin connaît Dieu ; c'est par la mission rédemptrice du Verbe qu'il accède à l'intimité de la Trinité.

1°) ***Quia et ipse Deus et non creatura*** (*De Trin.* I,VI,13). Comme il l'a fait pour le Fils[16], Augustin va recourir aux témoignages scripturaires traditionnellement évoqués contre ceux qui nient la divinité du Saint-Esprit : « D'après ces textes, le Saint-Esprit aussi est Dieu et point du tout une créature. S'il n'est point créature, non seulement il est Dieu (car les hommes sont appelés des dieux) mais il est vrai Dieu ». Dans un raisonnement *a contrario,* Augustin va construire, autour de Rm 1,25, la preuve qui lui semble déterminante pour la divinité de l'Esprit Saint[17]. Si, dans ce verset, l'Apôtre s'indigne avec horreur contre ceux qui rendent le culte de la latrie à des créatures[18], c'est parce que seul Dieu y a droit selon le commandement énoncé dans Dt 6,13 et Mt 4,10. Or le même Apôtre témoigne que tous les saints rendent ce culte au Saint-Esprit : « c'est nous qui sommes les vrais circoncis, nous qui servons l'Esprit de Dieu » (Phil 3,3). Il n'est donc pas une créature. Mais Augustin sait que les besoins de l'apologétique ont pu donner la préférence à la version grecque de Phil 3,3 suivie par certains exemplaires latins[19]. Par contre, un autre texte de Paul, I Co 6,19, est sans équivoque et ajoute, par surcroît, un poids christologique au raisonnement. L'Apôtre y déclare en effet que nos corps sont le temple de l'Esprit Saint après avoir dit auparavant qu'ils sont les membres du Christ :

> Si les membres du Christ sont le temple de l'Esprit Saint, le Saint-Esprit n'est point une créature, car celui à qui nous donnons notre corps comme temple a nécessairement droit à recevoir de nous le culte réservé à Dieu, ce culte que le grec appelle *λατρεια.* Aussi, l'Apôtre conclut-il : *Glorifiez donc Dieu dans votre corps* (I Co 6,20)[20].

---

[16] Cf. *De Trin.* I,VI,9-VI,12.

[17] Cf. LA BONNARDIERE, *Recherches de chronologie,* p. 85, où l'A. dresse la listes des textes où Augustin emploie cette preuve.

[18] *De Trin.* I,VI,13, *CC* 50,43 : « non eo modo quo iubemur per caritatem seruire inuicem, quod est graece δουλευειν, sed eo modo quo tantum deo seruitur, quod est graece λατρευειν .»

[19] *De Trin.* I,VI,13, *CC* 50,43 : « Plures enim codices etiam latini sic habent, *qui spiritui dei seruimus*; graeci autem omnes aut paene omnes. in nonnullis autem exemplaribus latinis inuenimus non *spiritui dei seruimus,* sed *spiritu deo seruimus* ».

[20] *De Trin.* I,VI,13, *CC* 50,44 « Si autem quae membra sunt christi templum est spiritus sancti, non est creatura spiritus sanctus, quia cui corpus nostrum templum exhibemus necesse est ut huic eam seruitutem debeamus qua non nisi deo seruiendum est, quae graece appellatur λατερεια. unde consequenter dicit: *glorificate ergo deum in corpore uestro* (I Co 6,20) » ; il utilise cette conclusion plus loin au VII,III,6, *CC* 50,... « deum autem esse spiritum sanctum scriptura clamat apud apostolum qui dicit: nescitis quia templum dei estis ? statim que subiecit: et spiri-

2°) ***La problématique de la mission*** (*De Trin.* II,I,2-V,7). Une fois affirmé le principe de la divinité de l'Esprit, d'autres précisions s'imposaient à la lecture des Écritures et conduisaient à la problématique des missions divines : a) la distinction de la *forma dei* et de la *forma serui* du Fils ; b) l'indication de l'origine du Fils et de l'Esprit Saint. c) Ces deux règles d'interprétation des textes pour comprendre l'égalité des Personnes dans l'unique essence divine servent alors à relancer la réflexion en lui fixant les missions divines comme tremplin.

A) Le problème est posé à partir de la christologie où s'appuie aussi le principe de solution. « Il y a dans la sainte Écriture, en raison de l'Incarnation du Verbe de Dieu [...], bien des assertions qui laissent entendre ou même déclarent nettement que le Père est supérieur au Fils »[21]. Ces affirmations exigeaient une bonne exégèse dont Augustin découvre la règle au cœur de la christologie avec Phil 2,6-7 : le Fils est, par nature, égal au Père et, par la forme d'esclave qu'il a prise dans l'Incarnation, il lui est inférieur[22]. Augustin illustre alors cette règle en interprétant nombre de textes de l'Écriture concernant le Christ[23]. La question pneumatologique venue par voie de conséquence où l'Esprit Saint apparaît supérieur[24] au Fils y trouve sa solution. Les

---

tus dei habitat in uobis. deus enim habitat in templo suo. non enim tamquam minister habitat spiritus dei in templo dei cum alio loco euidentius dicat: *nescitis quia corpora uestra templum in uobis est spiritus sancti quem habetis a deo et non estis uestri ? empti enim estis pretio magno. glorificate ergo deum in corpore uestro* ».

[21] *De Trin.* I,VII,14, (*CC* 50,44-45 « sed quia multa in sanctis libris propter incarnationem uerbi dei, [...] ita dicuntur ut maiorem filio patrem significent uel etiam apertissime ostendant»)

[22] *De Trin.* I,VII,14, *CC* 50,45-46 « et haec nobis regula per omnes sanctas scripturas dissoluendae huius quaestionis ex uno capite epistulae pauli apostoli promitur ubi manifestius ista distinctio commendatur. ait enim: qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo. est ergo dei filius deo patri *natura* aequalis, *habitu* minor..» Augustin l'explique dans un condensé de christologie en développant les termes *natura aequalis* et *habitu minor ;* c'est ce qu'il appelle plus loin la *forma Dei* et la *forma serui* en résumant cette règle d'interprétation : *De Trin.* I,XI,22, *CC* 50,60 : « quapropter cognita ista regula intellegendarum scripturarum de filio dei ut distinguamus quid in eis sonet secundum *formam dei* in qua est et aequalis est patri, et quid secundum *formam serui* quam accepit et minor est patre, non conturbabimur tamquam contrariis ac repugnantibus inter se sanctorum librorum sententiis.».

[23] *De Trin.* I,VIII,15-XIII,31.

[24] *De Trin.* II,I,2, *CC* 50,81 « ... quomodo intellegatur dei filius et aequalis patri secundum dei formam in qua est et minor patre secundum serui formam quam accepit, in qua forma non solum patre *sed etiam spiritu sancto* » ; voir aussi *De Trin.* I,XI,22,

textes les plus significatifs au sujet de l'Esprit Saint sont ceux de saint Jean sur les promesses du Paraclet[25]. Le Paraclet est-il supérieur au Fils qui déclare en Jn 14,15 : « et moi je prierai le Père et il vous enverra un autre Défenseur » ? Ou bien le Saint-Esprit venait-il, comme un supérieur, accomplir une tâche impossible au Fils ou suppléer à des lacunes de l'enseignement du Christ puisque celui-ci dit à ses disciples qu'il les conduirait à la vérité toute entière (Jn 16,13) ? Est-il, par contre, supérieur au Père et au Fils parce qu'il est donné pour glorifier le Fils qui à son tour glorifie le Père ? Ces textes s'expliquent selon le principe de la *forma dei* où le Christ est inférieur au Père, voire à lui-même et au Saint-Esprit[26].

B) Or, dans une autre série de textes, « il ne s'agit point du Fils inférieur ou égal au Père ; on y voit seulement que le Fils vient du Père. Par exemple : "*Comme le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en Lui*" (Jn 5,26). "*Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne voit le Père le faire*" (Jn 5,19) »[27] Ces textes exigent un autre principe d'interprétation qu'Augustin va déterminer. On peut les entendre de la divinité selon laquelle le Christ est égal au Père, mais avec la nuance qu'à l'exemple de sa vie (Jn 5,26), de son action (Jn 5,19) et de sa doctrine (Jn 7,16), le Fils tient son être du Père. Formulé à partir des questions liées au Christ (« *quibus uerbis non inaequalitas sed natiuitas eius ostenditur.*»)[28], ce principe d'interprétation devient un éclairage trinitaire qui concerne directement l'intimité divine et toutes les Personnes (« *ex hac ergo regula qua ita loquuntur scripturae ut non alium alio minorem sed tantum uelint ostendere quis de quo sit* »)[29]. Il permet en effet de situer l'origine du Fils dans le Père[30], et celle du Saint-Esprit dans le Père et le Fils. Augustin peut déjà bien expri-

---

[25] *De Trin.* I,VIII,18-IX.

[26] *De Trin.* I,IX ; I,XI,22, *CC* 50,60 : « nam secundum formam dei aequalis est patri et filius et spiritus sanctus quia neuter eorum creatura est sicut iam ostendimus; secundum formam autem serui minor est patre quia ipse dixit: *pater maior me est*; minor est se ipso quia de illo dictum est: *semetipsum exinaniuit*; minor est spiritu sancto », Augustin cite en exemple trois textes, Mt 12,13 ; Lc 11,20 et Lc 4,18-19 où le Christ reprend les mots d'Isaïe 61,1.

[27] *De Trin.* II,I,3 ; voir aussi paragraphe précédent I,II,2 ; *De Trin.* I,II,4.

[28] *De Trin.* II,I,3 ; II,II,4.

[29] *De Trin.* II,I,3 ; II,II,4.

[30] *De Trin.* II,II,4-III,5.

mer ce qu'il va thématiser plus loin comme la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils. Pour cela, il évoque les propos du Christ sur le Paraclet en Jn 16,13-15 qu'il éclaire par Jn 7,16 et Jn 15,26 pour expliquer :

> Il (le Christ) laisse donc entendre que le Saint-Esprit reçoit du Père comme le Fils. Comment cela ? Uniquement dans le sens indiqué antérieurement : *Lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai de la part du Père, cet Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi* (Jn 15,26.) Il procède du Père, voilà pourquoi on dit qu'il ne parle pas de son propre chef ; or si le Fils n'est point inférieur au Père, malgré qu'il ait : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il n'ait vu le Père le faire* (Jn 5,19) – ce n'est point au titre de serviteur qu'il l'a dit, mais comme Dieu, je l'ai montré, et cette parole n'indique pas qu'il soit inférieur au Père, mais qu'il en vient – il ne s'ensuit pas non plus que le Saint-Esprit soit inférieur, parce que le Fils a dit à son sujet : *Il ne parlera pas de lui-même mais il dira tout ce qu'il entendra* (Jn 16,13). Le Fils ne s'est exprimé ainsi que parce que l'Esprit procède du Père[31].

C) Cela fait rebondir le problème de l'égalité des Personnes divines, apparemment sous la ténacité des ariens à mettre un rapport d'inégalité entre une Personne envoyée et celle qui l'envoie (*'maior est qui mittit quam qui mittitur'*)[32]. Augustin dit d'ailleurs avoir consacré les livres II-IV à les réfuter[33]. Mais en réalité, au deuxième livre, le docteur de la Trinité a conduit sa réflexion à un point qui lui donne d'en préciser le mouvement :l'analyse exégétique lui fait entrevoir dans les missions le cadre de la révélation de ce que Dieu est en son mystère trinitaire. On le voit bien selon le point de vue pneumatologique, en des termes qui conduisent Augustin à l'Esprit, Don de Dieu : comment il procède du Père et du Fils, et pourquoi il n'est appelé ni Fils ni en-

---

[31] *De Trin.* II,III,5 (*CC* 50,86 : « restat ut intellegatur etiam spiritus sanctus de patris habere sicut et filius. quomodo nisi secundum id quod supra diximus: *cum autem uenerit paracletus quem ego mittam uobis a patre, spiritum ueritatis qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me* (Jn 15,26) ? procedendo itaque a patre dicitur non loqui a semetipso; et sicut non ex eo fit ut minor sit filius quia dixit: *non potest filius a se facere quidquam nisi quod uiderit patrem facientem* (Jn 5,19) (non enim hoc ex forma serui dixit, sed ex forma dei, sicut iam ostendimus; haec autem uerba non indicant quod minor sit sed quod de patre sit); ita non hinc efficitur ut minor sit spiritus sanctus quia dictum est de illo: *non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur*; secundum hoc enim dictum est quod de patre procedit.»)

[32] *De Trin.* II,V,7, *CC* 50,87-88 « sed in his conuicti ad illud se conuertunt ut dicant: *'maior est qui mittit quam qui mittitur'*. proinde maior est pater filio quia filius a patre se missum assidue commemorat; maior est et spiritu sancto quia de illo dixit iesus: quem mittet pater in nomine meo; et spiritus sanctus utroque minor est quia et pater eum mittit, sicut commemorauimus, et filius cum dicit: si autem abiero, mittam eum ad uos.»

[33] Cf. *De Trin.* XV,III,5.

gendré[34]. Augustin dira alors que le Saint-Esprit sort du Père en tant que Don et parlera du Don du Père et du Fils. Mais il nous faut suivre pas à pas le cheminement que propose Augustin pour nous conduire à ce Don intra-trinitaire à travers les missions divines.

1.2 - Les Missions révélatrices des Personnes divines : la mission du Saint-Esprit comme Don

Les pages les plus importantes sur la formulation de la théologie des missions se trouvent au *De Trin.* II,V,7-VI,11 et au livre IV. Les textes que nous allons analyser (*De Trin.* II,V,7-VI,11 et IV,XIX,25-XXI,32) forment comme une inclusion à un long développement sur les théophanies dont il faut rappeler le mouvement (1) pour bien comprendre les missions (2).

1.2.1 - Théophanies et missions

Augustin présente sa minutieuse exégèse des théophanies comme une double clarification préalable à la juste compréhension des missions divines : le sujet des manifestations divines de l'Ancien Testament ainsi que la nature et la place des créatures par lesquelles elles se sont produites[35]. L'étude de plusieurs cas (*De Trin.* II,X,17-XVIII,35) l'a amené à établir que « dans ces phénomènes et ces visions de l'antiquité, ce n'est ni le Père seul, ni le Fils seul, ni le Saint-Esprit seul qui est apparu, mais, soit sans distinction aucune, le Seigneur Dieu, en qui nous reconnaissons la Trinité elle-même, soit l'une ou l'autre des personnes de la Trinité que le texte du récit désignait par quelques circonstances significatives »[36]. Sans les indices vraisemblables de telles

---

[34] *De Trin.* II,III,5, *CC* 50,86: « cum uero et filius de patre sit et spiritus sanctus a patre procedat, cur non ambo filii dicantur nec ambo geniti, sed ille unus filius unigenitus, hic autem spiritus sanctus nec filius nec genitus, quia si genitus utique filius »

[35] *De Trin.* II,VII,13 ; II,XVIII,35 ; sur les théophanies, voir VAND DER LOF L.J., « L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le "De Trinitate" », in *Augustiniana,* 14, 1964, p. 485-499.

[36] *De Trin.* III,3 (*CC* 50,130 : « in illis antiquis corporalibus formis et uisis non tantummodo patrem nec tantummodo filium nec tantummodo spiritum sanctum apparuisse, sed aut indifferenter dominum deum qui trinitas ipsa intellegitur aut quamlibet ex trinitate personam quam lectionis textus indiciis circumstantibus significaret »).

circonstances, il serait téméraire de trancher[37]. Augustin conclut ensuite que lorsque Dieu se révélait ainsi aux patriarches suivant un dessein convenable à ce temps-là, il le faisait par le truchement d'une créature[38], mais jamais dans sa substance divine dont la contemplation exige les cœurs qu'auront purifiés ces symboles visibles[39].

Cette explication d'Augustin est déjà, en elle-même, une réponse à l'objection arienne sur l'infériorité du Fils et du Saint-Esprit[40]. Le Fils et le Saint-Esprit n'ont pas été les seuls à se manifester dans ces apparitions de l'Antiquité. Le Père aussi l'a été[41], et comme Lui, ils ne l'ont été que par des créatures soumises à la volonté divine[42]. Le Fils et l'Esprit demeurent donc unis avec le Père dans l'unique nature divine invisible et immuable[43]. L'Écriture ne parle pas de mission du Père parce qu'il ne tient son être d'aucune Personne de la Trinité ; il serait en effet absurde de parler de sa mission par le Fils qu'il a engendré ou le Saint-Esprit qui procède de lui[44].

---

[37] *De Trin.* II,XVIII,35.

[38] *De Trin.* III,XI,22.26-27 ; Sous l'action de la volonté souveraine de Dieu comme cause première (*De Trin.* III,I,4-XI), les anges en étaient les intermédiaires tandis que les créatures sensibles y prenaient les formes qu'en exigeaient les circonstances (*De Trin.* III,XI,27, *CC* 50,158 : « cum deus apparere dicebatur uoces illae ac species corporales per angelos factae sunt, siue ipsis loquentibus uel agentibus aliquid ex persona dei sicut etiam prophetas solere ostendimus, siue assumentibus ex creatura quod ipsi non essent ubi deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec prophetas omisisse multis exemplis docet scriptura » ; voir aussi *De Trin.* III,I,6 ; III,X)

[39] *De Trin.* III,XI,26.

[40] *De Trin.* III,2.

[41] *De Trin.* II,XVII,32.

[42] Augustin consacre *De Trin.* III,II,7-XI,27 à étudier comment la créature sert d'intermédiaire à l'action divine.

[43] *De Trin.* II,VIII,14-IX,16, *CC* 50,98-101 (*CC* 50,101 « unius et solius dei, id est patris et filii et spiritus sancti, non solum inuisibilem uerum et incommutabilem permanere substantiam ac per hoc in uera et sincera immortalitate consistere ») ; *De Trin.* II,XVII,32, *CC* 50,123 : « in unitate trinitatis intellegere quod dictum est: *regi autem saeculorum immortali, inuisibili soli deo* (I Tim 1,17), et : *quem nemo hominum uidit nec uidere potest* (I Tim 6,16)- quod de ipsa substantia summa summeque diuina et incommutabili ubi et pater et filius et spiritus sanctus unus et solus deus per sanam fidem intellegitur. uisiones autem illae per creaturam commutabilem deo incommutabili subditam factae sunt, non proprie sicuti est, sed significatiue sicut pro rerum causis et temporibus oportuit ostendentes deum » ; *De Trin.* III,X,21-XI.

[44] *De Trin.* IV,XX,28 ; IV,XXI,32.

Bien au-delà de la question de l'égalité des Personnes divines, l'exégèse des théophanies semble avoir pour objectif de poser pour elle-même la question des missions pour en amorcer la réponse par voie de comparaison. Les théophanies diffèrent des missions divines en tant qu'elles n'impliquent aucun envoi d'une Personne de la Trinité par une autre. De plus, face aux théophanies, les missions apparaissent encore davantage comme des manifestations propres au Fils et au Saint-Esprit. Le Fils et l'Esprit sont les seules Personnes de la Trinité à sortir des profondeurs spirituelles pour se montrer aux mortels sous des formes corporelles.

> Le Seigneur a-t-il été envoyé, se demande en effet Augustin, parce que du fond de l'invisible il est né dans la chair et que du sein du Père, comme s'il en était sorti, il est apparu aux yeux des hommes sous la forme d'un esclave ? Pareillement le Saint-Esprit a-t-il été envoyé parce qu'on l'a vu aussi sous l'apparence corporelle d'une colombe (Mt 3,16) et dans les langues de feu dispersées (Ac 2,3) ? – Et de poursuivre – La mission du Fils et du Saint-Esprit aurait ainsi consisté à sortir, aux yeux des mortels, des profondeurs spirituelles, sous une forme corporelle, ce que le Père n'ayant point fait, l'Écriture a dit de lui seulement qu'il a envoyé, non qu'il a été envoyé[45].

Si la définition des missions suggérée en ces lignes semble exclure les missions invisibles – qu'Augustin n'ignore pas[46] – c'est en vue d'exploiter une mise en parallèle des missions avec les théophanies pour en recentrer la question autour de l'Incarnation. Une fois retrouvé ce repère théologique de toutes les missions divines, la question fondamentale maintes fois posées au cours de l'œuvre se fait plus précise : pourquoi ne parle-t-on de mission du Fils qu'à son Incarnation alors qu'il est aussi question de mission du Saint-Esprit qui ne s'est point incarné[47]? C'est à partir de ce repère qu'il faut comprendre ce qu'Augustin entend par mission divine.

---

[45] *De Trin.* III,2, *CC* 50,128 : « Utrum propterea missus sit dominus quia ex occulto in carne natus est et de sinu patris ad oculos hominum in forma serui tamquam egressus apparuit; ideo etiam spiritus sanctus quia et ipse corporali specie quasi columba uisus est (Mt 3,16)et linguis diuisis uelut ignis (Ac 2,3); ut hoc eis fuerit mitti, ad aspectum mortalium in aliqua forma corporea de spiritali secreto procedere, quod pater quoniam non fecit tantummodo misisse non etiam missus esse dictus sit ».

[46] Cf. MAIER, *Les missions divines selon saint Augustin.*

[47] *De Trin.* II,VII,12 ; III,2 ; II,V,8

1.2.2 - La mission à la lumière de l'Incarnation : Manifestation temporelle du Fils et de l'Esprit Saint par des créatures selon leur procession éternelle

1.2.2.1 - L'engagement d'une Personne divine dans le temps à travers une créature (De Trin. II,V,7-10)

Après la lecture des théophanies, une caractéristique principale des missions divines est qu'elles inaugurent une nouvelle ère dans l'histoire du salut avec l'Incarnation. Ce n'est pas pour rien qu'Augustin a fait de Gal 4,4 la meilleure expression de la mission du Christ : « Lorsque le temps fut accompli, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, né sous la loi pour qu'il rachetât ceux qui étaient soumis à la loi »[47]. L'Incarnation constitue le centre de l'histoire du salut, le point culminant de toutes les manifestations divines antérieures et le cœur de toutes les missions divines. Le lien que nous avons noté entre le Don de l'Esprit Saint et la mission du Christ trouve ici son application trinitaire. On comprend ainsi pourquoi l'étude de l'Incarnation rédemptrice occupe la majeure partie du livre IV consacré à la théologie des missions : c'est en Jésus-Christ qu'Augustin accède à la connaissance de Dieu. Pour cela, l'Incarnation en est la base épistémologique. Rien de tel que le point de vue de la mission du Saint-Esprit pour le comprendre ; nous verrons dans les lignes qui viennent que la formulation de la mission du Saint-Esprit se déduit de celle du Christ et que les deux s'éclairent mutuellement.

La naissance du Verbe dans la chair fait saisir la mission sous son aspect de manifestation temporelle d'une Personne divine en ce qui concerne sa distinction au sein de la Trinité. La double nature du Christ[48] permet de déterminer sa mission par les deux pôles de celui qui envoie et de celui qui est envoyé. « En disant : *Dieu a envoyé son Fils fait de la femme*, on montre assez que la mission du Fils, c'est précisément sa naissance de la femme ». Or, pour barrer la route à l'arianisme, c'est d'abord à la causalité divine de l'humanité du Christ qu'Augustin pense en utilisant le mot « envoyer »

---

[47] Gal 4,4-5 : « *cum autem uenit plenitudo temporis, misit deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret* », *De Trin.* II,V,8.

[48] *De Trin.* II,V,8, *CC* 50,89 : « quod ergo *de deo natus est*, in hoc mundo erat; quod autem *de maria natus est*, in hunc mundum missus aduenit »

(au *De Trin.* II,V,7-VI,11)[49]. Il peut alors dire que le Fils a été envoyé par lui-même, puisque, du point de vue de l'action divine, il s'agit d'une seule et même intervention du Père et du Fils sans l'exclusion du Saint-Esprit[50]. C'est dire que les trois Personnes divines sont le principe des créatures servant à leur manifestation *ad extra*. L'évêque d'Hippone prouve ainsi aux ariens que l'envoyé n'est pas inférieur à celui qui l'envoie.

Au deuxième livre du *De Trinitate,* Augustin fait donc ressortir à partir de l'Incarnation[51], cet aspect de la mission que constitue l'engagement personnel du Fils et du Saint-Esprit dans le monde visible à travers une créature : « Ainsi donc, dit-il, on parle de mission à propos du Fils parce qu'il s'est *manifesté extérieurement dans la créature corporelle,* Lui qui, intérieurement, dans sa nature spirituelle, est toujours caché aux yeux des mortels »[52]. Et le Docteur de la Trinité fait le passage épistémologique de la mission du Fils vers celle du Saint-Esprit :

> Alors, enchaîne-t-il, on voit tout de suite pourquoi on parle aussi de mission à propos du Saint-Esprit. Une forme créée a été tirée du temps pour permettre au *Saint-Esprit de se manifester visiblement,* comme lors de sa descente sous l'apparence corporelle d'une colombe (Mt 3,16) ou, lorsque dix jours après l'Ascension du Christ, le jour de la Pentecôte, éclata dans le ciel tout à coup une sorte d'orage violent et qu'on vit des langues de feu (Actes 2,2-4) C'est cette intervention-là manifestée visiblement aux yeux des mortels qu'on a appelé mission du Saint-Esprit. Il ne s'agissait pas pour le Saint-Esprit, de se manifester dans sa substance même, comme il est invisible et immuable aussi bien que le Père et le Fils, mais de frapper le cœur des hommes par une démonstration extérieure pour les amener, de la révélation temporelle de celui qui venait, à l'éternité mystérieuse de celui qui est toujours présent[53].

---

[49] Il faut le noter pour éviter les méprises qu'entraîneraient ces pages si l'on y voit déjà les précisions sur les processions qui ne viennent qu'au quatrième livre. J.-L MAIER, a bien exprimé cette progression de l'approche en parlant d'un sens plus mystérieux du mot au quatrième livre du *De Trinitate, (Les missions divines,* p. 134 ; 137-139)

[50] *De Trin.* II,V,9, *CC* 50,91 ; c'est ce qu'il résume au *De Trin.* IV,XXI,30, *CC* 50,203 : « ita trinitas simul operata est et uocem patris et carnem filii et columbam spiritus sancti cum ad personas singulas haec singula referantur. qua similitudine utcumque cognoscitur inseparabilem in se ipsa trinitatem per uisibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari, et inseparabilem trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus quae uel ad patrem uel ad filium uel ad spiritum sanctum demonstrandum proprie pertinere dicuntur.»

[51] *De Trin.* II,V,9, *CC* 50,91-92 (« Itaque cum sine ullo temporis in principio...sine tempore est »)

[52] *De Trin.* II,V, 10.

[53] *Ibid.* : « Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore in qua uisibiliter ostenderetur Spiritus sanctus,...corporali specie uelut clumba ...illis linguae diuisae sicut ignis

A la nature humaine assumée par le Christ dans sa mission correspondent donc, dans un certain sens, les symboles de la colombe, des langues de feu mentionnés dans ce texte ainsi que le souffle par lequel le Christ donna l'Esprit à ses Apôtres le soir de la résurrection. Mais l'éclairage de l'Incarnation ne révèle pas que des similitudes, puisque les deux missions gardent chacune sa spécificité. On le découvre, déjà ici, avec l'union aux créatures dans la différence énorme due à l'union hypostatique qui caractérise la mission du Fils. On peut le relever à trois niveaux. D'une part, au point de vue de la Personne divine. Le Saint-Esprit n'a pas assumé ces créatures comme le Verbe le fit pour l'humanité en se l'attachant dans son individualité personnelle (« *non ergo sic est assumpta creatura in qua appareret spiritus sanctus sicut assumpta est caro illa et humana illa forma ex uirgine maria. ... neque enim ... personae suae in unitatem habitum que coniunxit in aeternum* »)[54]. Aussi, l'Esprit Saint n'a-t-il pas une double nature et n'a jamais été dit inférieur au Père ou au Fils[55]. D'autre part, du point de vue des créatures, la différence est aussi radicale : les créatures qui ont servi à la manifestation du Saint-Esprit n'ont jamais été engagées elles-mêmes dans un enjeu de salut (« *neque enim columbam beatificauit spiritus, uel illum flatum uel illum ignem* »). Elles demeurent des symboles corporels réellement apparus aux yeux des hommes[56], le temps de manifester l'Esprit. Augustin peut donc préciser « Ce sont ces *phénomènes*

...Haec operatio uisibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio spiritus sancti dicta est ; non ut appareret eius ipsa substantia qua et ipse inuisibilis et incommutabilis est sicut pater et Filius, sed ut exterioribus uisis hominum corda commota a temporali manifestatione uenientis ad occultam aeternitatem semper praesentis conuerterentur ».

[54] Les textes cités en latin et non référés dans ce paragraphe viennent du cette référence *De Trin.* II,VI,11; cf. *De Trin.* IV,XXI,31, *CC* 50,204 : « quis enim hoc dixerit ut quidquid illud est creaturae per quod sonuit uox patris ita sit deus pater, aut quidquid illud est creaturae in quo per columbae speciem uel per igneas linguas spiritus sanctus demonstratus est ita sit spiritus sanctus sicut est dei filius homo ille qui ex uirgine factus est ?.» ; *De ag. Christiano* XXII,24.

[55] *De Trin.* II,VI,11, *CC* 50,93 : « ideo autem nusquam scriptum est quod deus pater maior sit spiritu sancto, uel spiritus sanctus minor deo patre » ; « non tamen ita possumus dicere spiritum sanctum et deum et columbam aut et deum et ignem, sicut dicimus filium et deum et hominem ».

[56] *De Trin.* II,VI,11, *CC* 50,93 : « columbam uero illam et ignem oculis uiderunt quicumque uiderunt, quamquam de igne disceptari potest utrum oculis an spiritu uisus sit ».

sensibles, apparus un instant pour le *symboliser* et le *révéler à l'esprit des hommes* suivant ses besoins, qui permettent de parler de misions à propos du Saint-Esprit »[57].

1.2.2.2 - Les missions introduisent à l'intimité divine : le Don de l'Esprit Saint comme l'Incarnation du Verbe (*De Trin.* IV,XIX,25-XX,30)

Au quatrième livre du *De Trinitate,* Augustin va indiquer la portée intra-trinitaire des missions divines. Soulignons une fois encore que toute son argumentation repose sur l'économie du salut comme le montre la structure même du livre. C'est probablement pour montrer cet aspect des missions qu'il développe le rôle de Médiateur que le Christ est devenu par son Incarnation : assurer la victoire du genre humain sur la mort en y traçant, de l'intérieur, le chemin de la purification par la foi. Le Verbe vient dans le temps pour conduire les hommes à l'éternité qu'il n'a pas perdue en venant à nous [58]. Voilà pourquoi toute l'histoire du salut conduisait à l'Incarnation[59] qui engage *personnellement* la deuxième Personne de la Trinité dans la destinée humaine[60]. Or, le Christ vient de la part du Père pour donner aux hommes l'Esprit qui les engage dans sa destinée éternelle[61]. Tel est l'enjeu sotériologique par lequel Augustin

---

[57] *De Trin.* II,VII,12 (*CC* 50,96 «propter has ergo corporales formas quae ad eum significandum et sicut humanis sensibus oportebat demonstrandum temporaliter exstiterunt missus dicitur etiam spiritus sanctus ») ; cf. *De Trin.* IV,XXI,31, *CC* 50,204 : « tantummodo ad ministerium peragendae significationis sicut oportuisse deus iudicauit ».

[58] *De Trin.* IV,I,2-XVIII,24 (le schème du passage à l'éternel par le temporel développé au § XVIII,24 donne le mouvement de toute la réflexion) ; sur ce thème et le commentaire de ces pages voir G. Remy, *Le Christ Médiateur,* p. 277 ss.

[59] *De Trin.* IV,XX,27, *CC* 50,197 : « Labores enim eius uirtutes sunt...assumptum est in gloria »

[60] *De Trin.* IV,XVIII,24, *CC* 50,192-193 : «Quantum enim ad id quod ortum est ...a morte liberantur » ; *De Trin.* IV,XIX,25, *CC* 50,193-194 : « quaecumque propter faciendam ...magna tremuerunt » ; *De Trin.* IV,I,2.

[61] *De Trin.* IV,I,2, *CC* 50,160-161 ; IV,II,4 ; c'est dans ce sens qu'Augustin parle au Livre VII du Christ Sagesse incarnée pour devenir le modèle nécessaire aux hommes dans leur condition de péchés (*De Trin.* VII,III,5, *CC* 50,253 : « Nos autem nitentes imitamur manentem et sequimur stantem et in ipso ambulantes tendimus ad ipsum quia factus est nobis uia temporalis per humilitatem quae mansio nobis aeterna est per diuinitatem. [...] ut se idem exemplum redeundi etiam lapso praeberet homini qui propter immunditiam peccatorum poenamque mortalitatis deum uidere non poterat *semetipsum exinaniuit* (Phil 2,7) non mutando diuinitatem suam sed nostram mutabilitatem assumendo, et formam serui accipiens uenit ad nos in hunc mundum [...] quia enim homo ad beatitudinem sequi non debebat nisi deum et sentire non poterat deum, sequendo deum hominem factum sequeretur simul et quem sentire poterat et quem sequi debe-

va donner au mot « envoyer » le sens d'un rapport intra-trinitaire découvert dans le rapport Père et Fils : l'un étant le principe de celui qui est envoyé et l'autre ayant son principe dans celui qui l'envoie en ce sens que c'est le Fils qui vient du Père[62].

Si, comme celui développé au deuxième livre, ce nouveau sens du mot « envoyer » prouve l'égalité des Personnes (« *ut credamus aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. non quia ille maior est et ille minor* »), il envisage cependant une autre dimension des missions divines. Elles en deviennent la révélation dans le temps de l'ordre éternel de l'intimité trinitaire : le Fils et le Saint-Esprit se manifestent temporellement à travers les créatures suivant leur procession éternelle au sein de la Trinité. C'est ce que formule Augustin à partir de l'Incarnation : « ce n'est pas l'homme seulement qui est envoyé parce que le Verbe s'est fait chair, mais c'est le Verbe même qui est envoyé pour qu'il se fasse homme »[63], et il précise plus loin « donc celui par qui le Verbe est envoyé est celui à qui appartient le Verbe, celui par qui il est envoyé est celui dont il est né : envoie celui qui engendre ; est envoyé celui qui est engendré »[64]. Augustin peut alors récapituler :

> A) Comme le Père a engendré, le Fils est engendré, ainsi que le Père a envoyé, le Fils est envoyé. Mais comme dans le cas de celui qui a engendré et de celui qui a été engendré, celui qui a envoyé et celui qui a été engendré sont un, puisque le Père et le Fils son un. Pareillement aussi, le Saint-Esprit est un avec eux, car tous les trois sont un.
>
> B) Et comme pour le Fils naître c'est être du Père, aussi pour le Fils, être envoyé c'est être connu dans son origine du Père. De même, comme pour le Saint-Esprit être le Don de Dieu, c'est procéder du Père, aussi être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père.

---

bat. amemus ergo eum et inhaereamus illi caritate *diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rm 5,5) »).

[62] *De Trin.* IV,XIX,27, *CC* 50,195 : « si autem secundum hoc missus a patre filius dicitur quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille pater est, ille filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. filius enim a patre est, non pater a filio ».

[63] *De Trin.* IV,XX,27, *CC* 50,196 : « non tantum homo missus intellegatur quod uerbum factum est, sed et uerbum missum ut homo fieret »

[64] *De Trin.* IV,XX,28, *CC* 50,198 : « ab illo ergo mittitur dei uerbum cuius est uerbum; ab illo mittitur de quo natum est ».

C) En outre, nous ne pouvons pas nier que le Saint-Esprit procède aussi du Fils : ce n'est pas pour rien que le même Esprit est appelé l'Esprit du Père et du Fils[65].

Nous avons ici le passage le plus important sur la pneumatologie dans le quatrième livre du *De Trinitate*. Il se situe au cœur d'une saisie synthétique de la théologie des missions divines. S'il semble court, il n'en est pas moins dense de précisions qui relancent la réflexion. En suivant la même méthode qu'au deuxième livre, Augustin éclaire la pneumatologie par ce qu'il a découvert à partir de l'Incarnation. Au cœur de l'unité divine (A), « être *Donum Dei* » est, pour le Saint-Esprit, ce que « naître » est pour le Fils. C'est la révélation de leur origine, leur procession éternelle à travers leurs missions respectives (B). Le Saint-Esprit procède du Père comme le Fils puisque c'est lui qui les envoie. Mais il faut dire alors que l'Esprit procède aussi du Fils, puisqu'on dit à juste titre qu'il est l'Esprit Saint du Père et du Fils (C). C'est une autre façon pour Augustin d'appliquer ce qu'il a compris du Verbe (« *ab illo ergo mittitur dei uerbum cuius est uerbum; ab illo mittitur de quo natum est* »). Ce passage nous montre que la réflexion sur les missions aux livres II et IV oriente Augustin vers l'approfondissement des relations et des processions divines. Le problème pneumatologique y est alors lié à *Donum Dei* comme nous allons maintenant le découvrir.

---

[65] *De Trin.* IV,XX,29, *CC* 50,199 : « A) sicut ergo pater genuit, filius genitus est; ita pater misit, filius missus est. sed quemadmodum qui genuit et qui genitus est, ita et qui misit et qui missus est unum sunt quia pater et filius unum sunt; ita etiam spiritus sanctus unum cum eis est quia haec tria unum sunt. B) sicut enim natum esse est filio a patre esse, ita mitti est filio cognosci quod ab illo sit. C) et sicut spiritui sancto donum dei esse est a patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat. nec possumus dicere quod spiritus sanctus et a filio non procedat; neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur ».

2 - Donum Dei et le proprium intra-trinitaires de l'Esprit Saint

Les questions du Don intratrinitaire prennent tout leur relief à la suite de l'attention aux missions divines. Nous allons retrouver avec Augustin la relation de ce Don avec le Père et le Fils : un Don éternel accordé aux hommes et aux créatures à un moment de l'histoire dont le point de repère est l'œuvre salvifique du Christ.

2.1 - *Donum Dei dans les relations trinitaires*

2.1.1 - *Donum Dei et la théorie des relations (Relatio... apparet cum dicitur Donum Dei [De Trin. V])*

Même si elle est, de l'aveu même d'Augustin, dirigée contre les ariens adversaires de la foi catholique[66], la théorie des relations qu'il formule au cinquième livre du *De Trinitate* lui sert de porte d'entrée conceptuelle pour accéder à l'intimité divine en déploiement dans les missions[67]. C'est à ce niveau qu'il nous faut maintenant voir le terme *Donum Dei* apparaître dans son importance et sa fécondité[68] : du point de vue de l'intelligence des relations du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Nous y reviendrons, pour l'analyser, plus fondamentalement, du point de vue de la conception même du Dieu d'Augustin.

Tout part en fait d'un autre raffinement de l'objection arienne contre l'égalité des Personnes divines. Pour les ariens, « tous les qualificatifs ou les concepts

---

[66] *De Trin.* V,III,4 ; XV,III,5 ; pour une vue d'ensemble sur la théorie des relations divines chez Augustin, la monographie de CHEVALIER demeure l'une des meilleures références (*Saint Augustin et la pensée grecque*) ; nous nous inspirons de ses judicieuses clarifications ; voir aussi l'analyse critique de E. FALQUE, « Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie. Lecture critique des livres V-VII du *De Trinitate* », in *Nouvelle Revue Théologique,* 117, 1995, p. 84-111, spécialement les pages 88-99 pour le commentaire du livre V.

[67] « La théologie trinitaire des relations représente une étape de la pénétration de l'intelligence, sous la lumière de la foi, dans la connaissance de l'objet révélé », CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque,* p. 86.

[68] Si l'on reconnaît, en effet, avec Falque que « la tentative originale de saint Augustin pour penser Dieu de prime abord comme *relation* au livre V du *De Trinitate* est de ces instances cruciaux comme il en a eu peu dans l'histoire de la théologie et dont l'éminente nouveauté, parce qu'elle tranche sur la seule reprise de l'ancien, mérite qu'on s'y arrête », FALQUE, «Saint Augustin », P. 85, et si l'on mesure ici, avec nous, la lumière qu'y introduit la conception de l'Esprit

appliqués à Dieu, le sont au sens non de l'accident mais de la substance. Donc "être inengendré" pour le Père, comme "être engendré" pour le Fils, devrait être pris au sens substantiel. Or, ce n'est pas la même chose d'être inengendré et d'être engendré. Par conséquent, la substance du Père et celle du Fils sont différentes.»[69] Augustin va se baser sur la philosophie aristotélicienne pour faire découvrir en Dieu un autre ordre d'attribution qui écarte en Dieu tout accident, et s'ajoute à celui de la substance : l'ordre de la relation. On sait que le mot abstrait « relatio » ne se trouve pas chez Augustin comme celui de « substantia ». L'idée en est exprimée dans les termes comme « relatiuum », « relatiue dictum », « ad aliquid », « ad iuicem », « appelatio relatiua », « ad alterum » ...dans une opposition à « ad se ipsum »[70]. Et s'il ne faut pas en rechercher une définition dans ses textes, on y trouve pourtant les traits caractéristiques[71]. Le terme relatif est *ad aliquid* par opposition à *ad se ipsum*. Un terme relatif a toujours son corrélatif avec lequel il coexiste simultanément. En conséquence, un relatif en fait connaître un autre et on peut y voir une certaine dépendance qui n'est pourtant pas une subordination. On pourrait plutôt parler d'une dépendance d'égalité. Le meilleur exposé d'Augustin sur le sujet se trouve au cinquième livre du *De Trinitate* où il décrit la relation en Dieu à partir de celle qui est la plus obvie , la relation du Père et du Fils :

> En Dieu, dit-il, rien n'a de signification accidentelle, car en lui point d'accident. Néanmoins tout ce qu'on lui attribue n'a pas un sens substantiel. [...] En Dieu point d'attribution au titre de l'accident parce qu'en lui il n'y a rien de mobile. Il ne s'ensuit pas toutefois, que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a le sens de relation (*ad aliquid*) comme le Père au Fils et le Fils au Père[72].

---

comme Don, on découvrira davantage l'importance et le sens de la pneumatologie qui se dégage chez Augustin autour de *Donum Dei*.

[69] *De Trin.* V,III,4 (*CC* 50,208 : «quidquid de deo dicitur uel intellegitur non secundum accidens sed secundum substantiam dicitur. quapropter ingenitum esse patri secundum substantiam est, et genitum esse filio secundum substantiam est. diuersum est autem ingenitum esse et genitum esse; diuersa est ergo substantia patris et filii »).

[70] CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque,* p. 72.

[71] Nous suivons ici les cinq caractéristiques que Chevalier a exposées dans son étude, *Ibid.* p. 69-71.

[72] *De Trin.* V,V,6 (*CC* 50,210 : « Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. [...] in deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod

Il ne s'agit pas là de qualificatifs substantiels, parce que Père et Fils ne sont pas considérés *ad se ipsum*, mais *ad aliquid* ; pas question non plus d'accident parce que ni le Père, ni le Fils n'a commencé ni ne cessera de l'être. De la sorte,

> ni l'un ni l'autre ne se réfère à soi-même (*ad se ipsum*), mais l'un à l'autre (*ad inuicem atque ad alterutrum*) et ces qualifications sont corrélatives. Ce ne sont pas non plus des qualifications de l'ordre de l'accident, puisque ce qu'on appelle Père et ce qu'on appelle Fils est éternel et immuable. Voilà pourquoi si être Père et être Fils ce n'est pas la même chose, la substance n'est pourtant pas différente. Ces appellations n'appartiennent pas à l'ordre de la substance mais de la relation, relation qui n'est pas un accident parce qu'elle est étrangère au changement[73].

Les termes « inengendré » et « engendré » servent à montrer clairement ce genre de qualification (*ad aliquid, ad alterutrum, ad inuicem*)[74]. « Engendré » ne désigne pas le sujet en lui-même (*ad se ipsum*) mais indique qu'il vient d'un générateur ; il en est de même pour « inengendré » qui signifie plutôt qu'il n'y a pas de générateur[75]. Le principe en est donc établi qu'il existe deux ordres d'attribution en Dieu :

> Toute qualification absolue de cette souveraine et divine sublimité a une signification substantielle, et une qualification relative appartient à l'ordre non de la substance mais de la relation. Retenons aussi que dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'identité de substance est tellement puissante que toute attribution absolue faite à chacun d'eux s'entend non dans un pluriel collectif, mais au singulier[76].

Il en est de même pour les réalités ainsi qualifiées dans cette divine trinité :

---

dicitur secundum substantiam dicitur. dicitur enim ad aliquid sicut pater ad filium et filius ad patrem »).

[73] *De Trin.* V,V,6 (*CC* 50, 210« non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile »).

[74] *De Trin.* V,VI,7-VII8.

[75] *De Trin.* V,VII,8, *CC* 50,214 : « Sicut enim genitus non ad se ipsum dicitur sed quod ex genitore sit, ita cum dicitur ingenitus non ad se ipsum dicitur sed quod ex genitore non sit ostenditur ».

[76] *De Trin.* V,VIII,9 (*CC* 50,215 : « quidquid ad se dicitur praestantissima illa et diuina sublimitas substantialiter dici; quod autem ad aliquid non substantialiter sed relatiue; tantam que uim esse eiusdem substantiae in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur »).

> Affirmer au sens propre des réalités distinctes dans la Trinité ne les désigne absolument pas en elles-mêmes, mais par rapport les unes aux autres, ou en rapport avec la création. Par suite, il est évident que ces réalités appartiennent à l'ordre de la relation et non de la substance[77].

E. Falque a souligné avec pertinence « le génie de la découverte »[78]. Mais faudrait-il, à la suite de l'A., prendre les recherches menées au livre VII comme le recouvrement de cette découverte, l'abandon d'un tournant à son manquement, en ce sens qu'« une ontologie exclusivement substantielle » se serait alors imposée au « primat absolu de la relation sur toute autre catégorie » ? Car si, pour le lecteur d'Augustin, « Le chemin ouvert vers un certain déport hors de la métaphysique (la relation comme catégorie première) » se trouve « à peine esquissé, obstrué et dévié par la force d'une tradition et d'un droit chemin plus puissant encore (l'enfermement de la relation dans un schème substantiel) »[79] n'est-ce pas parce qu'on s'en serait tenu seulement au *De Trinitate* et qu'on aurait regardé Augustin uniquement du point de vue conceptuel[80] ? D'un point de vue méthodologique, les possibilités offertes par la découverte d'Augustin sont avant tout un nouvel éclairage de la théologie augustinienne elle-même. Les sorties possibles que Falque indique, à la suite de Jean-François Courtine, à savoir la spiritualité, la théologie mystique[81], ne traversent-elles pas d'ailleurs toute l'œuvre augustinienne elle-même ?

Dans cette perspective, on aurait pu remarquer qu'en dépit de « la puissance d'une ontologie substantielle allant toujours croissante » [82], la découverte de la relation comme ordre à part y avait plutôt introduit comme une subversion pour conduire Augustin à une rencontre du Dieu qui s'est révélé en Jésus comme Père, Fils et Esprit. Augustin n'a donc pas manqué de parcourir la « distance infiniment infinie »

---

[77] *De Trin.* V,XI,12 (*CC* 50,218 : « Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est »).

[78] FALQUE, « Saint Augustin », p. 88-99.

[79] *Ibid.*, p. 87.

[80] *Ibid.*, p. 85 .

[81] *Ibid.*, p. 110.

[82] *Ibid.*, p. 107.

ou de faire le « passage nécessaire à un autre ordre du Dieu substance de la philosophie au Dieu trinitaire du christianime »[83]. Une lecture dynamique du *De Trinitate* et de l'œuvre d'Augustin elle-même à la lumière de sa pneumatologie permettrait de mettre en relief une telle perspective[84]. En effet, la découverte de la relation allait montrer, à la fois, l'importance de *Donum Dei* comme la meilleure expression de la relation du Saint-Esprit, et la place centrale de la relation dans la conception augustinienne de Dieu, un Dieu en qui les perfections de l'être éclatent dans une ouverture éternelle au monde.

Le terme « Esprit Saint » est en effet ambivalent. Au sens général, (*uniuersaliter dici*) il peut désigner toute la Trinité, puisque l'Écriture dit que *Dieu est Esprit,* et que le Père est saint, de même que le Fils. Au sens propre par contre, il désigne cet Esprit Saint qui n'est pas la Trinité mais qui est dans la Trinité, et traduit sa relation au Père et au Fils. Cependant, la relation elle-même n'apparaît pas dans ce nom puisqu'il manque de termes correspondant chez le Père et le Fils[85]. Si l'on parle de l'Esprit Saint du Père et du Fils, on ne peut, en retour, parler du Père du Saint-Esprit ou du Fils du Saint-Esprit sans risquer de fausser leur relation ; le Saint-Esprit passerait pour le Fils du Père, et Père du Fils. Cela amène Augustin à conclure que nombre de relatifs manquent de termes réciproques ; le nom *pignus* (gage) en est un autre exemple[86]. Cette relation, qui situe l'Esprit Saint par rapport aux deux autres Personnes,

> apparaît, en revanche, dans l'appellation de *Donum Dei :* il est en effet le Don du Père et du Fils, parce qu'*il procède du Père* (Jn 15,26), comme dit le Seigneur ; et la parole de l'Apôtre : *Qui n'a pas l'Esprit du Christ, n'appartient pas au Christ* (Rm 8,9) concerne assurément le Saint-Esprit. Ainsi, don du donateur et donateur du don, s'emploie tous deux comme des termes relatifs.[87]

---

[83] *Ibid.,* p. 100.

[84] Il est d'ailleurs significatif que l'auteur n'a pas du tout remarqué la place discrète mais significative de la pneumatologie dans son analyse.

[85] *De Trin.* V,XII,13.

[86] *Ibid.*

[87] *De Trin.* V,XI,12, *CC* 50,219 : « sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem cum dicitur donum dei. donum enim est patris et filii quia et a patre procedit, sicut dominus dicit, et quod apostolus ait: qui spiritum christi non habet hic non est eius, de ipso utique spiritu

Lorsqu'il qualifie ainsi le Saint-Esprit, le terme *Donum* éclaire aussi ce qui l'oppose au Père et au Fils qui en deviennent *Donator*. « Pour avoir une correspondance réciproque, on parle du Don du Donateur et du Donateur du Don »[88]. Mais ce n'est pas qu'une adéquation de terminologie. Les relations conduisent aux processions immanentes dont elles sont le terme et, pour cela, *Donum Dei* sera aussi la meilleure compréhension de la procession de Saint-Esprit.

2.1.2 - L'Esprit Saint procède du Père et du Fils de tout éternité comme Don

Beaucoup de recherches ont été menées sur les processions trinitaires[89] et le but ici n'est pas de refaire le chemin à nouveaux frais. Nous allons, par contre, établir à partir des textes du *De Trinitate* que *Donum Dei* constitue un pilier de la réflexion d'Augustin pour l'asseoir indubitablement sur l'économie du salut.

2.1.2.1 - L'Esprit procède comme Don du Père et du Fils (De Trin. IV,XX,29 ; XV,XVII,28 ; XV,XXVI-46)

L'analyse d'Augustin sur la procession de l'Esprit Saint repose sur l'affirmation des Écritures que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils[90]. Au *De Trin.* XV,XXVI,45, il rassemble une série de textes importants :

> A) C'est de lui en effet que parle l'Apôtre, lorsqu'il dit : *Puisque vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs* (Gal 4,6). C'est encore de lui qu'il s'agit dans ces paroles du Fils : *Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en*

---

sancto ait. 'donum' ergo 'donatoris' et 'donator doni' cum dicimus relatiue utrumque ad inuicem dicimus ».

[88] *De Trin.* V,XII,13 (*CC* 50,220 : « ut haec uicissim respondeant dicimus donum donatoris et donatorem doni»)

[89] W. EBOROWICZ, « La procession du St Esprit d'après le IIe concile œcuménique de 381 dans le cadre du magistère et de la théologie de l'époque », in *Lateranum,* 47, 1981, p. 380-412 ; J.-M. GARRIGUES, « Procession et Ekporèse du S. Esprit », in *Istina,* 17, 1972, p. 345-363 ; M.. SIMONETTI, « La processione dello Spirito Santo nei Padri latini », in *Maia, Revista de Letterature Classiche,* 7, 1954, 201-217 ; 8, 1955, p. 308-324. T. CAMELOT, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque" », in *Russie et Chrétienté,* 2, 1950, p. 179-192. H.-F. DONDAINE, « La théologie latine de la procession du Saint-Esprit », in *Russie et Chrétienté,* 2, 1950, p. 211-218. H. B. SWETE, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit : from the apostolic age to the death of Charlemagne,* Cambridge, Deighton, Bell, 1876, 246 pages.

[90] *De Trin.* IV,XX,29 ; XV,XXVI ; XV,XXVII,48.

vous (Mt 10,20). Maints passages des saintes Écritures confirment que l'Esprit du Père et du Fils est bien celui qui dans la Trinité reçoit en propre le nom d'Esprit Saint.

B) C'est de lui que le Fils dit encore : *Celui que je vous enverrai d'auprès de mon Père* (Jn 15,26) ; et en un autre passage : *Celui que le Père enverra en mon nom* (Jn 14,26). Ces deux textes montrent bien que l'Esprit procède du Père et du Fils.

C) Le Fils dit lui-même : *il procède du Père,* et d'autre part, après sa résurrection d'entre les morts et son apparition aux Apôtres, le Fils dit en soufflant sur eux : *Recevez le Saint-Esprit* (Jn 20,22), afin de bien montrer que l'Esprit procède aussi de lui. C'est encore l'Esprit Saint qui est *cette vertu qui sortait de lui,* comme on le lit dans l'Évangile, *et guérissait tout le monde* (Lc 6,19)[91]

Ce passage est assez représentatif de l'exposé d'Augustin sur la procession du Saint-Esprit. Ce raisonnement par orchestration scripturaire vise à la montrer comme une donnée de la révélation. Augustin semble confirmer qu'on y accède à partir des missions et sur l'indication des relations divines : son envoi dans les cœurs (les textes de Gal et de Mt) et la mention de sa distinction personnelle d'avec le Père et le Fils (A). Tous les textes choisis visent à montrer l'appartenance du Saint-Esprit au Père et au Fils. On y voit surtout (avec notre découpage) un point essentiel sur lequel Augustin insiste lorsqu'il parle de la procession du Saint-Esprit : établir que l'Esprit Saint procède aussi du Fils (B & C) puisqu'au sujet du Père l'Écriture est formelle : *l'Esprit Saint procède du Père* (Jn 15,26). Le cœur de l'argumentation est que le Saint-Esprit appartient au Fils comme au Père et Augustin l'expose en montrant que le Christ a donné l'Esprit Saint.

Pour expliquer que l'Esprit Saint procède aussi du Fils, Augustin se base, en effet, sur le lien révélé dans l'économie du salut entre les missions du Saint-Esprit et les missions du Christ. Il cite donc à l'occasion les textes sur les manifestations temporelles du Saint-Esprit avec comme pivot Jn 20,22. C'est dans ce sens qu'Augustin l'avait évoqué au quatrième livre du *De Trinitate* (IV,XX,29). Le souffle du Christ sur

---

[91] *De Trin.* XV,XXVI,45, *CC* 50A, (A) « ipse est enim de quo dicit apostolus: *quoniam autem estis filii, misit deus spiritum filii sui in corda nostra,* et ipse est de quo dicit idem filius: *non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus patris uestri qui loquitur in uobis.* et multis aliis diuinorum eloquiorum testimoniis comprobatur patris et filii esse spiritum qui proprie dicitur in trinitate spiritus sanctus, (B) de quo item dicit ipse filius: *quem ego mitto uobis a patre,* et alio loco: *quem mittet pater in nomine meo.* de utroque autem procedere sic docetur (C) quia ipse filius ait: *de patre procedit,* et cum resurrexisset a mortuis et apparuisset discipulis suis, insuf-

les Apôtres y est le symbolisme adéquat de cette procession[92] ; et le commentateur mettait fortement l'accent sur la donation par le Christ. Augustin le cite encore dans le passage ci-dessus avec ce même accent.

Quand Augustin y ajoute la descente de l'Esprit Saint à la Pentecôte (Ac 2,3-4), c'est souvent pour faire ressortir le doublé significatif qu'ils constituent dans l'histoire du salut. Ainsi, s'interroge-t-il « Pour quelle raison, après sa résurrection, le Christ a-t-il donné une première fois le Saint-Esprit sur la terre pour l'envoyer ensuite du haut du ciel ? » Dans le contexte de son exposé sur les missions, Augustin expliquait cette double donation par la répartition des symboles[93]. Au livre quinzième, il lui donne l'explication qu'il évoque le plus souvent : « c'est que par ce Don, a été répandue dans nos cœurs la charité qui nous fait aimer Dieu et le prochain, selon les deux commandements auxquels se rattachent la loi et les prophètes ». Or, quel que soit le contexte, une précision semble importante qu'Augustin met en lumière :

> Il n'y a pas de doute, dit-il au quinzième livre du *De Trinitate,* que l''Esprit qui a été donné, lorsque Jésus souffla sur ses Apôtres, est bien le même que celui dont il est question dans les paroles que Jésus prononça peu après : *Allez, baptisez toutes les nations , au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit* (Jn 28,19), texte qui est la plus expresse révélation de la Trinité. C'est donc bien encore l'Esprit qui a été donné du haut du ciel le jour de la Pentecôte, c'est-à-dire dix jours après l'Ascension du Seigneur[94].

L'intention de cette précision est de montrer que c'est l'unique Esprit de Dieu qui est ainsi étroitement lié au Fils et à sa mission. Jean 7,39 (*l'Esprit Saint*

---

flauit et ait: *accipite spiritum sanctum*, ut eum etiam de se procedere ostenderet, et ipsa est *uirtus* quae *de illo exibat* sicut legitur in euangelio, *et sanabat omnes.* »

[92] *De Trin.* IV,XX,29, *CC* 50,200 : « neque enim flatus ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia spiritus sancti fuit sed demonstratio per congruam significationem non tantum a patre sed et a filio procedere spiritum sanctum.»

[93] *De Trin.* IV,XX,29, *CC* 50,200 : « sed quod bis datus est dispensatio certe significationis fuit.»

[94] *De Trin.* XV,XXVI,46 (*CC* 50A,525-526 : « eundem tamen spiritum datum cum insufflasset iesus de quo mox ait: ite, baptizate gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti, ubi maxime commendatur haec trinitas, ambigere non debemus. ipse est igitur qui etiam de caelo datus est die pentecostes, id est post dies decem quam dominus ascendit in caelum ») ; cf. *De Trin.* IV,XX,29, *CC* 50,200 : « quis enim dementissimus dixerit alium fuisse spiritum quem sufflans dedit et alium quem post ascensionem suam misit ? unus enim spiritus est spiritus dei, spiritus patris et filii, spiritus sanctus qui operatur omnia in omnibus.»

n'était pas encore donné parce que Jésus n'était pas encore glorifié) est interprété au *De Trin.* IV,XX,29 de façon à le souligner. Même si l'Esprit Saint avait bel et bien était donné avant l'avènement du Christ, sa donation par le Christ glorifié eut un caractère qui révèle que l'Esprit Saint devait être le fruit de la mission du Fils. L'économie de la donation est bien la preuve que l'Esprit Saint est aussi l'Esprit du Fils qui le donne. Mais est-ce à la manière sacramentaire comme les ministres ? « Quand l'Écriture dit de lui (du Christ) qu'il reçut de son Père la promesse de l'Esprit Saint et qu'il a répandu l'Esprit (cf. Ac 2,33), sa double nature est mise en évidence, l'humaine et la divine : il reçoit comme homme, il répand comme Dieu »[95]. Aucun homme ne donne le Saint-Esprit, fût-ce dans les sacrements[96]. Point d'équivoque donc quant à l'appartenance du Saint-Esprit au Fils ; c'est comme Dieu qu'il est Donateur du Saint-Esprit : « comment donc ne serait pas Dieu celui qui donne l'Esprit Saint ? Bien plus quel grand Dieu n'est-il pas, celui qui donne Dieu ? »[97] Le Fils tient de sa déité même d'être le Donateur du Saint-Esprit et c'est ce qui induit qu'il le possède. Mais il fallait retrouver l'ordre intime de ces relations entre les trois Personnes dans l'intimité divine. Au quatrième livre du *De Trinitate* Augustin l'avait expliqué à partir de Jean 25,26 :

> Lorsque le Seigneur parle de « *celui que je vous enverrai d'auprès de mon Père* », il révèle l'Esprit Saint du Père et du Fils. Si par ailleurs, après avoir parlé de « *celui que le Père enverra* » il a ajouté « *en mon nom* » (Jn 14,26), pourtant il n'a point parlé de « *celui que le Père enverra d'auprès de moi* », comme il a parlé de « celui que je vous enverrai d'auprès de mon Père », en soulignant que la divinité entière, disons mieux, la déité, a pour principe le Père. Par conséquent, celui qui procède du Père et du Fils, se réfère à celui dont il est né[98].

---

[95] *De Trin.* XV,XXVI,46 (*CC* 50A,526 : « in eo etiam quod de illo scriptum est, quod acceperit a patre promissionem spiritus sancti et effuderit, utraque natura monstrata est, et humana scilicet et diuina. accepit quippe ut homo, effudit ut deus.») ; « dominus ipse iesus spiritum sanctum non solum dedit ut deus sed etiam accepit ut homo, propterea dictus est plenus gratia ».

[96] *De Trin.* XV,XXVI,46, *CC* 50A,526 : «neque enim aliquis discipulorum eius dedit spiritum sanctum. orabant quippe ut ueniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant ».

[97] *De Trin.* XV,XXVI,46 (*CC* 50A,526 : « quomodo ergo deus non est qui dat spiritum sanctum? immo quantus deus est qui dat deum? »)

[98] *De Trin.* IV,XX,29 (*CC* 50,200 : « quod ergo ait dominus: quem ego mittam uobis a patre, ostendit spiritum et patris et filii. quia etiam cum dixisset: quem mittet pater, addidit in nomine meo, non tamen dixit, 'quem mittet pater a me,' quemadmodum dixit, quem ego mittam uobis a

Il y revient au quinzième livre comme pour en expliciter les implications :

> A) Ce n'est pas sans raison que, dans cette Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu le Saint-Esprit seul, et Dieu le Père celui-là seul de qui le Verbe est engendré et de qui procède, comme de son premier principe, l'Esprit Saint. Je dis « comme de son premier principe » car il est prouvé que l'Esprit Saint procède aussi du Fils.
> B) Mais ce privilège, c'est encore le Père qui le donne au Fils ; non que le Fils ait jamais existé sans l'avoir, mais tout ce que le Père a donné à son Verbe unique, il lui a donné en l'engendrant. Il l'a donc engendré de telle façon que leur Don commun procédât aussi du Fils, et que le Saint-Esprit soit l'Esprit des deux autres personnes[99].

Augustin donne en ces lignes l'une des meilleures expressions des processions divines. L'exposé en est donné en présentant le Père comme principe de la divinité ou déité (§A). C'est là que se situe le principe du Don de Dieu. En tenant cette divinité du Père, le Fils est avec lui source du Don (§B). Aussi, lorsque le Fils dit que l'*Esprit Saint procède du Père*, (Jn 24,26) peut-on l'entendre selon sa façon de rapporter tout ce qui est à lui au Père dont il tient d'être Dieu ; exactement comme lorsqu'il dit *ma doctrine n'est pas ma doctrine*, en Jn 7,16. Et Augustin explique : « Celui de qui le Fils tient d'être Dieu (il est en effet Dieu de Dieu), c'est de lui qu'il tient d'être, lui aussi, principe d'où procède le Saint-Esprit : par le fait même, si l'Esprit Saint proocède du Fils comme il procède du Père, le Fils le tient du Père »[100]. Il faut donc comprendre la procession du Saint-Esprit au point de vue de l'éternité d'où se déploie du Père la Divinité.

---

patre, uidelicet ostendens quod totius diuinitatis uel si melius dicitur deitatis principium pater est. qui ergo ex patre procedit et filio ad eum refertur a quo natus est filius.»)

[99] *De Trin.* XV,XVII,29 (*CC* 50,503-504 : « Non frustra in hac trinitate non dicitur uerbum dei nisi filius, nec donum dei nisi spiritus sanctus, nec de quo genitum est uerbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus nisi deus pater. ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus sanctus procedere reperitur. sed hoc quoque illi pater dedit (non iam exsistenti et nondum habenti), sed quidquid unigenito uerbo dedit gignendo dedit. sic ergo eum genuit ut etiam de illo donum commune procederet et spiritus sanctus spiritus esset amborum »). Sur le rapprochement de la doctrine du *filioque* professée par l'Occident à la suite d'Augustin avec la doctrine trinitaire de l'Orient, voir le texte du CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », publié dans l'*Observatore Romano*, édition française du 19 septembre 1995, p. 5-6 ; voir aussi le commentaire de J.-M. GARRIGUES, « A la suite de la clarification romaine : le *Filioque* affranchi du 'filioquisme' », in *Irénikon* 69, 1996, p. 189-212 ; et surtout J. GALOT, *Dieu en trois Personnes*, Saint-Maur, éditions Parole et Silence, 1999, p.189-214.

[100] *De Trin.* XV,XXVII,48 (*CC* 50,529-530 : « ac per hoc spiritus sanctus ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre »).

2.1.2.2 - La Procession intemporelle du Saint-Esprit : le Don éternel (XV,XXVI,47)

Affirmer que l'Esprit Saint procède du Père (*principaliter*) et du Fils (*donante*) posait, de soi, à l'intelligence humaine, une question chronologique : « Le Saint-Esprit, avant la génération du Fils, a-t-il déjà ou n'a-t-il pas encore procédé du Père ? Est-ce seulement après cette génération qu'il procède du Père et du Fils ? »[101] Or dans l'éternité divine, point d'avant ni d'après. C'est, hors du temps, dans le déploiement éternel de la vie divine, qu'il faut chercher à comprendre les processions divines :

> Le Père a donné la vie au Fils non pas comme à une personne qui existerait déjà sans avoir la vie, mais qui la lui donne en l'engendrant hors du temps, en sorte que la vie, donné au Fils par le Père au moment même de sa génération est coéternelle à la vie du Père qui la lui a donné[102].

C'est à ce même niveau de la vie trinitaire que l'Esprit Saint procède du Père. Aussi, la procession du Fils est-elle constitutive de la génération éternelle qui l'a fait naître du Père : « Le Père qui a en lui-même la propriété d'être principe de la procession du Saint-Esprit, a donné pareillement au Fils d'être principe de la procession de ce même Esprit, procession hors du temps dans l'un et l'autre cas »[103]. « Qu'on n'aille pas, insiste Augustin, introduire la notion de temps où l'on distinguerait un avant et un après, car il n'y a absolument pas de temps »[104].

---

[101] *De Trin.* XV,XXVI,47, *CC* 50,527 : « utrum iam processerat de patre spiritus sanctus quando natus est filius, an nondum processerat et illo nato de utroque processit ».

[102] *De Trin.* XV,XXVI,47 (*CC* 50A,528 : « non sine uita exsistenti iam filio uitam patrem dedisse sed ita dum sine tempore genuisse ut uita quam pater filio gignendo dedit coaeterna sit uitae patris qui dedit »

[103] *De Trin.* XV,XXVI,47 (*CC* 50,528 : «sicut habet pater in semetipso ut et de illo procedat spiritus sanctus sic dedisse filio ut de illo procedat idem spiritus sanctus et utrumque sine tempore, »)

[104] *Ibid.*

2.1.2.3 - Cur Spiritus non genitus est ? Exiit non quomodo natus, sed quomodo datus (V,XIV,15 ; XV,XXVII,48)

Cette question est revenue à maintes reprises depuis les premières pages du *De Trinitate*[105]. Cependant, ce n'est qu'au quinzième livre qu'Augustin va l'aborder de front pour en formuler la solution. Si l'on a parlé, à ce sujet, d'une déception de l'attente suscitée par Augustin, n'est-ce pas parce qu'on s'est hâté de le comparer à Saint Thomas[106] ? Sa réponse livre sa valeur lorsqu'on la scrute avec le nom *Donum Dei*. C'est le caractère intemporel de la procession du Saint-Esprit qui explique, par surcroît, pourquoi il n'est pas engendré :

> Si c'est par génération que le Père communique au Fils son essence sans commencement dans le temps, sans altération de nature, c'est par procession que le Père et le Fils communique au Saint-Esprit leur essence, sans commencement dans le temps, sans altération de nature[107],

il serait absurde de dire que le Saint-Esprit est le fils des deux autres. Mais l'on ne peut lui donner pour autant le nom d'inengendré plutôt consacré au Père pour marquer dans la Trinité qu'il est le seul à ne pas venir d'une autre Personne tandis que le Fils est le seul à être engendré.

> Le Fils, lui, est né du Père : le Saint-Esprit procède, originairement, du Père, et, par le don que le Père en fait au Fils sans qu'il y ait aucun intervalle de temps, conjointement du Père et du Fils. On dirait que le Saint-Esprit est fils du Père et du Fils, si – opinion que rejette tout chrétien de foi saine – le Père et le Fils l'avaient tous deux engendré. L'Esprit na donc pas été engendré par les deux autres personnes, mais il en procède.[108]

---

[105] Il l'avait relevé parmi les difficultés à éclairer au cours de la réflexion : « Comment y a-t-il dans la Trinité un Saint-Esprit que ni le Père, ni le Fils, ni les deux n'ont engendré, alors qu'il est l'Esprit du Père et du Fils ? » *De Trin.* I,V,8, *CC* 50,36 ; Il y revient au II,III,5.

[106] Cf. T.-L. PENIDO, « Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustin et S. Thomas », in *Revue Thomiste,* 35, 1930, p. 510.

[107] *De Trin.* XV,XXVI,47 (*CC* 50A,528 : «si enim quidquid habet de patre habet filius, de patre habet utique ut et de illo procedat spiritus sanctus. sed nulla ibi tempora cogitentur quae habent prius et posterius quia ibi omnino nulla sunt »).

[108] *De Trin.* XV,XXVI,47, (*CC* 50A,529 : «filius autem de patre natus est, et spiritus sanctus de patre principaliter, et ipso sine ullo interuallo temporis dante, communiter de utroque procedit. diceretur autem filius patris et filii si, quod abhorret ab omnium sanorum sensibus, eum ambo genuissent. non igitur ab utroque est genitus sed procedit ab utroque amborum spiritus »).

Cela ferait du Fils une mère. D'ailleurs, voudrait-on, par quelque absurdité, en admettre l'hypothèse qu'on irait contre le bon sens : un enfant procède plutôt, pense Augustin, du Père dans la mère, et lorsque de celle-ci il procède à la naissance, le père n'y est plus pour rien. « L'Esprit Saint ne procède pas du Père dans le Fils et ensuite du Fils pour sanctifier la créature : c'est en même temps qu'il procède de l'un et de l'autre, bien que le Père donne au Fils d'être comme il l'est lui-même, principe d'où procède l'Esprit ». La comparaison très réaliste avec la génération humaine s'explique par le contexte du sermon au peuple qu'Augustin a cité dans son *De Trinitate*. La force du raisonnement consiste en fait à souligner qu'au sein de la Trinité, le Fils est, par sa génération, dans une position de bénéficiaire de la propriété qui fait de lui le principe de l'Esprit Saint.

> On ne peut dire en effet que le Saint-Esprit n'est pas vie, puisque le Père est vie, que le Fils est vie : en conséquence, de même que le Père, qui a la vie en lui, donne au Fils d'avoir la vie en lui, de même il lui donne ce privilège que la vie procède de lui, Fils, comme elle procède de lui, Père.[109]

Autrement dit, il a été donné au Fils, dans sa génération par le Père, d'être avec celui-ci Donateur éternel du Don de Dieu. C'est en effet ce qu'Augustin avait expliqué en posant la même question selon le point de vue du Fils : « Pourquoi le Fils n'est-il pas lui aussi Esprit Saint, puisqu'il sort aussi du Père, comme on le lit dans l'évangile », avait demandé Augustin au cinquième livre pour répondre à partir du point de vue de l'Esprit Saint : « Il (l'Esprit Saint) sort certes du Père, mais à la manière d'une donation, non de naissance »[110] Et voilà la procession du Saint-Esprit expliquée comme Don éternel du Père et du Fils. Ceux-ci en sont l'unique Donateur.

---

[109] *De Trin.* XV,XXVI,48, (*CC* 50A,529 : « neque enim possumus dicere quod non sit uita spiritus sanctus cum uita pater, uita sit filius. ac per hoc sicut pater cum habeat uitam in semetipso, dedit et filio habere uitam in semetipso, sic ei dedit uitam procedere de illo, sicut procedit et de ipso.»)

[110] *De Trin.* V,XIV,15 (*CC* 50,222 : « exit enim non quomodo natus sed quomodo datus »).

2.2 - Donum Dei et le proprium intra-trinitaire : compréhension de l'amour mutuel par le thème Donum

Il nous reste maintenant à rapprocher *Donum Dei* de deux points essentiels de la pneumatologie augustinienne : (1) d'abord de la désignation d'*amour mutuel* ou de *communion d'amour* qu'on a reconnu comme une contribution essentielle d'Augustin à la théologie trinitaire comme nous l'avons mentionné dans notre état de la question[111] ; (2) Ensuite de la compréhension de ce *proprium* par la volonté, le terme approprié à l'Esprit Saint dans la théorie psychologique.

*2.2.1 - Communion d'amour et amour mutuel à la lumière de Donum Dei (*De Trin. *VI,V,7 ;VI,X,11)*

C'est au livre VI qu'Augustin aborde de front, dans le *De Trinitate,* le *proprium* de l'Esprit Saint comme Communion du Père et du Fils. Il convient de lire ce texte en entier.

> A) Le Saint-Esprit aussi a sa place dans cette même unité et cette égalité de substance. Qu'il soit l'unité des deux autres Personnes, ou leur sainteté, ou leur amour, qu'il soit leur unité parce qu'il est leur amour, et leur amour parce qu'il est leur sainteté, il est clair qu'il n'est point une des deux premières Personnes,
>
> B) en qui s'opérerait leur mutuelle union, en qui l'engendré serait aimé de son générateur et l'aimerait, en qui toutes les deux conserveraient, non par participation mais par essence, non par le don de quelque supérieur mais par leur propre Don, l'unité de l'Esprit et le lien de la paix (cf. Eph 4,3).
>
> C) C'est ce qu'il nous est commandé d'imiter dans l'ordre de la grâce, et à l'égard de Dieu et à l'égard de nous-mêmes : dans ces deux préceptes, toute la loi est contenue avec les prophètes.
>
> D) Ainsi les Trois sont-ils un seul Dieu unique, grand, sage, saint, heureux.
>
> E) Quant à nous c'est « *de lui, par lui et en lui* » (Rm 11,36) que sommes heureux, c'est à son Don que nous devons d'être un entre nous et, de plus, et de ne faire qu'un Esprit avec lui quand notre esprit s'attache à lui. Adhérer à Dieu c'est notre bien, car il perdra quiconque lui est infidèle.
>
> F) Le Saint-Esprit est donc quelque chose de commun au Père et au Fils, quoi que ce soit d'ailleurs. Mais cette communion est consubstantielle et coéternelle : et voudrait-on l'appeler convenablement « amitié », cela est possible ; toutefois, on le nommerait plus exactement « charité ». Or cette charité est aussi substance, car Dieu est substance et « *Dieu est charité* » d'après l'Écriture (I Jn 4,16).

---

[111] Supra p. 7 sq

> G) D'autre part, de même que la charité est substance en même temps que le Père et le Fils, en même temps aussi est-elle grande, bonne, sainte et toute autre qualification absolue car, pour Dieu, être et être grand ou bon, etc., c'est la même chose. [...]
>
> H) Il ne sont donc pas plus de trois : l'un aimant celui qui tient l'être de lui, l'autre aimant celui dont il tient l'être, et cet amour même. Et si cet amour n'est Dieu, comment Dieu est-il charité ? S'il n'est pas substance, comment Dieu est-il substance ?[112].

Augustin mettait en lumière les implications exégétiques et théologiques de la théorie des relations élaborée au livre V. Il lui fallait montrer comment s'applique aux Personnes divines une qualification absolue (Dieu, grand, sage, véridique, tout-puissant, juste ou tout autre qualificatif applicable à Dieu en un sens non relatif mais désignant sa substance.) I Co 1,24 où « *le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu* » sert de point de départ pour établir qu'aucune qualification absolue ne s'applique à une Personne sans les autres. Les Personnes sont distinctes par leurs propriétés personnelles mais unies dans l'égalité de leur essence. Le texte ci-dessus situe le Saint-Esprit dans la longue argumentation construite à partir du Père et du Fils. Le § H est l'aboutissement pneumatologique du raisonnement. Le Saint-Esprit est distinct du Père et du Fils par sa propriété personnelle qui consiste à être leur amour mutuel (A et B), et il leur est consubstantiel parce que cet amour est de la substance divine (F et H). On connaît bien cette doctrine augustinienne, mais on a rarement fait justice à la place que *Donum Dei* y tient. Or les diverses qualifications de cet amour mutuel

---

[112] *De Trin.* VI,IV,6, *CC* 50,235-236 : « quapropter etiam spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit. siue enim sit unitas amborum siue sanctitas siue caritas, siue ideo unitas quia caritas et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatorem que suum diligat, sint que non participatione sed essentia sua neque dono superioris alicuius sed suo proprio seruantes unitatem spiritus in uinculo pacis. quod imitari per gratiam et ad deum et ad nos ipsos iubemur, in quibus duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. ita sunt illa tria deus unus, solus, magnus, sapiens, sanctus, beatus. nos autem ex ipso et per ipsum et in ipso beati quia ipsius munere inter nos unum; cum illo autem unus spiritus quia agglutinatur anima nostra post eum. et nobis haerere deo bonum est quia perdet omnem qui fornicatur ab eo. spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia conuenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia deus substantia et deus caritas sicut scriptum est. sicut autem simul substantia cum patre et filio, ita simul magna et simul bona et simul sancta et quidquid aliud ad se dicitur quoniam non aliud est deo esse et aliud magnum esse uel bonum et cetera sicut supra ostendimus. [...]et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. quae si nihil est, quomodo deus dilectio est ? »

(*unitas amborum, sanctitas...*) de l'Esprit Saint convergent vers ce nom et s'y définissent. Il fallait s'arrêter spécialement au § B qui parle de cet amour comme un Don intra-trinitaire :

> « quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatorem que suum diligat, sint que non participatione sed essentia sua neque **dono** superioris alicuius sed **suo proprio** seruantes unitatem spiritus in uinculo pacis »

Ces lignes, qui constituent le cœur de tout le texte, méritent qu'on y regarde de plus près. A première vue, l'intuition qu'elles portent semble avoir été laissée inachevée. En comprenant l'amour mutuel par Donum, pouquoi Augustin ne nous parle-t-il pas, en parallèle, d'un Don réciproque entre le Père et le Fils ? L'amour n'est-il pas en effet le plus grand Don et l'Esprit le plus grand Don de Dieu ? Nulle part dans ses écrits, pourtant, Augustin n'a défini *Donum* comme un Don réciproque, mais plutôt comme le Don que le Père et le Fils font de leur Esprit commun aux hommes pour répandre en eux la charité qui les unit entre eux et à leur Créateur. C'est cette mission de l'Esprit Saint qu'il a saisie dans l'économie du salut qu'Augustin transpose au sein de la Trinité comme l'indique l'allusion à Eph. 4,3 (cf. § C et E). Tout laisse pourtant croire qu'il s'agit beaucoup plus que d'une option méthodologique. Le lien qu'il met entre les deux noms d'*amour mutuel* et de *Donum* porte tout le secret de sa pneumatologie et de sa théo-logie. C'est une conception de Dieu qu'il suppose et développe. Il s'agit d'une relation avec le temporel inscrite au cœur de l'éternité même de Dieu. Avant de l'expliquer davantage, précisons ce lien entre *amour mutuel* et *Donum Dei.*

2.2.2 - L'appropriation de la Charité à l'Esprit Saint par l'éclairage du Don (XV,XVII,27-XVIII,32 ; XV,XIX,37)

L'exposé sur l'amour mutuel se poursuit au quinzième livre du *De Trinitate* où Augustin va montrer comment la charité convient en propre à l'Esprit Saint. Quand l'Écriture affirme que l'Esprit Saint est l'Esprit du Père et du Fils, elle nous enseigne qu'il est la charité par laquelle ils s'aiment mutuellement. Mais comment nous dit-elle que l'Esprit est la charité ? Cela n'est guère explicite et seule une lecture attentive

peut le découvrir, car on y lit seulement que *Dieu est charité.*[113] A laquelle des trois Personnes faut-il donc l'attribuer ? Le problème se pose d'autant plus que la charité est la substance divine elle-même qui appartient à l'unité des trois Personnes, en sorte qu'on « appellerait charité et le Père et le Fils et le Saint-Esprit, tous n'étant ensemble qu'une seule charité »[114].

Il faut alors partir de l'attribution distincte qui fait qu'au cœur de l'inséparable Trinité, on appelle Verbe de Dieu le Fils seul, Don de Dieu le Saint-Esprit seul et Dieu le Père, celui de qui procède le Fils et le Saint-Esprit[115]. Ainsi, le Verbe de Dieu est-il proprement appelé Sagesse, bien que le Père et le Saint-Esprit soient aussi Sagesse. Or, « si on doit appeler proprement charité l'une des trois Personnes, à laquelle ce nom conviendrait-il mieux qu'à l'Esprit Saint ? » [116] « le Saint-Esprit reçoit en propre le nom Charité, bien que, lorsque le terme est pris au sens génétique, et le Père et le Fils soient charité »[117]. Cependant, il en faudrait davantage pour le comprendre puisque dans le cas du Verbe, l'Écriture a été explicite avec I Co 1,24.

A ce point, Augustin se tourne vers le texte de I Jn 4,7-19 qui lui fournit la clef de la solution. Jean y semble en effet spécifier en Dieu le sens propre de l'amour en le définissant comme Dieu de Dieu. On peut alors l'attribuer, en ce sens, à la Personne divine qui non seulement vient de Dieu, mais communique l'amour de Dieu ; autrement dit, à l'Esprit Saint qui est le Don de Dieu. Suivons plutôt le raisonnement d'Augustin en faisant attention aux éléments précis qui situent *Donum Dei* comme le pivot de la compréhension de l'amour mutuel du Père et du Fils. Il faudra noter, d'une part, l'imbrication entre *Donum Dei* et la Charité, l'un conduisant à l'autre ; et, d'autre part, comment par cette imbrication, la réflexion qui se déroule au point de vue de l'intimité divine pour déterminer le *proprium* de l'Esprit Saint, reçoit cependant son souffle des

---

[113] *De Trin.* XV,XVII,27.

[114] *De Trin.* XV,XVII,28.

[115] *De Trin.* XV,XVII,29.

[116] *De Trin.* XV,XVII,29, *CC* 50A,504 : «sic ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit spiritus sanctus? »

missions *ad extra*, c'est-à-dire de l'économie du salut au point de supposer une ouverture de l'éternité sur le temporel.

Augustin part de la double affirmation de Jean que l'amour vient de Dieu et que Dieu est amour[118]. Qui du Fils ou du Saint-Esprit est cet amour qui est Dieu de Dieu, puisqu'ils sont les seuls à procéder d'une autre Personne divine ? Seul le Père est en effet Dieu sans venir de Dieu. Il lui faut recourir à la même page de Jean. En nous exhortant à la charité fraternelle qui fait demeure en Dieu et Dieu en nous, Jean en montre la source dans le Don de l'Esprit Saint :

> « *Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Esprit Saint* » C'est donc ce Saint-Esprit de qui il nous est donné qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or, c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu amour. Enfin, peu après, ayant répété que *Dieu est amour,* Jean ajoute aussitôt : « *Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui* », présence mutuelle dont il avait dit plus haut : « *Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit* ». C'est donc l'Esprit qui est désigné dans ce texte : « *Dieu est amour* »[119].

Voilà donc la connaissance du *proprium* intra-trinitaire de l'Esprit Saint comme Amour s'éclairer à la lumière de l'économie du salut, avec la mission de l'Esprit comme Don fait aux hommes pour s'unir à Dieu ; Augustin l'explicite :

> Le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, puisqu'il est cet amour en personne. L'homme en effet n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit de Dieu. Aussi Jean dit-il peu après : « *Quant à nous, aimons Dieu parce que Dieu nous a aimés le premier* » (I Jn 4,19) L'Apôtre Paul dit lui aussi : « *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* .» (Rm 5,5) Il n'y a pas de don de Dieu plus excellent que la charité : c'est le seul qui distingue les fils du royaume éternel des fils de la perdition éternelle. L'Esprit donne aussi d'autres présents, mais qui sans la charité, ne servent de rien. Ainsi donc, quiconque n'a pas reçu de l'Esprit Saint ce grand privilège qui

---

[117] *De Trin.* XV,XVII,31 (*CC* 50A,505 : « spiritus proprie nuncupatur uocabulo caritatis, cum sit et pater et filius uniuersaliter caritas.»)

[118] I Jn 4,7 : « *dilectissimi, diligamus inuicem* ***quia dilectio ex deo est*** *[...] et omnis qui diligit ex deo natus est. qui non diligit non cognouit* ***deum quia deus dilectio est*** ».

[119] *De Trin.* XV,XVII,31 (*CC* 50A,506 : « in hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis quia de spiritu suo dedit nobis. sanctus itaque spiritus de quo dedit nobis facit nos in deo manere et ipsum in nobis. hoc autem facit dilectio. denique paulo post cum hoc ipsum repetisset atque dixisset: deus dilectio est, continuo subiecit: et qui manet in dilectione in deo manet, et deus in eo manet, unde supra dixerat: in hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis quia de spiritu suo dedit nobis. ipse ergo significatur ubi legitur: deus dilectio est »).

> lui fait aimer Dieu et le prochain, ne passe pas de la gauche à la droite. Et l'Esprit n'est proprement appelé Don qu'en raison de l'amour[120].

Ces lignes sont un condensé de la pneumatologie d'Augustin et constituent, en revanche, aussi le souffle de toute la théologie de saint Augustin. « Aimer Dieu de Dieu » a en effet émergé de son expérience personnelle pour être mûri au fil d'une longue recherche menée dans la méditation des écritures (spécialement saint Paul et saint Jean), au creuset de la pastorale[121]. Ici au *De Trinitate*, l'idée avait déjà reçu toute sa maturité pour conduire Augustin à l'identification de l'Esprit à la Charité qui vient de Dieu et qui est Dieu :

> L'amour qui vient 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 tout entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu. Par ce Don que faut-il entendre, sinon la charité qui conduit à Dieu et sans laquelle tout autre don de Dieu, quel qu'il soit ne conduit pas à Dieu[122].

Comme on peut l'entrevoir à travers les lignes ci-dessus, l'identification basée sur le lien entre Amour et Don deveint alors éclairante pour le mystère même du Dieu trinitaire. « Aimer Dieu par son Esprit qui est Don parce que Amour et, vis et versa », pourrait servir de base à une lecture pneumatologique de tout le *De Trinitate*. Limitons-nous toutefois, en un dernier point pour notre propos, à la conception de Dieu à laquelle conduit la connaissance de l'Esprit comme *Donum* : un Dieu ouvert au monde en son Esprit.

---

[120] *De Trin.* XV,XVII,31-XVIII,32 (*CC* 50A,506-507 : « Deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo cum datus fuerit homini accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. non enim habet homo unde deum diligat nisi ex deo. propter quod paulo post dicit: nos diligamus quia ipse prior dilexit nos. apostolus quoque paulus: dilectio, inquit, dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. nullum est isto dei dono excellentius. solum est quod diuidit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. dantur et alia per spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt. nisi ergo tantum impertiatur cuique spiritus sanctus ut eum dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dextram. nec spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem »).

[121] Augustin en fera le principe pneumatologique de sa théologie de la grâce et l'enjeu fondament de son débat avec le pélagianisme ; l'utilisation accrue de Rm 5,5 durant cette période (LA BONNARDIERE, « Le verset paulinien ») en est le signe.

[122] *De Trin.* XV,XVIII,32 (*CC* 50A,508 : « dilectio igitur quae ex deo est et deus est proprie spiritus sanctus est per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas per quam nos tota inhabitet trinitas. quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, uocatur etiam donum dei »).

3 - Un Dieu ouvert sur le monde en son Esprit (De Trin. V,XIII,14-XVI,17)

Il n'est pas nécessaire de commenter ici toute la critique faite à Augustin d'avoir présenté et légué à l'Occident chrétien la conception d'un Dieu fermé sur lui-même. Sont en cause le présupposé point de départ d'Augustin dans la théologie immanente, et sa théologie psychologique[123]. Les conclusions d'O. Du Roy en sont représentatives ; l'A. dégage en effet « ce qui était absolument nouveau dans cette conception augustinienne du Verbe et d'ailleurs de la Trinité entière : c'est-à-dire l'idée d'un Dieu qui *se connaît lui-même* dans la génération de son Verbe ou qui se dit *lui-même* ce qu'il est. Le schème cyclique de la Trinité, auquel Augustin est, par ailleurs, parvenu dès avant l'élaboration de la "théorie psychologique" mais en partie sous les mêmes influences néo-platoniciennes, sera renforcé par le schème essentiellement réflexif de la "théorie psychologique". L'Amour, lien du Père et du Fils, deviendra aussi un *amour de soi* »[124]. Il en avait suggéré la répercussion auparavant : « cette théorie a si bien accrédité l'idée d'un Dieu qui se connaît et qui s'aime lui-même, que toute notre tradition occidentale a vu peser sur elle cette représentation de la Trinité ». Nous sommes désormais familier avec ces conclusions de Du Roy que nous avons souvent critiquées[125].

Or le Dieu d'Augustin est un Dieu de relation qui aime de tout éternité d'un amour éternel que nous avons découvert comme le Don qu'il fait à l'humanité en son Fils (voir *infra.* notre Partie annexe). Mais pouvait-on le réaliser en cherchant la grille de lecture de sa pensée dans des sources philosophiques qu'on oppose à ses méditations sur l'Écriture ? Ce qui accrédite cette idée d'un Dieu solitaire, c'est le peu de cas qu'on a fait de la place de l'Écriture dans la pensée d'Augustin. Cette lecture a eu pour conséquence la mise à l'écart de son intuition fondamentale que le Saint-Esprit est le Don de Dieu. SCHMAUS y voit un élément hétérogène en même temps qu'il découvre

---

[123] Sur la théologie psychologique, M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre,* constitue une bonne base de discussion.

[124] Du Roy, *L'intelligence de la foi,* p. 459.

[125] Voir *supra* p. 21-25.

une tension entre ses diverses sources (voir supra p. 7-8). Après l'avoir étudié chez Augustin, MARTINEZ regrette qu'Augustin ait manqué de ressources métaphysiques pour le développer (voir supra p. 14-17). Mais ce qui a souvent faussé la perspective de *Donum Dei* dans nombre d'interprétations, demeure la tendance à l'isoler du thème de l'Amour mutuel, qui se serait développé comme en parallèle[126]. Seule une interprétation conjointe de ces deux noms évite toute méprise sur la conception augustinienne de Dieu. A l'*amour mutuel* du Père et du Fils, il fallait nécessairement associer *Donum Dei* pour comprendre que cette communion éternelle intradivine est promise aux créatures que Dieu appelle à lui ; et cela de toute éternité !

C'est au cinquième livre du *De Trinitate* qu'il nous faut maintenant revenir pour étayer cette intuition qui constitue en fait le fil pneumatologique au cœur de toute l'œuvre du *De Trinitate*. Augustin y a indiqué qu'avec *Donum Dei* la Trinité a, en son intimité même et de toute éternité, un *Donabile* qui est le Saint-Esprit. Non seulement Dieu n'est pas solitaire parce que famille trinitaire, mais, en plus, il a pour nous un amour éternel.

Le propos s'insère dans un exposé sur le terme *principium* dans la logique de la théorie des relations. « Tout ce qui, en demeurant en soi-même, engendre ou fait quelque chose, est principe pour ce qu'il engendre ou fait »[127]. Les trois Personnes de la Trinité peuvent donc recevoir le nom de *principium* en un sens relatif. Dans tous les sens théologiques du terme, le Père est *principium*. Par contre, des distinctions s'imposent, en ce qui concerne le Fils et le Saint-Esprit, entre une application aux relations des Personnes divines avec les créatures et une attribution au cœur des relations intra-trinitaires. Le Fils est, dans l'unité de la Trinité, « principe » vis-à-vis de la création, tandis qu'au sein de la Trinité, il ne l'est que par raport au Saint-Esprit par le privilège qu'il en a reçu de sa naissance. Quant à la troisième Personne, le terme ne lui convient que dans une relation *ad extra* : comme le Fils, le Saint-Esprit est, avec le

---

[126] Voir *supra* p. 9, note 38 ; V. REALE (*Lo Spirito Santo Amore*, p. XXXIII) n'y voit pas non plus une contribution d'Augustin.

Père, le *principium* de tout ce qui a été créé[128]. Il ne peut donc être question d'attribuer au Saint-Esprit un rôle actif qui confère un caractère trinitaire au Père et au Fils, sous peine de ne pas respecter la vérité du mystère trinitaire. Il s'agit plutôt de mettre en lumière cette ouverture d'Amour que le Saint-Esprit Don d'Amour resprésente dans l'immanence trinitaire. Suivons plutôt Augustin, à la fois dans l'approche méthodologique que lui indique ce nom, et dans la découverte à laquelle il parvient.

1°) *Donum Dei* aide Augustin à préciser la connaissance de l'intimité divine quant au terme *principium* ; d'abord vis-à-vis du Père :

> En relation mutuelle à l'intérieur de la Trinité, remarque Augustin, si le générateur est principe à l'égard de ce qu'il engendre, le Père est principe à l'égard du Fils puisqu'il l'engendre. Alors, est-il aussi principe à l'égard du Saint-Esprit, puisque l'Écriture dit que le Saint-Esprit « *procède du Père* » ? S'il en est ainsi, le Père n'est plus seulement principe de ce qu'il engendre ou fait, mais aussi de ce qu'il donne[129].

Ensuite, en ce qui concerne le Fils. De la même façon qu'elle explique pourquoi le Saint-Esprit n'est pas le Fils[130], la donation qui caractérise l'Esprit explique en quoi le Fils ne peut être lui non plus l'Esprit du Père.

> Ce qui est né du Père se réfère seulement au Père d'après l'expression « Fils », aussi s'agit-il alors du Fils du Père, non du nôtre. Quant à ce qui est donné, sa relation va et au Donateur et aux bénéficiaires ; aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre aussi à nous qui l'avons reçu. C'est comme dans l'expression « *salut du Seigneur* » (Ps 3,9), qui est le salut donné et notre salut à nous qui le recevons. Ainsi le Saint-Esprit est-il celui de Dieu qui nous le donne, et le nôtre à nous qui le recevons[131].

---

[127] *De Trin.* V,XIII,14 (*CC* 50,221 : « quidquid in se manet et gignit aliquid uel operatur principium est ei rei quam gignit uel ei quam operatur »).

[128] Augustin en donne pour preuve l'action du Saint-Esprit à travers les dons que cite saint Paul en I Co 12,7-11.

[129] *De Trin.* V,XIV,15 (*CC* 50,222 : « ad se autem inuicem in trinitate si gignens ad id quod gignit principium est, pater ad filium principium est quia genuit eum. utrum autem et ad spiritum sanctum principium sit pater quoniam dictum est: de patre procedit, non parua quaestio est. quia si ita est, non iam principium ei tantum rei erit quam gignit aut facit sed etiam ei quam dat.»)

[130] Cf. supra, § 2.1.2.3.

[131] *De Trin.* V,XIV,15 (*CC* 50,222-223 : « quod enim de patre natum est ad patrem solum refertur cum dicitur filius, et ideo filius patris est non et noster. quod autem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit; itaque spiritus sanctus non tantum patris et filii

C'est pourquoi le Fils demeure avec le Père l'unique principe du Don de Dieu :

> Si ce qui est donné a pour principe celui qui le donne puisque celui-ci n'a point reçu d'ailleurs ce qui procède de lui, il faut admettre que le Père et le Fils sont le principe, non pas deux principes, du Saint-Esprit. Mais, de même que le Père et le Fils sont un seul Dieu, et à l'égard de la création un seul créateur et un seul Seigneur de façon relative, ainsi à l'égard du Saint-Esprit ne sont-il de façon relative, qu'un seul principe. A l'égard de la création, le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Principe, comme ils sont un seul créateur et un seul Seigneur[132].

2°) Dans le Saint-Esprit Don du Père et du Fils parce que leur amour mutuel (cf. § 2.2.2) Augustin découvre alors le Dieu éternel comme un Dieu capable d'engagement dans le temps. Puisque l'Esprit procède du Père et du Fils comme Don, il en appelle à des bénéficiaires à qui semble, de fait, promise l'entrée dans l'éternelle relation intra-trinitaire. Augustin en donne la problématique dans les lignes suivantes en se demandant

> A) si à la manière du Fils qui doit à sa naissance non seulement d'être Fils purement et simplement d'être, le Saint-Esprit aussi doit au fait d'être donné (datur), non seulement d'être Don, mais purement et simplement d'être, et si, en conséquence, il était avant d'être donné, mais sans être Don, ou bien, si du fait même que Dieu devait le donner, il était déjà Don avant même d'être donné. – et il poursuit :
>
> B) Mais s'il ne procède que lorsqu'il est donné, et, il ne procéderait évidemment pas sans qu'existe à qui le donner, comment pouvait-il être substantiellement, s'il n'est qu'à condition d'être donné, comme le Fils doit à sa naissance non seulement d'être Fils, ce qui appartient à l'ordre de la relation, mais simplement d'être substantiellement ?
>
> C) Est-ce que le Saint-Esprit procède toujours, non de tout temps mais de toute éternité, mais alors, puisqu'il ne procédait que pour être donné, il était déjà Don et cela avant qu'existât à qui le donner ?[133].

---

qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus, sicut dicitur domini salus qui dat salutem, eadem etiam nostra salus est qui accepimus. spiritus ergo et dei qui dedit et noster qui accepimus.»)

[132] *De Trin.* V,XIV,15 (*CC* 50,223 : «si ergo et quod datur principium habet eum a quo datur quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit, fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti, non duo principia, sed sicut pater et filius unus deus et ad creaturam relatiue unus creator et unus dominus, sic relatiue ad spiritum sanctum unum principium; ad creaturam uero pater et filius et spiritus sanctus unum principium sicut unus creator et unus dominus »).

[133] *De Trin.* V,XV,16, (*CC* 50,224 : « interius autem quaeritur utrum quemadmodum filius non hoc tantum habet nascendo ut filius sit sed omnino ut sit, sic et spiritus sanctus eo quo datur habeat non tantum ut donum sit sed omnino ut sit; utrum ergo erat antequam daretur sed nondum erat donum, an eo ipso quo daturus erat eum deus iam donum erat et antequam dare-

Il s'agit concrètement de savoir si le Saint-Esprit est Don de tout éternité, c'est-à-dire, si ce Don appartient à l'unique substance divine (A). Ce nom *Donum,* qui a révélé sa pertinence au niveau de la relation aux créatures, sauvegarde-t-il la juste compréhension de la procession de l'Esprit ? (B) Comment ce Don éternel transcende la temporalité des bénéficiaires ? Pour la mettre en relief, Augustin amorce sa réponse sous forme de question (C), pour la préciser plus loin par la distinction entre le nom *Donum* et le participe *Donatum* :

> Autre, en effet, l'idée qu'on exprime en parlant de « Don », autre celle qu'on vise avec le terme donné. On peut avoir un don avant qu'il soit donné ; mais il est absolument impossible d'employer le mot « donné » sans qu'il y ait effectivement don[134].

C'est la différence entre la Personne du Saint-Esprit et la manifestation qui le révèle dans l'histoire des hommes et des créatures. Il fallait donc distinguer les missions des processions qu'elles révèlent pour comprendre que « le Saint-Esprit est, en effet, éternellement *Don,* mais temporellement *donné* »[135]. Augustin reprendra cette difficulté au plan de l'égalité du Don avec ses Donateurs au quinzième livre ; avec une solution qui suit la même logique :

> Il (l'Esprit Saint) est Don de Dieu, dans la mesure où il est donné à ceux auxquels il est donné. Mais en lui-même, il est Dieu, ne fût-il donné à personne, car il est Dieu coéternel au Père et au Fils avant d'être donné à qui que ce soit. Et bien que le Père et le Fils le donnent et que lui-même soit donné, il ne leur est pas inférieur pour autant. Il est donné comme Don de Dieu en telle manière qu'il se donne aussi comme Dieu. On ne peut dire en effet qu'il ne soit maître de lui-même, lui dont il est dit : « *L'Esprit souffle où il veut* » (Jn 3,8), ou encore, dans le passage de l'Apôtre déjà cité : « *C'est un seul et même Esprit qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier comme il lui plait* » (I Co 12,11). Il n'y a pas ici dépendance pour celui qui est donné, supériorité

---

tur. sed si non procedit nisi cum datur, nec procederet utique priusquam esset cui daretur. quomodo iam erat ipsa substantia si non est nisi quia datur, sicut filius non tantum ut sit filius quod relatiue dicitur sed omnino ut sit ipsa substantia nascendo habet? »).

[134] *De Trin.* V,XV,16, (*CC* 50,224 : « an semper procedit spiritus sanctus et non ex tempore sed ab aeternitate procedit, sed quia sic procedebat ut esset donabile, iam donum erat et antequam esset cui daretur? aliter enim intellegitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. nam donum potest esse et antequam detur; donatum autem nisi datum fuerit nullo modo dici potest »).

[135] *De Trin.* V,XVI,17 (*CC* 50,525 : «Nam sempiterne Spiritus donum, temporaliter autem donatum. »)

pour ceux qui donnent, mais entente parfaite entre celui qui est donné et ceux qui donnent [136].

Il convient alors de comprendre pourquoi Augustin s'applique à maintenir au cœur de l'éternité divine ce nom *Donum* si lié à l'histoire (« *quod autem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit; itaque spiritus sanctus non tantum patris et filii qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus* »). Cette destination du Don de Dieu aux créatures, qui semble apparemment contrarier l'éternité divine de la Troisième Personne, comporte le dynamisme même que décrit *Donum Dei* comme *proprium* de l'Esprit Saint, la richesse de *Donum Dei* pour la conception augustinienne de Dieu. En signifiant le « *donabile* » des Personnes trinitaires, *Donum Dei* est, au sein de la Trinité, l'éternel dynamisme de son ouverture aux créatures et de son engagement dans le temps (*procedebat ut esset donabile*), la force de la relation-communion de Dieu avec nous (« *Spiritus ergo et dei qui dedit et noster qui accepimus* ») au cœur de l'histoire du salut. Ce Don est celui qui traduit la présence de la Trinité dans l'âme humaine[137]. L'âme, qui devient alors le temple de l'Esprit, c'est-à-dire l'habitacle du *Donum*, participe à la vie de la famille trinitaire sous la chaleur de la charité[138].

Cette habitation commune donne alors la solution au niveau même de l'engagement de toute la Trinité à travers le Fils et le Don que par lui le Père fait à l'humanité. Cette immuable substance divine peut recevoir un qualificatif relatif à la

---

[136] *De Trin.* XV,XIX,36 (*CC* 50A,513 : « In tantum ergo donum dei est in quantum datur eis quibus datur. apud se autem deus est etsi nemini detur quia deus erat patri et filio coaeternus antequam cuiquam daretur. nec quia illi dant, ipse datur, ideo minor est illis. ita enim datur sicut dei donum ut etiam se ipsum det sicut deus. non enim dici potest non esse suae potestatis de quo *dictum est: spiritus ubi uult spirat*, et apud apostolum quod iam supra commemoraui: *omnia autem haec operatur unus atque idem spiritus diuidens propria unicuique prout uult*. non est illic conditio dati et dominatio dantium sed concordia dati et dantium »).

[137] Sur la doctrine augustinienne de l'habitation des personnes divines dans l'âme humaine voir, entre autres, l'étude de V. CARBONE, *La inabitatione dello Spirito Santo*, que nous avons analysée dans notre introduction générale (*supra* p. 18 ; également les études de TURRADO signalées à la même occasion) ; voir aussi GALTIER P., *L'inhabitation en nous des trois personnes : le fait, le mode*, (édition revue et corrigée), Roma, Pontificia Universita gregoriana, 1949, 249 pages) qui garde toujours l'intérêt et l'avantage de présenter les contours de ce débat théologique ; également NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, p. 339-448.

création, sans que l'accident soit mis au compte de Dieu, malgré la nouveauté temporelle exprimée dans le qualificatif. Le changement est plutôt au compte de la créature qui entre, au cours du temps, en relation avec le Dieu éternel. « Tous ses saints, dit Augustin, il les a aimés avant la création du monde, comme il les a prédestinés, mais lorsqu'ils se convertissent et le découvrent, on dit qu'ils commencent à être aimés de lui, pour parler comme peut comprendre l'esprit humain. De la même façon dit-on qu'il est irrité contre les méchants, doux pour les bons ; mais ce sont eux qui changent, non lui ». Il en est comme de la lumière : « insupportable aux yeux malades, agréable aux bien-portants. C'est qu'ils ont changé, eux ; mais elle, non pas ». Cet amour éternel de Dieu, Augustin l'a découvert comme *Donum Dei,* le *proprium* de la Troisième Personne de la Trinité.

---

[138] *De Trin.*, XV,XVIII,32 (CC 50A,508 : « per quem diffunditur in cordibus nostris Dei Caritas per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, uocatur etiam donum Dei ».

4 - Conclusion du chapitre IV

Donum Dei définit les missions par lesquelles s'est révélée la propriété personnelle du Saint-Esprit. Ces missions de l'Esprit Saint constituent, avec celle du Fils, l'objet principal des analyses exégétiques où Augustin explore la révélation du mystère trinitaire. Or, subséquement et de la même façon, Augustin va intègrer à l'analogie de l'image le sens que *Donum Dei* a pris dans ses premières utilisations et qu'il a affinée dans la longue recherche dont témoignent ses écrits et l'histoire rédactionnelle du *De Trinitate*. La véritable image de Dieu est définie dans une orientation originelle de l'homme vers Dieu. Augustin avait dit en effet au douxième livre du *De Trinitate* : « le véritable honneur de l'homme, c'est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, image qui ne se conserve qu'en *étant vers* (*ad ipsum*) celui par qui elle a été imprimée »[139]. et il définit cette image au livre XIV :

> 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[140].

La conclusion s'impose que la pneumatologie constitue l'un des points d'ancrage de la réflexion trinitaire d'Augustin dans l'économie du salut[141]. Mais la signification de *Donum Dei* offre davantage. Sous l'éclairage de cette approche pneumatologique, le projet du traité apparaît dans sa dimension existentielle. L'analogie de l'image dans la deuxième partie apparaît comme la réponse logique à l'analogie de la foi développée dans la première. Peut-on encore conclure avec E. Falque, qui s'appuie sur les tentative du livre VII du *De Trinitate,* que « la relation de Dieu à lui-même dans la Trinité immanente, comme celle de Dieu à l'homme dans la Trinité économique » cherche « elle aussi à se dire sans l'usage de la catégorie de la relation – parce qu'elle-

---

[139] *De Trin.* XII,XI,16, (*CC* 50,370 : « honor enim hominis uerus est imago et similitudo dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur »).

[140] *De Trin.* XIV,XII,15, (*CC* 50,442-442 : « haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est.») ; c'est bien la tension vers Dieu que nous insuffle la charité répandue par le Don de l'Esprit Saint.

[141] BOURASSA, « Théologie trinitaire chez saint Augustin » (1978), p. 711-716.

même toujours historiquement et historialement entachée d'ontologie » ?[142] C'est toute l'œuvre du *De Trinitate* qui témoigne d'une conception conjointe de Dieu et de l'homme saisie au cœur de leur rencontre d'alliance et de salut. Nous sommes bien là au cœur de l'application de la découverte du primat absolu de la relation et de la subversion qui en est la conséquence dans l'utilisation même de l'ontologie.

L'exploration du mystère trinitaire dans les Écritures aura révélé l'engagement trinitaire de Dieu dans l'histoire pour appeler l'homme à lui, à travers la mission du Fils et le Don de l'Esprit. A cela correspond l'analyse de l'image de Dieu qui montre, dans la plus fine pointe de la nature de l'homme, la trame trinitaire de sa réponse à l'appel de Dieu[143]. Augustin n'invite donc pas seulement ses lecteurs à se découvrir eux-mêmes en découvrant Dieu. Il propose une ontologie du salut[144] qui appelle engagement. La recherche de Dieu coïncide avec l'exercice de notre amour[145] et devient *tension de tout l'être vers lui* dans la foi pour le connaître et l'aimer pleinement dans la vision[146]. *Donum Dei* est donc bien le dynamisme existentiel du projet du *De Trinitate*. Le Don de l'Esprit révèle un Dieu ouvert sur ses créatures, un *Dieu pour l'homme* en même temps qu'il fait de l'homme *un être fait pour Dieu* et *conduit à lui* dans son éter-

---

[142] FALQUE, « Saint Augustin », p. 109.

[143] *De Trin.* XIV,XII,15 en est la meilleure expression et le sommet de l'œuvre de l'analyse de l'image ; pour l'analogie de l'image, voir SCHINDLER A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, 269 pages; mais surtout I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, EA, 1982, notamment les pages 118-224.

[144] *De Trin.* I,II,4, *CC* 50,31 « esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies inualida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita uegetetur..»

[145] *De Trin.* VIII,VII,10, *CC* 50,284 : « Non est praecipue uidendum in hac quaestione quae de trinitate nobis est et de cognoscendo deo nisi quid sit uera dilectio, immo uero quid sit dilectio.» ; tout le livre VIII a été mené à cette seule fin de fixer dans l'âme et l'amour qui la porte vers Dieu le lieu de la recherche comme le dit Augustin en le concluant *Ibid.* VIII,X,14 ; *De Trin.* II,1 résume les deux démarches par cet amour de Dieu : *CC* 50,80 « non ero segnis ad inquirendam substantiam dei siue per scripturam eius siue per creaturam. quae utraque nobis ad hoc proponitur intuenda *ut ipse quaeratur, ipse diligatur qui* et illam inspirauit et istam creauit.»

[146] Cf. *De Trin.* IX,I,1 ; XV,I,2.

nité, à travers l'histoire, par la force de la charité. Nous sommes loin d'un Dieu rencontré par les philosophes et professé par les seules catégories ontologiques[147].

La vérité du Dieu Amour suppose en effet l'appel qu'il adresse à ce qui est hors de Lui, et c'est le Don d'Amour qui en est la figure immanente[148]. Tout refus ou tout égrement dans cette tension vers Dieu est *inquiétude existentielle*[149], c'est également le Don d'Amour qui pemet à l'homme d'éviter une telle inquiétude. On pourrait, pour cela, parler avec E. Hill[150] d'une double dramatique divine et humaine. Le propos de l'A. a l'intérêt de dépasser la réduction du traité à la théorie psychologique pour attirer l'attention sur la signification théologique de son mouvement et cohérence internes : l'effort d'Augustin à penser le mystère de la Trinité dans son lieu avec l'économie du salut et avec la vie chrétienne[151]. Même si la structure dont il s'autorise demeure – selon son propre aveu – artificielle et ne peut être maniée de façon rigide[152], l'A. a parfaitement raison de rapprocher le *De Trinitate* des œuvres où Augustin développe une dramatique[153]. L'approche pneumatologique ouvre en effet à cette double dramatique divine et humaine qu'il a soulignée. Mais avec le thème du Don de l'Esprit Saint, ce n'est plus seulement quelques chapitres du *De Trinitate* comme le suggère

---

[147] C. DUQUOC l'a su bien exprimer succinctement dans son *Dieu différent,* Paris, Cerf, 1977 : « Le Dieu Un, communément accepté par les philosophes théistes, occupé à la contemplation de sa perfection, est un Dieu fascinant. Tous aspirent à la béatitude qui est la sienne », p.122.Ce Dieu, « qui marque si prfondément la pensée occidentale, est un Dieu tourné vers soi-même ; l'excès de son bonheur attire à lui tous les êtres, mais Lui ne se tourne vers aucun. Le Dieu désigné dans la "symbolique trinitaire" suit un mouvement différent : s'il attire à sa communion et non à la contemplation de nous-même, image dans notre condition fragile de sa vie et de son bonheur c'est qu'Il sort de soi, Il vient vers sa créature. "Il est venu dans son propre bien", écrit Jean (1,11). Aussi son Esprit a-t-il été nommé "don" » p. 123.

[148] Cf. *Ibid.* « L'Esprit brise la suffisance possible du "face à face" des deux premières figures. La Tradition chrétienne lui a reconnu un rôle créateur et dynamique : il est en ce sens Celui qui suscite d'autres différences. Il est l'ouverture de la communion divine à ce qui n'est pas divin. Il est l'habitation de Dieu là où Dieu est en quelque sorte "hors de lui-même". Aussi fut-il appelé "amour". Il est "l'extase" de Dieu vers son "autre" : la créature » p. 122.

[149] Cf. *Conf.* I,I,1.

[150] E. HILL, « St. Augustine's De Trinitate. The Doctrinal Significance of its Sturcture », *Revue des Études Augustiniennes,* 19, 1973, p. 277-286.

[151] *Ibid.* p. 284-286.

[152] *Ibid.* p. 281-282.

[153] *Ibid.* p. 277.

Hill[154], mais toute l'œuvre qui est traversée par cette double dramatique selon la double démarche qui la guide. L'analogie de la foi ne démontre-t-elle pas en fait l'engagement de Dieu *ad extra*, envers sa créature tentant, pour ainsi dire, de demeurer dans son éternité avec un Amour mutuel caractérisé comme « *donabile* » ? L'effort déployé contre l'arianisme pour prouver que Dieu n'est nullement affecté dans cet engagement n'en révèle que clairement cette dramatique qui culmine dans la mission du Fils. A cela correspond, en un second volet, l'analogie de l'image qui trace à l'homme la voie de sa réponse, de sa capacité à une participation à la vie divine. Le « *donabile* » intra-trinitaire qui engage Dieu envers l'humanité y devient alors le « donatum ». Nous sommes bien là au cœur du mystère de la Troisième Personne de la Trinité, le *Donum Dei.*

---

[154] A une dramatique divine exprimée par les missions divines aux livres II-IV correspond selon l'auteur une dramatique humaine aux livres XII-XIV avec la chute et la restauration de l'image de Dieu en l'homme ; *ibid.* p. 281.

Conclusion générale

Nous jetons à présent un regard d'ensemble sur notre recherche pour en rappeler le mouvement et les acquis, ainsi que les perspectives qu'elle ouvre.

Le chemin parcouru et les acquis

Notre projet était de montrer qu'Augustin a privilégié *Donum Dei* comme le nom qui conduit à connaître le caractère propre de l'Esprit Saint. L'hypothèse nous est venue du *De fide et symbolo* que nous avons proposé de prendre comme un engagement théologique et une déclaration de méthode d'Augustin qui venait de s'engager par le sacerdoce au ministère pastoral et théologique. *Donum Dei* y était alors apparu comme la ligne de force d'une pneumatologie qu'Augustin entendait mener à la suite de ses devanciers en lisant les Écritures. Avec *Donum Dei* la recherche sur le *proprium* de l'Esprit Saint promettait alors d'être une pneumatologie intégrée à l'ensemble du mystère du salut. Aussi, nous semblait-il tenir, avec le *De fide et symbolo,* le secret d'une pneumatologie développée sur tous les chantiers de la pensée de saint Augustin.

Notre parcours a été principalement chronologique. Dans un premier temps, nous avons étudié l'émergence de *Donum Dei* dans la pensée d'Augustin ainsi que ses liens avec sa réflexion antérieure. Cette intuition permettait à Augustin de confirmer la lecture des écritures comme le noyau de sa théologie. S'il fallait parler d'une souche commune des intuitions antérieures à *Donum Dei* en matière de pneumatologie, c'est au cœur de l'Écriture qu'il faudrait la situer[1]. C'est aussi grâce à une lecture des Écritures que *Donum Dei* allait s'intégrer à tous les aspects de la réflexion théologique d'Augustin pour s'y développer en lui donnant, en retour, une assise pneumatologique. Nous en avons saisi la promesse dès les premières

---

[1] Cf. Chapitre I, p. 46 sq.

utilisations de *Donum Dei* avec l'analyse du *De uera religione.*[2] Par l'éclairage qu'elle reçut alors de *Donum Dei,* cette œuvre en confirmait la pertinence, et notre étude commençait à livrer ses premiers acquis décisifs : une interaction entre l'objectif théologique avoué et une recherche pneumatologique qui s'y déroule dans le même moment pour l'éclairer. Il devenait évident qu'en scrutant le Don de l'Esprit Saint chez Augustin, on pouvait mieux comprendre sa réflexion sur la Troisième Personne de la Trinité. Cette première étape nous avait préparé à comprendre pourquoi emphase fut mise sur *Donum Dei* dans le *De fide et symbolo.* Augustin en avait certainement senti lui-même la pertinence avec ces premières applications. De fait, lorsqu'il entre au concert des doctes de l'Église et retrouve, pour elle-même, la question théologique du *proprium* de la Troisième Personne de la Trinité, Augustin a adopté *Donum Dei* comme ligne de réflexion. La pointe originale de notre travail a été de le mettre en lumière en prenant le *De fide et symbolo* comme une déclaration de principe. Il ne fallait plus seulement s'orienter vers la recherche des sources comme nombre de chercheurs nous y ont habitués, mais suivre Augustin par rapport à l'engagement théologique que décrivait ce discours.

L'analyse des œuvres de la prêtrise où s'insère le *De fide et symbolo* en sera l'étape de vérification. La pensée d'Augustin avait alors reçu sa trame existentielle. L'expérience ecclésiale et pastorale fut le tournant herméneutique qui a donné son élan à la pneumatologie ainsi qu'à toute la pensée d'Augustin. Avec l'ordination au sacerdoce et, peu après à l'épiscopat, la lecture des Écritures s'était intensifiée et portée au service d'une communauté. C'est l'un des temps forts de notre étude où nous avons pu confirmer l'intégration de la pneumatologie dans une réflexion délibérément axée sur le mystère du salut exploré sous tous ces aspects et sur divers chantiers. Aussi, avons-nous observé, à chaque pas de notre parcours, le mouvement de cette pneumatologique se nouer dans le lien entre christologie, ecclésiologie et pneumatologie avec un enjeu sotériologique. Le Don de l'Esprit fut ainsi au cœur de la charte de vie que proposait le jeune prêtre à ses fidèles en commentant le sermon sur

---

[2] Cf. Chapitre II, p. 109 sq.

la montagne. Au cours de cette même période, Augustin, qui méditait les écrits de saint Paul, découvre le Don de Dieu comme une étape décisive de l'histoire du salut.[3]

Donum Dei apparut ainsi comme une porte d'entrée dans sa pneumatologie avec le secret de ses sources bibliques et son élan spirituel et pastoral. C'est à ce sujet, beaucoup plus que par rapport à ses sources philosophiques, qu'on peut parler d'un mouvement de la pensée qui allait s'épanouir. Les responsabilités ecclésiales d'Augustin allaient en effet s'accroître et sa recherche puiser davantage aux sources des Écritures pour nourrir la communauté chrétienne. On peut signaler, à titre d'exemple, un double moment complémentaire. D'une part, la pastorale qu'Augustin a menée en tant qu'évêque contre le schisme donatiste où il réfléchit sur l'identité de sa communauté[4]. D'autre part, la formulation et la défense d'une théologie de la grâce dans sa lutte contre les pélagiens et les adversaires de la grâce. La découverte du Saint-Esprit comme le *Don de Dieu* a, de fait, fourni à Augustin un solide appui dans ses luttes doctrinales, tandis que celles-ci, en tant que creuset d'une meilleure exploration du mystère du salut[5], étaient adaptées à la méthode décrite par Augustin au *De fide et symbolo.*

---

[3] Cf. *supra* chapitre III.

[4] Aussi observerons-nous à titre indicatif – dans la partie annexe qui suit – le Don de Dieu se préciser comme le Don de l'unité et de la vie du Christ Total, dans le dynamisme que la charité insuffle au Corps du Christ et à chacun de ses membres.

[5] Cette attention aux controverses est très utile à la recherche sur la pneumatologie d'Augustin. J.P. BURNS l'a bien exploité : « The selections from Augustine's writings are divided into three categories. Sections from the Pelagian Controversy. Sections from his later dogmatic and speculative theology of Trinity are then taken together », J. P. BURNS and G. M. FAGIN, *The Holy Spirit*, Col. Message of the Fathers of the Church, 3, Wilmington, Delaware, M. Glazier, 1984, p. 166. LEVEILLE le met en lumière quand il insiste sur le lien entre la controverse anti-donatiste et le développement de la pneumatologie augustinienne en analysant quelques textes des années 406-407: « Don de l'Esprit et baptême ». De fait, la controverse d'une époque donnée dans la vie d'Augustin a souvent eu une résonance d'ensemble sur son activité pastorale et intellectuelle d'alors ; G. BARDY, « Les méthodes de travail de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* I, 1954, p. 19-29. L'article de J. PLAGNIEUX est comme une illustration de ce fait : J. PLAGNIEUX, « Influence de la lutte antipélagienne sur le "De Trinitate" ou : Christocentrisme de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* II, 1954, p. 817-826. Bien plus Augustin lui-même remarque que les occasions

Il ne fut cependant pas nécessaire à notre démarche de parcourir ces débats qui mériteraient d'être regardés pour eux-mêmes sous l'éclairage de ce que nous offre la présente étude. Les œuvres de la prêtrise avaient suffisamment établi le mouvement interne de cette intuition pneumatologique pour que nous passions à sa pertinence dans la réflexion trinitaire d'Augustin. Il a fallu également faire un choix méthodologique. Cette dernière étape a été consacrée au *De Trinitate*. La pneumatologie de cet ouvrage repose en effet sur *Donum Dei* comme une *compréhension du caractère propre de l'Esprit Saint à partir de l'économie du salut* qu'Augustin saisit dans sa dimension intégrale et dynamique[6]. Le salut de l'homme commence dès la création où il reçoit une tension vers la vision de Dieu et l'union avec lui[7]. Telle était déjà la signification du Don que Dieu fait à l'homme dès sa création. Tel sera surtout ce Don qu'il accorde par le Christ en qui il rassemble l'humanité.

> Il (le Seigneur) a donné aux hommes et il a reçu dans les hommes. Il a donné aux hommes, comme le chef à ses membres ; mais aussi il a reçu dans la personne de ses membres. ... Le même Christ a donc à la fois donné du haut du ciel, et reçu sur la terre[8].

Les divers aspects du mystère du salut qui intègrent cette pneumatologie augustinienne pourraient alors se résumer sous l'appel de l'homme à s'unir à Dieu et à partager sa vie ; un appel d'amour qui est en même temps capacité de réponse[9]. Le

---

d'hérésie et de controverse sont souvent propices pour un examen plus soigné des questions en jeu . Cf. *De Civitate Dei* XVI,II,1 (CCL 48,499).

[6] Cf. chapitre III.

[7] La voie de l'analogie, loin d'être un divorce avec l'économie, valorisera parfaitement cet aspect du salut ; cf. BOURASSA, « Théologie trinitaire de saint Augustin » (1977), p. 682-683 ; (1978), p. 382-383 ; 396 ; MADEC, « La méditation trinitaire », p. 100-101.

[8] *Ibid.*, XV,XIX,34 (CC 50 A,510 : « quia Dedit hominibus et quia accepit in hominibus. Dedit hominibus tamquam caput membris suis ; accepit in hominibus idem ipse utique in membris suis... Ipse ergo Christus et dedit de caelo et accepit in terra »)

[9] Avec une dimension individuelle et ecclésiale. Augustin l'a personnellement expérimenté dans son itinéraire spirituel et vécu dans sa dimension ecclésiale à la tête de sa communauté d'Hippone. C'est ce qu'il expose dans ses confessions où l'on peut découvrir d'une part la dimension individuelle poétiquement résumée dans sa phrase célèbre (« fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te », *Conf.*, I,I,1 (*CC* 27,1) et développée dans la première partie de l'œuvre ; et d'autre la dimension ecclésiale qui pourrait expliquer valablement la deuxième partie des *Confessions* où Augustin médite sur la création ; *Conf.*

proprium de l'Esprit Saint, avons-nous compris, est décrit par Augustin au cœur d'une conception conjointe de Dieu et de l'homme saisie au cœur du mystère du salut :

> Quant à ce qui est donné, sa relation va et au donateur et aux bénéficiaires ; aussi le Saint-Esprit est-il, dans notre langage, non seulement l'Esprit du Père et du Fils qui nous l'ont donné, mais le nôtre aussi à nous qui l'avons reçu[10]. L'Esprit Saint, est, en effet, éternellement don, mais temporellement donné[11].

C'est sous aspect que nous avons vu *Donum Dei* éclairer la première partie du *De Trinitate* comme une lecture de cet amour éternel de Dieu qui le porte vers l'homme à travers les missions du Fils et du Saint-Esprit. Aussi, les richesses théologiques de *Donum Dei* ne se limitent-elles pas au mystère de la Troisième Personne. Toute la vie intra-trinitaire, comme le *proprium* de l'Esprit et à travers l'Esprit, est ouverte sur la création et l'homme, « puisqu'il ne procède que pour être donné, et il était déjà Don avant qu'existât à qui le donner »[12]. En effet,

> c'est par lui que se répand dans nos cœurs la charité, par laquelle la Trinité tout entière habite en nous. Voilà pourquoi l'Esprit-Saint, qui est Dieu, est en même temps très justement appelé le Don de Dieu (Act. 8,20)[13].

La deuxième partie de l'œuvre apparaît comme la réplique au point de vue de l'homme avec *la théologie de l'homme image de Dieu* : c'est la description de l'itinéraire spirituel qu'offre le Don de Dieu à l'homme pour parvenir au lieu de son repos.

XIII,XII,13-XIII,14 en serait alors le cœur. Pour cette dimension ecclésiale, cf. notre partie annexe.

[10] *De Trin.*, V,XIV,15 (CC 50,222 : « Quod utem datum est et ad eum qui dedit refertur et ad eos quibus dedit ; itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt sed etiam noster dicitur qui accepimus »)

[11] *De Trin.*, V,XVI,17 (CC 50,224 : « Nam sempiterne Spiritus donum, temporaliter donatum »)

[12] *De Trin.* V,XV,16 (*CC* 50,224 : « »)

[13] *De Trin.*, XV,XVIII,32 (CC 50A,508 : « per quem diffunditur in cordibus nostris Dei Caritas per quam nos tota inhabitet Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, uocatur etiam donum Dei ».

> Par ce Don que faut-il proprement entendre, sinon la Charité qui conduit à Dieu...[14]? L'Esprit Saint est le Don de Dieu en tant qu'il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu[15]

Les lignes du *De Trinitate* que nous venons de reprendre dans cette conclusion condensent l'intuition de *Donum Dei*. Notre démarche aura été finalement de montrer d'une part, qu'Augustin l'a présentée lui-même au *de fide et symbolo* comme sa ligne de recherche et y est resté fidèle ; et que, d'autre part, *Donum Dei* demeure pour le lecteur d'Augustin une clé de compréhension de sa pneumatologie et un éclairage pour accéder aux richesses de toute sa théologie.

L'intuition pneumatologique d'Augustin

Depuis 1998, l'année consacrée au Saint-Esprit, la deuxième des trois années dédiées à la Trinité en vue de préparer le jubilé de l'an 2000, on a observé des publications de tout genre sur le Saint-Esprit. Il y a eu, en tout cas, une plus grande sensibilité spirituelle, pastorale et théologique à la troisième Personne de la Trinité. Un tel regain d'intérêt pouvait déjà donner son actualité à la recherche, que nous commencions alors, et la motiver. Mais, en matière de pneumatologie dans la théologie latine, c'est bien peu de parler d'une actualité ; il est plutôt question de l'urgente nécessité, à tous les niveaux de la foi, d'essayer de découvrir davantage la Personne de l'Esprit Saint.

La théologie occidentale ne semble pas s'être suffisamment penchée au cours de son développement sur la pneumatologie[16]. Ce diagnostic s'impose surtout lorsqu'on lorgne la situation de la théologie orientale pour remarquer une plus grande insistance sur la personne de l'Esprit. Faut-il parler d'un oubli de la Personne de

---

[14] *Ibib.*, XV,XVIII,32 (CC 50A,508 : Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad Deum... ») ?

[15] *Ibid.*, XV,XIX,35 (CC 50 A, 512 : « Donum Dei esse Spiritum Sanctum in quantum datur eis qui per eum diligunt Deum »).

[16] BURNS J. P. & FAGIN G. M., *The Holy Spirit*, « Message of the Fathers of the Church », 3, Wilmington, Delaware, M. Glazier, 1984, p. 11 ; L. BOUYER, Le *Consolateur*, Paris, Cerf, 1980, p. 11 ; CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 7-9.

l'Esprit dans les débats théologiques ou d'une mise en périphérique ou à l'arrière-plan ? De toutes façons, le fait demeure qu'on l'appelle encore cet « Inconnu » à découvrir dans la vie spirituelle comme dans la réflexion qui la nourrit[17]. La théologie latine en reçoit comme une accusation[18] quand elle n'en fait pas elle-même le sujet d'une autocritique[19]. La tentation a souvent été de rechercher des boucs émissaires dans l'histoire de la théologie au lieu d'être attentif aux intuitions que pourrait pourtant offrir cette histoire. Nombre de chercheurs imputent en effet la pauvreté de la pneumatologie occidentale à une certaine orientation qu'elle aurait reçue des Pères. Le nom d'Augustin reviendra souvent[20], puisque sa pensée est reconnue comme une étape importante de la théologie trinitaire en Occident[21]. Pourtant, une lecture plus sereine et rigoureuse en vue de mieux comprendre les Pères - et donc Augustin lui-même – aurait plutôt donné à la théologie contemporaine d'avancer en exploitant la doctrine de ces devanciers ; elle y aurait reçu beaucoup mieux que des problèmes à résoudre[22].

---

[17] La vue panoramique que nous offre l'étude de R. Laurentin sur l'Esprit-Saint porte en effet ce titre suggestif, (*l'Esprit-Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa Personne,* Paris, Fayard, 1997, 616 pages) qui traduit encore la situation actuelle de la théologie et de la vie de foi par rapport à la troisième Personne de la Trinité.

[18] Surtout autour de la question du fameux *Filioque* : Y. CONGAR, revient longuement sur ce reproche venu de la théologie orthodoxe, avec beaucoup de références bibliographiques : « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine ? », in F. Philips, éd., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips,* Gembloux (Belgique), J. Duculot, 1970, p. 41-63 (déjà in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 45, 1969, p. 394-416); il le prend en compte dans, *La Parole et le Souffle,* Paris, Desclée, 1984, notamment p. 179-187

[19] CONGAR, *La Parole et le Souffle,* surtout p. 159-187.

[20] BURNS & FAGIN, *The Holy Spirit,* p. 12 ; BOUYER, Le *Consolateur,* Paris, Cerf, 1980, p. 13-14 ; 223-224 ; M. DUPUY, *l'Esprit, souffle du Seigneur,* Paris, Desclée, 1988, p. 115 ; C. GUNTON, « Augustine, The Trinity and the Theology Crisis of the West », in *Scottish Journal of Theology,* 43,1990, p. 33-58 ; E.J FORTMAN., (*The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity,* Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1982, p. 99-17) qui situe la théologie trinitaire dans l'Eglise ancienne en Occident par la position de saint Augustin.

[21] M. DUPUY, *Ibid.* ; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint,* p. 631 ; 651 ; « la grande étape de l'intelligence latine du mystère est due à saint Augustin », R. LAURENTIN, *L'Esprit-Saint,* p. 426.

[22] J. P. BURNS and G. M. FAGIN, « The Holy Spirit », p. 13.

De fait, si les promesses contenues dans l'étude des Pères[23] suffisaient déjà à mettre en relief l'intérêt de notre recherche sur Augustin[24], l'urgence d'une relecture d'Augustin lui-même au cœur du débat pneumatologique le rehaussait. Nous avons établi que *Donum Dei* constitue une voie originale offerte par Augustin lui-même pour une telle relecture.

Avant tout, la présente recherche attire l'attention sur le thème de l'Esprit, *Don de Dieu* dans la doctrine augustinienne tout en offrant par ce chemin un essai de réponse à la question pneumatologique qui vient d'Augustin lui-même. C'est un nouvel angle de lecture pour découvrir d'autres aspects de la beauté de la pneumatologie et de la pensée du docteur de la Trinité. Notre recherche donne la possibilité de suivre un fil conducteur pneumatologique à travers toute son œuvre. On peut ainsi trouver une suite pneumatologique dans l'argumentation de différents débats théologiques menés par l'évêque d'Hippone. Notre partie annexe en est une illustration du point de vue de l'ecclésiologie augustinienne[25] et nous ouvre un chantier de recherches à explorer ultérieurement. Le débat sur la grâce mériterait aussi une relecture pneumatologique[26].

---

[23] CONGAR, *La Tradition et les traditions.* II - *Essai théologique,* p. 191-206 ; IDEM, « Les Saints Pères, organes privilégiés de la Tradition », p. 479-498 ; E. AMANN, « Pères (de l'Eglise) », in *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. XII, 1933, col. 1192-1215 ; O. ROUSSEAU, « Théologie patristique et théologie moderne », in *La Vie Spirituelle,* 80, janvier 1949, p. 70-87 ; G. Bardy, « L'inspiration des Pères de l'Eglise », in *Recherches de Science Religieuse,* 40, 1952, p. 7-26 ; H. TARDIF, *Qu'est-ce que la Patrologie ?* Toulouse, Privat, 1960; A. BENOIT, « L'actualité des Pères de l'Eglise », in J.-J. von Allmen, éd., *Cahiers théologiques,* 47, Neuchâtel-Paris, 1961 ; Congrégation pour l'Education catholique, « L'études des Pères de l'Eglise dans la formation sacerdotale », in *La Documentation catholique,* 2001, 1990 , p. 262-273.

[24] D. D. WILLIAMS, « The Signifiance of St. Augustine Today », in W. R. Battenhouse, *A Companion to the Study of St. Augustine,* New York, Oxford University Press, 1955, p. 3-13 ; R. A. MARKUS, *Saeculum : History and Society in the Theology of St. Augustine,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 155-156.

[25] Cf. *supra.*

[26] Augustin lui-même résume tout l'enjeu dans le Don de l'Esprit Saint : cf. *Contra Iul. op. imperf.* II,146, *CSEL* 85,I, 268 : « (augustinus) hoc est occultum et horrendum uirus haeresis uestrae, ut uelitis gratiam christi in exemplo eius esse, non ***in dono eius*** dicentes, quia per eius imitationem fiunt iusti, non per ***sumministrationem spiritus sancti***, ut eum imitentur, adducti, quem spiritum super suos ditissime effudit; et quasi uigilanter additis: post

Une intuition toujours actuelle

Au niveau des recherches théologiques en général, notre travail indique une autre manière de situer Augustin dans le débat pneumatologique de l'Église occidentale en donnant plus d'importance à l'intuition fondamentale que traduit sa méthode d'approche. Suivre cette intuition, c'est reconnaître qu'on peut donner sa place à l'Esprit-Saint sans le séparer d'une vue d'ensemble du mystère chrétien. Déjà s'ouvrent des perspectives dans cette direction lorsqu'on parle de christologie pneumatologique ou de pneumatologie christologique[27], voir de pneumatologie ecclésiologique[28].

---

incarnationem tamen eius propter antiquos uidelicet, quos sine gratia eius fuisse dicitis iustos, eo quod non habuerint eius exemplum ».

[27] DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, p. 246-248 ; IDEM, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux ;* IDEM, « Le pluralisme religieux » ; J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, Philadelphie, Westminster, 1975 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1977, p. 377-410; P. ROSATO, «Spirit Christology : Ambiguity and Promise», in *Theological Studies* 38, 1977, p. 423-449 ; A. NOSSOL, «Der Geist als Gegenwart Jesu Christi », in W. KASPER, éd., *Gegenwart des Geistes*, Fribourg, Herder, 1979, p. 132-154; L. LADARIA, «Christologia del Logos y christologia del Espiritu», in *Gregorianum*, 61, 1980, p. 353-360 ; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero di unzione*, Milan, Ancora, 1982 ; Y. CONGAR, «Pour une christologie pneumatique», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 63, 1979, p. 435-442 ; IDEM, *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, 1984 ; H. MÜHLEN, «L'Événement Jésus-Christ, action de l'Esprit Saint », in J. FEINER et M. LOHRER, éd., *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, vol. XIII, *Le Déploiement de l'événement Jésus-Christ*, 1972, p. 177-227 ; M. BORDONI, «Cristologia e pneumatologia: L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito Santo», in *Lateranum* 47, 1981, p. 432-492 ; M. SIMONETTI, «Note di cristologia e pneumatica», in *Augustinianum*, 12, 1972, p. 201-232 ; J. O'DONNELL, «In Him and Over Him : The Holy Spirit in the Life of Jesus», in *Gregorianum*, 70, 1989, p. *25*-45 ; J. DUPUIS, *Jesus Christ and His Spirit*, Bangalore, Theological Publications in India, 1977, p. 21-31; J. H. P. WONG, «The Holy Spirit in the Life of Jesus and of the Christian », in *Gregorianum*, 73, 1992, p. 57-95 ; RALPH DEL COLLE, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York, Oxford University Press, 1994.

[28] CONGAR, « Pneumatologie ou "Christomonisme" ? », p. 42-63 ; IDEM, « Une pneumatologie ecclésiologique », in *Initiation à la pratique de la théologie. II. Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 483-516 ; IDEM, « Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II », in G. Alberigo, *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne, 1980,* (de l'Italien : *L'ecclesiologia di Vaticano : dinamismo e prospettivi*), Paris, Beauchesne, 1981, p. 117-138 ; IDEM, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 773-742.

La contribution de notre recherche n'est donc pas seulement une meilleure connaissance de la pensée augustinienne. La situation actuelle de la théologie[29] en appelle à une élaboration conséquente de la pneumatologie. De la même manière que la vie spirituelle a besoin aujourd'hui de la force de l'Esprit, de même la réflexion théologique a-t-elle plus que jamais besoin de le faire mieux connaître. Ce faisant, la réflexion s'enrichit en retour des ressources d'une théologie de l'Esprit-Saint plutôt inexploitées dans des débats et des défis de plus en plus difficiles. Cet appel, qui sourd de la vie de foi et de la réflexion théologique et qui se traduit fortement déjà par un regain d'intérêt pour la pneumatologie[30], dépasse le simple besoin de combler un retard - quel qu'il soit - dans la recherche.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les défis théologiques actuels qui en appellent à la pneumatologie. Point n'est besoin non plus de circonscrire tous les lieux où la théologie actuelle a besoin du souffle de la pneumatologie. Quelques exemples suggestifs suffiraient à nous en donner une idée. On pense spontanément au domaine de la vie spirituelle où l'on assiste à l'émergence d'un irrévocable mouvement de redécouverte de l'Esprit. Le renouveau charismatique en est l'exemple le plus obvie[31]. A lui seul, ce phénomène du renouveau - qui ne représente qu'un aspect de ce besoin urgent mais qui est déjà complexe - nous permet de prendre la mesure du défi à relever. En plus des problèmes pastoraux qu'il comporte, ce mouvement pose aussi le problème d'une orientation théologique qui ne peut plus attendre[32].

---

[29] Cette nouvelle situation de la théologie est la conséquence logique d'une nouvelle expérience historique à laquelle l'Eglise est confrontée et qui constitue désormais le creuset de sa réflexion, surtout depuis le tournant de Vatican II ; cf. C. GEFFRE, « La place des religions dans le plan du salut », in *Spiritus,* 138, 1995, p. 78-80 ; 96.

[30] BURNS & FAGIN, *The Holy Spirit,* p. 12-13 ; Y. CONGAR, « Actualité de la pneumatologie », in J. SARAIVA MARTINS, ed., *Credo in Spiritum sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600e anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550e anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982,* Libereria Editrice Vaticana, Vatican City, 1983, p. 15-28.

[31] CONGAR, *La Parole et le Souffle,* p. 88-93 ; IDEM, *Je crois en l'Esprit Saint,* p. 7-9 ; BOUYER, Le *Consolateur,* 1980, p. 15.

[32] Ici se vérifie cette idée fondamentale que la vie historique de l'Eglise est le lieu théologique privilégié et la réflexion théologique dans ce contexte doit prendre au sérieux

D'autre part, des questions actuelles renvoient de plus en plus la réflexion théologique à une redécouverte de la place de l'Esprit-Saint dans les débats. La racine de ces questions urgentes se trouve être la situation même de la foi et de son intelligibilité aujourd'hui. Il n'est pas nécessaire d'insister pour cela sur l'importance de la théologie de l'Esprit-Saint dans le dialogue œcuménique[33]. Au-delà des divergences cristallisées autour du fameux *filioque,* la conviction sous-jacente est qu'une meilleure connaissance de l'Esprit d'unité rapprocherait davantage les Églises. Les divergences théologiques participeraient alors de la richesse d'un pluralisme théologique.

De fait, le pluralisme du discours théologique devenu inévitable[34] dans l'orientation herméneutique de la théologie[35] s'est imposé et s'est enrichi par une conscience de plus en plus aiguë du pluralisme culturel et - en conséquence - religieux[36]. Cela fut accompagné de l'émergence de lieux nouveaux qui ont pour nom Inculturation et Dialogue inter-religieux[37]. C'est sur ces nouveaux chantiers que la vie de l'Eglise comme son effort d' *intellectus fidei* révèlent le besoin d'une pneumatologie mieux élaborée. La pneumatologie qui sous-tend la problématique de l'inculturation reste encore à élaborer. Quant à la théologie des religions qui doit soutenir l'Église catholique dans son dialogue avec les autres religions, la pneumatologie s'impose de

---

l'interaction entre vie de foi et intelligence de la foi (cf. C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie,* Paris, Cerf, 1972, p. 48 ; 58 ; IDEM, *Le christianisme au risque de l'interprétation,* Paris, Cerf, 1983, p. 29). Le renouveau interpelle donc la théologie comme un lieu théologique qui peut tout à la fois nourrir la réflexion et se nourrir en retour des élaborations qui en résulteront. Dans une perspective moins positive - et il serait dangereux de le masquer - il faudrait entrevoir déjà les excroissances malencontreuses qui guettent les mouvements spirituels de ce genre comme l'envers possible de leur grande vitalité. Une des tentations ici est de laisser les mouvements charismatiques se déployer comme une réaction mal gérée contre le déficit de la réflexion théologique ou comme un mouvement qui supplée à ce déficit.

[33] Cf. VISCHER L. (éd.), La *Théologie de l'Esprit Saint dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident,* Conseil Œcuménique des Eglises. Commission Foi et constitution 103, Paris, Centurion, 1981, 205 pages.

[34] GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie,* p. 48-49.

[35] *Ibid.,* p. 58-61 ; C. GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation,* p. 65-88.

[36] GEFFRE, « La place des religions dans le plan du salut », in *Spiritus,* 138, 1995, p. 78-80 ; 96.

[37] GEFFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation,* p. 305-312.

plus en plus comme une solution d'avenir. Mais, sur ce terrain plus qu'ailleurs apparaissent des impasses, à la fois, d'un ecclésiocentrisme préoccupé de ses frontières, d'un christocentrisme qui n'intègre pas ou pas assez le Don de l'Esprit, et d'un théocentrisme plutôt poétique, alors que l'option pluraliste s'écarte radicalement des assises de la foi chrétienne[38]. Cependant, ce qui se dessine déjà comme une solution pneumatologique[39] mérite une assise théologique fiable sans laquelle elle ne tardera pas à nous acculer, de nouveau, à des impasses. C'est ici qu'une pneumatologie intégrée à l'ensemble du mystère chrétien comme Augustin l'a indiqué, demeure encore, pour notre temps, une intuition de grande valeur théologique.

---

[38] J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* (trad. de l'Anglais, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism,* par O. Parachini), Paris, Cerf, 1997, p. 271-306 ; IDEM, *Jésus-Christ à la rencontre des religions,* Paris, Desclée, 1989, p. 133-141.

[39] DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* p.296-306 ; 487-488 ; IDEM, *Jésus-Christ à la rencontre des religions,* p. 197-227 ; IDEM, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie,* (trad. de l'Italien : *Introduzione alla cristologia,* par O. Parachini), Paris, Cerf, 1995, p. 246-248 ; IDEM, « Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut », in *Revue théologique de Louvain,* 29, 1998, p. 484-505 ; M. FEDOU, *Les religions selon la foi chrétienne,* Paris, Cerf et Médiaspaul, 1996, p. 94-98 ; COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le christianisme et les religions », in *La Documentation Catholique,* 2157, 1997, p. 320-322.

PARTIE ANNEXE

La démarche que nous venons d'achever trace en réalité la voie pour une exploration de toute la pensée d'Augustin avec l'éclairage pneumatologique contenu dans le thème *Donum Dei*. Nous proposons dans ces pages annexes d'en donner une illustration synthétique au niveau de l'ecclésiologie augustinienne.

Plus d'une fois dans les chapitres précédents, nous avons en effet observé que la réflexion d'Augustin sur le Don de l'Esprit Saint s'appuyait sur un lien intrinsèque entre christologie, pneumatologie et ecclésiologie. C'est en prenant en compte cette indication théologique qui confirmait notre hypothèse que nous abordons ici l'ecclésiologie d'Augustin en vue d'y regarder *Donum Dei* dans la fécondité d'une telle imbrication. A vrai dire, ce que nous avons vu se dessiner comme une conviction théologique élaborée en filigrane dans les œuvres de la prêtrise promettait de s'affirmer et de se renforcer à l'étape de la réflexion systématique d'Augustin sur l'Église. L'épiscopat en offrira en effet le cadre : la pensée augustinienne allait se recentrer sur la nature et l'identité de sa communauté qu'elle servait depuis l'ordination au sacerdoce : la *communauté* était devenue *un lieu théologique* pour le pasteur et théologien. Déjà la méditation des Écritures l'y conduisait, mais la lutte contre le donatisme allait en faire une urgence pastorale pour les vingt premières années de l'épiscopat[1]. La théologie de la grâce se comprend aussi dans ce cadre ecclésiologique et ces pages annexes jettent les balises d'une recherche ultérieure, qui s'interessera particulièrement à ce thème au niveau de chaque chantier doctrinal exploré par l'évêque d'Hippone.

---

[1] Cf. LAMIRANDE, *L'Église céleste*, p. 25.

LA DIMENSION ECCLESIOLOGIQUE DE DONUM DEI (I) : LE DON FONDATEUR DE L'ÉGLISE (*UNIVERSALITE ET UNITE DANS L'ESPRIT SAINT*)

Lisons en guise d'introduction un paragraphe du *De Trinitate* (XV,XIX,34) où Augustin indique de façon synthétique comment sa réflexion sur l'Esprit Saint Don de Dieu se déroule dans la constitution du *Christ Total* qu'il découvre dans les Écritures. C'est un morceau de la plus grande section du *De Trinitate* sur l'Esprit Saint[1] qui constitue le meilleur texte d'Augustin sur l'Esprit Saint, Don de Dieu. Rassemblant les textes scripturaires qui montrent que l'Esprit Saint est Don[2], Augustin en arrive à Eph. 4,7.8[3]. Le propos est simple et ne vise de prime abord qu'à relever le témoignage de l'Apôtre en soulignant une équivalence logique : les expressions « donationem Christi » et « dedit dona hominibus » correspondent à la donation de l'Esprit Saint par le Christ glorifié. Or, cette simplicité même du propos va exiger la précision qui porte le secret de la profondeur théologique de l'analyse. Paul parle de « dona » au lieu de « Donum ». Si Augustin explique ce pluriel par une fidélité de Paul à sa source[4], c'est sans doute pour faire apparaître par contraste la différence majeure que l'Apôtre introduit dans sa citation[5]. C'est ici la force de l'exégèse qu'Augustin sollicite à travers Eph 4,7.8 pour fonder l'appellation de Donum Dei : l'autorité de la parole divine lui vient à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament, du prophète et de l'Apôtre comme une plénitude herméneutique[6]. Mais la pertinence visée par Augustin semble se trouver plutôt en rapport avec le Christ Total. On

---

[1] *De Trin.* XV,XVII,27-XX,38.

[2] « ...donum dei dictum esse in sacris litteris spiritum sanctum » *De Trin.* XV,XIX,33, *CC* 50A,509.

[3] « *A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du Don du Christ. C'est pourquoi il est dit : il est monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des dons aux hommes* » ; l'un des textes clé de son orchestration scripturaire de base.

[4] « nec moueat quod ait *dona*, non donum; id enim testimonium de psalmo posuit... *Dona* itaque dixit apostolus quemadmodum propheta, non donum » , *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,509.510.

[5] « Sed cum propheta dixerit, *accepisti in hominibus*, apostolus maluit dicere, *dedit hominibus* », *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,510.

[6] «Ut ex utroque scilicet uerbo, uno prophetico, apostolico altero, quia in utroque est diuini sermonis auctoritas, sensus plenissimus redderetur », *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,510.

craindrait à peine de forcer le texte d'Augustin en suggérant que le « sensus plenissimus » porte une allusion au *Christus Plenus*. De cette manière, la complémentarité du Prophète et de l'Apôtre qui donne la plénitude de sens insinuerait celle de la Tête et du Corps dans le *Christus Plenus*. Il apparaît en tout cas certain que l'identité du Christ Total fait voir le Saint-Esprit comme *Donum Dei* :

> Il (le Christ) a donné aux hommes et il a reçu dans les hommes. Il a donné aux hommes, comme le Chef à ses membres ; mais aussi il a reçu dans la personne de ses membres... La même Personne du Christ a donc donné du ciel et reçu sur la terre[7].

Augustin pouvait-il indiquer plus clairement qu'il comprend *Donum Dei* à la lumière du Christ Total ? C'est comme tel que nous avons pris ce texte qui a déterminé l'itinéraire de nos deux chapitres. On connaîtra le Saint-Esprit comme Don en regardant la maison que le Christ s'est bâtie par sa mission rédemptrice. L'Église est la bénéficiaire de ce Don en tant qu'elle est Corps du Christ[8] : le Don de l'Esprit est à l'origine de sa fondation[9] (ce sera le propos de ce chapitre) et au cœur de son unité vitale[10] (comme nous le verrons au chapitre suivant)[11].

---

[7] *De Trin.* XV,XIX,34, (*CC* 50A,510 : « Dedit hominibus tamquam caput membris suis; accepit in hominibus idem ipse utique in membris suis, propter quae membra sua clamauit de caelo: *saule, saule, quid me persequeris ?* et de quibus membris suis ait: *quando uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Ipse ergo christus et dedit de caelo et accepit in terra ») ; remarquons dans le texte les citations importantes (Act. 9,4 et Mt 25,40) sur le *Christus Totus*.

[8] « Haec est domus quae sicut psalmus canit aedificatur post captiuitatem quoniam qui sunt a diabolo eruti a quo captiui tenebantur, de his aedificatur corpus christi, quae domus appellatur ecclesia. ». *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,511.

[9] « Notissimum est autem dominum Iesum cum post resurrectionem a mortuis ascendisset in caelum dedisse spiritum sanctum quo impleti qui crediderant linguis omnium gentium loquebantur. » *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,509 ; « ipse itaque diabolus est appellata captiuitas quam captiuauit qui *ascendit in altum et dedit dona hominibus* uel accepit in hominibus », *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,511.

[10] « Porro autem dona ob hoc ambo dixerunt et propheta et apostolus quia per donum quod est spiritus sanctus in commune omnibus membris christi multa dona quae sint quibusque propria diuiduntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamuis ipsum donum a quo cuique propria diuiduntur omnes habeant, id est spiritum sanctum. » *De Trin.* XV,XIX,34, *CC* 50A,510.

[11] La division en deux parties ne vise que la clarté de l'exposé.

La naissance et l'accroissement de l'Église constituent un des points ecclésiologiques qu'Augustin lie étroitement à la signification du Don de l'Esprit Saint. La naissance de l'Église advient à la Pentecôte où elle reçoit en même temps ses notes caractéristiques. Nous allons rechercher cette signification du Don fondateur de l'Église dans l'universalité (2) et l'unité (2) que lui assure l'Esprit Saint à la Pentecôte. Aussi, nous faudra-t-il commencer par souligner l'importance de la Pentecôte dans l'exégèse d'Augustin (1).

1 - L'importance de la Pentecôte dans la logique exégétique d'Augustin

La réflexion d'Augustin sur la fondation de l'Église tourne autour des symboliques de la Pentecôte, mais doit sa cohérence exégétique et sa pertinence théologique à la perspective de l'Église, Épouse et Corps du Christ[12]. C'est dans cette perspective que se crée, au niveau exégétique, la relation entre les textes sur le Christ et sur l'Église où les textes de la Pentecôte prennent leur l'importance. Découvrons cela à partir de l'*Ad catholicos de secta donatistarum*. Au point de départ, l'exigence d'une saine recherche de la nature de l'Église, en allant aux témoignages sans équivoques des livres canoniques, notamment face aux donatistes[13]. C'est sur les traces du Chef et de l'Époux qu'il faut en effet recueillir les témoignages sur le Corps et sur l'Épouse ; on retrouve alors par surcroît le témoignage du Chef lui-même sur son

---

[12] Cette même perspective joue pour la sainteté de l'Église que nous aborderons dans les paragraphes suivants.

[13] C'est par un consensus exégétique comme nous avons déjà vu Augustin le faire avec les manichéens. Seule la parole de Dieu permet de dépasser les accusations mutuelles (« in uerbis nostris ecclesiam quaeri nolumus », *Ad cath. de sect. Don.* II,3, *CSEL* 52,232 ; « non audiamus: haec dicis, haec dico, sed audiamus: haec dicit dominus. sunt certe libri dominici, quorum auctoritati utrique consentimus, utrique cedimus, utrique seruimus: ibi quaeramus ecclesiam, ibi discutiamus causam nostram » ; *Ad cath. de sect. Don.* III,5, *CSEL* 52,236 ; « nolo humanis documentis, sed diuinis oraculis sanctam ecclesiam demonstrari... ergo in scripturis sanctis canonicis eam requiramus », *Ibid.*, III,6, *CSEL* 52,237) ; et les passages clairs éliminent les interprétations polémiques et subjectives (« hoc etiam praedico atque propono, ut quaeque aperta et manifesta deligamus » *Ad cath. de sect. Don.* V,8, *CSEL* 52,239 ; « in hac ergo disputatione nostra parcamus talibus interpretationibus et apertum aliquid, quo manifestetur ecclesia, requiramus»., *Ibid.* V,9, *CSEL* 52,241) ; *Serm.* 129,6, *PL* 38,723.

Corps, de l'Époux[14] et une sorte d'attestation des amis de l'Époux sur l'Épouse. Mais derrière ce qui peut paraître une garantie exégétique contraignant les donatistes, Augustin suit une double logique qui fait des textes de la Pentecôte le noyau de ses orchestrations scripturaires sur la fondation de l'Église. D'abord une logique prophétique où le Don de l'Esprit fait passer l'Église de la phase de son annonce conjointe avec le Christ[15] à celle de sa réalisation[16]. Mais, plus fondamentalement, et souvent dans la même coulée, une logique de continuité du destin du Christ Total où le Don de l'Esprit inaugure au sein de la mission même du Christ une phase d'épanouissement par le rassemblement des membres de son Corps[17].

Cela donne une structure de fond aux textes sur l'universalité et l'unité de l'Église. Après avoir relevé dans les Écritures ses notes du Christ Total, le texte des Actes ou le Don de l'Esprit Saint à la Pentecôte arrive comme leur réalisation, ou le début de leur déploiement solennel. Cette structure est bien visible dans les longues orchestrations scripturaires qui font une large part à la lecture des Actes des Apôtres, mais demeure également sous-jacente aux plus brèves élaborations soutenues par deux ou trois versets. Quatre des plus fréquents de ces versets (Luc 24,46-47 ; Actes 1,8 ; Ps 18,4-6 ; Ps 21,28) le confirment : comme tous les autres textes utilisés dans le même contexte, ils visent, chez Augustin, à introduire au Don de l'Esprit Saint ; dans tous les cas, ces textes ne livrent leur plein sens sur la fondation de l'Église que dans un rapprochement avec l'événement de la Pentecôte. Telle est la base exégétique qui permet à Augustin une mise en perspective théologique des symboles de la Pentecôte où l'Esprit Saint est le Don fondateur de l'Église en tant que force d'expansion et d'unité.

---

[14] « In uerbis capitis sui domini nostri Iesu christi » *Ad cath. de sect. Don.* II,2, *CSEL* 52,232 ; « Ipsum caput de quo consentimus ostendat nobis corpus suum ... proinde prioribus temporibus per prophetas sonuit uerbum dei, deinde per se ipsum, cum uerbum caro factum est et habitauit in nobis, deinde per apostolos quos misit ad se praedicandum, ut esset salus usque ad fines terrae. » *Ibid.*, IV,7, *CSEL* 52,238.239 ; voir aussi *Serm.* 129,5-6.

[15] Cf. *Ad cath. de sect. Don.* IX,24.

[16] Où les paroles de l'annonce sont suivies des faits ; cf. *Ad cath. de sect. Don.* XII,32.

[17] Le texte de Luc 24,46-37 en est bien représentatif.

2 - Per omnes gentes incipientibus ab Ierusalem

Où l'Église a-t-elle commencé ? "A Jérusalem" Jusqu'où s'est-elle étendue ? « A toutes les nations. »[18] C'est le développement de ces deux plus importantes questions sur la fondation de l'Église que nous allons suivre dans cette section. Cette description de l'*inceptio* et la *fructificatio* de l'Église est chez Augustin une explicitation du mouvement dynamique que communique le Don de l'Esprit à l'être à son plus intime pour le constituer, le transformer et soutenir sa croissance. L'être en question ici est le Corps du Christ qui naît sous l'action de l'Esprit à la Pentecôte comme un peuple destiné à rejoindre toute l'humanité. L'insistance d'Augustin sur l'élargissement à partir de Jérusalem à toute la terre décrit la courbe de cette action de l'Esprit Saint. C'est ce que nous allons commencer par mettre en lumière (1). Ensuite, en le regardant de près, nous verrons comment ce dynamisme fait des membres de la communauté naissante les artisans de cette croissance inhérente à l'Église (2) et de toutes les nations de la terre le champ de son implantation (3).

---

[18] *In Io Ep* 2,2 (*SC* 75,156 : « unde coepit? ab hierusalem. quo peruenit? ad omnes gentes ») ; cf. *Enar. in ps.* 103, s. II,6, *CC* 40,1494 : « unde coepit dominus adserere istam ecclesiam, reuelare, incipere, ostendere, diffundere? unde coepit hoc? quid erat primo? » ; *Enar. in ps.* 147,18.

2.1 - A partir de Jérusalem : Ubi inchoata ecclesia nisi ubi uenit de caelo spiritus sanctus ?

Augustin donne une grande place à Luc 24,47 et à Act 1,8 pour souligner l'importance de la ville de Jérusalem. Pour l'adversaire des donatistes, les indications géographiques de ces versets ont un sens propre comme celles concernant la mort et la résurrection du Christ[19]. Aussi sûrement que l'accomplissement des paroles sur le Christ[20], la Pentecôte a confirmé la place de Jérusalem dans la naissance de l'Église :

> Où a commencé l'Église, sinon là où l'Esprit Saint vint du ciel et remplit le cœur des cent vingt disciples qui s'y trouvaient réunis ?[21] La ville où il ordonna de rester jusqu'à ce qu'ils fussent revêtus de la force d'en-haut, c'est-à-dire de l'Esprit Saint qu'il avait promis de leur envoyer, c'est bien la cité où devait selon sa prédication commencer l'Église[22].

L'argument vise les donatistes qui donnaient à l'Église un nouveau point de départ en Afrique avec leur mouvement schismatique. Mais ce signe d'authenticité de l'Église[23] à caractère géographique soutient la théologie de son *inceptio* où le Don de Dieu prend la signification d'une force centrifuge qui renouvelle l'humanité à partir d'un point de la terre jusqu'aux confins de l'univers. Deux sermons sur les psaumes l'illustrent parfaitement avec l'avantage d'être de la même année : l'*Enar. in ps.* 32,II,6-7 (15-16 sept. 403) et l'*Enar. in ps.* 66 (Déc. 403). Pour expliquer les versets 5-6 du Ps 32 (*misericordia domini plena est terra ; uerbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis uirtus eorum*)[24], Augustin les éclaire par le Ps 18,2-5 et Luc

---

[19] *Ad cath. de sect. Don.* X,26-27.

[20] Cf. *In Io. Ep.* 2,2. ; *Enar. in ps.* 147,18-19 ; *Serm* 268,4.

[21] « Ubi inchoata ecclesia nisi ubi uenit de caelo spiritus sanctus et inpleuit uno loco sedentes centum uiginti ? », *In. Io Ep.* 2,3, *SC* 75,159.

[22] Cf. *Enar. in ps.* 147,18-19, *CC* 40,2155 : « remissio peccatorum in christi nomine praedicatur. ubi? per omnes gentes: unde? incipiens ab ierusalem. [...]lege actus apostolorum, si forte mentior, quomodo ibi erant congregati discipuli, cum ueniret spiritus sanctus; ut ostendatur tibi quod dixit dominus: incipientibus ab ierusalem, quomodo linguis omnium locuti sunt in quos uenit spiritus sanctus. »

[23] « Si christiani catholici estis, communicate illi ecclesiae unde euangelium toto orbe diffunditur », *In. Io Ep.* 2,3, *SC* 75,157 ; cf. *Enar. in ps.* 147,18.

[24] *Enar. in ps.* 32,II,5.

24,46[25]. « De quoi la terre est-elle remplie, demande Augustin ? De la miséricorde du Seigneur. Pourquoi ? Parce que Dieu remet partout les péchés et qu'il a envoyé les cieux pour arroser la terre de leur pluie »[26]. Ces cieux représentent, selon Augustin, les apôtres, les prédicateurs de la parole de vérité, qui ont laissé tomber leur pluie afin que, de par le monde entier, la moisson de l'Église se multipliât[27]. Ce sont eux qui ont reçu la mission de répandre la miséricorde du Seigneur sur toute la terre[28]. L'insistance n'est pas mise sur Jérusalem, mais le mouvement est bien marqué ; ces versets attestent que la naissance de l'Église et son accroissement adviennent par la miséricorde dans le Don de Dieu à toute la terre à partir du groupe des apôtres. Augustin va l'affirmer de façon encore plus pertinente dans le second sermon que nous allons lire.

L'*En. in Ps.* 66 en est l'une des meilleures illustrations. Le psaume 66 qui est une demande de bénédiction pour la terre offrait à Augustin, qui le commentait en 403, de retrouver le thème de l'universalité de l'Église. Nous nous intéressons ici à l'*inceptio ab Ierusalem* au §§ 8 et 9 avec le Ps 66,6-7. Expliquant les versets précédents, Augustin avait montré que le psalmiste demandait à Dieu de faire connaître aux nations sa voie (le Christ) afin que toutes le confessent et le chantent dans la paix de la catholicité. Et parce que cette confession, loin de les condamner au supplice leur fait retrouver la miséricorde de Dieu qui les conduit[29], elles sont ensuite invitées

---

[25] *Enar. in ps.* 32,II,7.

[26] *Enar. in ps.* 32,II,7, *CC* 38,260 : « Unde plena est terra? misericordia domini. quare? quia ubique dimittit peccata deus, quia misit caelos qui terram compluerent».

[27] *Enar. in ps.* 32,II,6, *CC* 38,260 : « Caelos sanctos dei apostolos, praedicatores uerbi ueritatis, per quos caelos compluti sumus, ut per totum mundum seges ecclesiae pullularet »

[28] *Enar. in ps.* 32,II,7, *CC* 38,260 : « Missi sunt caeli, qui misericordiam domini spargerent super terram, et hoc super totam terram».

[29] *Enar. in ps.* 66,7, *CC* 39,865 : « Prauae erant gentes, et tortuosae erant gentes, peruersae erant gentes; merito prauitatis et distorsionis et peruersitatis suae iudicem uenientem timebant; uenit manus ipsius, extenta est misericorditer in populos; diriguntur ut ambulent rectam uiam; quid timeant uenturum iudicem, qui primo agnouerunt correctorem ?»

au verset 5 du Ps à être dans la joie et l'allégresse. Or, le verset 6[30] contient une précision qui éclaire tout le commentaire. Augustin prend le parfait du (*terra dedit fructum suum*) comme le résultat de la prière du psalmiste. C'est sous la pluie de la miséricorde de Dieu que la terre a confessé et donné son fruit[31]. Bien plus, le commentateur en fait une métaphore de la naissance et de l'établissement de l'Église.

> La terre a donné son fruit. Voilà en effet ce qui s'est accompli sous la pluie jaillie de la bouche du Seigneur. Tels sont les faits que nous lisons dans l'Evangile. Partout où il a fait pleuvoir sa pluie, en envoyant les apôtres prêcher la vérité, la terre a donné des fruits abondants et cette moisson a rempli toute la terre[32].

Il s'agit de la pénitence prêchée par le Christ Total (*pluente domino per os suum ; pluente per nubes suas, missis apostolis*) pour incorporer le pécheur par la grâce à l'instar de la femme adultère de Lc 7,37-38. L'Esprit Saint n'est pas encore formellement nommé dans le commentaire cependant que la pneumatologie y occupe une place centrale comme il appert à partir d'ici. En faisant du *Confiteantur* le fruit de la prédication du Christ et de ses apôtres, Augustin vise sans aucun doute Lc 24,47 et Act 2,4 avec le Don de l'Esprit qui l'a réalisé[33]. Le § 9 va le préciser en commentant le verset 7 du Psaume.

> C'est dans Jérusalem, fait remarquer alors Augustin, que la terre a commencé à donner son fruit. C'est là, en effet que l'Église a commencé. C'est là qu'est venu l'Esprit Saint, là qu'il a rempli les fidèles rassemblés en un même lieu, là que des prodiges ont éclaté et que les Apôtres ont parlé toutes les langues. Ceux qui étaient là furent remplis de l'Esprit de Dieu et se convertirent. En recevant avec crainte ils ont

---

[30] *Enar. in ps.* 66,8, *CC* 39,865 « Confiteantur tibi populi, deus; confiteantur tibi populi omnes; terra dedit fructum suum. »

[31] *Ibid.* « Quem fructum? confiteantur tibi populi omnes. terra erat; spinis plena erat: accessit eradicantis manus, accessit uocatio maiestatis eius et misericordiae; coepit terra confiteri, iam dat terra fructum suum. »

[32] *Enar. in ps.* 66,8, *CC* 39,866 « Quid miraris ? terra dedit fructum suum. ergo hoc factum est, ibi pluente domino per os suum; facta sunt quae legimus in euangelio: quo pluente per nubes suas, missis apostolis, et praedicantibus ueritatem, terra amplius dedit fructum suum; et ista seges iam impleuit orbem terrarum. »

[33] Tout l'épisode de la femme adultère est dépeint selon cette vision : notamment dans le parallèle entre la maison où le Christ lui donna la grâce de la pénitence et Jérusalem où naquit l'Église lorsqu'à la prédication des apôtres d'innombrables foules reçurent l'Esprit Saint, firent pénitence et devirent dimembres de l'Église.

> donné par la confession un fruit si précieux, qu'ils mettaient leurs biens en commun, les distribuaient aux pauvres, de sorte que personne ne revendiquait rien en propre, que tous les biens étaient communs, et qu'ils n'avaient en Dieu qu'une seule âme et un seul cœur[34].

Mais la terre de Jérusalem n'a pas été la seule à produire du fruit. L'événement de Jérusalem doit être pris comme la bénédiction originaire de toute la terre puisqu'à partir de cette ville, c'est toute la terre que Dieu va remplir avec les enfants qu'il a adoptés dans son Fils[35]. C'est ici le plus intéressant pour notre propos. Augustin a développé cette idée en évoquant les concepts de fécondité et d'accroissement liés à la bénédiction dans la Bible. De tous les êtres qu'il a créés, Dieu n'en a béni que ceux qui devaient avoir la fécondité et se multiplier. « Donc, déduit Augustin, le propre de la bénédiction est de féconder et de remplir la face de la terre »[36]. Excellent fruit de la terre[37], l'Église était alors née comme cette semence qui allait la féconder entièrement à partir de Jérusalem : la signification du Don de Dieu correspond à cette bénédiction que demandait le psalmiste pour la terre.

On peut évoquer plusieurs images de cette signification du Don de l'Esprit Saint au point de départ de l'Église. Le sermon sur le Psaume 66 nous garantit toutefois que l'idée en a été fixée dès cette période antidonatiste où Augustin développait son ecclésiologie. C'est la même problématique qui se retrouvera par la suite en de nombreux passages. Augustin en découvre par exemple l'expression prophétique dans

---

[34] *Enar. in ps.* 66,9, *CC* 39,866 : « Adtendat caritas uestra quoniam iam praecessit fructus terrae in ierusalem. inde enim coepit ecclesia: uenit ibi spiritus sanctus, et impleuit sanctos in unum congregatos; facta sunt miracula, linguis omnium locuti sunt. impleti sunt spiritu dei, conuersi sunt qui ibi erant; timentes, et suscipientes imbrem diuinum, dederunt in confessione tantum fructum, ut omnia sua in commune conferrent, distribuentes pauperibus, ut nemo diceret aliquid proprium, sed essent illis omnia communia, et haberent animam unam et cor unum in deum ».

[35] *Enar. in ps.* 66,9, *CC* 39,867 : « Ergo, fratres mei, sic abundanter in nomine christi benedixit nos deus, ut filiis suis impleat uniuersam faciem terrae, adoptatis in regnum suum coheredibus unigeniti sui ».

[36] *Ibid.* «Ergo benedictio proprie ad multiplicationem ualet, et ad implendam faciem terrae. »

[37] *Enar. in ps.* 66,9, *CC* 39,866 «Magnus ibi fructus: terra dedit fructum suum, et magnum fructum, et optimum fructum ».

le terme « ville d'enceinte » du Ps 30,22[38]. Le prophète parlait ainsi, selon Augustin, des nations qui entouraient le peuple de Dieu établi dans le seul pays de Judée[39]. Il y apercevait par avance la merveille qui s'accomplirait à Jérusalem par le Saint-Esprit et déborderait vers toutes les nations[40]. Avec Cant 1,2, ce Don de l'Esprit est présenté comme cette force irrésistible brisant les limites de la ville pour répandre comme un parfum le nom du Christ et sa louange[41], c'est-à-dire l'Église à travers les nations[42]. L'évêque arrive au même raisonnement avec le Ps 49,1 qu'il voit en parfait accord avec Luc 24,46-47[43] et commente avec la même question sur l'Église (*unde coepit uocare* ?) Ici, son commentaire précise la logique de la naissance de l'Église comme un appel adressé à toute la terre :

> *Il a appelé la terre du lever au coucher du soleil,* du haut de Sion d'où procède l'éclat de sa beauté. Là, en effet, étaient les disciples qui reçurent le Saint-Esprit qu'il leur a envoyé cinquante jours après sa résurrection. De là est partie la prédication ; de là, l'univers a été rempli, et cela par la grâce de la foi[44].

---

[38] *Enar. in ps.* 30, *Enar.* II, *S.* 3,9, « Béni soit le Seigneur, parce qu'il a fait éclater sa miséricorde dans l'enceinte de la ville » (*CC* 38,219 : « benedictus dominus, quoniam mirificauit misericordiam suam in ciuitate circumstantiae »).

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.* : « misericordiam tuam in ciuitate ierusalem... » mais au-delà « ... in ciuitate circumstantiae, id est, in omnibus gentibus diffudisti misericordiam tuam ».

[41] *Ibid.* : *CC* 38,219 : « nec unguentum tuum in illa ierusalem quasi in uase tenuisti, sed tamquam confracto uase, unguentum per mundum diffusum est, ut impleretur quod dicitur in scripturis sanctis: *unguentum effusum est nomen tuum* (Cant. 1,2) ».

[42] Ainsi l'explique Augustin après avoir rappelé la glorification du Christ et l'envoi de l'Esprit Saint « Impleti sunt spiritu sancto discipuli, coeperunt praedicare magnalia christi; lapidati, occisi, fugati sunt. et cum inde tamquam ex uno loco fugarentur, quasi ligna ardentia igne diuino, totam siluam mundi accensam feruore spiritus et lumine ueritatis impleuerunt; et mirificauit dominus misericordiam suam in ciuitate circumstantiae » ; *Ibid. CC* 38,219.

[43] Voici le parallèle établi par Augustin : « Certe concordat psalmus euangelio dicenti, per omnes gentes, incipientibus ab Ierusalem :

(Luc 24,46-47)	*(Ps 49,1-2)*
audi: per omnes gentes:	uocauit terram a solis ortu usque ad occa-
audi: incipientibus ab ierusalem:	sum.son ex sion species decoris eius ».

[44] *Enar. in ps.* 49,4, *CC* 38,578 : « *uocauit terram a solis ortu usque ad occasum,* ex sion procedente specie sua. ibi enim erant discipuli, qui acceperunt spiritum sanctum quinquagesimo post resurrectionem eius die missum de caelo. inde euangelium, inde praedicatio, inde impletus orbis terrarum, et hoc in gratia fidei ».

L'attention à la ville de Jérusalem nous confirme qu'Augustin porte la signification du Don de Dieu au plan ecclésiologique. Nous venons d'identifier au niveau de l'Église l'indice de cet appel originaire que constitue le Don que Dieu fait à l'être pour s'unir à lui. Comme le Don de l'Esprit réhabilite l'homme en lui accordant le pardon des péchés et l'amour de Dieu, ainsi agit-il à l'échelle de la terre pour son rétablissement[45]. Lorsque le Christ envoie son Esprit à ses disciples à la Pentecôte, c'est tout l'univers qui reçoit, à travers la première communauté constituée et animée par ce Don, une impulsion destinée à le transformer de l'intérieur comme une force centrifuge. Telle est la dynamique qui va présider à l'expansion de l'Église à partir de Jérusalem comme nous le verrons dans les pages qui viennent. Mais il nous faut encore préciser et étayer cette signification du Don de l'Esprit à deux niveaux. D'une part, au niveau de son action sur les disciples qu'il transforme pour en faire cette première communauté de témoins ; d'autre part, à travers la dynamique d'ouverture qu'il donne à la fois à ces premiers témoins et aux nations : poussant ceux-là vers la missions et ouvrant celles-ci à s'incorporer au Christ pour un peuple aux dimensions universelles.

2.1.1 - Avec une première communauté de témoins : et inpleuit uno loco sedentes centum uiginti.

C'est à travers ses membres que l'Église née à Jérusalem va vivre comme cette semence féconde de la terre. Chacun d'eux a été incorporé à cette Église naissante par la transformation radicale qu'ils allaient faire vivre comme communauté à l'humanité. Le même mouvement centrifuge s'observe qui commence par les apôtres et les disciples avant de gagner les foules rassemblée pour les écouter.

2.1.2 - Les disciples affermis dans la foi par le Don de Dieu

Les disciples sont les premiers bénéficiaires du Don de l'Esprit Saint. La promesse en avait été directement faite aux apôtres et ils formaient à Jérusalem le

---

[45] Cf. *Enar. in ps.* 96,2.13 (*CC* 39,1354-1356.1365-1366) où Augustin voit dans le Ps 96,1

cercle des cent-vingt appelé à s'élargir. L'Esprit Saint engagera ceux qui ont suivi le Christ depuis le commencement dans une nouvelle relation avec lui. Un paradoxe pourtant traverse la logique de l'*inceptio* et de la *fructificatio* du Corps du Christ se joue alors au cœur d'un paradoxe qui met en relief le rôle décisif de l'Esprit Saint : la nécessité du départ de Jésus pour l'adhésion de ses disciples à son Corps. Ce paradoxe est à la fois introduit et résorbé par le Don de Dieu : ce départ était la condition de l'envoi du Don de l'Esprit Saint qui réalise cette incorporation[46]. Des recherches ont montré chez Augustin la signification ecclésiologique du Don de l'Esprit par le Christ glorifié[47]. Notre lecture a l'avantage d'insister sur le sens de ce Don à partir de l'engagement des disciples qu'il transforme. Le commentaire d'Augustin sur la promesse du Consolateur nous y introduit :

> Ce consolateur ou cet avocat, car les deux sont traduits par le grec Paracletos, était nécessaire après le départ du Christ, et c'est pourquoi il n'*avait pas parlé* de lui *dès le début où il était avec eux* puisqu'ils étaient consolés par sa présence ; mais quand il allait partir, il fallait qu'il leur annonce la venue de celui qui, en *répandant la charité dans leurs cœurs,* leur ferait prêcher la parole de Dieu avec assurance et qui, en *rendant témoignage* au Christ au-dedans d'eux, leur ferait à eux aussi rendre témoignage et les empêcherait de se scandaliser quand les juifs ennemis *les chasseraient des synagogues* et les mettraient à mort en pensant *rendre hommage à Dieu* : c'est que *la charité supporte tout* et qu'elle devait être *répandue dans leurs cœurs par le Don du Saint-Esprit.* Le sens de tout ce passage se tire donc de ce qu'il va faire d'eux ses martyrs, c'est-à-dire ses témoins par le Saint-Esprit qui, en opérant en eux, leur fera supporter toutes les duretés des persécutions et qui, en les embrasant de son feu divin, les empêcherait de se refroidir et de perdre la charité de la prédication[48].

(« cum terra eius restituta est ») la diffusion de l'Église.

[46] « *Expedit uobis ut ego uadam. si enim non abiero, paracletus non ueniet ad uos.* si alimenta tenera quibus uos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis; si carni carnaliter haeseritis, capaces spiritus non eritis » ; *In Io. eu.* 94,4.

[47] Cf. DA CAGLIARI, *Christo glorificato datore di Spirito santo,* passim.

[48] *In Io. Eu.* 94,2 (*CC* 36,562 : « consolator ergo ille uel aduocatus (utrumque enim interpretatur quod est graece paracletus), christo abscedente fuerat necessarius, et ideo de illo non dixerat ab initio quando cum illis erat, quia eius praesentia consolabantur; abscessurus autem oportebat ut diceret illum esse uenturum, per quem futurum erat ut caritate diffusa in cordibus suis uerbum dei cum fiducia praedicarent, et illo intrinsecus apud eos testimonium perhibente de christo, ipsi quoque testimonium perhiberent, neque scandalizarentur cum inimici iudaei absque synagogis facerent eos, et interficerent arbitrantes obsequium se praestare deo; quoniam caritas omnia tolerat, quae diffundenda erat in cordibus eorum per spiritus sancti donum. hinc ergo iste totus ducitur sensus, quia facturus eos erat martyres suos, id est testes

Ce texte dépeint les deux dimensions complémentaires que l'Esprit donne à la vie des tout premiers membres de l'Église naissante : consolation et force du témoignage. Avant de revenir, dans la section suivante, sur l'aspect du témoignage, arrêtons-nous à la logique de la transformation spirituelle par laquelle les disciples deviennent des témoins. Pour ce cercle réduit, le Don prend la signification d'une consolation spirituelle intérieure, fruit d'un changement de cœur pour un lien plus solide avec le Christ[49]. Augustin la décrit en expliquant la différence de leur affection avant et après la réception de l'Esprit Saint[50]. S'il était avantageux[51] pour eux que Jésus parte, ils n'en seraient pas moins frappés. La tristesse les avait gagnés déjà à l'idée de ce départ en dépit de la promesse de l'Esprit Saint[52]. Et lorsque sa présence corporelle fut soustraite à leurs yeux, cet amour jusqu'alors charnel manqua d'appui[53]. Leur foi qui n'avait pas non plus dépassé ce niveau superficiel chancela[54]. Il

---

suos per spiritum sanctum; ut illo in eis operante, persecutionem quaecumque aspera tolerarent, nec frigescerent a caritate praedicandi, illo diuino igne succensi »).

[49] « *Spiritalem* quippe nondum interius habentes *consolationem*, quam per *spiritum sanctum* fuerant habituri, id quod exterius in christo uidebant » *In Io. eu.* 94,4, *CC* 36,563.

[50] L'exégète du quatrième évangile souligne ainsi la pédagogie du Christ qui, avant sa glorification adapte son discours au niveau des disciples (*In Io. Eu.* 103,1-2) et surtout l'attitude des disciples pendant les tribulations dans ces deux phases différentes de leur vie (*In Io. Eu.* 103,3, *CC* 36,600 : « In ea uero pressura quam post eius glorificationem accepto spiritu sancto pertulerunt, non eum reliquerunt; et quamuis fugerent de ciuitate in ciuitatem, ab ipso non refugerunt, sed ut habentes pressuram in mundo, in illo pacem tenerent, non ab ipso refugae fuerunt, sed ipsum potius refugium habuerunt »). Voir aussi la distinction de deux sortes de jeûnes : le jeune de l'affliction, celui des fils de l'Époux après l'enlèvement de l'Époux ; le jeune de la joie, après avoir reçu le Consolateur. Diverses images bibliques évoquées par Augustin pour montrer leur état avant et après l'envoi du don ; *Quaest euang* II,XVIII.

[51] « Nouerat autem ille quid eis potius expediret, quia uisus interior ipse est utique melior, quo eos consolaturus fuerat spiritus sanctus; non cernentium corporibus ingesturus corpus humanum, sed seipsum credentium pectoribus infusurus » ; *In Io. Eu.* 94,4, *CC* 36,563.

[52] « Spiritalem quippe nondum interius habentes consolationem, quam per spiritum sanctum fuerant habituri, id quod exterius in christo uidebant, amittere metuebant; et quia se amissuros esse illum uera denuntiantem dubitare non poterant, contristabatur humanus affectus, quia carnalis desolabatur adspectus ». *In Io. eu.* 94,4, *CC* 36,563.

[53] *In Io. Eu.* 92,2, *CC* ... « Adhuc etiam tunc amor ipse infirmus fuerat et angustus, donec eum roboraret et dilataret spiritus sanctus ».

[54] Cf. *In Io. Eu.* 103,3, *CC* 36,600 : «Deinde sermonem istum magnum...qua in eum ante crediderant ».

leur fallait une transformation intérieure par la charité et ces moments de désolation était le signe du creuset où elle fut possible :

> Il me semble, dit Augustin en expliquant Jn 16,7 dans le sermon 270, que les disciples concentraient leur affection sur l'humanité du Christ Seigneur, et, comme des hommes l'aimaient de façon toute humaine. Mais lui voulait qu'ils l'aiment plutôt d'une affection divine, et, ainsi, de charnels qu'ils étaient, deviennent spirituels : ce que l'homme ne peut sans le *Don de l'Esprit Saint*. Il leur dit alors : je vais vous envoyer ce *Don qui fera de vous des spirituels*, c'est le *Don de l'Esprit Saint*. Vous pouvez en effet devenir spirituels qu'en cessant d'être charnels, et vous cessez réellement d'être charnels si ma forme de serviteur est enlevée à vos yeux pour que soit imprimée en vos cœurs ma nature divine[55].

Le départ de Jésus réalise donc en ses disciples la soif intérieure qu'il promettait d'étancher par l'eau vive de son Esprit (Jn 7,37-39)[56] ; ce qu'il fit après sa glorification pour les revigorer et former son Eglise[57]. Par la charité répandue par l'Esprit Saint, leurs cœurs sont dilatés aux dimensions spirituelles où se parachève leur rencontre d'amour et de foi avec le Christ. Augustin le précise notamment dans son commentaire de Jn 16,12-13[58]. Selon lui, il serait erroné de chercher à identifier ce « *Adhuc multa habeo uobis dicere* »[59]. Mais il faut aussi éviter que ces versets n'embellissent l'appât des sectes aux promesses gnostiques et des païens qui veulent

---

[55] *Serm.* 270, *PL* 32,1238 : « Uidetur mihi, quod discipuli circa formam humanam domini christi fuerant occupati, et tanquam homines in homine humano tenebantur affectu. uolebat autem eos affectum potius habere diuinum, atque ita de carnalibus facere spirituales: quod non fit homo nisi *dono spiritus sancti*. hoc ergo ait: mitto uobis *donum, quo efficiamini spirituales; donum scilicet spiritus sancti*. spirituales autem fieri non poteritis, nisi carnales esse destiteritis. carnales uero esse desistetis, si forma carnis a uestris oculis auferatur, ut forma dei uestris cordibus inseratur » ; aussi *In Io. Eu.* 94,4, *CC* ... « Deinde adiungit ...capaces spiritus non eritis ».

[56] Cf. *In Io. Eu.* 32,1-2.

[57] *In Io. Eu.* 32,5-9.

[58] « *Adhuc multa habeo uobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem uenerit ille spiritus ueritatis, docebit uos omnem ueritatem* (Jn 16,12-13) ».

[59] Il faut pas y voir une révélation antérieure, ni un passage précis de l'Écriture (*In Io. Eu.* 96,1-3, *CC* 36,...) ; encore moins l'appui à une pratique exotérique dans l'enseignement catholique (*In Io. Eu.* 98,1-3 ; « nulla uidetur esse necessitas, ut aliqua secreta doctrinae taceantur, et abscondantur fidelibus paruulis, seorsum dicenda maioribus, hoc est intellegentioribus», *CC* 36,).

se couvrir du nom du Christ pour initier aux rites magiques[60]. L'évêque conseille plutôt à ses fidèles de s'ouvrir aux dispositions qui sont, en ces lignes, promises par le Christ et accordées par l'Esprit Saint aux disciples.

> Progressez dans la charité qui *est répandue dans vos cœurs par le Saint-Esprit qui vous a été donné,* afin que, grâce à la ferveur de l'Esprit et l'amour des choses spirituelles, vous puissiez connaître la lumière spirituelle et la parole spirituelle, que les hommes charnels ne peuvent pas porter, non par quelque signe qui apparaîtrait aux yeux du corps ni quelque son qui retentirait aux oreilles du corps, mais par la vue et par l'ouïe intérieures. On n'aime pas en effet ce qu'on ignore entièrement, mais quand on aime ce qu'on connaît si peu que ce soit l'amour suffit à en donner une connaissance meilleure et plus parfaite. Si donc vous progressez dans la charité que le Saint-Esprit répand dans les cœurs, *il vous enseignera toute la vérité* ou comme le disent d'autres manuscrits : *il vous conduira en toute la vérité*[61].

A cette lumière spirituelle, la foi et l'amour des disciples étaient devenus plus vrais et plus solides. Le même sens est donné par Augustin à la glorification du Christ par l'Esprit Saint : le faire connaître dans sa divinité[62]. Mais il leur donne également de connaître spirituellement sa nature humaine[63]. Le paraclet les introduisait

---

[60] *In Io. Eu.* 96,5 ; 97,1-3 (*CC* 36,574-575 : « Omnes autem insipientissimi haeretici, qui se christianos uocari uolunt, audacias figmentorum suorum, quas maxime exhorret sensus humanus, occasione euangelicae sententiae colorare conantur, ubi dominus ait: adhuc multa habeo uobis dicere, sed non potestis portare modo, quasi haec ipsa sint quae tunc discipuli portare non poterant, et ea docuerit spiritus sanctus, quae palam docere atque praedicare, quantalibet feratur audacia, spiritus erubescit immundus »).

[61] *In Io. Eu.* 96,4, *CC* 36,571 : « In caritate proficite, quae *diffunditur in cordibus uestris per spiritum sanctum qui datus est uobis,* ut spiritu feruentes et spiritalia diligentes, spiritalem lucem spiritalem que uocem, quam carnales homines ferre non possunt, non aliquo signo corporalibus oculis apparente, nec aliquo sono corporalibus auribus instrepente, sed interiore conspectu et auditu nosse possitis. non enim diligitur quod penitus ignoratur. sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur. si ergo in caritate proficiatis, quam diffundit in cordibus spiritus sanctus, *docebit uos omnem ueritatem* ».

[62] *In Io. Eu.* 100,1, *CC* 36,588 : « Quod enim ait: *ille me clarificabit,* potest intellegi, quia diffundendo in cordibus credentium caritatem spiritales que faciendo, declarauit eis quomodo filius patri esset aequalis, quem secundum carnem prius tantummodo nouerant, et hominem sicut homines cogitabant ». Voir *Serm* 270,2 avec l'exemple de la confession de Césarée ; *Serm.* 143,3-4.

[63] *In Io. Eu.* 94,4, *CC* 36,564 : « Etiam ipsam quippe carnem christi non secundum carnem nouit, qui uerbum carnem factum spiritaliter nouit ».

donc à toute la destinée du Christ[64]. Les disciples découvrent la gloire du Christ comme l'aboutissement d'une nouvelle relation qu'il leur donne, par la charité, d'entretenir avec lui. Cette existence qui n'aura son aboutissement que dans l'autre vie dans la vision face à face[65] se déroule, dès ici-bas, dans une dynamique à part[66]. On comprend alors comment cette consolation spirituelle empêche les disciples de se scandaliser[67] du harcèlement et des persécutions des juifs ennemis. Cette foi affermie par la charité de l'Esprit les met à part[68] et leur donne la conscience d'appartenir au Christ et de partager son propre destin[69]. On peut parler pour cela d'une consolation qui est fondatrice d'une nouvelle existence, une existence ecclésiale inaugurée par le Don de Dieu. Il s'agit bien là en effet du mystère de la naissance de l'Église où l'Esprit incorpore au Christ des membres qui vont prolonger son œuvre comme des témoins. La capacité d'aller jusqu'au martyre en est le signe suprême et ces disciples en seront les premiers.

---

[64] Cf. *In Io. Eu.* 98,6-8.

[65] *In Io. Eu.* 96,4-5.

[66] C'est alors que se réalise le fait qu'ils aient été choisis dans le monde pour ne plus être désormais du monde comme Augustin le développe en rapport avec la théologie de la grâce : voir à ce sujet *In Io. Eu.* 81 ; 86-88.

[67] *In Io. Eu.* 93,1, *CC* 36,558 : « Merito itaque promisso spiritu sancto, quo in eis operante fierent testes eius, subiunxit: haec locutus sum uobis, ut non scandalizemini. *cum enim caritas dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*, fit pax multa diligentibus legem dei, ut non sit illis scandalum » ; *Ibid.* 87,2.

[68] *In Io. Eu.* 93,2, *CC* 36,559 : « *Accepto* quippe *spiritu sancto* testes eius effecti, non utique tales essent... Discipulis ergo sic in eum credentibus, ut impleti *spiritu sancto*, hoc est dono gratiae dei, non sint de numero eorum » ; lire ici l'*Enar. in ps.* 108,26 où Augustin trouve dans le Ps 108,24 le destin du Christ Total passant de la faiblesse de la passion et de la mort (vécue par Jésus et par ses disciples) à la puissance de la glorification où le Christ ressuscite pour oindre ses membres en leur envoyant le Saint-Esprit (*Enar. in ps.* 108,26).

[69] *In Io. Eu.* 93,2, *CC* 36,559 : « Quia iudaei christum non fuerant recepturi, ... quod quia noluerunt, quid restabat nisi ut remanentes extra christum, extra synagogas facerent eos qui non relinquerent christum ? ... eos expellunt qui non in sua, sed in dei iustitia exaltantur, nec expulsi ab hominibus erubescunt, quoniam gloria uirtutis eorum ipse est » ; *Ibid,* 93,3 ; *Ibid.* 87,2.

2.1.3 - Pour devenir témoins et prêcher la parole avec confiance

En consolidant leur union au Christ sous l'action de l'Esprit, les disciples vont en conséquence entretenir avec le monde la relation de salut que le Christ lui-même avait initiée et qui devait se continuer en eux. C'est pourquoi dans la promesse du Christ, le Don de l'Esprit et son action transformante sont décrits comme un témoignage rendu au Christ pour faire des témoins :

> « Il leur a promis, explique Augustin, qu'allait venir le Saint-Esprit qui lui rendrait témoignage et il a ajouté qu'eux-mêmes deviendraient ses témoins, ce qui se produira par l'action de l'Esprit Saint en eux. Comme il l'a dit en effet : *Il me rendra témoignage et, vous aussi, vous rendrez témoignage* »[70].

C'est le second aspect de l'unique glorification du Christ par le Saint-Esprit dans le cœur de ses disciples ainsi que l'explique Augustin avec le *ille me clarificabit* de Jn 16,14 :

> il a dit : *il me glorifiera* comme s'il disait : il vous enlèvera la crainte et il vous donnera l'amour, grâce auquel, me prêchant avec plus d'ardeur, vous répandrez le parfum de ma gloire dans le monde entier et vous propagerez mon honneur[71].

A la pleine connaissance et à l'amour profond du Christ qui ont consolé les disciples s'ajoutent aussi la compréhension de sa mission en même temps que la force de la continuer à son exemple[72] en participant, comme membres de son Corps, à sa propre victoire[73]. Cette force d'amour et d'assurance qui remplace alors la crainte des

---

[70] *In Io. Eu.* 93,1, *CC* 36,558 : « Promittens eis quod uenturus esset spiritus sanctus, qui de illo testimonium perhiberet, et adiciens quod et ipsi fierent testes eius, hoc utique in eis operante spiritu sancto. sic enim ait: *ille testimonium perhibebit de me, et uos testimonium perhibebitis* »

[71] *In Io. Eu.* 100,1, *CC* 36,588 : « Quod enim ait: *ille me clarificabit*, [...] uel certe, ... *ille me clarificabit*, tamquam diceret: ille uobis auferet timorem, et dabit amorem, quo me ardentius praedicantes, gloriae meae per totum mundum dabitis odorem, commendabitis honorem ».

[72] *Ibid.* « Dominus discipulos suos ad inimicorum odia perferenda confirmans, suo quoque praeparauit exemplo, ut eum imitando fierent fortiores ... parum quippe fuerat eos adhortari exemplo suo, nisi impleret spiritu suo ».

[73] *In Io. Eu.* 103,3, *CC* 36,600 : « Dato quippe illis spiritu sancto, factum est in eis quod nunc dictum est eis: confidite, ego uici mundum » ; cf. l'*Enar. in ps.* 132,7 où, commentant le Ps 132,2, Augustin voit dans le parfum qui découle de la tête et descend dans la barbe d'Aaron le Saint-Esprit donné par le Christ ressuscité aux apôtres pour les associer à sa victoire sur le

disciples les rend désormais capables de mourir pour leur maître comme le montre l'exemple de Pierre souvent évoqué par Augustin dans le contraste entre la période avant et après la Pentecôte. Ce cas typique de Pierre permet à l'évêque d'Hippone de présenter la merveille du témoignage de l'Esprit (*Hoc fecit Spiritus sanctus tunc missus, ante promissus*)[74] dans un parallélisme antithétique qui détaille la nature des témoins. Pierre était successivement passé de la crainte servile qui l'avait poussé au reniement à un amour apaisé après la résurrection, lorsqu'il fut fortifié et dilaté à Pentecôte pour témoigner avec courage. Le chef des apôtres représente dans cette expérience le prototype de ce que le Don de l'Esprit a réalisé dans chaque disciple[75] pour s'élargir à une première communauté de témoins.

---

monde (*CC* 40,1931-1932 : « ergo illud primum unguentum descendit in apostolos, descendit in illos qui primos impetus saeculi sustinuerunt: descendit ergo in illos spiritus sanctus. nam et illi qui primum in unum habitare coeperunt, persecutionem passi sunt; sed quia descenderat unguentum in barbam, passi sunt, non uicti. etenim et caput iam passum praecesserat, unde descendit unguentum. praecedente tali exemplo, quis uinceret barbam? »)

[74] *In Io. Eu.* 92,2.

[75] Regardons cela dans ce tableau où nous regroupons les termes significatifs de ce parallélisme avec *In Io. Eu.* 92,2, *CC* 36,556-557 ; dans la première colonne le comportement des disciples *ante passionem Domini*, dans la seconde leur engagement de témoins *post resurrectionem Domini*.

Ante passionem Domini	*Post resurrectionem Domin : qui posteaquam illi est abundantia gratiae largioris infusus*
seruilis timor eius interrogatus est a femina seruitutis	liberalis eius amor ab ipso principe libertatis
et ideo ibi turbabatur,	hic tranquillabatur
ibi quem dilexerat negabat	hic quem negauerat diligebat.
sed adhuc etiam tunc amor ipse infirmus fuerat et angustus	donec eum roboraret et dilataret spiritus sanctus.
quondam eius frigidum pectus accendit	sic ad perhibendum de christo testimonium
atque illa prius trepida quae ueritatem suppresserant	ora reserauit ut [...] iudaeorum circumstantibus turbis, solus ad testimonium de christo perhibendum prae ceteris promtius emicaret, eius que interfectores de illius resurrectione confunderet.
beatum petrum quem negantem doluerat	stupeat praedicantem
a diffidentia	linguam illam uideat ad fiduciam
a seruitute translatam	ad libertatem
quarum non ualendo unam ferre, uersa fuerat in negationem	tot linguas inimicorum conuertere ad christi confessionem

2.1.4 - Et rassembler la première communauté de témoins

A ce noyau de témoins constitué par ceux qui ont été avec le Christ depuis le commencement va se joindre une foule de témoins à la vue des miracles de la Pentecôte et suite à la prédication de Pierre.

> Il apparaissait en lui (Pierre) un tel éclat de la grâce, une si grande plénitude de l'Esprit Saint, il sortait de sa bouche de prédicateur des arguments d'un tel poids en faveur de cette vérité sans prix qu'il rendait prêts à mourir pour le Christ les Juifs en nombre considérable qui avaient été ses adversaires et ses meurtriers et par lesquels lui-même avait craint d'être tué en même temps[76].

C'est qu'ils reçurent, à leur tour, le Don qui faisait témoigner les disciples. Trois précisions s'imposent à ce sujet pour la compréhension de ce Don. 1°) Chaque membre de l'Église est constitué témoin du Christ en ce sens qu'à travers lui l'Esprit lui-même témoigne[77] et sa charité assure la victoire des membres. C'est pourquoi Augustin met toujours l'Esprit Saint au cœur de sa compréhension du martyre [78]. De plus, le contexte des premières heures de l'Église, où des témoins en suscitent d'autres, montre clairement que l'Esprit Saint agit à la fois dans le témoin qui proclame le Christ et dans celui qui est appelé à s'unir au Christ. Augustin le construit

---

Voir aussi *In Io. Eu.* 93,1 ; *Enar. in ps.* 32,II,8, *CC* 38,260-261 (Des brebis eurent le courage d'aller au milieu des loups par la force de l'Esprit Saint).

[76] *In Io. Eu.* 92,2, *CC* 36,557 : « Tantus in illo fulgor gratiae, tanta spiritus sancti plenitudo apparebat, tanta de ore praedicantis pretiosissimae ueritatis pondera procedebant, ut ingentis multitudinis aduersarios interfectores christi iudaeos faceret pro illo paratos mori, a quibus cum illo formidabat occidi ».

[77] *In Io. Eu.* 93,1, *CC* 36,558 : « Promittens eis quod uenturus esset spiritus sanctus, qui de illo testimonium perhiberet, et adiciens quod et ipsi fierent testes eius, hoc utique in eis operante spiritu sancto. sic enim ait: *Ille testimonium perhibebit de me, et uos testimonium perhibebitis.* utique quia ille perhibebit, etiam uos perhibebitis: ille in cordibus uestris, uos in uocibus uestris; ille inspirando, uos sonando, ut possit impleri: in omnem terram exiuit sonus eorum ».

[78] Cf. *Serm.* 4,2; 328 (datant 400-405) ; aussi l'*Enar. in ps.* 132,8 avec le martyre d'Etienne mis au compte d'une victoire de la force de la charité répandue par l'Esprit Saint (*CC* 40 : « et hoc est non uinci, ut caritas non uincatur ab inimicis. nam uisi sunt sibi uicisse, qui persecuti sunt sanctos. illi caedebant, illi caedebantur; illi occidebant, illi occidebantur. quis non putaret illos uincere, illos uinci? sed quia non uicta est caritas, ideo unguentum descendit in barbam. adtende stephanum. saeuiebat in illo caritas »).

avec sa problématique du maître intérieur qui est ici l'Esprit Saint[79]. 2°) Mais si l'action du Don de l'Esprit est la même (*Il me rendra témoignage*), la transformation opérée n'est pas au même plan. Il s'agissait, dans le cas des disciples, d'affermir des amis du Christ, en consolidant le cheminement de ceux qui ont été avec lui depuis le commencement. Ici, par contre, il est question de faire aimer le Christ par ses ennemis juifs[80] et par des incroyants. Augustin souligne cette différence pertinente en commentant Jn 15,26-27[81] par une rapprochement avec le « *quia odio habuerunt me gratis* » de Jn 15,24-25. Dans le cas de ceux qui étaient auparavant des ennemis du Christ, c'est par la conversion et la rémission des péchés où ils participent au mystère du Christ[82] qu'ils furent rendus prêts à mourir pour le Christ.

3°) Le témoin n'est donc pas comme un instrument manipulé par le Saint-Esprit. Il devient lui-même source du Don pour l'avoir reçu à la source qui est le Christ à qui il est incorporé. Telle est l'une des lignes maîtresses des commentaires d'Augustin sur la métaphore des fleuves d'eau vive de Jn 7,37-39[83]. A la Pentecôte les disciples sont devenus sources.

---

[79] *In Io. Eu.* 98,8 : « Spiritalis autem homo quilibet potest alterum hominem docere quod nouit, si proficiendo capaciorem faciat spiritus sanctus, in quo et ipse doctor aliquid amplius addiscere potuit, ut sint ambo *docibiles deo* ». Cf. *In Io. Ep.* 3,13 (*SC* 75, 210 : « ... Quibus unctio illa intus non loquitur, quos spiritus sanctus intus non docet, indocti redeunt.... interior ergo magister est qui docet; christus docet; inspiratio ipsius docet »).

[80] *In Io. Eu.* 92,2 : « Ille (Spiritus sanctus) quippe testimonium perhibens et testes fortissimos faciens, abstulit christi amicis timorem, et inimicorum odium conuertit in amorem ».

[81] *In Io. Eu.* 92,1 : « *cum autem uenerit paracletus quem ego mittam uobis a patre, spiritum ueritatis qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me; et uos testimonium perhibebitis, quia ab initio me cum estis* (Jn 15,26-27). quid hoc pertinet ad illud quod dixerat*: nunc autem et uiderunt, et oderunt et me et patrem meum; sed ut impleatur sermo qui in lege eorum scriptus est: quia odio habuerunt me gratis ?* (Jn 15,24-25)»

[82] *In Io. Eu.* 92,1 : « Immo uero etiam aliquos ex illis qui uiderunt, et adhuc oderant, *ad fidem quae per dilectionem operatur*, sui manifestatione conuertit. hoc ut ita intellegamus, ita factum esse recolimus...plures ex his qui oderant, tanto miraculo stupefacti (...), compuncti corde conuersi sunt; et tanti sanguinis tam impie atque immaniter fusi indulgentiam perceperunt, ipso redemti sanguine quem fuderunt » ; voir aussi *In Io. Eu.* 93,3.

[83] *In Io. Eu.* 32,2 : .« *Si quis sitit, ueniat ad me, et bibat,... qui credit in me, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae, ... hoc autem dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum* ».

> Le Seigneur nous crie donc de venir 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. Ayant bu ce précieux breuvage, la conscience purifiée se met à vivre et, en continuant de puiser, elle possédera une source, bien mieux devient-elle cette source même. Quelle est la source, quelle est la rivière qui coule du sein de l'homme intérieur ? La bienveillance avec laquelle il veut être utile à son prochain. S'il lui arrive de penser que ce qu'il boit ne doit profiter qu'à lui seul, l'eau vive ne coule pas de son sein ; mais, s'il s'empresse de se rendre utile à son prochain, elle ne tarit pas parce qu'elle coule[84].

Dans ce texte, Augustin semble identifier la source et la rivière à la bienveillance. Mais l'on ne peut s'y tromper, c'est bien l'Esprit Saint qui donne cette bienveillance en purifiant la conscience de ceux à qui il est donné. Ces lignes insistent plutôt fermement que l'engagement des disciples est aussi constitutif du Don de l'Esprit Saint qu'il est de la nature de l'eau vive de couler[85]. C'est pourquoi Augustin s'appuie sur le texte de Jn 7,38-39 pour trouver à la fois les disciples et le Saint-Esprit dans le mot *flumen* des Ps 45,5 et 92,4[86]. Le commentateur exprime alors le mouvement de croissance de l'Église comme un courant de témoignage venant du Don de l'Esprit[87] à travers les disciples et une foule de témoins.

---

[84] *In Io. Eu.* 32,4, *CC* 36,301-302 : «clamat ergo dominus ut ueniamus et bibamus, si intus sitiamus; et dicit quia cum biberimus, flumina aquae uiuae fluent de uentre nostro. uenter interioris hominis conscientia cordis est. bibito ergo isto liquore uiuescit purgata conscientia, et hauriens, fontem habebit; etiam ipsa fons erit. Quid est fons, et quid est fluuius qui manat de uentre interioris hominis ? beneuolentia, qua uult consulere proximo. si enim putet quia quod bibit soli ipsi debet sufficere, non fluit aqua uiua de uentre eius; si autem proximo festinat consulere, ideo non siccat, quia manat ».

[85] *In Io. Eu.* 15,12, *CC* 36,155 : « Uiua aqua dicitur uulgo illa quae de fonte exit. [...] illa aqua uiua dicitur, quae manans excipitur ».

[86] *Enar. in ps.* 92,7, *CC* 39,1298 : « Ipse spiritus magnum flumen, unde impleta sunt multa flumina. de ipso flumine dicit psalmus alio loco: fluminis impetus laetificat ciuitatem dei. ergo facta sunt flumina currentia de uentre discipulorum, cum acceperunt spiritum sanctum: ipsa flumina accepto spiritu sancto » ; cf. *Enar. in ps.* 45,8, *CC* 38,523 : « Ergo haec flumina fluebant de uentre pauli, petri, iohannis, aliorum apostolorum, aliorum euangelistarum fidelium. haec flumina cum fluerent ab uno flumine, multi impetus fluminis laetificant ciuitatem dei ».

[87] *Enar. in ps.* 45,8, *CC* 38,523 : « *Eleuauerunt enim flumina uocem suam, a uocibus aquarum multarum*...cum enim illi eleuassent uoces suas discipuli, crediderunt multi, et acceperunt multi spiritum sanctum, et coeperunt multa flumina clamare de paucis » ; *Enar. in ps.* 62,8, *CC* 39,798-799.

Cette image du fleuve d'eau vive confirme, avec la force persuasive de la métaphore, le Don de l'Esprit Saint comme fondateur de l'Église. Pour appartenir définitivement au Christ, les disciples ont bu à la source pour étancher la soif suscitée en eux par le départ du Christ. D'autres, par eux, vinrent à cette unique source et sont drainés par son unique courant : tel est le développement du Christ total par le courant du fleuve de l'Esprit Saint[88] qui coule depuis sa source dans la Tête[89] à travers les membres[90]. Avec cette inondation de l'Esprit Saint à partir d'une première communauté de témoins, on comprend dans le détail comment le Don de Dieu transforme toute la terre à partir de l'Église née à Jérusalem comme une source pour l'arroser. Lisons Augustin qui le découvre derrière le texte du Ps 64,10 lu avec Jn 7,37-39 :

> *Vous avez visité la terre et l'avez enivrée* (Ps 64,10). ... *Vous avez multiplié vos dons pour l'enrichir.* Comment avez-vous multiplié vos dons pour l'enrichir ? *Le fleuve de Dieu a été rempli d'eau.* Quel est le fleuve de Dieu ? Le peuple de Dieu. Un premier peuple a été rempli d'eau comme un fleuve, pour arroser le reste de la terre. ... Beaucoup d'Israélites ont cru et ont été remplis du Saint-Esprit : c'est pourquoi ils se sont répandus parmi les Gentils où ils ont commencé à prêcher la vérité, et le fleuve de Dieu, rempli d'eau vive, a arrosé toute la terre[91].

Nous retrouvons la même construction que dans l'En. in Ps 66,9 mais ici l'accent est bien mis sur les deux niveaux individuel et communautaire. Nous tentons

---

[88] *Enar. in ps.* 64,14, *CC* 39,835 : « si flumina, et unus fluuius, quia propter unitatem multi unum sunt. multae ecclesiae, et una ecclesia; multi fideles, et una sponsa christi: sic multa flumina, et unus fluuius »

[89] *Enar. in ps.* 92,7, *CC* 39,1297 : « *stabat Iesus, et clamabat,* dictum est in euangelio. quid clamabat? ecce iam ipsum caput fluminum clamat; ipse fons uitae unde sunt flumina cursura, leuauit prior uocem suam. et quid stabat Iesus et clamabat? *qui credit in me, sicut scriptura dicit, flumina aquae uiuae de uentre eius fluent.* euangelista sequitur statim: *hoc autem dicebat de spiritu, quem accepturi erant hi qui in eum erant credituri. spiritus autem nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus* ».

[90] Cf. *C. Faust.* XXII,87 où Augustin trouve à partir d'une analyse numérologique que, par le Don sépténaire de l'Esprit Saint, l'Église est devenue ce puits de satiété, puisqu'il s'est fait en elle une fontaine d'eau jaillissante pour la vie éternelle.

[91] *Enar. in ps.* 64,14 (*CC* 39,835 : « *Uisitasti terram et inebriasti eam. ...multiplicasti ditare eam.* unde multiplicasti eam ditare? *fluuius dei repletus est aqua.* quis est fluuius dei? populus dei. primus populus repletus est, unde cetera terra rigaretur. ... crediderunt multi

maintenant de saisir dans ses nuances comment cette action de l'Esprit Saint donne, dès le départ, à l'Église une nature catholique.

2.2 - Pour un peuple aux dimensions de toutes les nations : Per omnes gentes

C'est une Église universelle qui a été annoncée dans l'Écriture. Pour sa réalisation le Don de l'Esprit a fait naître l'Église à Jérusalem comme communauté de témoins. Ce Don constitue sa force d'expansion à partir de cette ville vers toute la terre[92]. Nous avons tenté de le souligner en suivant le commentaire d'Augustin sur le sens théologique de la *descente de l'Esprit Saint à Jérusalem*, la description du Don de Dieu par le Christ comme le *Consolateur* qui consolide ses membres et *celui qui lui rend témoignage en eux et par eux.* La symbolique des langues est un autre élément important qui renforce la réalisation de cette universalité en précisant la *fructificatio* à travers toute la terre, au sens d'une intégration de *toutes les nations.* Ce qu'Augustin thématise avec Act 2,4 (1) a été, selon lui, indiqué de façon pratique à la première communauté par le cas de Corneille (2) tandis que le fait chrétien l'illustre (3). Ces trois points complètent ce que nous venons de dire sur la première communauté de Jérusalem pour préciser la signification du Don de l'Esprit : il est pour l'Église une ouverture ontologique aux nations et pour celles-ci un appel qui est capacité d'être incorporées au Corps du Christ par la foi.

1°) Act 2,4 (« Coeperunt linguis loqui quomodo spiritus dabat eis pronuntiare »[93]) est le verset principal de la réflexion d'Augustin à ce sujet. Augustin ne se préoccupe guère des détails pratiques des faits et s'arrête plutôt à la portée théologique du phénomène des langues qu'il prend à la lettre. Ce don des langues qui allaient devenir, au début de l'Église, le signe visible de la présence de l'Esprit Saint, avait une particularité à la Pentecôte même : chacun de ceux qui avaient alors reçu l'Esprit

---

israelitae, et impleti sunt spiritu sancto; inde diffusi sunt per gentes; coeperunt praedicare ueritatem, et de fluuio dei qui impletus est aqua, irrigata est tota terra).

[92] *Serm* 265,6.

Saint parlaient toutes les langues de toutes les nations de la terre, toutes représentées à Jérusalem comme l'attestent la foule des témoins[94]. C'est la meilleure preuve que l'Église est catholique selon la signification de ce terme grec. L'argumentation d'Augustin est comme d'habitude toute scripturaire : il montre que le don des langues correspond aux descriptions d'une Église universelle. Ce schéma peut regrouper chez Augustin les textes qui ont, à l'avance, annoncé l'Église. Luc 24,47 et Ps 18,4-7 obéissent plus parfaitement à ce rapprochement et nous allons le découvrir à partir de l'*In Io. Ep.* 2 et 3 et du *Cont. lit. Pet.* qui en sont les passages les plus représentatifs.

C'est dans ces commentaires que nous trouvons le principe de cohérence de la réflexion d'Augustin : une double étape dans la réalisation de l'universalité de l'Eglise. En premier lieu, ce miracle détermine la nature particulière de l'Église naissante. Avant toute mission et avant même sa diffusion à travers les nations, l'Église parlait déjà toutes les langues conformément à la prophétie du Ps 18,4[95]. Ce miracle avait aussi une valeur prophétique, annonçant ce que l'Église née sous le signe des langues était appelée à devenir. Ce qui était accompli une fois pour toutes et s'exprimait par la particularité historique de cette manifestation du Don de l'Esprit Saint à la Pentecôte était l'annonce d'une étape complémentaire qui viendrait par la diffusion de l'Église à travers toutes les nations[96]. Augustin assoie cette seconde étape sur les vv 5-7 qui diriment les arguments donatistes :

---

[93] *In Io. Ep.* 3,2.

[94] *In Io. Ep.* 3,2, *SC* 75,159-160 : « *Coeperunt linguis loqui quomodo spiritus dabat eis pronuntiare.* ... non unam aut duas linguas sed omnium omnino gentium ».

[95] *In Io. Ep.* 2,3, *SC* 75,161 : « Uideamus potius donum spiritus dei et credamus ante dictis de illo et uideamus inpleta quae ante dicta sunt in psalmo: *non sunt loquellae neque sermones quorum non audiantur uoces eorum* » ; *C. lit. Pet.* II,XXXII,74 . « *non sunt loquellae neque sermones quorum non audiantur uoces eorum.* hoc propter eos dictum est qui sancto spiritu accepto linguis erant omnibus locuturi » ; *Serm* 269,1 (*PL* 38,1234 : « impletum est in eis quod fuerat tanto ante prophetatum, non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum ») ; *Enar. in ps.* 32, S. II,7, *CC* 38,260 : « omnium linguis locuti, impleuerunt quod dictum est: *non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* »).

[96] *C. lit. Pet.* II,XXXII,74 : « Quid sibi uolebat illud signum atque prodigium? cur modo ita datur spiritus sanctus, ut nemo cui datur linguis omnibus loqui possit, nisi quia omnes gentes credituras ac sic in omnibus linguis futurum euangelium illud tunc miraculum portendebat? » ;

> Et pour ne pas croire par hasard que ce sont les langues elles-mêmes qui sont venues en un même lieu, alors que c'est bien plutôt le Don du Christ qui est venu à toutes les langues, écoute ce qui suit : *Leur son a parcouru toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités de la terre.* Pourquoi cela ? *Parce qu'il a placé sa tente en plein soleil*, c'est-à-dire à la vue de tous. Sa tente, c'est sa chair ; sa tente c'est l'Église[97].

Ces textes montrent finalement que l'universalité fait partie de l'essence même que l'Église a reçue du Don de Dieu qui l'a fait naître. Elle était universelle dès sa naissance, comme en germe, selon la logique d'une virtualité devant s'épanouir[98]. Par le Don de Dieu, elle était née capable de rejoindre toutes les nations[99]. On peut donc voir dans le « *Donum christi uenit ad omnes linguas* » du texte ci-dessus l'indication qu'il s'agit d'un mouvement vital de l'Église à définir comme ouverture à l'universalité par le Don de Dieu. Pour cela, la phrase traduirait aussi l'idée que, dans ce mouvement de croissance, le Corps du Christ offre aux nations le Don qui le constitue et par lequel elles s'uniront à leur tour au Christ. Tel est l'enjeu herméneutique de l'expression « *Donum Christi* » qui signifie l'Esprit offert aux nations pour leur incorporation à l'Église. Nul doute alors que l'universalité se réalise avec ce qui caractérise le Don de Dieu comme la force d'une relation dont l'initiative revient au Donateur. Au Don par lequel Dieu aime l'homme et lui permet de l'aimer correspond, à ce plan ecclésiologique, le Don par lequel le Christ Total va vers les nations pour qu'elles adhérent au Christ par le Don du Christ. L'exemple éclairant est le cas de Corneille

---

In Io. Ep. 2,3, (*SC* 75,160 : « ubi ergo iam omnes linguae sonabant omnes linguae crediturae ostendebantur »).

[97] *In Io. Ep.* 2,3, *SC* 75, 161 : « Et ne forte ipsae linguae uenirent ad unum locum et non potius donum christi uenit ad omnes linguas, audi quid sequitur: *in omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum.* quare hoc? *quia in sole posuit tabernaculum suum*, id est in manifesto. tabernaculum eius caro eius; tabernaculum eius ecclesiae eius ».

[98] *Serm.* 267,3, *PL* 38,1230 . «Ecclesia tunc in una domo erat...omnium gentium loquitur »

[99] *Serm.* 269,1, *PL* 38,1234 : « impletum est in eis quod fuerat tanto ante prophetatum, *non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum*: ut deinde ad praedicandum euangelium distributi, quod sequitur, facerent, *in omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,4-5) » ; le *ut* par lequel Augustin réunit les deux versets sont suggestif de cette interprétation.

où ce Don brise la réticence des Apôtres à annoncer le Christ aux Gentils et les conduit ainsi en dehors de la nation juive[100].

2°) La diffusion triomphale de l'Église qui ne peut échapper à personne[101] en sera le contexte d'observation. Car, à l'arrière-plan du triomphalisme qu'Augustin manifeste à parler de la paix chrétienne et à décrire la victoire de l'Église dans le monde, il y a une conviction théologique qu'explique le Don de Dieu : il est la force qui assure la victoire du Christ sur le monde[102]. Il n'est pas question de décrire ici son action dans les détails mais de souligner cette signification à partir de l'*En. in ps.* 96 où Augustin la reconnaît dans le feu mentionné au Ps 96,3 : « le feu marchera devant lui et brûlera autour de lui ses ennemis »[103]. Ces ennemis du Christ sont les persécuteurs, ceux qui persévèrent dans l'idolâtrie, les infidèles et les injustes, une explicitation de l'opposition du monde comme Augustin l'explique souvent à partir de saint Jean. Il s'agit de connaître le Saint-Esprit dans son action concrète face aux résistances et aux hostilités que rencontre la diffusion de l'Église, et Augustin de proposer : « Nous pouvons le recevoir comme le châtiment des méchants ou comme un instrument de salut » [104]. Cependant, cette force coercitive ne jure-t-elle pas avec celle de relation et d'alliance qui caractérise le Don de Dieu ? Peut-il y avoir une action négative de ce Don qui a pour nom la miséricorde ? Est-il encore question d'une réception du Don de Dieu ? L'explication d'Augustin va l'éclairer. Dans un premier sens, ce feu n'est ni la présence de l'Esprit ni son action : c'est le symbole du destin d'une partie

---

[100] Cf. *Ad cath.* IX,30 ; *Enar. in ps.* 96,13 ; *Serm* 266,6.

[101] *C. lit. Pet.* II,XXXII,74, *CSEl* 52,62 : « Hinc fit ut ecclesia uera neminem lateat. unde est illud quod in euangelio ipse dicit: *non potest ciuitas abscondi super montem constituta* » ; cf. *In Io. Ep.* 1,13.

[102] Cf. *In Io. Eu.* 52,8 ; *In Io. Eu.* 95 ; 103,3, *CC* 36,600 : « Dato quippe illis spiritu sancto...uinceret mundus» ; *Enar. in ps.* 92,7 ; *Enar. in ps.* 95,2, *CC* 39,1344, : « Quid sibi uult quod spiritus sanctus apparuit in linguis igneis, nisi quia nullius linguae duritia est quae non illo igne soluatur ? »

[103] *Enar. in ps.* 96,6, *CC* 39,1358 : « Ignis ante eum praeibit, et inflammabit in circuitu inimicos eius ».

[104] Cf. *Enar. in ps.* 96,6, *CC* 39,1358 : « Possumus eum accipere *in poenam malorum*, possumus *in salutem redemtorum* ».

du monde qui, non seulement se ferme au règne du Christ, mais encore entreprend de s'y opposer : « quand le Christ a été annoncé, des nations se sont irritées et ont exercé des persécutions. Cette colère a été un feu consumant les persécuteurs plutôt que ceux qui étaient persécutés »[105]. On est en présence d'une logique d'autodestruction[106] consécutive au refus du Don de Dieu et au rejet de la foi. Le Ps 96,3 donnait à Augustin l'heureuse expression pour mettre en relief, par opposition, comment le Don de Dieu agit réellement comme un feu salutaire selon le symbole de sa manifestation. C'est ce qu'exprime explicitement Luc 12,49[107]. Avec cette signification, le Ps 96,3 concerne directement le feu de l'Esprit Saint. Il n'est plus alors question d'une destruction punitive, mais de la catharsis propre au feu de la charité[108] qui remplit l'univers de fidèles :

> Il y en a qui ont été brûlés pour leur salut, ils sont aujourd'hui au nombre des fidèles du Christ ; ils étaient ses ennemis et ils sont à présent ses fidèles. Vous cherchez des ennemis, il n'y en a plus ; ils ont été consumés, ils sont brûlés : la charité a détruit en eux ce qui leur faisait persécuter le Christ, et il a purifié en eux ce qui les a fait croire au Christ[109].

Telle est la puissance interne de l'expansion de l'Église à travers toutes les nations. C'est le secret de la soumission des rois et de la paix chrétienne[110]. Par cette

---

[105] *Enar. in ps.* 96,6, *CC* 39,1358: « Cum praedicaretur christus, iratae sunt gentes, et commouerunt persecutionem: quae ira ignis fuit, magis consumens eos qui persequebantur, quam eos quos persequebantur ».

[106] Augustin utilise la comparaison de la haine et de la colère qui dévorent intérieurement les violents et les agresseurs. *Enar. in ps.* 96,6.

[107] *Enar. in ps.* 96,7, *CC* 39,1359 : .« *Ignem ueni mittere in terram.* exarserunt homines credentes in eum, acceperunt flammam caritatis; propterea et ipse spiritus sanctus cum missus esset apostolis, sic apparuit: uisae sunt illis, inquit, linguae diuisae uelut ignis, qui et insedit super unumquemque illorum ».

[108] *Ibid.* : « Arserat enim fenum, ut purgaretur aurum. aurum fides est, fenum carnalis concupiscentia est ».

[109] *Ibid.* : « Sunt qui salubriter arserunt, hodie fideles eius sunt; inimici eius erant, et nunc iam fideles eius sunt: quaeris inimicos, non sunt; consumti sunt, arserunt; caritas consumsit in eis quod persequebantur christum, et purgauit in eis quod crederent in christum: et inflammabit in circuitu inimicos eius ».

[110] On lirait tout l'*Enar. in ps* 45 dans cette perspective ; Augustin y décrit comment les nations furent ébranlées pour leur salut et se soumirent au Christ ; la puissance de l'Esprit Saint est ici soulignée par « les courants du fleuve ».

puissance, les nations ont été purifiées de leur incrédulité pour recevoir la rémission des péchés[111], et devenir l'héritage du Christ (Ps 2,8). En définitive, le Don qui porte l'Église aux nations leur propose une dramatique particulièrement bien exprimée par les deux significations opposées du symbole du feu : le choix entre le feu du refus et le feu propre à la réception du Don qui fait brûler de charité[112]. C'est dans ce sens que le monde est confondu par le Saint-Esprit dans son refus de croire au Christ. Aussi, toute opposition du monde se heurte-t-elle à l'ardeur de ce feu qui revigore par contre l'Église en soudant en son sein les membres qu'il lui donne à travers toutes les nations.

3 - Donum in quo unitas et societas communionis congregatur ecclesiae

L'unité qui est un thème prégnant de l'ecclésiologie augustinienne est sans doute à relier à plusieurs influences[113]. Cependant l'Écriture en demeure indéniablement la source fondamentale avec le leitmotiv théologique d'une doctrine de la charité axée sur la signification du Don de l'Esprit. C'est par ce point précis que nous l'abordons ici et le seul objectif sera d'éclairer l'impulsion originaire que l'Église reçoit du Don de Dieu. Aussi, la séparation insinuée par le présent paragraphe entre ce thème de l'unité de l'Église et celui de sa diffusion n'est-elle que d'ordre strictement analytique. C'est par la même dynamique de l'Esprit que l'Église rejoint les nations et les rassemble en son sein. Nous sommes toujours sur la même base de l'événement de la Pentecôte où nous venons de saisir le Don fondateur de l'Église comme une vocation constitutive de son être. La distinction d'un second mouvement dans la réponse à

---

[111] Cf. l'annonce de l'Église dans Luc 24,47.

[112] *Enar. in ps.* 96,7 (*CC* 39,1359-1360 : « Isto igne inflammati coeperunt ire per mundum, et inflammare, et incendere in circuitu inimicos eius. [...] Ipsi incendebantur, si mali erant, ad consumtionem; si boni erant, ad reparationem; aut ipse incendebatur, qui nolebat credere, illo igne, audito uerbo dei factus peior, inuidia sua exustus atque consumtus; aut si conuerteretur et crederet, nec sic in illo nihil arsisset »). On peut rapprocher de ces deux sens du feu, les deux amours qui ont fait deux cités, puisqu'on peut mettre sous ce feu destructeur l'amour orgueilleux qui fait la contradiction interne du paganisme et son autodestruction comme le décrira Augustin dans son *De ciuitate Dei.*

cette vocation aura l'avantage de faire toute sa place à une autre dimension de ce Don qui constitue et anime l'Église. Nous allons découvrir qu'en plus d'être une force de relation centrifuge (de Jésus à ses disciples, d'une petite communauté au cœur du monde à Jérusalem à une Église élargie à toutes les nations de la terre), ce Don se caractérise aussi comme une force de cohésion synergique qui crée l'unité dans la diversité. La meilleure figure est encore la glossolalie qui révèle cette unité à son point de départ à la Pentecôte (1). Mais le propos a son principe dans deux symboles de la donation de l'Esprit Saint : la colombe et les langues de feu (2). On peut en retrouver les lignes de force avec le *tractatus* 6 de l'*In Io. Eu.* qui est le texte principal de notre lecture.

3.1 - Sous le signe de la glossolalie : Ecce et hic unitas ecclesiae catholicae commendatur toto orbe diffusae (Serm 268,1 sur la Pentecôte)

Signe d'une communauté destinée à grandir aux dimensions du monde comme nous l'avons souligné tantôt, le don des langues indiquait en même temps l'unité de toutes les nations auxquelles l'Esprit Saint allait étendre l'Église. Tout part, chez Augustin, de sa présentation des faits en Act 2,1-13 que nous avons signalée[114]. Le point important ici est son insistance sur ce qui s'est passé au niveau individuel :

> Quel a été l'effet de la venue du Saint-Esprit lui-même ? Quels signes ont-ils manifesté et démontré sa présence ? Tous ont parlé les langues de toutes les nations... Mais en fait de quelle façon ? Est-ce que chacun de ceux qui ont reçu le Saint-Esprit a parlé une des langues de tous les peuples, les uns celle-ci, les autres celle-là, comme s'ils s'étaient ainsi partagé toutes les langues de la terre ? Pas de cette manière-là : chacun d'eux parlait personnellement les langues de toutes les nations[115].

---

[113] Cf. HOMBERT, *Gloria gratiae,* p. 478-479.

[114] *Supra* p. 302 ss.

[115] *Serm* 268,1, (*PL* 38,1232 : « Quid ipse aduentus spiritus sancti, quid egit? praesentiam suam unde docuit? unde monstrauit? linguis omnium gentium locuti sunt omnes [...] Quid ergo, singuli in quos uenit spiritus sanctus, singulis linguis omnium gentium sunt locuti, illi alia lingua, et illi alia, et quasi diuiserunt inter se linguas omnium gentium? non sic: sed unusquisque homo, unus homo linguis omnium gentium loquebatur »).

Là se dessinaient en effet les éléments d'une riche métaphore de l'unité de l'Église répandue par toute la terre[116]. « Un seul homme parlait les langues de toutes les nations ; ainsi serait l'unité de l'Église incluant les langues de toutes les nations »[117]. Elle les rejoindrait toutes et chacune par sa prédication pour les rassembler dans son sein :

> Chacun d'eux parlait toutes les langues, parce que l'Église par la suite serait annoncée dans toutes les langues. Chaque fidèle, pris individuellement, était le symbole de l'unité : toutes les langues étaient parlées par un seul homme comme toutes les nations devraient entrer dans l'unité[118].

L'équivalence des termes est rigoureusement mise de l'avant pour emporter la conviction comme dans toutes les métaphores d'Augustin sur l'unité de l'Église. Mais il s'agit ici d'une métaphore fondatrice et le nœud de la réflexion ne se trouve pas, malgré l'apparence, au niveau d'une description allégorique de l'unité. Augustin vise à montrer dans le Don de l'Esprit l'*unité originaire* qu'il a insufflée à l'Église. Pour le saisir, il faut donner à la comparaison sur laquelle repose la métaphore la force d'un gage et d'un moyen. La force de cohésion qui a réunit en une seule personne toutes les langues, donnerait à l'Église de s'enrichir de la diversité de tous les peuples. Or cette force était par la même occasion communiquée. Aussi, l'unité manifestée dans la personne de chaque disciple faisait-elle déjà partie de l'édification de l'unité ecclésiale qu'elle signifie. Parler les langues de toutes les nations n'était-ce pas avoir la capacité de vivre en communion avec elles[119] ? L'Esprit Saint posait en fait la fondation l'unité de l'Église en donnant à tous et à chacun des membres de la première communauté d'en être l'instrument. Chacun était investi de la mission de devenir avec le Corps ce qu'il avait personnellement reçu comme membre en y entrant.

---

[116] *Serm.* 268,1, (*PL* 38,1232 : « Ecce et hic unitas ecclesiae catholicae commendatur toto orbe diffusae »).

[117] *Serm.* 268,1, *PL* 38,1232 : « Loquebatur unus homo linguis omnium gentium: unitas ecclesiae in linguis omnium gentium ».

[118] *Serm* 266,2, *PL* 38,1225 : « unusquisque homo linguis omnibus loquebatur, quia futura ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur. unus homo signum erat unitatis: omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate » ; *Serm.* 265,12 ; 269,1

[119] Cf. *Serm.* 71,28, *RB* 75,97 : « per linguas consociatio constat generis humani ».

En somme, le miracle des langues révèle une signification spéciale du Don de l'Esprit à laquelle correspond la phase de gestation de l'unité de l'Église. C'est pourquoi le Don de l'Esprit Saint ne se manifeste plus aujourd'hui par la glossolalie. Par la mission des membres de la première communauté, l'unité donnée de façon prophétique avait atteint sa phase d'épanouissement : « ce que cela (le miracle des langues) signifiait est accompli »[120] ; le Corps lui-même parle désormais toutes les langues parce qu'il a rejoint et réuni tous les peuples[121]. De la sorte, le don des langues demeure toujours le signe de la présence de l'Esprit Saint mais apparaît désormais au niveau de la vie du Corps[122] ; il y a pourtant eu un changement de perspective (*tunc implebatur in uno, quod praenuntiabatur in omnibus*) qui atteste la croissance de l'Église en montrant, à l'échelle ecclésiale, les fruits de la promesse que le symbole annonçait au niveau des membres[123]. Aujourd'hui, chaque membre parle toutes les langues dans la mesure où il participe à la vie du Corps : « celui qui a reçu l'Esprit Saint fait partie de l'unité de l'Église qui parle toutes les langues. »[124] C'est à

---

[120] *Serm.* 267,3, (*PL* 38,1230 : « quod illud significabat, impletum est »)

[121] *En. in Ps* 18, II, 10, *CC* 38,110 : « Ideo linguis omnium loqui fecit, in quos primo uenit, quia linguas omnium gentium in unitatem se congregaturum esse nuntiauit. quod tunc faciebat unus homo accepto spiritu sancto, ut unus homo linguis omnium loqueretur, hoc modo ipsa unitas facit, linguis omnibus loquitur. et modo unus homo in omnibus gentibus linguis omnibus loquitur, unus homo caput et corpus, unus homo christus et ecclesia, uir perfectus, ille sponsus, illa sponsa. sed erunt, inquit, duo in carne una » ; *Serm.* 267,3.

[122] *Serm.* 269,2, *PL* 38,1235 : « Proinde ueraciter sapimus, ideo linguis omnium gentium demonstrasse illo tempore praesentiam suam spiritum sanctum, ut etiam hoc tempore, quo se non ita demonstrat, non eum intelligatur habere, quamuis sacramento baptismi imbuatur, quisquis ab unitate omnium gentium separatur ».

[123] *En. in Ps.* 147,19, *CC* 40,2156 : « Quare non apparet modo spiritus sanctus in linguis omnibus ? immo uero apparet in linguis omnibus; tunc enim nondum erat ecclesia per terrarum orbem diffusa, ut membra christi in omnibus gentibus loquerentur. tunc implebatur in uno, quod praenuntiabatur in omnibus. iam totum corpus christi loquitur omnium linguis; et quibus nondum loquitur, loquetur. crescet enim ecclesia, donec occupet omnes linguas ».

[124] *Serm.* 268,2 (*PL* 38,1232 : « Qui ergo habet spiritum sanctum, in ecclesia est, quae loquitur omnium linguis ») ; *Serm.* 271, *PL* 38,1246 : « hoc enim in uobis impletur, quod illis diebus quando uenit spiritus sanctus, praesignabatur. quia sicut tunc qui spiritum sanctum percipiebat, etiam unus homo linguis omnibus loquebatur: sic et nunc per omnes gentes omnibus linguis ipsa unitas loquitur, in qua constituti spiritum sanctum habetis; qui a christi ecclesia loquente omnibus linguis, nullo schismate dissidetis » ; *Serm.* 269,1 (*PL* 39,1235 : «tunc enim et unus fidelis linguis omnibus loquebatur: et nunc unitas fidelium linguis omnibus loquitur.

toute l'Église que l'Esprit Saint donne désormais une symphonie universelle où chaque membre peut faire sienne chacune des notes qui la composent[125]. Le Don de Dieu a une telle force d'unité[126] et c'est pourquoi l'unité de l'Église devient la condition de sa présence :

> En dehors de cette Église, on ne peut avoir l'Esprit Saint. L'Esprit Saint a daigné donné comme signe de sa présence le don des langues afin de faire comprendre qu'on ne peut avoir le Don de l'Esprit Saint qu'autant qu'on fait partie de l'unité de l'Église qui parle toutes les langues. *Un seul Corps,* dit l'apôtre Paul, *un seul Corps et un seul Esprit*[127].

Comme nous allons l'analyser plus loin, pour avoir le Don de Dieu, il faut vivre dans l'unité qu'il a donnée à l'Église comme vocation. Mais il faut auparavant achever de préciser cette vocation existentielle à l'unité en regardant la complémentarité des symboles de l'Esprit.

---

itaque etiam nunc omnes linguae nostrae sunt, quoniam membra sumus corporis in quo sunt. nec immerito recte intelligitur, quamuis ipsos baptismum christi habere fateamur, haereticos non accipere uel schismaticos spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium charitatis ») ; *In Io. Eu.* 32,8, (*CC* 40,304-305 : « Loquor plane, ... loqui omnibus linguis »).

[125] Augustin parle de posséder avec l'Église les régions qu'elle à son unité (« Tenete nobis cum quousque accessit, ut nobis cum perueniatis ad quae nondum accessit. loquor omnium linguis ») et développe l'idée jusqu'aux détails près : « audeo tibi dicere. in corpore christi sum, in ecclesia christi sum; si corpus christi iam omnium linguis loquitur, et ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium ». (*En. in Ps.* 147,19, *CC* 40,2156). ; c'est la logique de la théologie des dons sur laquelle nous reviendrons.

[126] *In Io. Eu.* 32,7, *CC* 36,304 : « Unitas enim membrorum caritate concordat; et ipsa unitas loquitur quomodo tunc unus homo loquebatur ».

[127] *Serm.* 268,2 (*PL* 38,1232 : « Quicumque praeter hanc ecclesiam est, non habet spiritum sanctum. ideo enim spiritus sanctus in omnium linguis gentium se demonstrare dignatus est, ut ille se intelligat habere spiritum sanctum, qui in unitate ecclesiae continetur, quae linguis omnibus loquitur. *unum corpus,* paulus dicit apostolus: *unum corpus, et unus spiritus* ») ; cf. *In Io. Eu.* 32,7, *CC* 40,2156 : « in hac ecclesia qui non est, nec modo accipit spiritum sanctum. praecisus enim et diuisus ab unitate membrorum, quae unitas linguis omnium loquitur, renuntiet sibi; non habet. nam si habet, det signum quod tunc dabatur. loquatur omnibus linguis ».

3.2 - Selon les symboles complémentaires de la colombe et des langues de feu : In columba unitas, in linguis gentium societas

Notre lecture part du *tractatus* 6 de l'*In Io. Eu* où Augustin explique à ses fidèles « pourquoi Dieu avait voulu montrer l'Esprit Saint sous la forme d'une Colombe. »[128] Comme la série des prédications de cette période, le commentaire est dirigé contre les donatistes. Plus précisément, Cant 6,8 « *Unique est ma colombe* » avait fait du symbole de la colombe un thème central de la controverse. C'était le support de la revendication par les deux camps d'être l'unique Église du Christ. Il soutenait en effet l'ecclésiologie de saint Cyprien dont se réclamaient les donatistes. Or, pour montrer que l'Église catholique était la véritable et unique Église, l'évêque de Carthage avait combattu la pluralité incompatible avec cette unicité absolue au point d'occulter l'unité morale et la cohésion organique des membres de l'Église[129]. Bien plus, Cyprien donnait à cette unique Église une frontière basée sur une dichotomie intra-extra vérifiable au plan sociologique plutôt que dans les cœurs et dans la vie spirituelle de l'Église. C'est dans cette perspective que les donatistes pouvaient, non seulement justifier leur schisme au niveau polémique mais également le montrer comme un choix existentiel théologiquement basé sur la nature même de l'Église. Ils pouvaient aussi faire de leur secte l'unique colombe, qui a l'unique baptême et en dehors de laquelle il ne peut y avoir Don de l'Esprit.

Le thème de la colombe résumait en fait le principe d'unicité qui soutenait les dilemmes théologiques auxquels les donatistes pensaient acculer les catholiques en s'appuyant sur la séquence monolithique de Cyprien[130]. Aussi, la réplique

---

[128] *In Io. Eu.* 6,1.

[129] Cf. J.-P. BRISSON, (*Autonomisme et Christianisme,* p. 36-59) qui montre dans une enquête sémantique comment même le mot *unitas* serait à traduire chez Cyprien par unicité et l'unité morale rendue par le terme *concordia* est plutôt subordonnée à cette notion d'unicité ; « le souci de l'unité n'était pas étranger à Cyprien ; mais nous savons qu'il n'était pas fondamental chez lui et qu'il ne prenait toute sa valeur que dans les perspectives de l'unicité » (*Ibid.* p. 179.)

[130] *In Io. Eu.* 6,11, *CC* 36,59 : « Et forte dicent: quia ergo columba, et una columba, praeter unam columbam baptismus esse non potest; ergo si apud te est columba, uel tu es columba, quando ad te uenio, tu da mihi quod non habeo ».

catholique, qui appliquait autrement le principe d'unicité[131], donnait-elle une grande place à ce thème de la colombe. Il sera décisif chez Augustin en ce sens qu'il se situe dans l'enracinement pneumatologique que l'évêque d'Hippone donne au débat. C'est par rapport à l'Esprit Saint que l'unique colombe du *Cantique des Cantiques* allait prendre son sens. C'est pourquoi le texte de saint Jean a été l'un des meilleurs fondements bibliques par lequel Augustin fait du Don de l'Esprit la clé de la doctrine ecclésiologique et sacramentaire qu'il a opposé aux donatistes. Nous reviendrons plus loin sur le débat sacramentaire[132]. Ici nous regardons comment l'interprétation d'Augustin enrichit sa description du Saint-Esprit comme le Don fondateur de l'Église. Pour montrer que l'Église catholique est l'unique colombe, Augustin rattache le symbole à une vocation à l'unité que l'Église a reçue du Saint-Esprit à sa naissance et que les catholiques sont les seuls à réaliser.

Le fondement de l'exégèse augustinienne se trouve en effet dans le lien théologique de la naissance de l'Église avec le Don de l'Esprit Saint comme Épouse et Corps du Christ. La descente de l'Esprit au Jourdain permet à Augustin de partir du point de vue de la Tête. La colombe indiquait le pouvoir du Chef qui fait l'unité du Corps[133] et inaugurait la sanctification des membres préfigurés par le Chef[134]. Telle est la perspective élargie qui induit la méthode d'approche par laquelle Augustin dépasse l'interprétation sectaire des donatistes en faisant de l'unité (des membres du

---

[131] On peut lire chez Brisson comment, en face de ce raisonnement théologique des donatistes, les catholiques changèrent la perspective de l'unique et véritable Église en la déplaçant de l'unicité au nom de laquelle les schismatiques se sont isolés en toute bonne foi des autres Églises vers l'unité qu'ils défendaient et au nom de laquelle ils toléraient les pécheurs. L'A. a également montré les grandes lignes de l'argumentation par laquelle les catholiques ont ruiné l'imbrication des termes unicitaires de Cyprien en soulignant ce souci d'unité. (*Autonomisme et Christianisme,* p. 153-188.)

[132] *Infra* p. 334 sq.

[133] *In Io. Eu.* 6,6, *CC* 36,56 : «Per hanc enim potestatem, quam christus solus sibi tenuit, et in nullum ministrorum transfudit, quamuis per ministros suos baptizare dignatus sit, per hanc stat unitas ecclesiae, quae significatur in columba, de qua dictum est: *una est columba mea, una est matri suae* ».

[134] Cf. *De Trin.* XV,XXVI,46, *CC* 50A : « Tunc enim corpus suum, id est ecclesiam suam, praefigurare dignatus est in qua praecipue baptizati accipiunt spiritum sanctum ».

Corps entre eux et du Corps avec la Tête) la condition de l'unicité. Pour comprendre l'unique colombe, il regarde le Don de l'Esprit selon toutes les caractéristiques par lesquelles il a façonné l'Église comme Corps du Christ. C'était donner un cadre exégétique plus riche à Cant 6,8 et ne pas se limiter au seul symbole de la colombe : La réflexion d'Augustin devra sa force à la complémentarité des deux symboles de l'Esprit Saint, la colombe et les langues de feu.

Augustin part bien sûr du symbole de la colombe et l'explique par les significations reconnues par la tradition à la nature de cet oiseau. Mais il utilise un champ sémantique biblique créé par le rapprochement avec les gémissements de l'Esprit Saint (Rm 8,26), l'unité de l'Esprit et le lien de la paix (Eph. 4,3), l'arche de Noé (Gn 8,6-9) et les langues de feu de Act 2,3-4. On trouve alors défini ce que le Don de l'Esprit réalise dans l'Église catholique : la faire gémir du désir de Dieu parce qu'elle est encore en route vers le bonheur éternel qui lui est promis[135]. Ce gémissement d'amour la distingue de la secte donatiste qui crie de la perte des bien temporels et des tribulations comme le corbeau[136]. Appliqué aux vrais membres de l'Église, le symbole dévoile sa nature dans ce temps qui contient, comme l'arche de Noé, des bons (colombes) et des mauvais (corbeaux) et les supporte par amour en attendant la discrimination qui n'aura lieu qu'à la fin. C'est aussi le signe qu'elle seule garde la paix véritable[137] dans une simplicité qui ne doit pas être prise pour paresse ou nonchalance. Les langues de feu à la Pentecôte rappellent en effet que cette simplicité propre

---

[135] *In Io. Eu.* 6,2, *CC* 36,53 : « si ergo gemitus columbae est, quod omnes nouimus, gemunt autem columbae in amore; audite quid dicat apostolus, et nolite mirari quia in columbae specie uoluit demonstrari spiritus sanctus: *quid enim oremus, sicut oportet, inquit, nescimus; sed ipse spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* ((Rm 8,26). ... nec parua res est, quod nos docet spiritus sanctus gemere: insinuat enim nobis quia peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare, et ipso desiderio gemimus »..

[136] *In Io. Eu.* 6,2, *CC* 36,54 : « Multi enim gemunt in infelicitate terrena...ubi apparet quia corui sunt, non columbae »

[137] *In Io. Eu.* 6,4, *CC* 36,55 : « Sic ergo, sic oportebat demonstrari spiritum sanctum uenientem super dominum, ut intellegat unusquisque, si habet spiritum sanctum, simplicem se esse debere sicut columbam: habere cum fratribus ueram pacem, quam significant oscula columbarum ».

à l'amour de l'unité s'accompagne de la ferveur de l'amour[138]. Le deux symboles se complètent ainsi comme il l'indique aux donatistes :

> Tu vois une seule Colombe au-dessus de la Tête du Christ, et tu ne vois pas les langues qui se partagent l'univers ? C'est le même Esprit qui se manifeste par la colombe et le même Esprit qui se manifeste par les langues[139].

Il fallait regarder le Don de Dieu dans toute son ampleur pour éviter une méprise sur la nature de l'Église : « *In columba unitas, in linguis gentium societas.*»[140] Le même Esprit assure l'*unitas* et la *gentium societas.* L'Église reçoit de l'Esprit Saint une unité qui n'est pas uniformité mais diversité, et la richesse d'une diversité qui n'est pas division mais harmonie. Le thème est bien connu chez Augustin. Nous voulons montrer ici la complémentarité des deux symboles comme le principe exégétique par lequel Augustin réfléchit sur le Don de Dieu pour faire de cette unité une note liée à la nature et à la destinée que l'Église reçoit dès sa naissance. C'est avec cette complémentarité qu'Augustin donne son interprétation du rapprochement traditionnel entre Babel et la Pentecôte : La division des *langues de feu* correspond à la dispersion des nations provoquées par la brouille de leurs langages et signifie la force que l'Esprit communique à chacune d'elles[141] pour se réunir dans l'unité de la *colombe.* Par le parallélisme antithétique entre l'orgueil qui avait alors divisé et l'humilité qui rassemble[142], l'unité apparaît comme une exigence du salut, le but même de la rédemption opérée par le Christ, la mission existentielle de son Corps qui naît en rece-

---

[138] *In Io. Eu.* 6,3, *CC* 36,55 : « Ergo ne spiritu sanctificati dolum habeant, in columba demonstratum est; ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratum est » ; *Ibid.* 6,24, *CC* .. « Si columba sumus, gemamus, toleremus, speremus; aderit misericordia dei, ut efferueat ignis spiritus sancti in simplicitate uestra »

[139] *In Io eu* 6,15, *CC* 36,62 : « columbam unam uides super caput christi, linguas non uides in toto orbe terrarum? idem spiritus per columbam, idem et per linguas; si per columbam idem spiritus, et per linguas idem spiritus ».

[140] *In Io. Eu.* 6,10, *CC* 36,58.

[141] *In Io Eu* 6,15.

[142] *In Io Eu* 6,10, *CC* 36,58-59 : « De una lingua factae sunt multae; noli mirari, superbia hoc fecit. de multis linguis fit una; noli mirari, caritas hoc fecit. quia etsi soni diuersi linguarum sunt, in corde unus deus inuocatur, una pax custoditur ».

vant son Esprit[143] : « Si l'orgueil a fait la diversité des langues, l'humilité du Christ a réuni cette diversité des langues. Ce que cette tour avait dispersé, l'Église maintenant le rassemble. »[144] L'Église est donc l'unique colombe en ce sens que le Don de Dieu l'a modelée dans une participation à l'humilité du Christ pour qu'elle soit cette communauté simple et gémissante qui rassemble toutes les nations :

> Comment dès lors, mes très chers, le Saint-Esprit devait-il se manifester comme signe de l'unité sinon sous la forme de la colombe, afin qu'on puisse dire à l'Église en possession de la paix : *Unique est ma colombe* ? Comment l'humilité devait-elle se manifester sinon sous la forme d'un oiseau simple et gémissant, et non sous la forme d'un oiseau superbe et insolent comme le corbeau[145] ?

L'*humilitas Christi* tantôt mentionnée désigne alors la destinée du Christ Total en tant que source et condition du Don de l'Esprit d'unité. Cela nous invite à trois précisions. Il s'agit d'abord, au point de départ, de l'humilité qui a conduit le Christ à sa mission d'union du genre humain. Le Verbe assume par humilité la nature humaine pour que le genre humain reçoive l'Esprit pour s'unir dans le Christ Total[146]. C'est pourquoi l'idée de l'incarnation comme origine de l'Église ne contredit pas, chez Augustin, celle de sa naissance à la glorification du Christ. Elle est le fruit du même acte d'humilité qui débute à l'Incarnation pour aboutir à la glorification. Elle a été fiancée à son épouse dans la chambre nuptiale du sein de la Vierge pour l'épouser à la résurrection[147]. Le Christ répand alors son Esprit avec abondance pour

---

[143] Voir G. REMY qui a donné un bon commentaire des pages du *De Trinitate* sur ce thème de l'unité de l'humanité par le Christ (*Le Christ médiateur*, p. 320-370). Il faudrait ajouter à son analyse cette dimension pneumatologique et eccélsiologique qui donne sa force à la réflexion d'Augustin sur la restauration de l'unité humaine par le Christ.

[144] *In Io Eu* 6,10, *CC* 36,58 : « Si superbia fecit diuersitates linguarum, humilitas christi congregauit diuersitates linguarum. iam quod illa turris dissociauerat, ecclesia colligit ».

[145] *In Io Eu* 6,10, *CC* 36,59 « Unde debuit ergo, carissimi, demonstrari spiritus sanctus, unitatem quamdam designans, nisi per columbam, ut pacatae ecclesiae diceretur: una est columba mea ? unde debuit humilitas, nisi per auem simplicem et gementem, non per auem superbam et exaltantem se sicut coruus ? »

[146] Pour offrir cette charité qui rassemble comme la poule rassemble sa couvée en s'abaissant à leur niveau («Ipsa charitate plena est gallina illa propter pullos infirmata, cum pullis humilians uocem suam, extendens alas suas: quoties, inquit, uolui colligere filios tuos ? » *Serm.* 265,10 ; voir aussi l'*En. in Ps* 90,I,5 ; *Serm* 105,11.

[147] *In Io. Ep.* 2,2 ; *In Io. Eu.* 8,4 ; *En. in ps.* 18,II,6-7.

que son Corps s'étende à toutes les nations et les intègre[148]. De là une deuxième signification de l'*humilitas Christi,* celle de l'humilité participée par laquelle le Corps, en vertu de son union avec la Tête[149], s'ouvre aux nations comme la communauté où elles reçoivent le Don de Dieu pour être incorporées au Christ.

> Par des hommes orgueilleux, les langues furent divisées ; par d'humbles apôtres les langues furent réunies[150].
> L'humble piété des fidèles soumit toutes les langues diverses à l'unité de l'Église ; la charité réunit ce que la discorde avait séparé, et les diverses parties du genre humain, semblables aux membres dispersés d'un même corps, se rattachèrent étroitement, jusqu'à ne faire qu'un avec Jésus-Christ, leur Chef, et furent comme fondues dans cette unité sainte par le feu de la charité[151].

C'est enfin toute la vie de l'Église qui se résumerait dans ce concept de l'humilité, laquelle fait d'elle le Corps animé par l'Esprit d'unité par opposition à la communauté de Babel déchirée par l'esprit d'orgueil : « L'Esprit d'orgueil dispersa les langues, l'Esprit Saint les réunit. »[152] Il faut déjà noter ici comment ce propos sur l'unité fondatrice de l'Église a son fondement dans une théologie de la grâce[153]. Il en

---

[148] T. J. VAN BAVEL, a tenté d'expliquer comment « l'union physique du Verbe et de la nature humaine, produite dans l'incarnation, paraît être à l'origine du de l'union mystique entre le Verbe et l'Église » et comment « l'Incarnation est le principe de l'union du Verbe et de l'Église, parce que le Verbe a épousé dans sa chair tout le genre humain, dont l'Église est constituée » (*Recherches sur la christologie de saint Augustin,* p. 79-85) ; mais pour n'avoir pas pris en compte la place de l'Esprit Saint l'A. suit l'option théologique qui situe le début de l'Église au calvaire. Il faut donc compléter son explication par l'étude de DA CAGLIARI, *Christo glorificato datore di Spirito santo* spécialement consacré à la question.

[149] Cf. *En. in Ps* 88,II,14 où la métaphore de la poule passe à l'Église ; Il est venu enseigner l'humilité : *In Io. Eu.* 25,16.

[150] *En. in ps.* 54,11, *CC* 39,665 : « per superbos homines diuisae sunt linguae, per humiles apostolos congregatae sunt linguae »

[151] *Ibid.* « Sic humilis fidelium pietas earum linguarum diuersitatem ecclesiae contulit unitati; ut quod discordia dissipauerat, colligeret charitas, et humani generis tanquam unius corporis membra dispersa ad unum caput christum compaginata redigerentur, et in sancti corporis unitatem dilectionis igne conflarentur ».

[152] *En. in ps.* 54,11, *CC* 39,665 : « Spiritus superbiae dispersit linguas, spiritus sanctus congregauit linguas ».

[153] Cf. par *Enar. in ps.* 103,IV,13-16 (datant de la période antipélagienne). En commentant le Ps 103,29-32, Augustin insiste sur l'humilité par laquelle les a été renouvelée la face de la terre (« *auferes spiritum eorum, et deficient; emittes spiritum tuum, et creabuntur, et innouabis faciem terrae,* id est, nouis hominibus, confitentibus se iustificatos esse, non a se iustos, ut

porte aussi le paradoxe : requise pour recevoir l'Esprit d'unité, l'humilité ne s'acquiert que par l'Esprit lui-même. C'est pour cela que l'humilité sera au centre du débat sur la grâce où l'enjeu sera de recevoir le Don de Dieu pour s'incorporer au Christ et vivre la charité fraternelle[154]. A cette étape, elle récapitule notre parcours sur le Don fondateur de l'Église. L'Église est en germe dès le départ ce qu'elle est appelée à devenir pleinement au fil de l'histoire. Les symboles de la colombe et des langues de feu ne pouvaient mieux aider Augustin à développer la signification du Don de l'Esprit comme la vocation ontologique à l'unité que l'Église *a reçue* à sa fondation. Elle est l'unique colombe en ce sens qu'elle naît en recevant l'humilité pour devenir le creuset du feu de la charité qui rassemble dans le Christ.

> Après sa résurrection, notre Seigneur monta au ciel quand il le voulut et, dix jours après, il en envoya le Saint-Esprit ; ceux qui étaient réunis dans le même lieu en furent remplis et se mirent à parler dans toutes les langues de toutes les nations ; ceux qui avaient mis à mort le Seigneur furent épouvantés par le miracle, le repentir les emplit de douleur, la douleur les transforma, transformés ils crurent et trois mille hommes vinrent se joindre au Corps du Christ, c'est-à-dire au nombre des fidèles ; après un autre miracle, cinq mille hommes encore se joignirent à eux ; il forma un seul peuple qui n'était pas sans importance ; après avoir reçu le Saint-Esprit qui enflamma l'amour spirituel, ramenés à l'unité par la charité même et la ferveur de l'Esprit, tous les membres de ce peuple commencèrent, dans l'unité de cette société, à vendre tout ce qu'ils possédaient et à en déposer le prix aux pieds des Apôtres afin que soit distribué à chacun ce dont chacun avait besoin. L'écriture dit alors à leur sujet qu'*ils avaient une seule âme et un seul esprit* tendus vers Dieu.[155]

---

gratia dei sit in illis. uide quales sint, quibus innouata est facies terrae ») ; ainsi que la nécessité pour la terre de trembler d'humilité et non de se dresser dans l'orgueil. ; voir aussi *Enar. in ps.* 75,18.

[154] Ce paragraphe du *Serm.* 270 en est le fidèle écho : « Dicit autem apostolus, *sufferentes inuicem in dilectione*, quod est charitas: *satis agentes seruare unitatem spiritus in uinculo pacis* (Eph. 4,2.3). quia ergo spiritus sanctus ex multis in unum colligit nos: capitur autem per humilitatem, repellitur per superbiam. aqua est enim cor humile tanquam locum concauum quaerens, ubi consistat: elatione autem superbiae, tanquam tumore collis, repulsa labitur: unde dictum est, deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam », (*Serm.* 270,6, *PL* 38,1243) ; on peut multiplier des textes de la même veine.

[155] *In Io. Eu.* 39,5, *CC* 36,347 : .« Posteaquam dominus noster Iesus christus resurrexit, et cum uoluit adscendit in caelum, decem diebus illic impletis misit inde spiritum sanctum; quo impleti qui aderant in conclaui uno, omnium gentium linguis coeperunt loqui. miraculo exterriti domini interfectores, compuncti doluerunt, dolentes mutati sunt, mutati crediderunt; accesserunt corpori domini, id est numero fidelium, tria millia hominum. item alio facto quodam miraculo, accesserunt alia quinque millia; facta est plebs una non parua, in qua omnes

On aura remarqué ce tendu vers Dieu qui exprime le mouvement même que le Don imprime à l'être de l'Église[156]. Mais cela nous introduit surtout à l'idée qu'il nous faut maintenant développer : Le Don fondateur est aussi un Don vivificateur du Christ Total.

LA DIMENSION ECCLESIOLOGIQUE DE DONUM DEI (II) : LE DON VIVIFICATEUR DE L'ÉGLISE (*ÊTRE CORPS DU CHRIST POUR RECEVOIR LE DON DE DIEU*)

Le Don qui a fait naître l'Église la conduit par son dynamisme vers son union définitive avec le Christ. Nous proposons d'en dégager le principe (1) avec l'image de l'âme qu'Augustin a utilisée pour définir le rôle vivificateur de l'Esprit Saint. Cette image n'est certes pas récurrente dans le corpus d'Augustin ; mais Augustin l'a utilisée dans des sermons sur la Pentecôte, laissant de fait l'indication de sa portée pour la compréhension de la vie de l'Église. Pour qu'elle coopère avec son Chef au rassemblement de l'humanité, le Don de Dieu féconde l'unité de l'Église par la charité afin qu'elle engendre de nouveaux fils et porte la rémission des péchés à toutes les nations (2) Le Don de l'Esprit se confirmera comme ce dynamisme vital qui conduit la destinée du Christ Total.

1 - Le Saint-Esprit, âme de l'Église

Augustin a utilisé l'image de l'âme pour traduire de façon concrète et pertinente comment l'Esprit Saint se définit à partir de son rôle dans la vie du Christ Total. Nous allons le découvrir en partant des sermons 267,4 et 268,2. On est spontanément frappé, dans ces textes, par l'association de la comparaison à la théologie de la diversité des dons, le danger de schisme qu'Augustin dénonce et la théologie sa-

---

accepto spiritu sancto, quo amor spiritalis accensus est, caritate ipsa et feruore spiritus in unum redacti, coeperunt in ipsa societatis unitate uendere omnia quae habebant, et pretia ponere ad pedes apostolorum, ut distribueretur unicuique, sicut cuique opus erat. et hoc de illis scriptura dicit, quod erat eis anima una et cor unum in deum ».

cramentaire qu'il justifie. Mais tous ces aspects ne sont que des corollaires de la façon dont l'Esprit Saint réalise l'unité qui a caractérisé l'Église à sa naissance. C'est comme telle que nous allons situer le propos sur les dons (2)[157] ; mais il faut commencer par décrire ce principe (1).

1.1 - A l'image de l'âme dans le corps

Il le fait comme l'âme donne vie et activité à l'être humain. Augustin s'appuie sur Eph 4,4 : « *nous sommes un seul*, dit saint Paul, *un seul Corps et un seul Esprit.* Observez nos propres membres. Notre corps est composé de plusieurs membres, mais un seul esprit donne la vie à tous ces membres »[158] et d'expliquer plus loin :

> Ce que notre esprit, c'est-à-dire notre âme est, pour nos membres, l'Esprit Saint l'est pour les membres du Christ, pour le corps du Christ, qui est l'Église[159].

L'explication est plus fournie au *Serm.* 267,4 :

> On appelle âme notre esprit qui fait vivre tout homme ; on appelle âme l'esprit qui fait vivre chaque homme. Or voyez ce que fait l'âme dans le corps : elle fait vivre chaque membre. [...] Elle est présente dans tous les membres afin de les faire vivre : elle donne la vie à tous avec une fonction propre à chacun [...] Ce que l'âme est pour le corps de l'homme, l'Esprit Saint l'est pour le corps du Christ, qui est l'Église ; l'Esprit Saint opère dans l'Église entière ce que fait l'âme dans tous les membres d'un seul corps[160].

---

[156] VAN. BAVEL T., « Ante omnia et in Deum dans la Regula sancti Augustini », in *Vig. Christ.* 1958, p. 162-165.

[157] En prolongeant l'indication du sermon 267 avec le *Serm. Denis* 19, *MA* 1,98-111.

[158] *Serm.* 268,2, (*PL* 38,1232 : « *Unum corpus*, paulus dicit apostolus: *unum corpus, et unus spiritus.* membra nostra attendite. multis membris constitutum est corpus, et uegetat membra omnia unus spiritus »).

[159] *Serm.* 268,2, (*PL* 38,1232 : « Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra; hoc spiritus sanctus ad membra christi, ad corpus christi, quod est ecclesia »).

[160] *Serm.* 267,4 (*PL* 38,1231 : « Spiritus noster quo uiuit omnis homo, anima uocatur; spiritus noster quo uiuit singulus quisque homo, anima uocatur: et uidetis quid faciat anima in corpore. omnia membra uegetat. [...] Omnibus simul adest membris, ut uiuant; uitam dat omnibus, officia singulis. [...] Quod autem est anima corpori hominis, hoc est spiritus sanctus corpori christi, quod est ecclesia: hoc agit spiritus sanctus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis ».

Cette comparaison présente le Saint-Esprit comme le principe vital de l'Église et renforce les observations que nous avons faites en le comprenant comme Don fondateur. Elle met en plus l'accent sur la dépendance radicale de la destinée de l'Église vis-à-vis de ce Don : elle est aussi inséparable de l'Esprit Saint que le corps l'est de l'âme. En ajoutant à l'éclairage biologique l'intuition paulinienne (Eph 4,4), Augustin insiste sur l'unité de cette vie communiquée par l'Esprit Saint à l'Église : «lorsqu'il parle d'un seul Corps, l'Apôtre ne veut pas que nous comprenions un Corps sans mort. *Nous sommes un seul Corps,* dit-il. Mais je te demande : ce corps vit-il ? Il vit. Et d'où lui vient cette vie ? D'un seul Esprit. (C'est pourquoi il poursuit) *Un seul Esprit.* »[161] Il faut comprendre l'unique centre de vie qui rayonne dans tout le corps et la fait vibrer à l'unisson (« *unus spiritus continet omnia. multa iubentur, multa fiunt: unus iubet, uni seruitur.*»)[162]. Cette vie est la charité répandue par l'Esprit et dont la force fait l'unité de la multitude des membres ; son dynamisme s'exprime dans l'échange qui sous-tend la dépendance de chaque membre vis-à-vis du Corps. On peut lire à ce titre un passage tardif qui fait pourtant écho à ce qu'Augustin dit dans ce sermon. Le prédicateur recourt en effet à la même image pour expliquer Jn 6,63 :

> Pour que nous soyons ses membres l'unité nous structure. Qu'est-ce qui fait que l'unité structure sinon la charité ? Et d'où vient la charité de Dieu ? Interroge l'Apôtre : *La charité de Dieu,* répond-il, *a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné* (Rm 5,5). *C'est* donc *l'Esprit qui vivifie* (Jn 6,63), car c'est l'Esprit qui rend les membres vivants et l'Esprit ne rend vivants que les membres qu'il trouve dans le Corps que lui-même anime[163].

---

[161] *Serm.* 268,2 (*PL* 38,1232 : « Cum corpus unum nominasset (apostolus), ne intelligeremus mortuum corpus: unum, inquit, corpus. sed rogo te, uiuit hoc corpus? uiuit. unde? de uno spiritu »).

[162] *Serm.* 268,2, *PL* 38,1232 : « ecce humano spiritu, quo sum ego ipse homo, membra omnia colligo: impero membris ut moueantur, intendo oculos ad uidendum, aures ad audiendum, linguam ad loquendum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum. officia membrorum dispartita sunt, sed unus spiritus continet omnia. multa iubentur, multa fiunt: unus iubet, uni seruitur ».

[163] *In Io. Eu.* 27,6 (*CC* 36,272 : « Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. ut compaginet unitas, quae facit nisi caritas? et caritas dei unde ? apostolum interroga! *caritas,* inquit, *dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis.* ergo *spiritus est qui uiuificat* (Jn 6,63); spiritus enim facit uiua membra. nec uiua membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod uegetat ipse spiritus, inuenerit »).

Comme tout membre retranché de notre corps cesse de vivre faute d'être sous l'influx de l'âme, le fidèle, qui se sépare de l'Église, est coupé du Don de Dieu[164]. Mais tant qu'il reste uni au Corps sa souffrance est partagée par les autres membres et tout le Corps ; cette solidarité vitale le maintient et le guérit[165] par la charité qui est la santé du Corps de l'Église.

1.2 - L'exemple des fonctions propres unifiées par la racine de la charité

Chaque membre est ainsi relié à cette source de la charité pour s'en nourrir et l'entretenir par son office propre[166]. Chaque fidèle vit dans la mesure où il participe à l'unique vie du Corps dans une fonction propre mais relevant en fait du Corps lui-même[167]. Les fonctions propres à chaque membre sont la marque du soin particulier que le créateur a mis pour établir, dès le départ, chaque membre dans l'harmonie de son peuple[168]. Pour convenir à cette mission, le fidèle doit garder l'unité avec le Corps pour que le don qu'il a reçu se nourrisse de la sève de la charité. Augustin parle

---

[164] *Serm.* 267,4, *PL* 38,1231 : « Cum in corpore esset, uiuebat; praecisum amittit uitam. sic et homo christianus catholicus est, dum in corpore uiuit; praecisus haereticus factus est, membrum amputatum non sequitur spiritus » ; *serm.* 268,2, *PL* 38,1232 : « Iam uero si membrum praecidatur de corpore, numquid sequitur spiritus ? » ; *In Io. Eu.* 27,7, *CC* 36,272 : « Nam spiritus qui est in te...iam non uiuificatur ex anima tua quia unitati corporis tui non copulatur ».

[165] *Serm.* 268,2, *PL* 38,1232 : «Tamen quia in corpore est, dolere potest, exspirare non potest. quid est enim exspirare, nisi spiritum amittere ? ».

[166] *Serm.* 268,2, *PL* 38,1232 : « In membris nostris quamdiu uiuimus, cum sani sumus, implent omnia membra officia sua » ; Cf. *Serm. Denis* 19,6, *MA* 1,103 : « Officia diuersa sunt, sanitas una est. Hoc est ergo in membris christi caritas, quod est in membris corporis sanitas » ; *Enar. in ps.* 32,II,s.II,21, *CC* 38,268-269 : « Quia finxit singillatim corda eorum. quomodo autem in membris nostris diuersa sunt opera, sed sanitas una, sic in omnibus membris christi diuersa munera, sed caritas una. qui finxit singillatim corda eorum ».

[167] *Serm.* 267,4, *PL* 38,1231 : « Officia diuersa sunt, uita communis. sic est ecclesia dei: in aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur ueritatem, in aliis sanctis custodit uirginitatem, in aliis sanctis custodit pudicitiam coniugalem, in aliis hoc, in aliis illud: singuli propria operantur, sed pariter uiuunt » ; *Serm. Denis* 19, 5-6.

[168] Tel est le sens qu'Augustin donne au Ps 32,15 (*il a formé leur cœur d'une façon spéciale*) : *Enar. in ps.* 32,II, *S.* II,21, *CC* 38,268-269 : « *qui finxit singillatim corda eorum.* sic et in christi corpore singuli homines, tamquam membra singula donis suis gaudent, quia ille qui elegit populum in hereditatem sibi, finxit singillatim corda eorum » ; *Enar. in ps.* 95,10.

pour cela de la racine de la charité sur laquelle tous les dons trouvent leur grandeur[169]. C'est dans cette mesure que le don témoigne de la présence transformante de l'Esprit Saint dans le fidèle pour la vie du Corps. L'Esprit Saint peut en effet, sans le purifier, toucher un cœur pour l'utilité de la communauté ; sans s'ouvrir à la charité, celui-ci n'est pas en effet transformé[170]. Il aura ainsi un grand don qui ne peut lui servir, puisque, selon l'Apôtre, ce don n'est rien sans la charité. La grandeur étant dans le bon usage[171], il n'a que la grâce de la possession et il lui manque celle de l'usage utile[172] ; il s'agit de la charité orientant toute la vie[173] à partir de sa source dans l'unité que l'Esprit Saint anime[174].

Il n'importe donc pas d'avoir tous les dons, car le Seigneur les a répartis pour la beauté de sa maison qui se construit : tous n'ont pas le même don et à chacun est accordé un en particulier[175]. Mais, avec la charité, le plus grand don et le don in-

---

[169] *Serm. Denis* 19,1, *MA* 1,98 : « haec omnia magna atque diuina sunt, sed si in fundamento caritatis collocentur, et de radice caritatis exurgant » avec une allusion à Eph. 3,17.

[170] C'était le cas de Saül et de ses envoyés qui eurent le don de prophétie alors qu'ils allaient commettre un meurtre sur le juste David, leur roi ; *Serm. Denis* 19,2, *MA* 1,99-100 (« ecce saul prophetat, habens prophetiam, sed non habens caritatem. factum est uas quoddam, quod ab spiritu tangeretur, non quod ab spiritu mundaretur. tangit enim aliqua corda ad prophetandum spiritus dei, nec tamen mundat ») ; à l'exemple de Saül Augustin ajoute celui de Caïphe pour affiner le principe.

[171] *Serm. Denis* 19,3, *MA* 1,101 : « Habens magna nihil est; quamuis magna habeat, nihil est: ipsa enim magna, quae habet, non habet ad adiutorium, sed habet ad iudicium. non magna habere magnum est, sed bene uti magnis magnum est; non autem utitur bene, qui non habet caritatem. etenim non utitur bene aliqua re, nisi uoluntas bona; uoluntas bona esse non potest, ubi caritas non est ».

[172] Cf. *Enar. in ps.*146,10, *CC* 40,2033 : « Habet *gratiam possidendi*, sed non habet *caritatem utendi* ; quia ergo illud non habet, et quod habet auferetur ab eo ».

[173] *Serm. Denis* 19,4, *MA* 1,101 : « Bona enim uita ad caritatem pertinet, nec potest habens caritatem male uiuere: quia hoc ipsum bene uiuere nihil est aliud, quam impleri caritate » c'est l'enseignement de Jacques à ceux qui se contentaient de la foi sans les œuvres mues par la charité.

[174] Cf. *In Io. Eu.* 32,8.

[175] *Serm. Denis* 19,4, *MA* 1,101 : « Dona propria quibusque membris esse attributa, nec posse fieri ut omnes habeant unum donum. nec quisquam tamen sine dono remanebit ». cf. *Enar. in ps.* 67,16-17.

dispensable accordé par l'Esprit Saint pour féconder tous les autres[176], chacun partage avec l'ensemble du Corps tous les dons qui l'enrichissent[177], à condition de ne pas céder à l'envie et à la jalousie qui sépare du Corps[178].

1.3 - Être Corps du Christ pour vivre de son Esprit

De la comparaison, Augustin a tiré pour sa communauté confrontée au schisme une conclusion existentielle qui donne toute la portée de la comparaison : « Si donc vous voulez vivre de l'Esprit Saint, ayez la charité, aimez la vérité, désirez l'unité, afin de parvenir à l'éternité »[179]. Le but de la comparaison de l'âme est de développer la synthèse théologique qui réunit christologie, pneumatologie et ecclésiologie. Le Don de l'Esprit est la vie qui circule de la Tête dans le Corps pour vivifier son unité à travers le temps vers l'éternité. Au fond, c'est dans la fonction du Christ que les fonctions des membres trouvent leur racine. C'est à lui en effet que Dieu a accordé la plénitude du Don de Dieu pour qu'il le répande sur ses membres selon sa mesure pour les associer à son Corps[180]. En lui se trouve donc cette racine qui fait porter du

---

[176] Cf. *In Io. Eu.* 32,8, *CC* 36,305 : « ipsam habeto, et cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris. quia uero ad spiritum sanctum pertinet caritas de qua loquimur (...), audi apostolum dicentem: *caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis* ».

[177] *Serm. Denis* 19,6, *MA* 1,103 : « cum sint singula suis officiis distincta atque discreta, una tamen compage corporis colligata habent aliquid commune in omnibus » ; *In Io. Eu.* 32,8, *CC* 36,304-305.

[178] *Serm. Denis* 19,4.5 ; cf. *In Io. Eu.* 32,8, *CC* 36,304 : « si amas, non nihil habes: si enim amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid. tolle inuidiam, et tuum est quod habeo; tollam inuidiam, et meum est quod habes. liuor separat, sanitas iungit ».

[179] *Serm.* 267,4, *PL* 38,1231 : « Si ergo uultis uiuere de spiritu sancto, tenete charitatem, amate ueritatem, desiderate unitatem, ut perueniatis ad aeternitatem » ; cf. *In Io. Eu.* 27,7, *CC* 36,272 : « nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore christi. si enim separatur a corpore christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non uegetatur spiritu eius. quisquis autem, inquit apostolus, spiritum christi non habet, hic non est eius ».

[180] *In Io. Ep.* 8,12, *SC* 75,367 : « *in hoc cognoscimus quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis.* bene, deo gratias. cognoscimus quia habitat in nobis. et hoc ipsum unde cognoscimus, quia cognouimus quia habitat in nobis ? quia hoc ipse iohannes dixit: quia de spiritu suo dedit nobis. unde scimus quia de spiritu dedit nobis? hoc ipsum, quia de spiritu suo dedit tibi, unde cognoscis ? interroga uiscera tua. si plena sunt caritate, habes spiritum dei. unde cognoscimus quia inde cognoscis habitare in te spiritum dei ? paulum interroga

fruit aux membres comme l'indique l'image de la vigne qu'Augustin associe à la pensée paulinienne[181]. De ce point de vue, la comparaison passe dans certains textes presque au niveau d'une équivalence comme on peut le voir dans ce commentaire de l'évangile de Jean :

> Veux-tu par conséquent vivre, toi aussi, de l'Esprit du Christ ? Sois dans le Corps du Christ. ... Mon corps vit de mon esprit, et ton corps vit de ton esprit. Le Corps du Christ ne peut vivre que de l'Esprit du Christ[182].

C'est dans ce contexte qu'il faudrait situer la signification ecclésiologique qu'Augustin donne souvent à l'Eucharistie comme dans la suite de ce texte[183] où il expliquait le discours sur le pain de vie que le Seigneur promettait de donner ; Augustin a pu continuer plus loin :

> le Seigneur explique enfin comment ce qu'il dit se réalisera et ce que c'est que manger son Corps et boire son sang. *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui* (Jn 6,56). Manger cette nourriture et boire cette boisson, c'est donc demeurer dans le Christ et avoir le Christ demeurant en soi. Il est par conséquent hors de doute que celui qui ne demeure pas dans le Christ et en qui le Christ ne demeure pas ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang, alors même qu'*il mange et boit sa condamnation* le sacrement d'une si grande réalité[184].

---

apostolum: quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis ».

[181] *Serm. Denis* 19,7 (*MA* 1,104 : « Ideo et sarmentis praecisis comparantur, et concurrit cum apostolica lectione euangelica lectio. et ibi enim dominus, ut maneamus in illo, non nobis maxime commendauit nisi caritatem: ego sum, inquit, uitis, uos estis sarmenta, pater meus est agricola. sarmentum omne, quod in me dat fructum, purgat illud, ut maius fructum afferat; quod autem in me non dat fructum, praecidet illud. fructus de ipsa caritate, quia non uenit fructus nisi de radice. dicit autem apostolus: ut in caritate radicati et fundati. ibi est ergo radix, unde omnis fructus exurgit. qui coepit dissentire a radice, quamuis uideatur aliquantum manere, aut praecisus est latenter, aut aperte etiam praecidendus; fructum enim afferre nullo pacto potest »).

[182] *In Io. Eu.* 26,13 (*CC* 36,266 : « Uis ergo et tu uiuere de spiritu christi ? in corpore esto christi. ... non potest uiuere corpus christi, nisi de spiritu christi »).

[183] *Ibid.*

[184] *In Io. Eu.* 26,18 (*CC* 36,268 : « Denique iam exponit quomodo id fiat quod loquitur, et quid sit manducare corpus eius, et sanguinem bibere. qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum, in christo manere, et illum manentem in se habere. ac per hoc qui non manet in christo, et in quo non manet christus, procul dubio nec manducat carnem eius, nec bibit eius sanguinem, sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit »).

Et récapitule au *tractus* suivant : « nous devons être dans son Corps, sous sa dépendance à lui, qui est la Tête, et au milieu de ses membres, en mangeant sa chair et en ne quittant pas son unité. »[185]

Ce qu'on a appelé l'interprétation symbolique doit se comprendre en fait dans la ligne de l'engagement existentiel qu'il implique et qu'Augustin développe à partir des éléments eucharistiques[186]. En retour, l'intelligence du mystère se saisit à même l'existence ecclésiale, l'effet expliquant la cause[187] qui est une plus grande union au Christ par la force de son Esprit. Le but de l'enseignement d'Augustin sur l'eucharistie est de nous amener

> à ne pas recevoir seulement en sacrement la chair et le sang du Christ, ce que font aussi les méchants, mais à manger et à boire jusqu'à avoir part à l'Esprit, de telle sorte que nous demeurions dans le Corps du Seigneur en qualité de membres, que nous soyons animés par son Esprit.[188]

Seule la pneumatologie permettrait donc de ne pas se méprendre sur la doctrine de l'évêque d'Hippone au sujet de l'Eucharistie. Sous cet éclairage, on voit apparaître au cœur même de l'interprétation symbolique la pertinence même de sa présentation du réalisme : c'est le Christ lui-même qui vient en nous dans l'eucharistie en nous donnant son Esprit pour consolider notre lien avec lui comme membres de son Corps. Il n'était pas de notre propos de traiter ce thème dans le détail, mais ces quelques textes présenter l'avantage d'étayer l'idée qu'il s'agissait illustrent ainsi la notion de l'Esprit Saint âme du Christ Total.

Avec l'image de l'âme la vie de l'Église apparaît clairement comme le déploiement d'une destinée imprimée par le Don de Dieu. De la sorte, l'insistance sur

---

[185] *In Io. Eu.* 27,1, *CC* 36,270. « ... ut simus in eius corpore sub ipso capite in membris eius, edentes carnem eius, non relinquentes unitatem eius ».

[186] Cf. *Serm.* 272 ; 227, *PL* 38.

[187] Cf. *In Io. Eu.* 26,14, *CC* 36,267 : « nam qui manducant talem panem, non litigant ad inuicem; quoniam *unus panis, unum corpus multi sumus.* et per hunc facit deus *unius modi habitare in domo* ».

[188] *In Io. Eu.* 27,11 (*CC* 36,276 : « ut carnem christi et sanguinem christi non edamus tantum in sacramento, quod et multi mali; sed usque ad spiritus participationem manducemus et bibamus, ut in domini corpore tamquam membra maneamus, ut eius spiritu uegetemur »).

les fonctions propres s'inscrit dans une logique d'association des destinées individuelles à cette destinée communautaire du Christ Total. Ce sera le support de la théologie augustinienne de la grâce durant la crise pélagienne.[189] Mais les bases en ont été posées dès les débats ecclésiologiques et sacramentaires avec les donatistes avec la toile de fond de la nécessité d'être Église du Christ pour vivre du Don qui féconde son unité.

2 - Le Don de Dieu féconde de l'unité de l'Église

Notre exposé va se contruire à partir de la réponse qu'Augustin a proposée dans la controverse sacramentaire avec les donatistes. Ceux-ci montaient sur la position anabaptiste des catholiques[190] des dilemmes qui faisaient d'eux la véritable Église du Christ. Il fallait déterminer quelle communauté avait, notamment à travers ses sacrements, la grâce de la régénération et de la rémission des péchés, signe de la présence du Saint-Esprit[191]. Il s'agit du même débat d'authenticité que nous avons

---

[189] Cf. *Ep.* 185,42, *CSEL* 57,36 : «iustus autem hic nemo est iustitia sua, id est tamquam sibi a se ipso facta, sed, ut dicit apostolus, *sicut unicuique deus partitus est mensuram fidei* (Rm 12,3). sequitur autem et adiungit: *sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent, ita multi unum corpus sumus in christo* (Rm 12,4) ac per hoc nemo potest esse iustus, quam diu fuerit ab unitate huius corporis separatus. quem ad modum enim membrum, si praecidatur ab hominis uiui corpore, non potest tenere spiritum uitae, sic homo, qui praeciditur de christi iusti corpore, nullo modo potest spiritum tenere iustitiae, etiamsi figuram membri teneat, quam sumpsit in corpore ». La lettre 185 est l'un des meilleurs exemples du lien des deux problématiques, notamment les §§ 42-50.

[190] Augustin le résume en quatre thèses : *De bapt.* I,III,4, *CSEL* 51,148 : « Duo sunt enim quae dicimus, et esse in catholica baptismum et illic tantum recte accipi; utrumque horum donatistae negant. item alia duo dicimus, esse aput donatistas baptismum, non autem illic recte accipi; horum duorum illi unum magnopere adfirmant, id est esse ibi baptismum, non autem illic recte accipi nolunt fateri. harum quattuor sententiarum tres nostrae tantum sunt, unam uero utrique dicimus ».

[191] Augustin a résumé dans son *De baptismo* les deux principaux dilemmes des donatistes à ce sujet : Le baptême engendre-t-il ou non des fils dans le parti de Donat ? Répondre par l'affirmative c'est concéder que ce parti est la véritable Église puisqu'elle a enfanté par le baptême du Christ. Par contre, une réponse négative devait renverser selon eux la doctrine catholique (*De bapt.* I,X,13,) ; de la même façon, ils demandent si le baptême donné dans leur parti remet ou non les péchés. Par une réponse affirmative, les donatistes concluraient en se basant sur Mt 28,19 et Jn 20,23 que le Saint-Esprit se trouve avec eux ; cela ferait d'eux la seule véritable Église puisqu'en dehors de l'Église le Saint-Esprit n'opère pas la rémission des péchés.

suivi chez Augustin du point de vue de la naissance de l'Église avec le critère de l'unité dans la diversité accordée par l'Esprit. Sur le terrain sacramentaire, il l'aborde avec le critère de la capacité à être la communauté qui sanctifie par le Don de l'Esprit Saint.

Nous allons le découvrir en deux étapes. D'abord l'étape des précisions théologiques où Augustin identifie la puissance divine comme le principe du salut dans l'action sacramentaire. Trois points le montrent : (1) Les sacrements sont l'action même du Christ selon l'indication de la Colombe à Jean-Baptiste : le Christ est *celui qui baptise dans l'Esprit Saint.* (2) Le pouvoir de remettre les péchés est le propre de l'Esprit Saint qui, (3) par sa souveraine liberté, peut même opérer indépendamment de tout ministère et en dehors de l'action sacramentaire. Ensuite une seconde étape où Augustin montre que l'unité de l'Église est le lieu propre à ce déploiement du Don de Dieu. Les distinctions mentionnées auront fait en effet ressortir la problématique de l'authenticité de l'Église dans toute son ampleur. Qu'est-ce qui fait alors la spécificité de l'Église catholique par rapport à une communauté schismatique qui a aussi le baptême et les sacrements ? C'est ce que définissait Augustin à Cresconius pour justifier le zèle de l'Église catholique à ramener les schismatiques en son sein : un bien propre à l'Église, qui ne peut s'obtenir nulle part ailleurs, et sans lequel tout autre bien n'a aucune valeur[192] ; il s'agit bien de l'âme même de l'Église, l'Esprit Saint qu'on ne peut recevoir nulle part ailleurs que dans l'unité qu'il anime. Cela fait de l'unité de l'Église le lieu propre du Don de Dieu pour la nouvelle naissance et la rémission des péchés (4).

Une réponse négative devrait aussi, selon eux, infirmer la doctrine baptismale des catholiques et contester l'authenticité de leur communauté (*De bapt.* I,XI,15,)

[192] *C. Cresc.* I,XXXIV,40, *CSEL* 52,358-359 : « Quid autem proprie detur in ecclesia, quod praeter illam omnino non datur, suo loco sine difficultate monstrabitur. neque enim recte ageremus cum haereticis, quos habere baptismum confitemur, ut omni modo ad ecclesiam catholicam ueniant, nisi ueniendo acciperent aliquid, quod nec alibi possint accipere et quod nisi acceperint frustra et perniciose habeant. quaecumque alia quamuis bona et ad legem dei pertinentia ubilibet accipere potuerunt. hoc enim quidquid est, quod secundum scripturas certissimam que rationem inueniri potuerit non nisi in sancta ecclesia uel dari uel accipi posse, hoc pertinebit ad fontem signatum, puteum aquae uiuae, paradisum cum fructu pomorum »

2.1 - Celui qui baptise dans l'Esprit Saint

Pour expliquer la position sacramentaire de l'Église catholique Augustin a établi une distinction entre la *potestas* et le *ministerium* du sacrement[193] entre l'auteur du sacrement (le Christ) et la grâce (le Don de l'Esprit) qui y est transmis et le ministre qui le célèbre. C'est la question que nous abordons ici du point de vue de la capacité de l'Église à donner la vie et à sanctifier ses membres. La théologie baptismale des donatistes avait en effet le tranchant polémique de mettre en doute la transmission de la vie dans l'Église catholique[194]. Celle-ci acceptait en effet le baptême des schismatiques et reconnaissait également la réalité qu'au nombre de ces ministres il y en avait qui n'étaient pas dignes des sacrements qu'ils célébraient pourtant validement. Pour les donatistes, en plus d'avoir prostitué son être avec les traditeurs, elle compromettait par sa pratique baptismale toute chance de transmettre la grâce. La polémique de Petilianus en est caractéristique. « Celui qui est baptisé par un mort, à quoi lui sert sa purification ? », se demandait-il par exemple avec Eccl. 24,25[195]. L'évêque donatiste développait surtout le célèbre principe : « c'est la conscience de celui qui donne le baptême que l'on considère pour voir s'il purifie la conscience de celui qui le reçoit »[196], que complétait l'autre sentence « tout être s'appuie sur son origine et sur sa racine ; et sans tête, rien n'existe. » [197] Augustin s'est employé à relever les absurdités et les impasses auxquelles conduit une telle conception de la grâce du sacrement[198] ; il a surtout signalé l'orgueil et l'impiété qu'elle recèle, répété sans cesse aux donatistes l'avertissement de Jer 17,5 : « maudit soit celui qui met son espérance en l'homme »[199] et leur a proposé l'humilité de Jean-Baptiste et de

---

[193] « aliud est enim baptizare per ministerium, aliud baptizare per potestam », *In Io. Eu.* 5,6, *CC* 36,43.

[194] Phrases comme celles de *C. Cresc.* II,XII,5.... Votre baptême donne la mort..... pas la possibilité de sanctifier....

[195] *C. lit. Petil.* I,IX,10, *CSEL* 52,9 : « Qui baptizatur a mortuo non ei prodest lauatio eius » ; cf. *C. Cresc.* II,XXV,30.

[196] *C. lit. Petil.* I,I,2.

[197] *C. lit. Petil., CSEL,*52,3-227.

[198] C'est la force de la polémique du *C. lit. Petil.* (*CSEL,*52,3-227)

[199] « *maledictus omnis qui spem suam ponit in homine* »

Paul[200]. Mais son explication théologique lui vient de la révélation de la colombe que c'est le Christ qui baptise dans l'Esprit Saint.

2.1.1 - L'enseignement de la colombe à Jean : le Christ garde le pouvoir de baptiser et demeure celui qui régénère par la grâce de son Esprit.

L'analyse d'Augustin part, une fois encore, de la donation de l'Esprit Saint sous le signe de la colombe et consiste à retrouver ce qu'elle signifiait selon le témoignage de Jean 1,31-34[201] :

> « *Jean rendit témoignage en disant : J'ai vu l'Esprit descendre sur lui. Je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : "Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint. J'ai vu et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu* »[202]

Ces paroles posent une réelle question théologique qu'il est déjà important, selon Augustin, de remarquer[203]. « Connaissait-il le Christ ou ne le connaissait-il pas ? »[204] Lorsqu'on situe ce témoignage dans l'ensemble des propos du Baptiste et des faits survenus au Jourdain, il est évident que « Jean connaissait le Seigneur pour une part et que, pour une autre part, il ne le connaissait pas encore »[205]. Jean-Baptiste connaissait en effet le Seigneur sous le rapport de sa divinité et sa mission[206]. Par

---

[200] Cf. *Serm.* 292,8, *PL* 38,1326-1327 (fête de Jean-Baptiste).

[201] C'est dans trois sermons sur l'évangile de Jean que se trouve la plus complète analyse d'Augustin ; *In Io. Eu.* 4,15-6,26 (*CC* 36,39-67) ; mais il n'est pas question ici de faire une exégèse du long développement mais d'en relever l'articulation en ce qui concerne l'enseignement de la colombe à Jean.

[202] *In Io. Eu.* 4,12, *CC* 36,37 : « *Et testimonium perhibuit iohannes, dicens: quia uidi spiritum de caelo descendentem quasi columbam, et mansit super eum; et ego nesciebam eum, sed qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: super quem uideris spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in spiritu sancto; et ego uidi, et testimonium perhibui quia hic est filius dei* ».

[203] *In Io. Eu.* 4,15-16.

[204] *In Io. Eu.* 4,15,39.

[205] *In Io. Eu.* 5,2, *CC* 36,42 : « Iohannes secundum aliquid nouerat, secundum aliquid nondum nouerat dominum ».

[206] Cf. *In Io. Eu.* 5,8, *CC* 36,45 : « Quis ipse est ? Dominus ? Noui. ...Dominus erat, nouerat ...hoc nouerat » ; 5,9, *CC* 36,45-46 : « Non ait : ipse Dominus... iam enim hoc nouerat Iohannes » ; cf. *In Io. Eu.* 6,7 (*CC* 36,56-57) où Augustin avance comme preuve le témoignage

contre, le Christ lui a été révélé sous un autre aspect par la descente de l'Esprit Saint sous forme de colombe et c'est ce qu'il importe de découvrir[207]. Il ne savait pas en effet

> que le Seigneur aurait un tel pouvoir sur son baptême et qu'il le garderait pour lui-même, aussi bien durant sa présence sur terre que lorsqu'il aurait corporellement quitté la terre pour le ciel et n'y serait plus présent que par sa majesté, qu'il garderait donc pour lui son baptême.[208]

Le prédicateur l'explique en deux étapes. La première se situe au niveau du baptême de Jean lui-même. Augustin y voit la grâce spéciale par laquelle Jean-Baptiste fut le seul, dans l'histoire du salut[209], à recevoir « le pouvoir de donner un baptême qui s'appellerait proprement le baptême de Jean. »[210] Il s'ensuit alors la distinction épistémologique (entre *potestas* et *ministerium*) de grande importance pour la théologie sacramentaire : « le baptême est en effet qualifié en fonction de celui par le pouvoir duquel il est donné, et non en fonction de celui qui l'administre »[211] ; en conséquence, il garde la sainteté de celui à qui il appartient. Aussi, le baptême de Jeau était-il juste parce qu'il appartenait à un homme juste[212].

C'est ce qui va éclairer en une deuxième étape le baptême du Christ lui-même. Le § 7 du *tractatus* 5 in *Ioh.* est à ce sujet un condensé de théologie du bap-

---

sans équivoque que Jean a rendu au Christ avant sa venue au baptême (Mt 3,11 «*ego quidem baptizo uos in aqua; qui autem post me uenit, maior me est, cuius non sum dignus corrigiam calceamenti soluere; ipse uos baptizabit in spiritu sancto et igni* ») et la descente de l'Esprit Saint (Mt 3,14 : « *tu ad me uenis baptizari ? ego a te debeo baptizari* »).

[207] *In Io. Eu.* 5,2, *CC* 36,42 : « Innotuit per colombam Dominus ... et per columbam didicit».

[208] *In Io. Eu.* 5,9, *CC* 36,46 : « Sed quid non nouerat? tantam potestatem baptismi ipsum dominum habiturum et sibi retenturum, siue praesentem in terra, siue absentem corpore in caelo et praesentem maiestate, sibi retenturum baptismi potestatem ».

[209] *In Io. Eu.* 5,4, *CC* 36,42 (« ... nullus ante illum iustorum, nullus post illum, ut acciperet baptismum, qui baptismus illius diceretur »).

[210] *In Io. Eu.* 5,6, *CC* 36,43 : « Quoniam ergo acceperat iohannes baptismum, qui proprie iohannis diceretur ».

[211] *In Io. Eu.* 5,6, *CC* 36,43 : « Baptisma enim tale est, qualis est ille, in cuius potestate datur; non qualis est ille per cuius ministerium datur ».

[212] *Ibid.* « Talis erat baptismus iohannis, qualis iohannes: baptismus iustus tamquam iusti, tamen hominis »

tême[213]. Les termes utilisés en sont caractéristiques. Autant Jean avait reçu pouvoir sur son baptême, autant le Christ avait-il un baptême qui lui appartenait en propre ; il aurait pu en transférer la *potestas* à un serviteur (*dare potestatam...transferre a se baptizandi potestatem*) qui baptiserait à sa place (*tanquam uice sua*), avec la même vertu (*tantam uim...quantam uim haberet baptismus datus a Domino*) en détenant la propriété de ce qui appartenait au Christ (*ut ipsorum esset quod Domini erat*). Mais il ne l'a pas voulu puisqu'il aurait alors autant de serviteurs que de baptêmes[214]. C'est pourquoi il « a gardé pour lui le pouvoir de baptiser ; il n'a donné à ses serviteurs qu'un ministère »[215]. Il pourrait y avoir différents ministres mais aucun d'eux ne pourra pourtant dire « mon baptême » comme Paul a pu dire « mon évangile »[216] ; tous les baptisés reçoivent ainsi le même sacrement[217] et ne peuvent pas l'attribuer au ministre[218]. Non seulement l'unité du baptême en est sauvegardée, mais également il garde une même sainteté égale[219] et inviolable[220] chez tous les ministres, la sainteté même du Christ[221] dont il est la propriété inaliénable[222]. Car

> malgré le nombre des ministres, justes ou injustes, qui baptiseraient, la sainteté du baptême serait attribuée à celui-là seul sur qui la colombe est descendue et dont il a

---

[213] *In Io. Eu.* 5,7.

[214] *In Io. Eu.* 5,7 ; cf. *Ibid.* 6,8.

[215] *Ibid.* « Sibi tenuit dominus baptizandi potestatem, seruis ministerium dedit ».

[216] *In Io. Eu.* 5,6sq, ; *De bapt.* V,XIV,16.

[217] Comme les ministres, ce sont leurs méritent personnels qui sont différents ; *De bapt.* IV,XXI,28, comme Simon le Magicien et Corneille (*CSEL* 51,255-256 : « Uerumtamen cornelius si etiam spiritu sancto iam accepto baptizari noluisset, contempti tanti sacramenti reus fieret. cum autem baptizatus est. non utique melius sacramentum quam simon accepit, sed diuersa hominum merita sub eiusdem sacramenti pari sanctitate distincta sunt »).

[218] *In Io. Eu.* 5,8-9.

[219] *In Io. Eu.* 6,8.

[220] *In Io. Eu.* 5,19, *CC* 36,52 : « Quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicida ministrante polluatur ».

[221] *In Io. Eu.* 5,6, *CC* 36,44 : « Tale autem baptisma domini, qualis dominus; ergo baptisma domini diuinum, quia dominus deus ».

[222] C'est ce qui fait aussi qu'il est le même chez tous les baptisés ;

été dit : *c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint.* Que Pierre baptise, c'est lui qui baptise ; que Paul baptise, c'est lui qui baptise ; que Judas baptise, c'est lui qui baptise.[223]

Cela revient en fait à dire que c'est lui qui donne l'Esprit Saint, la grâce invisible à l'œuvre dans le sacrement[224]. Cette dimension pneumatologique est fortement soulignée dans l'application ecclésiologique qu'Augustin va faire de son exégèse.

2.1.2 - L'Église se laisse enseigner par la colombe et met son espérance dans le Christ

L'enseignement de la Colombe est aussi destiné à la l'Église. « Que la colombe enseigne la colombe » [225], dit Augustin, en insinuant que la révélation faite à Jean est au cœur d'un lien incommensurable qui uni la nature de l'Église à l'Esprit Saint descendu sous forme de colombe[226]. Elle est ouverte par sa nature même à recevoir ce message[227]. Le jeu de mot construit avec la polysémie de la Colombe indique

---

[223] *In Io. Eu.* 6,7, *CC* 36,57 : « Quamuis multi ministri baptizaturi essent, siue iusti, siue iniusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi super quem descendit columba, de quo dictum est: hic est qui baptizat in spiritu sancto. petrus baptizet, hic est qui baptizat; paulus baptizet, hic est qui baptizat; iudas baptizet, hic est qui baptizat. » ; cf. *De bapt.* V,XIII,15, *CSEL* 51,276 : « Nesciebat, utrum sic esset daturus et ceteris an uero proprium baptismum sic habiturus, ut, per quemlibet daretur siue excellentioris gratiae ministrum siue inferioris siue per centeni fructus hominem siue sexageni siue triceni siue per frumentum siue per paleam, non nisi illius unius esse cognosceretur; et hoc per spiritum didicit uelut columbam descendentem et manentem super eum » ; cf. *Ibid.* 5,18 ; *Ep.* 89,5.

[224] *De cons. Evang.* II,XV,33, *CSEL* 43,133 : « ...ut nullus homo, qui accepisset a deo baptismum, etiamsi aliquem baptizaret, posset dicere suum esse quod traderet uel a se dari spiritum sanctum ».

[225] *In Io. Eu.* 5,10, *CC* 36,46 : « Quod didicit iohannes per columbam, discamus et nos. non enim columba iohannem docuit, et ecclesiam non docuit, cui ecclesiae dictum est: una est columba mea. columba doceat columbam; nouerit columba, quod ioannes didicit per columbam ».

[226] *Ibid.* « Oportebat enim ut disceret; nec hoc forte oportebat nisi ut per columbam disceret. quid dicam de columba, fratres mei? aut quando mihi sufficit facultas uel cordis uel linguae, dicere quomodo uolo? et forte non digne uolo quomodo dicendum est; nec si tamen possum dicere quomodo uolo, quanto minus quomodo dicendum est » ? Le prédicateur annonçait ainsi l'explication de ce lien que nous avons analysé plus haut.

[227] Augustin le dit par un *a contrario* au donatiste qui se serait entêté à s'attribuer le baptême du Seigneur : « Si hoc putas, nondum es in corpore columbae; et si non es in corpore

en réalité que l'Église avait à regarder la source de sa vie pour se rassurer face aux schismatiques et aux mauvais ministres et mettre son espérance dans son Chef. « Que la Colombe ne s'effraie pas du ministère des méchants, qu'elle considère le pouvoir du Seigneur » ; car c'est sa bonté qui est à l'œuvre dans le baptême, même lorsqu'il est donné par le méchant (1)[228] et la grâce de son Esprit œuvre alors sans obstacle, pareille à la lumière[229](2). Quelques texes du *C. lit. Petil.* et du *C. ep. Parm.* étayent ces deux points.

1°) Par ce pouvoir en effet le Seigneur demeure celui qui régit l'Église comme la cité de la Jérusalem céleste selon le sens authentique de Eccl 10,2 : « *secundum principem populi sic et ministri ipsius, et qualis rector est ciuitatis tales et inhabitantes* ». Car c'est à son image que l'Esprit Saint configure le baptisé[230]. L'Église catholique met alors toute son espérance dans le Seigneur en sachant que la grâce de l'Esprit ne rend pas le baptisé pareil à celui qui le baptise comme l'insinuent les principes de Petilianus[231]. Elle ne regarde donc pas la conscience du saint baptiseur comme les donatistes qui rendaient ainsi le salut incertain et tombe sous la malédiction de Jér 17,5. Elle laisse « plutôt le Christ donner toujours la foi, pour former par ce don le chrétien », « être l'origine du chrétien », « être la tête » et « le chrétien

---

columbae, non mirandum quia simplicitatem non habes. simplicitas enim maxime per columbam designatur ». *In Io. Eu.* 5,11, *CC* 36,46.

[228] *In Io. Eu.* 5,11, *CC* 36,46 : « Non exhorreat columba ministerium malorum, respiciat domini potestatem. quid tibi facit malus minister, ubi bonus est dominus ? »

[229] *In Io. Eu.* 5,15, *CC* 36,50 (« Spiritalis enim uirtus sacramenti ita est ut lux: et ab illuminandis pura excipitur, et si per immundos transeat, non inquinatur »).

[230] Cf. *C. ep. Parm.* IV,9, *CSEL* 51,54 : « Intellegant unum populi principem dominum nostrum Iesum christum, cuius ministri sunt boni, et ipsum rectorem ciuitatis illius hierusalem, quae est mater nostra aeterna in caelis. cuius rectoris dignitati congruunt habitantes non ad aequalitatem, sed pro modo suo, quia dictum est eis: *sancti eritis, quoniam et ego sanctus sum* (Lev. 11,45), secundum quandam scilicet imaginis similitudinem, in quam *transformamur de gloria in gloriam tamquam a domini spiritu munere illius* (II Co 3,18), qui nos facit conformes imaginis filii sui ».

[231] Cf. *C. lit. Petil.* I,VI,7, *CSEL* 52,7.

enfoncer ses racines dans le Christ. »[232] C'est lui « qui rend juste l'impie et qui compte la foi comme justice, pour ceux qui croient en lui. »[233]

2°) Et c'est par son Esprit que le Christ intervient ainsi directement dans le sacrement du baptême.

> Quand nous disons : le Christ baptise, nous ne parlons pas d'un ministère visible [...] ; il s'agit de la grâce cachée, de la puissance de l'Esprit Saint, comme l'a dit de lui Jean-Baptiste : *Voici celui qui baptise dans l'Esprit Saint.* Il n'a pas, comme l'a dit Petilianus, cessé de baptiser désormais ; il le fait encore non par une opération corporelle, mais par l'action invisible de sa souveraineté[234].

C'est donc la puissance de cet Esprit qui est à l'œuvre comme Augustin l'explique encore dans un texte du *C. ep. Parm.* très éclairant à ce sujet. « L'Esprit Saint agit et fait naître dans le baptême des fils spirituels », disait-il en effet à Parménien qui avait cité Jn 3,6 (*ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit*) comme preuve que des ministres souillés ne pouvaient engendrer des fils selon l'Esprit[235].

---

[232] *C. lit. Petil.* III,XLII,51, *CSEL* 52,203 ; c'est la ligne de force de toute l'œuvre où ce principe de Petilianus est commenté à maintes reprises dans ce sens. Selon Augustin, l'évêque donatiste « a travaillé par ses écrits à ne placer l'origine, la racine et la tête du baptisé qu'en celui qui baptise ».

[233] *C. lit. Petil.* III,XLIII,52, *CSEL* 52,204

[234] *C. lit. Petil.* III,XLIX,59 (*CSEL* 52,211-212 : « cum enim dicimus: christus baptizat, non uisibili ministerio dicimus, sicut putat uel putari cupit nos dicere petilianus, sed occulta gratia, occulta potentia in spiritu sancto, sicut de illo dictum est a iohanne baptista: hic est qui baptizat in spiritu sancto. nec, sicut petilianus dicit, iam baptizare cessauit, sed adhuc id agit non ministerio corporis, sed inuisibili opere maiestatis »)

[235] *C. ep. Parm.* XI,21, *CSEL* 51,72 : « quasi nos dicamus per se ipsum quemlibet hominem spiritales filios generare et non per euangelium, in cuius praedicatione spiritus sanctus operatur ad gignendos in baptismo filios spiritales, etiam cum fugit fictum ministrum » ; cette réponse construite sur I Co 4,15 permet à Augustin de citer l'exemple de Paul qui disait aux corinthiens qu'il les avait engendrés en ayant soin d'ajouter « dans le Christ Jésus » (*CSEL* 51,73) ; mais cette association de l'Esprit à l'évangile est à rapprocher du commentaire de Jn 3,6 dans l'*In Io. Eu.* 12,5, *CC* 36,123 : « *quod natum est de carne, caro est; et quod natum est de spiritu, spiritus est.* spiritaliter ergo nascimur, et in spiritu nascimur uerbo et sacramento ».

Or les donatistes avaient l'habitude d'évoquer Jn 22,21-23 ou Mt 18,18[236] pour expliquer que le Christ avait transféré son pouvoir. Erreur de lecture ! Leur faisait remarquer Augustin : Jésus n'avait-il pas inséré le Don de l'Esprit Saint (« *Accipite Spiritum Sanctum* ») entre l'envoi des apôtres et le pouvoir des clefs qu'il leur avait accordé ? Voilà la preuve suffisante que, bons ou mauvais, les ministres n'agissent point par eux-mêmes, ils servent d'intermédiaires à l'Esprit[237]. Selon quel principe et de quelle manière ? Augustin explique :

> L'Esprit Saint opère par leur intermédiaire, comme le dit un autre passage : *Ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint qui est en vous.* Or voici de quelle manière l'Esprit Saint habite activement dans le prélat ou le ministre de l'Église. Si ce n'est pas un hypocrite, l'Esprit produit en lui un titre à la vie éternelle et chez ceux qui par lui sont consacrés ou évangélisés la régénération ou l'édification. Est-ce un hypocrite ? Comme il est écrit en toute vérité : *L'Esprit Saint, qui nous éduque, fuit la duplicité,* il n'est pas là pour son salut et il s'éloigne de ses pensées qui sont sans intelligence, mais il n'abandonne pas son ministère et opère ainsi par lui le salut des autres[238].

---

[236] Cf. *Serm.* 99,9, *PL* 38,600 : « si non dimittunt homines peccata, falsum est ergo quod ait christus, *quae solueritis in terra, soluta erunt et in coelo* (Mt 18,18) ». Augustin venait d'établir contre les donatistes que l'épisode de la femme pécheresse de Luc (9,36-50) que seul Dieu pouvait remettre les péchés.

[237] *C. ep. Parm.* XI,24, *CSEL* 51, 74 : « Cum uero interpositum est: *haec cum dixisset, insufflauit et ait illis: accipite spiritum sanctum* (Jn 22,22) et deinde inlatum per eos uel remissionem uel retentionem fieri peccatorum, satis ostenditur non ipsos id agere » ; *Serm.* 99,9, *PL* 38,600 : « Daturus erat dominus hominibus spiritum sanctum, et ab ipso spiritu sancto fidelibus suis dimitti peccata, non meritis hominum uolebat intelligi dimitti peccata », dit Augustin pour expliquer Mt 18,18 pour introduire Jn 22,22 comme suit : « ut euidentius ostenderet dominus, ab spiritu sancto quem donauit fidelibus suis, dimitti peccata, non meritis hominum ».

[238] *C. ep. Parm.* XI,24 (*CSEL* 51,74 : « Per eos utique spiritum sanctum, sicut alio loco dicit: *non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus sanctus qui in uobis est* (Mt 10,20). spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito uel ministro sic inest, ut, si fictus non est, operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem uel aedificationem, qui per eum siue consecrantur siue euangelizantur, si autem fictus est, quoniam uerissime scriptum est: *sanctus enim spiritus disciplinae fugiet fictum* (Sg 1,5), desit quidem saluti eius et auferat se a cogitationibus eius quae sunt sine intellectu, ministerium tamen eius non deserat, quo per eum salutem operatur aliorum ») ; le sermon 99,9 évoque le principe de l'habitation de l'Esprit Saint dans ses fidèles comme dans un temple (*PL,* 38,600 « deus ergo habitat in templo sancto suo, hoc est, in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua: per eos dimittit peccata; quia uiua templa sunt ») ; cette explication concerne visiblement les bons ministres et l'unité de l'Église comme lieu propre de la rémission des péchés comme nous le verons plus loin.

La confiance de l'Église[239] vient donc de la distinction que celui qui donne est tout autre que celui qui distribue et que le ministre ne doit rien s'attribuer au-delà de ce rôle d'intermédiaire où il est au service du Christ donateur et de son Esprit. Sur la base de cette distinction s'est opérée une première séparation au cœur de la séquence monolithique des donatistes : Puisque c'est l'unique pouvoir du Christ qui est à l'œuvre quelles que soient les circonstances de ministère, l'existence du baptême ne peut plus se confondre avec celle de l'Église[240]. Cela rassure l'Église, comme nous venons de le montrer, sur les mauvais ministres qui existent en son sein, mais lui permet aussi, en sa qualité d'Épouse du Christ, de revendiquer légitimement le sacrement qui est emmené de son sein ou donné dans le schisme[241] et de le ramener pour qu'il porte du fruit dans son unité comme nous le verrons plus loin.

2.2 - La rémission des péchés, un pouvoir divin approprié à l'Esprit qui anime l'Église

Au même titre que l'intégrité et la sainteté du sacrement, son effet salutaire dépend entièrement de la puissance divine. C'est avec la rémission des péchés qui est la porte d'entrée à ce salut[242] qu'Augustin le démontre aux donatistes. Nous avons pu distinguer trois étapes dans son argumentation. 1°) Remettre les péchés ne peut être l'apanage d'un homme ; 2°) cette œuvre est attribuée en propre au Don commun du Père et du Fils, 3°) qui la réalise au cœur de l'unité qu'il anime. La compréhension de la rémission des péchés va se faire par la signification du Don de Dieu avec la vie qu'il insuffle à l'humanité pour l'unir à Dieu à travers l'Église.

---

[239] *In Io. Eu.* 5,15.

[240] Cf. *De bapt.* V,XV-XVI,20 ; V,XX,28.

[241] Cf. *De bapt.* III,XI,16 ; III,XIX,25.

[242] *Serm.* 71,19, *RB* 75,83 : «primum ergo in nos, ad accipiendam uitam aeternam, quae in nouissimo dabitur, de bonitate dei munus uenit ab initio fidei, remissio peccatorum. illis enim manentibus, manent quodam modo inimicitiae aduersus deum, et ab illo alienatio, quae a nostro malo est: quoniam non mentitur scriptura, dicens, peccata uestra separant inter uos et deum. non itaque nobis infert bona sua, nisi mala auferat nostra. »

1°) Le sermon 99 sur l'épisode de la femme pécheresse de Luc 9,36-50 est l'un des meilleurs textes où Augustin a montré que le pouvoir de remettre les péchés appartenait à Dieu[243]. Augustin en présente deux éléments de preuve à partir des éléments de cet épisode. L'indignation de l'hôte de Jésus ainsi que la réaction des convives étaient le signe de leur conviction qu'un homme ne pouvait remettre les péchés. De son côté, en venant implorer le pardon de ses péchés, cette femme voyait en Jésus plus qu'un homme, c'est Dieu qu'elle voyait en lui[244]. Selon Augustin, c'est pour appuyer leur conviction en attribuant ce pouvoir à Dieu que Jésus accepta de n'agir qu'en homme : « Puisqu'on m'a pris moi pour un homme, j'ai dit : "femme ! va, ta foi t'a sauvée. » L'intention du sermon était de mettre l'accent sur cette puissance divine, et c'est à ce titre qu'il évoque Jn 22,22 :

> Après avoir dit « *Recevez l'Esprit Saint* », il ajoute aussitôt : « *Celui à qui vous remettrez les péchés, ils lui seront remis* », ce qui signifie, l'Esprit lui remet et non pas vous. Or l'Esprit est Dieu, c'est donc Dieu qui remet et non pas vous[245].

2°) Dans le sermon 71 où il traite de la question du péché contre l'Esprit Saint, Augustin va montrer que ce pouvoir divin est attribué en propre à l'Esprit Saint mais bien sûr avec le concours du Père et du Fils, parce l'Esprit est comme le lien d'unité du Père et du Fils[246]. Il s'agit en effet de l'engagement de la Trinité au plan de l'économie du salut pour faire bénéficier l'humanité d'une relation qui caractérise le Saint-Esprit à l'intime de la Trinité :

---

[243] Ce texte complète et aide à comprendre le point de vue trinitaire du sermon 71,25-27 (*RB* 75,91-93) où Augustin insiste plutôt sur l'inséparabililté des opérations de la divine Trinité.

[244] *Serm.* 99,7, *PL* 38,599 : « Homo putabatur christus, et ab illo qui inuitauit, et ab eis qui pariter discumbebant. ... Credendum est quod omnes, id est, et illi discumbentes, et illa mulier accedens ad pedes domini, omnes hi nouerant hominem non posse peccata dimittere. cum ergo omnes hoc nossent; illa quae credidit eum dimittere posse peccata, plus quam hominem esse intellexit. ... ».

[245] *Serm.* 99,9, *PL* 38,600 : « cum dixisset, accipite spiritum sanctum, continuo subiecit, si cui dimiseritis peccata, dimittuntur ei: hoc est, spiritus dimittit, non uos. spiritus autem deus est. deus ergo dimittit, non uos ».

[246] cf. *Serm.* 71,33, *RB* 75,102 : « Ipsa remissio peccatorum, tanquam proprium opus est spiritus sancti, patre sane et filio cooperantibus, quia societas est quodam modo patris et filii ipse spiritus sanctus ».

> C'est donc par ce que le Père et le Fils ont en commun qu'ils ont voulu établir une communion entre nous et avec eux ; ils ont voulu nous amener à l'unité par ce Don qui leur est commun, c'est-à-dire par l'Esprit Saint qui est Dieu et le Don de Dieu. C'est par lui que nous sommes réconcilés avec Dieu pour trouver notre délectation en lui. Quel que soit le bien, que nous en servirait la connaissance si nous ne pouvions l'aimer. Or, de même que nous sommes enseignés la Vérité, nous aimons par la Charité, afin d'arriver à une pleine connaissanec et d'être heureux par la jouissance de ce que nous connaissons.
>
> C'est pourquoi *la charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné.* Et parce que la nos péchés nous éloignent de la possession des vrais biens, *la charité couvre la multitude des fautes*[247].

C'est une description de l'économie du salut où Dieu se donne à nous après nous avoir préparés à le recevoir[248]. La rémission des péchés apparaît alors comme la première étape du déploiement de la Bonté de Dieu qui fait notre unité pour nous ramener à lui, seconde étape inaugurée ici-bas par l'effusion de la charité. Le terme Bonitas Dei désigne bien le Saint-Esprit en qui s'accomplit ces deux étapes : « La charité est le don parfait de l'Esprit Saint. Ce don parfait est précédé de la rémission des péchés, qui nous arrache à la puissance des ténèbres, jette dehors le prince de ce monde à l'aide de notre foi. »[249] Augustin l'illustre à partir de l'histoire du salut. On a vu l'appel à la pénitence dominer la prédication du précurseur et inaugurer également l'œuvre du Sauveur lui-même[250]. Jésus a ensuite enseigné lui-même que la ré-

---

[247] *Serm.* 71,18 (*RB* 75,82-83 : « Quod ergo commune est patri et filio, per hoc nos uoluerunt habere communionem et inter nos et se cum et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum, hoc est, per spiritum sanctum deum et donum dei. in hoc enim reconciliamur diuinitati, ea que delectamur. nam quid nobis prodesset quidquid boni nossemus, nisi etiam diligeremus ? sicut autem ueritate discimus, ita charitate diligimus; ut et plenius cognoscamus, et beati cognito perfruamur.

Charitas porro *diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.* et quia peccatis alienabamur a possessione uerorum bonorum, charitas cooperuit multitudinem peccatorum ») ; cf. *Ibid.* 71,29, *RB* 75,97.

[248] *Serm.* 71,19, *RB* 75,83 : « non itaque nobis infert bona sua, nisi mala auferat nostra ».

[249] *Serm.* 71,19, *RB* 75,85 : « sed perfecta charitas perfectum est donum spiritus sancti. prius est autem illud quod ad remissionem pertinet peccatorum: per quod beneficium eruimur de potestate tenebrarum » ; cf. *Serm.* 71,19, *RB* 75,83 : « Primum ergo in nos, ad accipiendam uitam aeternam, quae in nouissimo dabitur, de bonitate dei munus uenit ab initio fidei, remissio peccatorum... primum itaque credentium beneficium est benignitatis dei in spiritu sancto remissio peccatorum ».

[250] Augustin cite Mt 3,1-2 ; 3,11 pour Jean-Baptiste ; Mt 4,17 et Ac 1,5 pour Jésus.

mission des péchés ne pouvait advenir que le Saint-Esprit[251]. Et c'est par lui que, durant son ministère, il détruisait le péché en chassant l'esprit immonde pour ouvrir les cœurs et l'humanité à la charité du Saint-Esprit qu'il a apporté comme le feu sur terre[252]. Sur la base de ces principes, Augustin définit alors le péché irrémissible comme une impénitence qui signifie le refus de cette Bonté de Dieu en déploiement par son Esprit, une fermeture à la source du pardon[253]. Il assume en cela la définition que nous avons déjà découverte chez lui. Mais ce sermon 71 ajoutait la dimension ecclésiologique qui fait son originalité et l'introduit à cette étape de notre recherche. L'Église entre dans la définition en tant qu'elle est liée à la source du pardon. Ce péché irrémissible devient la fermeture à l'Esprit Saint donné dans l'Église, avec les deux éléments d'impénitence et de division[254].

3°) Le Corps du Christ animé par l'Esprit Saint est en effet devenu sur terre la source de la Bonté divine[255]. La double grâce, tantôt définie sur le fond de la mission du Christ est, depuis la Pentecôte, liée au temps même de l'Église. Augustin le découvre dans le discours de Pierre :

> « *Et Pierre leur dit : "faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, en rémission de vos péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit Saint* » (Ac 2,37-38.) Ils reçurent donc cette double grâce, la rémission des péchés et le don de l'Esprit Saint dans le sein de l'Église qui possède en elle le Saint-Esprit.[256]

Le scénario dans lequel Matthieu et Marc présentent le péché irrémissible offre le meilleur appui à l'explication d'Augustin. Le péché y prend la forme d'une

---

[251] Jn 22,22-23 est la preuve d'Augustin à laquelle il ajoute Jn 3,5, *serm.* 71,19, *RB* 75,83.

[252] *Serm.* 71,19.

[253] Cf. *Serm.* 71,20, *RB* 75,86 : «contra hoc donum gratuitum, contra istam dei gratiam loquitur cor impoenitens. ipsa ergo impoenitentia est spiritus blasphemiae, quae non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro » ; si l'on demeure dans l'impénitence jusqu'à la fin de sa vie, *serm.* 71,21, *RB* 75, 21-22.

[254] Cf. *Serm.* 71,28-37.

[255] Cf. les pages précédentes sur la source de l'Église.

[256] *Serm.* 71,33 (*RB* 75,101 : « *Dixit petrus ad eos: agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque uestrum in nomine Iesu christi, in remissionem peccatorum; et accipietis donum spiri-*

complicité dans la rébellion avec le prince des ténèbres, d'une séparation qui met l'homme sous l'esclavage de l'esprit immonde[257]. Le prédicateur peut alors lier la source divine de la miséricorde à la vie de l'Église ; d'une part, parce qu'elle a reçu le pouvoir de donner l'Esprit par qui le règne de l'esprit immonde est détruit[258]. D'autre part, l'Église est la communauté où l'Esprit Saint a inauguré l'unité à laquelle conduit la rémission des péchés[259]. Recevoir le pardon, c'est alors entrer dans cette communauté qui ne dissipe pas, parce qu'elle vit de l'Esprit Saint d'unité[260] ; c'est la vie même de l'Église qui prend alors le sens du ministère de la rémission des péchés. Telle est la base de la dimension ecclésiologique du péché irrémissible contre l'Esprit Saint. On continue d'avoir des dispositions hostiles contre le Don de Dieu et de lui résister par une opiniâtre impénitence en vivant séparé de l'Église où l'on doit le recevoir et en vivre[261]. Tant que dure une telle situation, on ne peut recevoir le pardon de Dieu. Veut-on se repentir de ses péchés pour se tourner vers la miséricorde divine qui vient de l'Esprit Saint, il faut en toute logique se tourner vers l'unité du Corps du

---

tus sancti. (Ac 2,37-38) utique in ecclesia utrumque factum est; id est, et peccatorum remissio, et doni huius acceptio, in qua erat spiritus sanctus »).

[257] Cf. *Serm.* 71,19 ; § 34-35.

[258] *Serm.* 71,19, *RB* 75,85 : « In spiritu enim sancto, quo in unum dei populus congregatur, eiicitur spiritus immundus, qui in se ipsum diuiditur » ; § 37.

[259] *Serm.* 71,28, *RB* 75,96 : « Ad ipsum enim pertinet societas, qua efficimur in unum corpus unici filii dei. unde scriptum est: *si qua igitur exhortatio in christo, si quod solatium charitatis, si qua societas spiritus* (Phil. 2,1). propter hanc societatem illi in quos primitus uenit, linguis omnium gentium sunt locuti » ; § 35, *RB* 75,104 : « spiritum sanctum, qui non solum aduersum se diuisus non est, sed etiam quos colligit efficit indiuisos, peccata quae aduersum se diuisa sunt dimittendo, eos que mundatos inhabitando; ut sit, quemadmodum scriptum est in actibus apostolorum, *multitudinis credentium cor et anima una* (Ac 4,32) ».

[260] *Serm.* 71,37, *RB* 75,106 : « Hic omnino, hic nos compulit non alibi intelligere fieri posse remissionem omnis peccati omnis que blasphemiae, nisi in christi congregatione, quae non spargit. congregatur quippe in spiritu sancto, qui non est contra se ipsum diuisus, sicut ille immundus spiritus ».

[261] *Serm.* 71,37, *RB* 75,107 : « Qui uero huic dono exstiterit inimicus, ut non illud per poenitentiam petat, sed ei per impoenitentiam contradicat, fit irremissibile; non quodcumque peccatum, sed contempta uel etiam oppugnata ipsa remissio peccatorum. atque ita dicitur uerbum contra spiritum sanctum, cum ex dispersione ad congregationem nunquam uenitur, quae ad remittenda peccata accepit spiritum sanctum ».

Christ[262]. Qu'il nous suffise ici de noter qu'à l'instar de la précision sur le pouvoir du Christ dans le sacrement, l'appropriation de la rémission des péchés à l'Esprit Saint oriente vers l'importance de la vie de l'Église qu'il anime et l'indique comme la communauté indispensable pour le recevoir[263]. C'est dans le même sens qu'Augustin va développer sa pensée sur la liberté de l'Esprit Saint.

2.3 - La liberté de l'Esprit Saint : un Don gratuit et indépendant du ministre et des sacrements (serm. 266,2-7)

La souveraineté divine dans les sacrements est encore plus visible quand on regarde rigoureusement, non plus l'un ou l'autre effet du sacrement, mais le Don de Dieu lui-même comme l'enjeu. Nous venons déjà de l'apercevoir avec le sermon 71 où la remission des péchés est recentrée sur le Don de l'Esprit. Nous allons lire ici à ce sujet le sermon 266 que nous avons souvent cité depuis quelques pages. On venait de lire le Ps 140 et Augustin choisit d'en commenter le verset 5 souvent invoqué par les donatistes contre la théologie catholique. Il construit son interprétation sur le pouvoir du Christ que nous venons de décrire pour établir qu'il ne s'agit pas de l'huile du Christ,

> Car, explique-t-il, l'huile de Jésus-Christ, qui n'a eu aucun péché, ne peut être appelée l'huile du pécheur, fût-elle distribuée par un ministre pécheur. Il faut distinguer en celui qui donne, celui qui reçoit et celui dont on se sert pour donner. Et nous n'avons pas à craindre l'huile du pécheur, car le ministre qui sert d'intermédiaire ne peut intercepter la *Grâce* du *Donateur*. [264]

---

[262] *Serm.* 71,28, *RB* 75,96 : « Si quemquam extra ecclesiam suorum poeniteat peccatorum, et huius tanti peccati quo alienus est ab ecclesia dei cor impoenitens habeat, quid ei prodest illa poenitentia; cum isto solo uerbum dicat contra spiritum sanctum, quo extraneus est ab ecclesia, quae accepit hoc donum, ut in ea in spiritu sancto fiat remissio peccatorum ? » ; § 37, *RB* 75,107 : «unum ergo suffugium est, ne sit irremissibilis blasphemia, cor impoenitens caueatur; nec aliter poenitentia prodesse credatur, nisi ut teneatur ecclesia, ubi remissio peccatorum datur, et societas spiritus in pacis uinculo custoditur ».

[263] Nous reviendrons plus loin sur le péché contre l'Esprit Saint pour l'illustrer.

[264] *Serm.* 266,1 (*PL* 38,1225 : « Oleum autem christi, quia nullum habuit omnino peccatum, etsi per peccatorem ministretur, non est oleum peccatoris. Cum tres considerandi animo occurrant; a quo datur, cui datur, per quem datur : non timeamus oleum peccatoris, quia non intercipit medius minister *Beneficium Largitoris* ») ; voir aussi plus loin au § 7 (*PL* 38,1229 :

Or ici, c'est sur la souveraineté et la gratuité de ce *Beneficium Lagitoris* - qu'on peut facilement entendre du Don du Christ - que le prédicateur va insister dans le sermon. Le débat est centré sur le Don de l'Esprit comme l'enjeu du sacrement. Pas plus que la validité et la sainteté du baptême, ce Don ne dépendait des hommes[265] comme l'impliquait la théologie donatiste : « l'Esprit Saint ne pourra en effet descendre sur personne par l'imposition de la main du pontife si l'eau qui produit une conscience pure ne l'enfante d'abord », disait Petilianus[266]. En lisant l'histoire de la donation de l'Esprit Saint dans les actes, Augustin allait montrer que s'il était donné par le ministère des hommes, il ne dépendait pas de la puissance des hommes dont il peut également se passer pour se donner directement aux âmes. Nous verrons à terme que c'est par cette importante précision qu'Augustin a pu introduire une autre césure dans la séquence monolithique : on peut avoir le sacrement sans avoir le Don de Dieu par qui le Christ opère le salut. Suivons plutôt l'argumentation.

La glorification du Christ et l'arrivée de l'Esprit à la Pentecôte avait inauguré l'économie du ministère où l'Esprit Saint est donné par l'imposition des mains comme le note Augustin en concluant le récit des premiers convertis de Jérusalem : « dès lors, l'Esprit Saint commença à être donné par le ministère des apôtres. Ils imposaient les mains, et l'Esprit Saint descendait sur les fidèles. »[267] Mais le pouvoir en revenait au Donateur qui est autre que le ministre (*alius est donator, alius est ministrator*). La mésaventure de Simon le magicien en a établi la preuve indéniable ; il tenta en vain d'acquérir à prix d'argent le pouvoir de donner l'Esprit Saint. C'est qu'« Il ne connaissait pas la grâce. Car s'il l'avait connue, il l'aurait obtenue gratuitement.

« non est ergo oleum peccatoris, oleum salutaris. bene accipiatur, et bonum est: etsi male accipiatur, bonum est. uae hominibus bonum male accipientibus »).

[265] « Ne homines sibi arrogarent quod Dei erat » *Serm.* 266,3, *PL* 38,1226 ; « sed per homines, inquiunt, dabatur. [...] non poterat dari, inquiunt, nisi per homines sanctos. » *Ibid.* ; « ut ostenderet spiritus non uerum suspicatum esse simonem, quod hominum donum esset spiritus dei » *Serm.* 266,4, *PL* 38,1227; «... sunt qui dicebant per hominis potestatem dari spiritum sanctum » , *Serm.* 266,7, *PL* 38,1228.

[266] *C. lit. Petil.* II,XXXV,81.

[267] *Serm.* 266,3, *PL* 38,1226 : « Deinde coepit spiritus sanctus dari per ministerium apostolorum. illi manus imponebant, et ille ueniebat ».

Aussi, puisqu'il a voulu acheter l'Esprit, n'a-t-il pas mérité d'être racheté par l'Esprit. »[268] L'expérience fondatrice des apôtres à la Pentecôte en était déjà la preuve suffisante. Si un grand nombre de fidèles reçurent l'Esprit Saint par l'imposition de leurs mains, ils l'avaient eux-mêmes reçu tandis qu'ils étaient en prière sans que personne leur impose les mains. Mais pour combattre définitivement l'erreur de Simon qui pouvait se glisser chez les faibles, l'Esprit Saint en a donné d'autres attestations dans l'Écriture. Tel est le cas de l'eunuque baptisé par Philippe où l'Esprit Saint déploya encore la même gratuité et la même générosité en matière de salut[269]. Le cas de Corneille ajoute un nouvel élément : « c'est non seulement avant l'imposition des mains, mais avant le baptême que l'Esprit Saint descendit, par un effet de sa puissance et non par nécessité » pour confirmer et démontrer Jn 3,8[270].

C'est donc la nature même du Don de Dieu qui l'enlève à toute emprise humaine : c'est une grâce généreusement offerte ; c'est aussi la preuve que le salut qui nous vient par ce Don dépend aussi entièrement de la puissance divine et que, comme la présence de l'Esprit, ne se trouve pas nécessairement là où le sacrement est conféré. C'est la différence entre le sacrement saint et visible qui peut exister par l'intermédiaire du bon ou mauvais ministre, à l'intérieur comme hors de l'Église et l'onction invisible de la charité répandue par l'Esprit Saint, le Don propre de l'Église. Augustin le dit dans le sermon 269 en conclusion aux divers modes de donation de l'Esprit Saint où il établit également sa liberté et sa puissance vis-à-vis du sacrement et poursuit :

> Cette distinction entre la réception du baptême et la réception de l'Esprit Saint peut nous convaincre que ceux à qui nous reconnaissons la possession du baptême n'en ont pas pour autant reçu le Saint-Esprit. Et combien moins pourraient l'avoir ceux qui ne sont épris d'aucune charité pour l'unité chrétienne. Car *la charité de Dieu a été répan-*

---

[268] *Serm.* 266,3 (*PL* 38,1226 : « Gratiam non nouerat. nam si gratiam agnosceret, gratis haberet. ideo quia uoluit emere spiritum, non meruit redimi abs spiritu »).

[269] *Serm.* 266,4.

[270] *Serm.* 226,7.

due dans nos cœurs, non par nous-mêmes, mais comme l'ajoute la suite, *par l'Esprit Saint qui nous a été donné*[271].

Cette clarification qui sépare le Saint-Esprit du sacrement permet d'introduire au cœur de la spécificité de l'Église du Christ ; par le pouvoir du Christ le baptême pouvait se trouver hors de l'Église mais sans ce fruit du sacrement ; la rémission des péchés par le Don de l'Esprit Saint[272], qui ne s'obtient que dans l'unité de l'Église. C'est ce qu'il nous faut maintenant préciser au niveau de la nouvelle naissance et de la rémission des péchés qui ont pour lieu propre l'unité et la paix catholiques.

2.4 - *L'unité de l'Eglise comme lieu propre à la nouvelle naissance et à la rémission des péchés (C. Cresc.* II,XII,15-XIV,18)

Augustin a résumé la nécessité de l'Église dans la nouvelle naissance lorsqu'en commentant l'entretien du Christ avec Nicodème, il compare son rôle à celle d'une mère dans la naissance des héritiers temporels et déclare que ses entrailles sont requises pour donner à Dieu des fils destinés à lui succéder[273]. C'est la charité qui lui permet d'assurer ce rôle indispensable dans l'économie du salut. Restant surtout sur le front de la discussion avec les donatistes, nous allons voir Augustin situer cette nécessité au niveau de ce que l'Église offre en propre tout en admettant la validité et la sainteté du baptême chez les schismatiques : tout le raisonnement est basé sur Rm 5,5. Le voici en résumer la problématique dans ce passage du *C. Cresc.* qui nous servira de point de départ et structurera notre exposé :

---

[271] *Serm.* 269,2, *PL* 38,1236 : « haec itaque distinctio inter acceptionem baptismi, et acceptionem spiritus sancti, satis nos instruit, ne habere hos continuo spiritum sanctum putemus, quos habere baptismum non negamus. quanto magis illos, quos non solum nulla charitas christianae unitatis armauit. *charitas enim dei diffusa est in cordibus nostris*; non utique per nos ipsos, sed sicut sequitur, *per spiritum sanctum qui datus est nobis* » ; cf. *C. lit. Petil.* II,CIV,239.

[272] Cf. *De bapt.* V,XXIII,33.

[273] *In Io. Eu.* 12,5, *CC* 36,123 : « Ex aqua et spiritu oportet ut nascatur propter regnum dei. si propter hereditatem patris hominis temporalem nascitur, nascatur ex uisceribus matris carnalis; si propter hereditatem patris dei sempiternam, nascatur ex uisceribus ecclesiae. ge-

> De ceux qui créaient des schismes, le même Apôtre affirme ceci : *L'homme animal ne perçoit pas les biens de l'Esprit de Dieu* [...] Ainsi le baptême est le sacrement de la nouvelle vie et du salut éternel ; mais beaucoup le possèdent comme titre non pas à la vie éternelle, mais à la peine éternelle parce qu'ils usent mal d'un grand bien ; tandis que la sainte charité qui est le lien de la perfection, nul ne peut l'avoir sans être bon et quiconque la possède ne peut être schismatique ou hérétique.
>
> Vient-on à l'unité de l'Église et s'unit-on vraiment à ses membres, on reçoit alors l'Esprit Saint qui répand la charité dans nos cœurs. Cette même charité couvre la multitude des péchés, afin que le baptême, gardé d'abord comme titre d'accusation, vaille désormais comme titre à rétribution. Pourquoi dis-tu donc qu'on n'est pas purifié, sinon parce que tu ignores tout ce qu'est une purification spirituelle[274].

Les deux paragraphes que nous avons donnés au texte décrivent les deux points que nous allons développer. Augustin devait donner deux précisions pour éliminer le dilemme donatiste : Ceux qui ont été baptisés hors de l'Église ont-ils été ou non engendrés comme fils de Dieu et de l'Église par ce sacrement reconnu valide et saint ? Hors du sein de l'Église, explique-t-il en substance dans ce texte, le sacrement met dans une situation dramatique en coupant le baptisé de la source de la charité répandue par l'Esprit Saint. Leur situation ecclésiologique est celle de fils engendrés par l'Église dans la dissidence et coupés, pour cela, du Don de l'Esprit Saint, la source de sa vie (1). Mais puisque leur cas est à ce point désespéré, comment s'opère leur purification si on ne les rebaptise pas à leur retour ? Nous suivrons avec Augustin comment l'Église les unit à la charité qui couvre la multitude des péchés (2).

---

nerat per uxorem filium pater moriturus successurum; generat deus de ecclesia filios non successuros, sed se cum mansuros ».

[274] *C. Cresc.* II,XIII,16 (*CSEL* 52,374-375 : « De his enim, qui schismata faciebant, idem apostolus dicit: *animalis autem homo non percipit quae sunt spiritus dei*; primam ad corinthios epistulam lege et inuenies. baptismus igitur sacramentum est nouae uitae ac salutis aeternae, quem multi habent non ad uitam aeternam, sed ad poenam aeternam, non bene utentes tanto bono; caritatem uero sanctam, quae est uinculum perfectionis, nemo potest habere non bonus. nemo qui habet potest esse uel schismaticus uel haereticus.

Cum ergo quisque ad ecclesiae ueniens unitatem, cum eius membris ueraciter copulatur, accipiat spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, eadem que caritas cooperiat multitudinem peccatorum, ut et baptismum, quem primum habebat ad iudicium, habere iam mereatur ad praemium, quomodo eum mundari negas, nisi quia omnino quae sit mundatio spiritalis ignoras » ?).

2.4.1 - Ceux qui sont baptisés dans la dissidence sont engendrés par l'Église sans avoir part au Don propre à ses vrais fils de Dieu (De bapt. *I,X,15-XI,16)*

Le baptême engendre-t-il ou non des fils dans le parti de Donat ? Remet-il ou non les péchés ? La réponse d'Augustin s'est développée dans la ligne logique de la position catholique en tirant les conséquences de ce que nous l'avons vu exposer sur le pouvoir du Christ qui baptise dans l'Esprit Saint. a) En vertu de ce pouvoir, le sacrement demeure la propriété du Corps du Christ, le bien de l'Épouse. De la sorte, c'est sa fécondité qui est à l'œuvre jusque dans la dissidence pour engendrer des fils par ce qui, dans le schisme, lui appartient[275]. Mais ces fils vivent le drame même d'un baptême conféré qui n'a que la forme sans la vertu invisible de la charité et demeure inutile voire nuisible : « ... *si caritatem non habeam, nihil sum* »[276]. C'est comme en ignorant l'avertissement de Paul qui mettait en garde les Corinthiens contre une séparation mortelle qu'ils sont restés dans le schisme et le lien de la paix et de l'unité ne les a pas rattachés à cette mère de laquelle ils étaient pourtant nés[277]. Telle est aussi la situation de ceux qui ont reçu le sacrement dans l'Église mais ne lui appartiennent que de nom parce qu'ils vivent séparés d'elle par leur vie détestable. Ces fils de la dissidence comme ces hypocrites n'ont que la ressemblance des fils de l'Église et ils ne le sont point à part entière. Comme Simon le magicien, ils n'ont aucune part à l'héritage du Christ.

b) Pour n'avoir jamais pu être vivifiés par l'âme de l'Eglise, communier à la source de sa vie, ces fils de la dissidence n'ont pu recevoir la rémission de leurs péchés par le baptême ainsi reçu dans la dissidence. Augustin concède toutefois

---

[275] *De bapt.* I,X,14, *CSEL* 51,158 : « neque enim separatio earum generat sed quod se cum de ista tenuerunt; quodsi et hoc dimittant, omnino non generant. haec itaque in omnibus generat cuius sacramenta retinentur, unde possit tale aliquid ubicumque generari, quamuis non omnes quos generat ad eius pertineant unitatem, quae usque in finem perseuerantes saluabit. neque enim hi solum ad eam non pertinent qui separationis aperto sacrilegio manifesti sunt, sed etiam illi qui in eius unitate corporaliter mixti per uitam pessimam separantur.

[276] Cf. *In Io. Eu.* 6,14.

[277] *Ibid. CSEL* 51,159-160 (« ... certe quidem nati erant, nec tamen ad ipsam ecclesiam de qua nati erant per pacis adque unitatis uinculum pertinerent »).

l'hypothèse de la réviviscence des péchés qui reviennent par l'obstination dans le schisme. L'évêque d'Hippone attribue cette hypothèse aux donatistes comme leur façon de comprendre le cas de Simon : « chez celui s'est approché avec feinte, la vertu sacrée d'un si grand sacrement a remis les péchés à l'instant même, mais (...) la feinte les a ramenés aussitôt ». Mais en fait il partage l'opinion et la justifie comme « le cas de quiconque passe des ténèbres à travers la lumière à d'autres ténèbres »[278]. Il évoque même l'épisode du débiteur impitoyable comme un témoignage biblique, et le cas à celui des membres hypocrites de l'Église[279]. Sa meilleure explication[280] se base cependant sur la haine qui définit la nature même du schisme : « Tant la discorde est hideuse et la division inique »[281] et saint Jean affirme que celui *qui hait son frère est encore maintenant dans les ténèbres* (I Jn 2,11). Comme Simon le magicien, ceux qui, à l'intérieur même de l'Église, ont pu recevoir le baptême du Christ, tout en persévérant de cœur dans la malice ou dans le sacrilège, se ferment à la charité et ne laissent pas s'opérer la rémission des péchés. Or ce manque de charité est le propre des schismatiques[282] et les empêche de recevoir une purification qui n'a lieu que dans l'unité et le lien de la paix de l'Église.

2.4.2 - L'Église offre la charité qui couvre la multitude des péchés

L'appel lancé par Augustin aux donatistes, à travers Cresconius, résume sa conviction théologique que nous allons exposer dans ce paragraphe :

> Quittez votre erreur querelleuse, venez à la vérité et à la paix catholique et, grâce au Don qui lui est propre, à l'Esprit Saint qui répand la charité dans nos cœurs, vous pourrez trouver pureté et guérison ; on ne détruira pas en vous les sacrements de

---

[278] *De bapt.* I,XII,19, *CSEL* 51,163.
[279] *De bapt.* I,XII,20, *CSEL* 51,164-165.
[280] Cf. *De bapt.* III,XIII,18 où il résume les deux hypothèses.
[281] Cf. *De bapt.* III,XIII,18, *CSEL* 51,208 où Augustin résume les deux explications.
[282] *De bapt.* I,XII,18, *CSEL* 51,162.

> l'Église ; restant au-dehors vous les possédez comme biens d'autrui pour votre perte, venus au-dedans vous les aurez comme vôtres pour votre salut.[283]

Ne devant pas recevoir une deuxième fois le bain purificateur du baptême, les fils nés dans la dissidence sont purifiés par leur intégration même à l'Église. Le fait de devenir désormais membres à part entière de l'Église les connecte à la vie de son âme. Augustin a l'heureuse expression de parler de la réception de l'Église avec sa fontaine propre : « ils reçoivent d'abord l'Église et avec elle la paix, la charité, l'unité que répand sa fontaine propre et invisible, l'Esprit Saint. »[284] Il ne pouvait mieux lier le Don de l'Esprit à l'intégration au Corps du Christ. Mais il précise davantage ce lien qui assure la purification, en principe, réservée au baptême[285]. Il fait remarquer en effet à Cresconius que le baptême n'est pas le seul moyen pour purifier les pécheurs. Ils peuvent l'être par la parole de vérité, le sacrifice d'un cœur contrit et l'aumône[286] ; mais c'est fondementalement par la plus haute vertu de la charité qui donne sens et valeur à ces divers moyens ; or ce n'est que dans l'unité qu'ils peuvent recevoir cette charité pour que s'accomplisse la parole de I Pierre 4,8 : « la charité couvre la multitude des péchés. »[287] C'est pourquoi la prière de l'imposition des mains

---

[283] *C. Cresc.* II,XVI,20 (*CSEL* 52,379 : «proinde iam peruides, ut opinor, non frustra me dixisse donatistarum - uel ut tu mauis donatianorum - haereticorum sacrilegum errorem, si et ab ecclesia catholica dissentitis et quae una atque eadem fatemini sacramenta rescinditis, nec tamen sine uenia uel insanabiles estis misericordiae dei, quia discordioso errore deposito ad catholicam ueritatem pacem que conuersi per donum eius proprium, hoc est sanctum eius spiritum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, mundari sanari que poteritis, non ut destruantur in uobis ecclesiae sacramenta, quae aliena perniciose foris habebatis, sed ut ea ipsa intus iam uestra salubriter habeatis »).

[284] *C. Cresc.* II,XVI,19 (*CSEL* 52,378 : « accipiunt enim primitus ipsam ecclesiam et in ea pacem unitatem caritatem per fontem eius proprium atque inuisibilem spiritum sanctum »)

[285] Cf. *C. Gaud.* I,XI,12, *CSEL* 53,207 : « Hi enim, qui nondum baptizati sunt, a peccatis omnibus in catholica ecclesia lauacro regenerationis abluuntur ».

[286] *C. Cresc.* II,XII,15, *CSEL* 52,374 : « mundantur et uerbo ueritatis...et sacrificio contriti cordis...et elemosynis... »

[287] *C. Cresc.* II,XII,15, *CSEL* 52,374 : «mundantur ipsa quae supereminet omnibus caritate ab illo, qui per apostolum petrum dixit: *caritas cooperit multitudinem peccatorum* (I P 4,8). quae una si adsit, illa omnia recte fiunt; si autem desit, illa omnia frustra fiunt. haec uero unde sit audi dicentem apostolum: *caritas*, inquit, *dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*. unde merito creduntur hi, qui extra ecclesiam baptismum

qui sert de rite d'intégration des schismatiques pour la rémission des péchés est associée aux gémissement de la Colombe ; ils sont le signe de l'amour qui lui est propre et qui affranchit ses vrais membres[288]. Dans cette perspective, c'est l'Esprit qui répand la charité qu'Augustin découvre dans les textes où il est question d'eau et de source réservée en propre à l'Église. L'eau des sacrements existe même dans les sectes, et est reçue par des méchants comme Simon le magicien sans opérer leur purification ; par contre le Don de l'Esprit est propre à l'unité qu'il anime :

> A sa descente sur eux, le Saint-Esprit leur donna à l'origine le signe suivant : quiconque le recevait parlait dans les langues de tous les peuples. Ce prodige annonçait que l'Église s'étendrait à toutes les nations et que nul ne recevrait l'Esprit Saint s'il n'adhérait à son unité. Voilà la fontaine au large et invisible cours dont Dieu réjouit sa cité selon la prédiction du prophète : *Un fleuve impétueux réjouit la cité de Dieu.* De cette fontaine n'approche aucun étranger car nul n'y vient s'il n'est digne de la vie éternelle. Elle appartient en propre à l'Église du Christ au sujet de laquelle il a été prédi si longtemps à l'avance : *Que tes sources d'eau soient pour toi seul et que nul étranger n'y ait part avec toi.* C'est l'Église, c'est la source que célèbre aussi le Cantique des cantiques : *Jardin fermé, fontaine scellée, puits d'eau vive*[289].

Voilà pourquoi les sacrements comme de nombreux dons de l'Esprit Saint peuvent se retrouver hors de l'Esprit Saint tandis que la charité qu'il répand ne peut se manifester ni dans les schisme ni dans les cœurs habités par la haine et la ma-

---

ecclesiae perceperunt, non habere spiritum sanctum, nisi cum ipsi ecclesiae in uinculo pacis per conexionem caritatis adhaerescunt » ; cf. *C. Gaud.* I,XII,13, *CSEL* 53,207.

[288] Cf.: « Per orationes sanctorum spiritalium, qui sunt in ecclesia, tamquam per columbae creberrimum gemitum magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae dei... per eorum orationes, cum quisque ab haeresi aut schismate ad pacem catholicam uenit, eius peccata soluuntur. » (*De bapt.* III,XVII,22, *CSEL* 51,214) ; « incipiunt ad columbam pertinere, per cuius eis gemitus peccata soluuntur, a cuius pace alienatis tenebantur, sic et qui apertius foris sunt, si eadem sacramenta sumpserunt, cum correcti ad ecclesiae ueniunt unitatem, non iterato baptismo, sed eadem caritatis lege et unitatis uinculo liberantur. » (*De bapt.* III,XVIII,23, *CSEL* 51,215)

[289] *C. Cresc.* II,XIV,17 (*CSEL* 52,376 : « hic sanctus spiritus ueniens in eos tale signum primitus dedit, ut, qui eum acceperant, linguis omnium gentium loquerentur, quia portendebat ecclesiam per omnes gentes futuram nec quemquam accepturum spiritum sanctum, nisi qui eius unitati copularetur. huius fontis largo atque inuisibili flumine laetificat deus ciuitatem suam, de qua propheta praedixit: *fluminis impetus laetificant ciuitatem dei* (Ps 45,5). ad hunc enim fontem nullus extraneus, quia nullus nisi uita aeterna dignus, accedit. hic est proprius ecclesiae christi, cui tanto ante prophetatum est: *fons aquae tuae sit tibi proprius et nemo alienus communicet tibi* (Prov 5,17). de hac enim ecclesia et de isto fonte dicitur et in cantico canticorum: *hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae uiuae* (Cant. 4,12-13) »).

lice[290]. Ceux-ci ont, par conséquent, besoin d'une conversion totale[291] pour rejoindre l'Église et recouvrer l'innocence à cette source par laquelle le Christ l'irrigue et la vivifie dans l'unité[292]. Le Don de Dieu est ainsi destiné à la vie de l'Église pour l'accroître par la génération de nouveaux fils qu'il purifie et rassemble dans son unité.

Récapitulation sur la dimension ecclésiologique de Donum Dei : le Saint-Esprit, Don du Christ Total.

La lecture des Écritures a conduit Augustin au *Christus Totus* comme au noyau qui a enrichi son ecclésiologie en l'ouvrant à la pneumatologie. Basée sur l'union d'amour inséparable du Christ et de son Église, la mise en œuvre de cette conception du Christ Total est étroitement liée, chez Augustin, à une réflexion sur le Don de l'Esprit pour donner à son ecclésiologie l'idée d'unité qui la domine[293].

On a souligné l'apport de l'exégèse prosopologique du psautier à cette doctrine du corps mystique et tenté également de situer la dépendance d'Augustin vis-à-

---

[290] Cf. *De bapt.* III,XVI,21, *CSEL* 51,213 : « Cum ergo aliud sit sacramentum, quod habere etiam simon magus potuit, aliud operatio spiritus, quae in malis etiam hominibus fieri solet, sicut saul habuit prophetiam, aliud operatio eiusdem spiritus, quam nisi boni habere non possunt, sicut est finis praecepti caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quodlibet haeretici et schismatici accipiant, caritas quae cooperit multitudinem peccatorum proprium donum est catholicae unitatis et pacis nec eius in omnibus, quia nec omnes sunt eius ».

[291] Cf. *C. Cresc.* II,XV,18, *CSEL* 52,377 : « isti quippe baptizati et baptizantes uisibili baptismo repperiuntur; ad illum tamen fontem proprium, cui nemo communicat alienus, ad illum fontem signatum, hoc est ad spiritus sancti donum, quo caritas dei diffunditur in cordibus nostris, nullus istorum nisi mutatus accedit, ita omnino mutandus, ut non sit alienus, sed sit caelestis particeps pacis, sanctae socius unitatis, plenus indiuiduae caritatis, ciuis angelicae ciuitatis ».

[292] *C. Cresc.* II,XIII,16, *CSEL* 52,376 : « ...quos ciuitas dei recipiendo efficit innocentes, cum ad eam ueraci corde transierint ...hanc spiritu sancto mundante laetificat, de quo clamabat dicens: *si quis sitit, ueniat et bibat* ».

[293] La recherche de H. MÜHLEN est un exemple de la mise à contribution de ce lien ; *L'Esprit dans l'Église,* traduit de l'allemand (*Una mystica persona. Eine Person in vielen Personen,* Paderborn, 1964) par A. Liefooghe, M. Massart et R. Virrion, Paris, Cerf, 1969 ; Ses pages (p. 49-69) sur Augustin « la formule un (mystica) persona chez Augustin » est un excellent point de départ qui nous a inspiré.

vis de Tyconius et de la tradition[294]. Augustin qui l'a très tôt adoptée en commençant son commentaire des psaumes[295] a insinué lui-même, en analysant plus tard les règles de Tyconius, qu'il ne s'en contentait guère, et qu'il faut le comprendre, chez lui, dans une exégèse d'ensemble. S'il représente dans la tradition latine celui qui a mieux développé une telle exégèse[296], c'est qu'il l'a fondamentalement transformée par la cohérence interne de sa propre pensée. On pourrait résumer les principales originalités souvent signalées chez Augustin dans la richesse pneumatologique de sa doctrine du *Christus Totus* : pour parler du Christ et de son Église, il insiste fortement sur le Don de son Esprit[297]. Pour mieux saisir l'union des deux en un dans la

---

[294] Cf. M.-J.RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe et Ve siècles),* Vol. II : *Exégèse prosopologique et théologie,* (col. Orientalia christiana Analecta, 220), Rome, Pont. Institutum studiorum orientalium, 1985 ; p. 366-370 ; BORGOMEO, *L'Église de ce temps,* p. 191-208 ; consulter chez ce dernier les indications bibliographiques de la note 30 de la page 197 à propos de la double interprétation catholique et protestante de cette dépendance et sur la différence entre les deux exégèses ; MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église,* p. 51-52 ; M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur,* Paris, Aubier, 1945, p. 387-418 ; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique,* 3e éd, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer & Cie-l'édition universelle, S. A., 1951, p. 35-138).

[295] MADEC, *La Patrie et la Voie,* p. 178-185.

[296] MERSCH, *Le Corps mystique...,* p. 95 ; BORGOMEO, *L'Église de ce temps,* p.197.

[297] Ce point de vue explique son originalité déjà au niveau de son commentaire des Psaumes : si Augustin y livre son « explication religieuse du drame humain », avec cette « une idée de fond, une seule, mais ramifiée, sociale et universelle », faisant voir qu' « à travers la diversité de tous les siècles un seul homme, tête et membres, apparaît et se construit », (PONTET, *L'exégèse de saint Augustin,* p. 388), on ne le comprend bien qu'en y introduisant dans ces commentaires la lumière de cet amour de Dieu jusqu'aux mépris de soi qui caractérise la Cité de Dieu (cf. *De ciu Dei* XIV,28) ; c'est en effet par le Don de son Esprit que « Jésus-Christ agrège un à un des prédestinés à son corps mystique » (*Ibid.* p. 388). De la même façon, si dans la technique même de la recherche du locuteur inclusif, l'utilisation systématique de l'expression *Christus Totus* apparaît comme une « note propre à Augustin » (RONDEAU, *Les commentaires patristiques,* p. 369) et qu'il en a fait « une vision théologique unitaire et totalitaire qui fournit un fil directeur à la lecture du Psautier » (*Ibid.* p. 369), c'est parce qu'il l'a informé d'une théologie de la charité. C'est en cela que cette exégèse peut passer de la sphère de l'érudition à celle de la prédication ; Augustin touche ainsi le cœur de ses fidèles (*Ibid.* p. 370) pour les aider à aimer celui qui le premier les a aimés en son Fils par son Esprit. C'est pourquoi les deux formules caractéristiques d'Augustin (*una quaedam persona* et *nos transfigurauit in se*) étudiées par l'A. (p. 370-388) mériteraient d'être centrées sur le thème de la charité. Seule la charité permet de « parler aussi bien de l'*una personna* qu'est le Christ total, ou des *duae personae* qui le constituent » de manière à pouvoir « prendre le mot *persona* au sens de sujet capable de tenir le rôle de locuteur, et non de sujet métaphysique » (p. 379) ; cf. *En. in Ps.* 30, en. 2, s.1,3 : « Hoc autem corpus nisi connexione caritas adhereret capiti suo »cité par

Plénitude du Christ, Augustin avait su alors signaler la présence d'une troisième Personne ; c'est par action de celle-ci qu'il explique la symbiose de la multiplicité. Ce n'était plus alors pour lui un simple principe servant à résoudre des difficultés exégétiques en distinguant les passages attribués au Christ et à l'Église ou au Christ uni à l'Église comme la Tête à son Corps. Il l'utilisait dans une vue d'ensemble de l'ecclésiologie de saint Paul qui l'a inspiré et de la christologique de saint Jean. C'est à partir de cette double source où sa théologie elle-même a puisé ses meilleures ressources que le Pasteur d'Hippone retrouvait dans les Écritures le Christ et son Église unis dans la charité de l'Esprit Saint[298]. Il pouvait ainsi accéder à l'enjeu théologique de cette distinction et de cette unité. L'unité du Christ, Tête et Corps, découle de la mission du Verbe fait chair, devenu unique Médiateur entre Dieu et les hommes qu'il rassemble[299] par le Don de son Esprit. De fait, l'élaboration systématique de cette doctrine du Christ Total amène l'ecclésiologie augustinienne dans sa phase de fécondité[300] et en fait une étape du développement de sa pneumatologie.

---

l'A. p. 372. En outre la transformation que nous recevons dans l'Incarnation du Christ a sa source dans la grâce de l'Esprit Saint. Citons enfin un troisième exemple avec BORGOMEO qui fait bien justice à cette originalité d'Augustin dans son analyse qui ne concerne pas seulement les *Enarrationes* : si Augustin en a fait un « puissant générateur de synthèse » (BORGOMEO, *L'Église de ce temps,* p. 197), c'est à partir de la charité qui en tant que « facteur d'unité, est, dans sa source, l'Esprit Saint lui-même, Amour substantiel » (*Ibid.* p. 247).

[298] Le premier livre du *De doct. christ.* nous donne un exemple remarquable au I,X,10-XV,15 où il présente l'Église, à la suite de la mission du verbe incarné, comme son Corps et son Épouse, dotée de son amour : « est enim ecclesia corpus eius, sicut apostolica doctrina commendat, quae coniux etiam eius dicitur. corpus ergo suum multis membris diuersa officia gerentibus, nodo unitatis et caritatis tamquam sanitatis adstringit. exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem *ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi* ». (I,XV,15, *CC* 32,15). Il est intéressant de noter une telle synthèse bien avant l'analyse de la règle de Tyconius.

[299] REMY, *Le Christ médiateur,* p. 53-56 ; 737-761.

[300] Cf. BORGOMEO, *L'Église de ce temps,* p. 390 : « l'élément le plus fécond de l'ecclésiologie d'Augustin est certainement sa doctrine du *Christus Totus* (chapitres X et XI) ».

On peut situer ce tournant de l'ecclésiologie d'Augustin au début de son épiscopat[301]. Car si l'impulsion prise par sa pensée avec le sacerdoce l'amenait à développer une ecclésiologie, c'est à l'épiscopat que celle-ci s'enclencha réellement[302]. A cette même époque ce que nous avons pu observer dans ces œuvres de la période de la prêtrise comme intuition de cette doctrine[303], fut hissé au cœur d'une réflexion soutenue sur l'Église. C'est alors que dans un affinement de perspective s'intensifia sa lecture des Écritures - notamment les psaumes, l'évangile et l'épître de saint Jean - comme le miroir où il fait découvrir à sa communauté ce qui l'unit au Christ et qui la constitue comme Église.

Dans la bibliographie immense de l'ecclésiologie augustinienne, on trouvera bien des recherches qui ont mis en lumière la doctrine du Corps mystique du Christ, ou tout au moins lui ont consacré des chapitres de grand intérêt[304]. Notre lecture à partir du développement de *Donum Dei* a l'avantage de souligner spécifiquement comment le Don de l'Esprit est au fondement même de ce concept du *Christus Totus* qui fait du lien entre le Christ et son Église le lieu théologique d'une intégration de la pneumatologie à la pensée augustinienne. La démarche d'ensemble de notre travail permettait aussi d'indiquer le rapport étroit de ce noyau de la pensée d'Augustin avec l'évolution de son expérience personnelle.

---

[301] On n'observe pas de longs développements sur l'Église chez Augustin avant son ordination au sacerdoce. De plus, son ecclésiologie durant le temps de la prêtrise reste dominée par l'image de l'Église telle qu'elle ressortait du rôle qu'elle a joué dans l'expérience individuelle de sa conversion : la *Magistra ueritatis* et la *Mater* : «L'Église lui apparaissait comme le port du salut, la gardienne de la vérité, la maîtresse de son intelligence et de son cœur, la dépositaire de l'autorité. Cet aspect, encore un peu extérieur, est complété par l'image de l'*Ecclesia Mater* » Lamirande, *L'Église céleste,* p. 13 ; Augustin développait alors sa place et son rôle dans l'acte de foi ; le *De utilitate credendi, passim* en est un exemple. Il est possible d'en relever les références dans les œuvres de cette période, mais l'on en une juste idée même dans les *Confessions* quand Augustin décrit ainsi l'Église dans le récit de sa conversion : *Conf.* I,XI,17 ; IV,XVI,31 ; V,X,19 ; V,XIII,23 ; VI,III,4 ; VII,VII,11 ; VII,XIX,25).

[302] Les commentateurs d'Augustin relient généralement l'orientation majeure et définitive de son ecclésiologie à la lutte anti-donatiste ; Lamirande, *L'Église céleste,* p. 13-41.

[303] *De diuersis quaest.* 59,4 ; 69.

[304] LAMIRANDE, *Un siècle et demi sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique,* in *Revue des Études augustiniennes,* 8, 1962.

Cette découverte du Christ Total par l'évêque en union avec sa communauté n'est-elle pas le palier ecclésiologique de la découverte du Médiateur qui a changé la vie du jeune Augustin ? On s'éloignerait certes du champ de la présente recherche en tentant de répondre à cette question pour elle-même ; mais elle s'éclaire du point de vue pneumatologique puisque ce chapitre reposait sur une interaction où nous avons mis en lumière le développement du Don de l'Esprit à travers le concept du Christ Total devenu la pièce maîtresse d'une pensée augustinienne de plus en plus centrée sur la lecture des Écritures pour y contempler l'Église. De la sorte, notre conclusion peut souligner ce passage formel de sa lecture dans un champ existentiel personnel (celui du converti et du jeune prêtre) à une application dans le contexte existentiel de l'Église. Le dynamisme que donne *Donum Dei* à la conception de l'Église comme le Corps du Christ vivifié par le Don de son Esprit présente en effet l'élaboration du *Christus Totus* par Augustin comme le relais ecclésiologique de la compréhension de soi qu'il a reçue de sa lecture des Écritures[305]. Dès l'épiscopat Augustin a entrepris avec *Christus Totus* la compréhension d'un « soi ecclésial » où il a développé sa pneumatologie avec cette dimension ecclésiologique de *Donum Dei.*

---

[305] I. BOCHET, « Interprétation scriptuaire 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.

Bibliographie

1 - Répertoires bibliographiques et autres instruments de travail

Augustinus-Lexikon, vol. 1 Fasc. 1/2, Stuttgart, Schwabe, 1986.

Bulletin Augustinien, de la *Revue des Etudes Augustiniennes,* 1955 sq (pour les années antérieures, in *L'Année théologique,* 1940 sq).

Bulletin de théologie ancienne et médiévale, Mont-Cesar-Louvain, 1929 sq.

DEKKERS E. & GAAR A., *Clavis Patrum Latinorum,* (Editio tertia aucta et emendata), Steenbrugis, Brepols, 1995, 934 pages.

DONNELLY D. F. & SHERMAN M. A., *Augustine's* De Civitate Dei. *An Annotated Bibliography of Modern Criticism, 1960-1990,* New York, P. Lang, 1991, 109 pages.

ERNOUT A. & MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (4e édition par J. André), Paris, 1959.

FORCELLINI Æ., *Lexikon totius latinitatis,* 6 volumes, nouvelle édition par F. Corradini et J. Perrin, Patavii, Typis Seminarii, 1940.

GEERARD M., *Clavis Patrum graecorum,* 5 volumes, Turnhout, Brepols, 1974-1987.

HALL G. R. & Co., éd, *Fichier Augustinien,* Institut des Etudes Augustiniennes de Paris, Boston, Massachustts, 1972 sq.

HAMMAN A., « Bibliographia trinitaria patristica », in *Estudios trinitarios,* n° 11, 1978, p. 307-332.

LAMIRANDE E., *Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de saint Augustin. Essai bibliographique,* (extrait de la Revue des Etudes Augustiniennes 1962 Fasc. 1), Paris, Etudes augustiniennes, 1962, 125 pages.

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexikon,* (first published in 1961), Oxford, Clarendon Press, 1987, 1568 pages.

MIETHE T.L., *Augustinian Bibliography (1970-1980),* London, Greenwood Press, 1982, 219 pages.

NEBREDA E., *Bibliographia Augustiniana,* Roma, Typ. "Cuore di Maria", 1928, 272 pages

SCHNEEMELCHER W., éd., *Bibliographia Patristica,,* Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1959 sq,

SIEBEN H. J., *"Exegesis Patrum". Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa,* Roma, Instituto Patristico Augustinianum, 1983, 150 pages.

Thesaurus Augustinianus. Series A - Formae. Enumeratio formarum, (CETEDOC - Universitas Catholica Lovaniensis - Lovanii Novi), Turnhout, Brepols, 1989.

Thesaurus Linguae Latinae, Lipsiae, B. G. Teubner, 1900 sq.

VAN BAVEL T., *Répertoire bibliographique de saint Augustin* (1950-1960), (Instrumenta Patristica 3), Steenbrugis, in Abbatia Sancti Petri, 1963, 991 pages.

VENANZI V., « Dogme e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico (1960-1972) », in *Augustinianum,* n° 13, 1973, p. 425-453.

2 - Œuvres de Saint Augustin

Ad inquisitiones Januarii (ep. 54 et 55), PL, 33,199-204 ; 33,204-223 ; A. Goldbacher, éd., CSEL, 34/2,158-168 ; 34/2,169-213, (1898).

Confessiones - PL, 32,659-868 ; CSEL, 33,1-388 ; L. Verheijen, éd., CCL, 27,1-273, (1981)

Contra Adimantum - PL, 42,129-172 ; J. Zycha, éd., CSEL, 25,113-190, (1891).

Contra adversarium legis et prophetarum - PL, 42,603-666 ; K.-D. Daur, éd., CCL, 49,35-131 ; 179-180, (1985).

Contra Cresconium, - PL, 43,445-594 ; M. Petschenig, éd., CSEL, 52,323-582, (1910).

Contra duas epistulas Pelagianorum - PL, 44,549-638 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 60,421-570, (1913).

Contra epistulam Parmeniani, - PL, 43,33-108 ; M. Petschenig, éd., CSEL, 51,17-141, (1908).

Contra Faustum manichaeum - PL, 42,207-518 ; J. Zycha, éd., CSEL, 25, 249-797, (1891).

Contra Felicem manichaeum - PL, 42,519-552 ; J. Zycha, éd., CSEL, 25, 799-852, (1891).

Contra Julianum - PL, 44,641-874.

Contra litteras Petiliani - PL, 43,245-388 ; M. Petschenig, éd., CSEL, 52, 1-227, (1909).

Contra sermonem Arianorum - PL, 42,683-708.

De agone christiano - PL, 40,289-310 ; J. Zycha, éd., CSEL 41,99-138, (1900).

De Baptismo contra donatistas - PL, 43,107-244 ; M. Petschenig, éd., CSEL, 51,143-375, (1908)..

De catechizandis rudibus - PL, 40,309-348 ; J.-B. Bauer, éd., CCL, 46,121-178, (1969).

De consensu evangelistarum - PL, 34,1041-1230 ; F. Weihrich, éd., CSEL, 43,1-418, (1904).

De correctione Donatistarum (ep. 185), PL, 33,792-815 ; A. Goldbacher, éd., CSEL, 57,1-44, (1911).

De cura pro mortuis gerenda - PL, 40,591-610 ; J. Zycha, éd., CSEL, 41,619-659, (1900).

De civitate Dei - PL, 41,13-804 ; CSEL, 40/1,3-660 ; 40/2,1-670 ; B. Dombart & A. Kalb, éd., CCL, 47,1-314 ; 48,321-866, (1955).

De diversis quaestiones octoginta tribus - PL, 40,11-100 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 44A,1-249, (1975).

De diversis quaestionibus ad Simplicianum - PL, 40, 101-148 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 44,7-91, (1970).

De doctrina christiana - PL, 34,15-122 ; Green, éd., CSEL, 80,3-169 (1963) ; J. Martin, éd., CCL, 32,1-167, (1962).

De fide et symbolo - PL, 40,181-196 ; J. Zycha, éd., CSEL, 41,1-32, (1900).

De genesi ad litteram - PL, 34,245-486 ; J. Zycha, éd., CSEL, 28/1,3-435, (1894)

De genesi ad litteram imperfectus liber - PL, 34,219-246 ; J. Zycha, éd., CSEL, 28/1,459-503, (1894).

De gesstis Pelagii - PL, 44,319-360 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 42,49-122, (1902).

De gratia Christi et de peccato originali - PL, 44,359-410 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 42,123-206, (1902).

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri fuo, J. B. Bauer, éd., CSEL 90 (1992).

De natura et gratia - PL, 44,247-290 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 60,231-299, (1913).

De natura et origine animae - PL, 44,475-548 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 60,301-419, (1913).

De octo dulcitii quaestionibus - PL, 40,147-170 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 44A,251-297, (1975).

De Pelagianismo (ep. 194), A. Goldbacher, éd. CSEL, 57, 176-214, (1911).

De patientia - PL, 40,611-626 ; J. Zycha, éd., CSEL, 41,663-691, (1900).

De peccatorum meritis et remissione et baptismo parvulorum, PL, 44,109sq ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 60, 1-151, (1913).

De perfectione justiciae hominis - PL, 44,291-318 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 42,1-48, (1902).

De Praesentia Dei (ep. 187), PL, 33, 832-848 ; A. Goldbacher, éd., CSEL, 57,81-119, (1911).

De sancta Virginitate - PL, 40,397-428 ; J. Zycha, éd., CSEL, 41,233-302, (1900).

De Sermone Domini in monte - PL, 34,1229-1308 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 35,1-188, (1967).

De Spiritu et littera - PL, 44,201-246 ; C. F. Vrba & J. Zycha, éd., CSEL, 60,153-229, (1913).

De symbolo ad catechumenos, PL, 40,627 ; Van Der Plaetse, éd., CCL, 46, 179-199, (1969).

De Trinitate - PL, 42,819-1098 ; CSEL, ; W. J. Mountain, éd., CCL, 50/3, 25-380 ; 50A,381-535, (1968).

De vera religione, K.-D. Daur, éd., CCL, 32,187-260 (1962) ; Green, éd., CSEL, 77,3-41, (1961).

Enarrationes in Psalmos - PL, 36,67-1028 ; 37,1033-1966 ; E. Dekkers & J. Fraipont, éd., CCL, 38,1-616 ; 39,623-1417 ; 40,1425-2196, (1956).

Epistola ad Romanos inchoata expositio - PL, 35,2087-2106 ; J. Divjak, éd., CSEL, 84,143-181, (1971).

Epistula ad Catholicos de secta donatista (De Unitate Ecclesiae), PL, 43,391sq ; M. Petschenig, éd., CSEL, 52,229-322, (1909)

Epistulae, A. Goldbacher, éd., CSEL, 34/1 (1895) ; 34/2 (1898) ; 54 (1904) ; 57 (1911) ; 58 (1923).

Epistolae nuper in lucem prolatae, J. Divjak, éd., CSEL, 88 (1981).

Expositio Epistolae ad Galatos - PL, 35,2105-2148 ; J. Divjak, éd., CSEL, 84,53-141, (1971).

Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos - PL, 35,2063-2088 ; J. Divjak, éd., CSEL, 84,1-52 (1971).

Locutionum in Heptateuchum - PL, 34,485-546 ; CSEL, 28/1,507-629 ; J. Fraipont, éd., CCL, 33,379-465, (1958).

Quaestiones Evangeliorum - PL, 35,1321-1364 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 44B,1-118, (1980).

Retractationes - PL, 32,583-656 ; CSEL, 36/1,7-204 ; A. Mutzenbecher, éd., CCL, 57/1,5-143, (1974).

In Joannis Epistolam ad Parthos Tractatus X - PL, 35, 1977-2062 ; P. Agaësse, éd., SC n° 75 (1961).

Tractatus in Evangelium Joannis - PL, 35,1379-1976 ; PG, 147,1131sq ; R. Willems, éd., CCL, 36,1-688 ; (1954).

De videndo Deo (ep. 147) - PL, 33,596-622 ; A. Goldbacher, éd., CSEL, 44,274-331, (1904).

Sermones, PL, 38-39,332-1638 ; PLS, 3,417-840 ; C. Lambot, éd., CCL, 41, (1961).

3 - Etudes critiques

3.1 - Sur la doctrine trinitaire et pneumatologique de Saint Augustin

ARIAS REYERO M., « La doctrina trinitaria de San Agustin (en el "De Trinitate") », in *Teologia y Vida,* n°30, 1989, p. 249-270.

BAILLEUX E., « Histoire du salut et foi trinitaire chez saint Augustin », in *Revue Thomiste,* 75, 1975, p. 533-561.

----------, « L'Esprit du Père et du Fils selon saint Augustin », in *Revue Thomiste,* 77, 1977, p. 5-29.

BARDY G., « Trinité. VII. La systématisation augustinienne », *Dictionnaire de Théologie Catholique,* commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué avec E. Amann et autres, Paris, Letouzey et Ané, 1903 sq, t. XV, 1950, col. 1681-1692.

BAVAUD G., « Note sur la mission du Saint-Esprit », in *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie,* 19, 1972, p. 120-126.

BERROUARD M.F., « La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une exégèse augustiniennne d'Act. 4,32a », in *Homo spiritualis, Festgabe für Luc Verhejen,* Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Karl Heinz Chelius, « Cassiciacum », 38, Wurzburg, Augustinus-Verlag, 1987, p. 207-224.

BOCHET I., « Saint Augustin, les Confessions, le Maître, la Trinité, la Cité de Dieu », in *Gradus philosophicus,* un répertoire d'introductions méthodiques à la lecture des oeuvres, sous la direction de Laurent Jaffro et Monique Labrune, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 65-81.

BOKA Di MPASI LONDI, *Le rôle médiateur du Saint-Esprit dans la révélation du Christ, Essai d'exégèse théologique dans une perspective pastorale,* Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologica, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1986, 127 pages.

BOURASSA F., « Communion du Père et de Fils », in *Gregorianum,* 48, 1967, p. 657-705.

----------, « Dans la communion de l'Esprit-Saint. Etude théologique », in *Science et Esprit,* 34, 1982, p. 31-56 ; 135-149 ; 239-268.

----------, « Le Don de Dieu », in *Gregorianum,* 50, 1969, p. 201-235.

----------, « Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils », in *Sciences ecclésiastiques,* 14, 1962, p. 375-415.

----------, « L'Esprit-Saint, "Communion" du Père et du Fils », in *Science et Esprit,* 29, 1977, p. 251-281 ; n° 30, 1978, p. 5-37.

----------, « Sur la propriété de l'Esprit-Saint. Questions disputées », in *Science et Esprit,* 28, 1976, p. 243-264 ; n° 29, 1977, p. 23-43.

----------, « Sur le Traité de la Trinité », in *Gregorianum,* 47, 1966, p. 254-285.

----------, « Théologie trinitaire de saint Augustin », in *Gregorianum,* 58, 1977, p. 675-716 ; n°59, 1978, p. 375-412.

----------, *Questions de théologie trinitaire,* Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, 238 pages.

BRAY G., « The Doctrine of the Trinity in Augustine's De civitate Dei », in *European Journal of Theology,* 1, 1992, p.141-150.

CALDERON VARONA J. L., « El Espiritu Santo, amor de Dios, en el De Trinitate de San Agustin », in *Mayeutica,* 22, 1996, p. 437-472.

CARBONE V., *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino,* Citta del Vaticano, Tipogr. poliglotta Vaticana, 1961, 195 pages.

CAVALLERA F., « La doctrine de S. Augustin sur l'Esprit Saint à propos du "De Trinitate" », in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 2, 1930, p. 365-387 et n° 3, 1931, p. 5-19.

----------, « Les premières formules trinitaires de saint Augustin », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 31, 1930, p. 97-123.

CAYRE F., « Les images de la Trinité » in *Année Théologique Augustinienne,* 13, 1953, p. 363-365.

----------, « Théologie, sagesse, contemplation dans le "De Trinitate" », in *L'année théologique augustinienne,* 13, 1953, p. 366-369.

CHEVALIER I., « La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes », in *Divus Thomas,* 18, 1940, p. 317-384.

----------, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Fribourg (Suisse), Librairie de l'Université, 1940, 182 pages.

CIPRIANI N., « Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino », in *Augustinianum,* 34, 1994, p. 253-312.

CLARK M.T., « Augustine's Theology of the Trinity: Its Relevance », in *Dionysius,* n°13, 1989, p. 71-84.

COFFEY D., « The Holy Spirit as the Mutual Love of the Father and the Son », in *Theological Studies,* 51, 1990, p.193-229.

COYLE J.K., « "Concordia" : The Holy Spirit as Bond of the Two Testament in Augustine », in *Augustinianum,* 22, 1982, p. 427-456.

CROUSE R.D., « St. Augustine's "De Trinitate": Philosophical Method », in *Studia Patristica, XVI : Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975,* edited by E. A. Livingstone, Berlin, Akademie - Verlag, 1985, p. 501-510.

Da CAGLIARI F., *Cristo glorificado datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino,* Abbatia S. Mariae Gryptaeferratae (Sardinia), 1961, 146 pages.

Da CHIOGGIA V., « Il Verbo incarnato datore della Spirito Santo, nel pensiero di S. Agostino e S. Cirillo Alessandrino », in *Studia Patavina,* X : , 1963, p. 148-152.

De MARGERIE B., « L'analogie familiale de la Trinité », in *Science et Esprit,* 24, 1972, p. 77-92.

----------, « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion », in *Augustinianum,* 12, 1972, p. 107-119.

----------, *La Trinité chrétienne dans l'histoire,* Paris, Beauchesne, 1975, 499 pages.

Dos SANTOS FERREIRA J. M., *Teologia do Espirito Santo em Agostinho de Hipona,* « Fundamenta », 3, Lisboa, Ediçoes Didaskalia, 1987, 114 pages.

Du ROY J.-B.., « L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes,* n° 2 : *Hommage au R.P. Fulbert Cayré,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1962, p. 415-445.

Du ROY O., « L'intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391 », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 13, 1967, p. 119-124.

----------, *L'intelligence de la Foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391,* Paris, Etudes augustiniennes, 1966, 543 pages.

FERRARO G., *Lo Spiritu Santo nel « De Trinitate » di Sant'Agostino. Meditazioni,* Casale Monferrato, Piemme, 1987, 139 pages.

FORTMAN E.J., *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity,* Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1982, 382 pages.

GRABOWSKI S. J., « "Spiritus Dei" in Gen 1,2 according to St. Augustine », in *The Catholic Biblical Quaterly,* 10, 1948, p. 13-28.

----------, « The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ According to St. Augustine », in *Theological Studies,* 5 , 1944, p. 453-483; n° 6, 1945, p. 62-84.

GUNTON C., « Augustine, The Trinity and the Theology Crisis of the West », in *Scottish Journal of Theology,* 43, 1990, p. 33-58.

HADOT P., « L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin », in *Studia Patristica, VI : Papers presented to the Third International Conference on patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959,* « Texte und Untersuchungen », 81, Berlin, Akademie-Verlag, 1962, p. 409-442.

HANKEY W.J., « San Agustin, san Anselmo y san Tomas. La imagen psicologica de la Trinidad en "De Trinitate", "Monologion" y "Summa theologica" », in *Augustinus,* 26, 1981, p. 83-94.

HILL E., « St. Augustine's "De Trinitate". The doctrinal signifiance of its structure », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 19, 1973, p. 277-286.

ITURIOZ I., « El trinitarismo en la filosofia de San Agustin », in *Revista espanola de teologia,* 3, 1943, p 89-128.

JOUFFE D., *Le don septénaire de l'Esprit-Saint selon S. Augustin,* Diss. Theol., Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1950.

JOURNET C., « La mission visible de l'Esprit-Saint », in *Revue Thomiste,* 65, 1965, p. 357-395.

KATO S., « Saint Augustine on the Trinity », in *Studies in Medieval Thought,* 33, 1991, p.1-25.

LA BONNARDIERE A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1965, 190 pages.

----------, « Le "De Trinitate" de saint Augustin éclairé par sa correspondance », in *Ecole pratique des Hautes Etudes,* Ve section: *Sciences religieuses, Annuaire,* tome LXXXIV, Comptes rendus des Conférences de l'année universitaire de 1975-1976, p. 317-322.

----------, « Le "De Trinitate" de saint Augustin, confronté au livre XIe de la Cité de Dieu », in *Ecole pratique des Hautes Etudes,* Ve section: *Sciences religieuses, Annuaire,* tome LXXXV, *Comptes rendus 1976-1977,* p. 343-346.

----------, « Note critique sur l'édition récente du *De Trinitate* de saint Augustin », in *Revue Bénédictine* 81, 1971, p. 95-101.

LADARIA FERRER L. F., « Persona y relacion en el "De Trinitate" de San Agustin », in *Miscelanea Comillas,* 30, 1972, p. 245-291.

LEHMANN H., « El Espiritu de Dios sobre las aguas. Fuentes de los comentarios de Basilio y Agustin sobre el Genesis 1,2 » in *Augustinus,* 26, 1981, p.127-139.

LEOTTA F., *La persona dello Spirito Santo nella dottrina di S. Agostino,* Rome, Acireale, 1948, 46 pages.

LEVEILLE M., « Don de l'Esprit et baptême. Réflexion en marge d'une prédication augustinienne », in *Augustinian Studies,* 6, 1975, p. 125-151; n° 7, 1976, p. 1-46.

MADEC G., « Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 17, 1971, p. 119-142.

MAIER J.-L., *Les missions divines selon saint Augustin,* Fribourg, Editions Universitaires, 1960, 226 pages.

MASCIA G., *La teoria della relazione nel "De Trinitate" di S. Agostino (Studio introduttorio),* Napoli, Studio teologico - S Lucia al Monte, 1955, 87 pages.

MORIONES F., « La santisima Trinidad, segun san Agustin », in, *Charisteria Augustiniana.* Iosepho Oroz Reta dicata, curantibus P. Merino et J. M. Torrecilla, tomus prior theologica, Madrid, Editorial Augustinus, 1993, p. 359-377.

MULLER E., « The Dynamic of Augustine's De Trinitate. A Response to a Recent Characterization », in *Augustinian Studies,* 26, 1995, p. 65-91.

MUSTILLO G., *Le relazioni trinitarie in sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino,* Pars Dissertationis ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Campobasso, 1977, 244 pages.

NEDONCELLE M., « L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité? », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* I, 1954, p. 595-602. .

O'CONNOR W. R., « The concept of Person in St. Augustine's *De Trinitate* », in *Augustinian Studies,* 13, 1982, p. 133-134.

PENIDO T.-L., « Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus. S. Augustin et S. Thomas », in *Revue Thomiste,* 35 (n. s. 13), 1930, p. 508-527.

Philips G., « L'influence du Christ-Chef sur le Corps mystique, suivant saint Augustin », in *Augustinus Magister,* II, 1954, p. 805-815.

PLAGNIEUX J., « Influence de la lutte antipélagienne sur le "De Trinitate" ou : Christocentrisme de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* II, 1954, p. 817-826.

POPPI A.-M., « Lo Spirito Santo e l'unita del Corpo Mistico in S. Agostino », in *Miscellana francescana,* 54, 1954, p. 345-398.

----------, *Lo Spirito Santo e l'unità del corpo mistico in S. Agostino,* Estratto della tesi di Laurea in S. Teologia, Roma, Editrice "Miscellanea Francescana", 1955, 65 pages.

REALE V., *Lo Spirito Santo Amore del Padre e del Figlio : alla genesi di una doctrina. La pneumatologia agostiniana fra il 387/8 e il 393,* (Thesis ad Doctoratum in Theologia partialiter edita), Pontificium Athenaeum Romanum Sanctae crucis, Facultas Theologiae, Romae, 1995, XCIII-96 p.

ROMANDIS J., « Le Filioque », in *Saint Augustin,* dossier conçu et dirigé par P. Ranson, Paris, Age d'homme, 1988, p. 197-217.

SALA R., « El discurso trinitario de S. Agustín en *De fide et symbolo* », in *Estudio agustiniano,* 31, 1996, p. 187-244.

SCHINDLER A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, 269 pages.

SCHIPLEY D. C., « Grâce and Spirit in the Augustinian Tradition », in *Anglican Theological Review,* 37, 1955, p. 241-249.

SCHMAUS M., « Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins », in *Studia Patristica, VI : Papers presented to the Third International Conference on patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959,* « Texte und Untersuchungen », 81, 1962, p. 503-518.

----------, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus,* (Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers), Münster, Westfalen, Aschendorff, 1967, 431 pages.

SIMONETTI M., « La processione dello Spirito Santo nei Padri latini », in *Maia, Revista de Letterature Classiche,* 7, 1954, 201-217 ; 8, 1955, p. 308-324.

SMULDERS P., « L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères . B. Pères Latins », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, continué par A. Rayez et C. Baumgartner et autres, 1937 sq, t. IV, 1961, col. 1272-1283.

STUDER B., « La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona : continuità della tradizione occidentale ? », in *Cristianesimo e specificità regionali nel cristianesimo latino*

(*sec. IV-VI*) ; *XXII incontro di studiosi ell'antichita cristiana : Roma, 6-8 maggio 1993,* « Studia ephemeridis "Augustinianum" », 46, Roma, 1994, p. 161-177.

TRAPÉ A., « I termini "natura" e "persona" nella teologia trinitaria di Sant'Agostino », in *Augustinianum,* 13, 1973, p. 577-587.

----------, « Sant'Agostino e la pneumatologia latina », in J. SARAIVA MARTINS, éd., *Credo in Spiritum sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600e anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550e anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982,* Libereria Editrice Vaticana, Vatican City, 1983, p. 229-234.

TURRADO A., « El platonismo de San Agustin y su doctrina acerca de la inhabitacion del Espiritu Santo », in *Augustiniana,* 5, 1955, p. 471-486.

----------, « Eres templo de Dios. La inhabitacion de la Santa Trinidad en los justos segun San Agustin », in *Revista agustiniana de espiritualidad,* 7, 1966, p. 21-55, 203-227; 330-381; 8, 1967, p. 41-63, 153-190, 363-406; 9, 1968, p. 173-199 ; 10, 1969, p. 367-392.

----------, « La inhabitacion de la Sma Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* I, 1954, p. 583-593.

----------, « La teologia trinitaria de San Agustin en "Mysterium Salutis" », in *Revista agustiniana de espiritualidad,* 12, 1971, p. 445-459.

URBANO del N. J., « Ensayo sobre los dones del Espiritu Santo en la Espiritualidad Agustiniana », in *Revista de Espiritualidad,* n° 14, 1955, p. 227-250.

VAND DER LOF L.J., « L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le "De Trinitate" », in *Augustiniana,* 14, 1964, p. 485-499.

Van LIERDE C. *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaiae XI, 2-3,* Würzburg, Rita Verlag und Druckerei, 1935.

----------, « The teaching of St. Augustine on the Gifts of the Holy Spirit from the texte of Isaiah 11: 2-3 », trans. J. Schnaubelt and F. Van Fleteren, in F. Van Fleteren and J. Schnaubelt, eds., *Augustine: Mystic and Mystagogue,* New York, Peter Lang, 1994, p. 5-110.

VERGES S., « Pneumatologia en Agustin », in *Estudios Eclesiasticos,* 49, 1974, p. 305-324.

VERHEES J. J., *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus,* Diss., Nimègue, Université Catholique, 1968), Wageningen, Veenman & Zonen, 1968, 356 pages.

----------, « Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie (bis 391) », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 88, 1977, p. 161-189.

----------, « Augustinus, Trinitätverständnis in den Schriften aus Cassiciacum », in *Recherches Augustiniennes,* 10, 1975, p. 45-75 ;

----------, « Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlösilicher Zusammenhang zwischen Theologie und ökonomie », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 22, 1976, p. 234-253 ;

----------, « Heiliger Geist und Gemeinschaft bei Augustinus von Hippo. Biographische und Kirchengeschichliche des Themas », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 23, 1977, p. 245-264.

3.2 - Autres études critiques et ouvrages

ALLARD J. B., *La nature du « De catechizandis rudibus » de saint Augustin,* Dissertatio ad Doctoratum, Roma, Pontificia Universita Lateranense, 1976, 79 pages.

ALFARIC P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* I. *Du manichéisme au néo-platonisme,* Paris, E. Nourry, 1918, 556 pages.

ARENDT H., *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique,* traduit de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, 116 pages.

ARIAS L., « La gracia en San Pablo y en San Agustin », in *Salmanticensis,* 11, 1964, p. 97-145.

ARNOLD J., « Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' 'De Trinitate' », *Recherches Augustiniennes,* 25, 1991, 3-69.

AUBIN P., *Plotin et le christianisme, Triade plotinienne et Trinité chrétienne,* Paris, Beauchesne, 1992, 238 pages.

BABCOCK W.S., « Augustine and Tyconius. A Study in the Latin Appropriation of Paul », in *Studia Patristica, XVII : in Three Parts (Proceeding of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1979),* Oxford, New York, Pergamon Press, 1982, p. 1209-1220.

BAILLEUX E., « La liberté augustinienne et la grâce », in *Mélanges de science religieuse,* 19, 1962, p. 30-48.

----------, *Le Don de Dieu. Essai de théologie personnaliste,* thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Lille, 1958, 2 volumes dactylographiés, 338 pages.

BARDY G., « Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin », in *Augustinianum,* 5, 1995, p. 441-458.

----------, « Divinisation. III Chez les Pères latins » in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, continué par A. Rayez et C. Baumgartner et autres, 1937 sq,, t. III, col. 1389-1398.

----------, « Grecs et latins dans les premières controverses pélagiennes », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 49, 1948, p. 3-20.

----------, « Histoire du dogme de la Trinité dans la pensée et la vie chrétienne », in *Revue pratique d'apologétique,* 26, 1919, p. 257-267; 353-367.

----------, « L'histoire du dogme de la Trinité », in *Revue apologétique,* 47, 1928, p. 280-294.

----------, « L'inspiration des Pères de l'Eglise », in *Recherche de science religieuse,* 40, 1952, p. 7-26.

----------, « L'Occident en face de la crise arienne », in *Irénikon,* 16, 1939, p. 389-424.

----------, « La culture grecque dans l'Occident chrétien au IVe siècle », in *Recherche de science religieuse,* 29, 1939, p. 5-58.

----------, « La culture latine dans l'Occident chrétien au IVe siècle », in *Irénikon,* 14, 1937, p. 313-338.

----------, « La formation de saint Augustin », in *Revue apologétique,* 33, 1921-1922, p. 361-368; p. 428-437.

----------, « La méthode de travail de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* I, 1954, p. 19-29.

----------, « Saint Augustin et la pensée grecque », in *Irénikon,* 26, 1953, p. 337-362.

----------, « Saint Augustin et la pensée orientale », in *Irénikon,* 21, 1948, p. 249-273.

----------, « Saint Augustin et Tertullien », in *Année Théologique Augustinienne,* 13, 1953, p. 145-150.

----------, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre,* Paris, Desclée de Brouwer, 1940, 528 pages.

BASEVI Cl., *San Agustin. La interpretacion del Nuevo Testamento,* Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1977, 380 pages.

BASTIAENSEN A.,A., « Augustin et ses prédécesseurs latins chétiens », in *Augustiniana Traiectina, Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986,* édités par J. Den Boeft et J. Van Oort, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, p. 25-57.

----------, « Augustin commentateur de saint Paul et l'Ambrosiaster », in *Sacris erudiri,* 36, 1996, p. 17-65.

BECKER A., *L'appel des Béatitudes. A l'écoute de saint Augustin,* Paris-Fribourg, Editions Saint-Paul, 1977, 264 pages.

BERROUARD M.-F., « L'Eglise communauté d'amour et de vie selon saint Augustin », in *Lumière et Vie,* 83, 1967, p. 40-64.

----------, « L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7-25 entre 396 et 418, avec les remarques sur les deux premières périodes de la crise "pélagienne" », in *Recherches Augustiniennes,* n° 16, 1981, 101-196.

----------, « L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième Evangile. Le sens de l'unité des Ecritures », in *Freibruger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 34, 1987, p. 311-338.

----------, « La date des "Tractatus I-LIV in Johannis Evangelium" de saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes,* n° 7, 1971, p. 105-168.

BLIC de J., « Pour l'histoire de la théologie des dons », in *Revue d'ascétique et de mystique,* 22, 1946, p. 171-179.

BOBRINSKOY B., Le *Mystère de la Trinité,* Paris, Éd. du Cerf, 1996, 371 pages.

BOCHET I., « Relire aujourd'hui *La Cité de Dieu* », in *Actualité de saint Augustin - Connaissance des Pères de l'Eglise,* 55, septembre 1994, p. 14-15.

----------, « Interprétation scriptuaire 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.

----------, « "La lettre tue, l'Esprit vivifie". L'exégèse augustinienne de 2 Cor. 3,6 », in *Nouvelle Revue Théologique,* 114, 1992, p. 341-370.

----------, *Saint Augustin et le désir de Dieu,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1982, 471 pages.

BOLGIANI F., « La théologie de l'Esprit Saint ; De la fin du 1er siècle après Jésus-Christ au concile de Constantinople (381) », in *Les quatre fleuves. Cahiers de*

recherche et de réflexion religieuses, n° 9 : *Dieu révélé dans l'Esprit,* Paris, Beauchesne, 1979, p. 33-72.

BONNER G., « The Desire for God and the Need of grace in Augustine's Théology », in *Congresso internazionale su S. Augustin nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986,* Atti, I, Cronaca del Congresso, Sessioni generali, Sezione di studio I, "Studia Ephemeridis 'Augustinianum'", n°24-26, Roma, Institutum Patristicum " Augustinianum", 1987, p. 203-215.

----------, « "Christus Sacerdos": The Roots of Augustine's Anti-Donatist Polemic », in *Signum Pietatis. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburstag,* Herausgegeben in Auftrag des Agustinus-Instituts der deuschen Augustiner von Adolar Zumkeller, « Cassiciacum », 40, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989, p. 325-339.

BOULARAND E., « La crainte servile et la crainte filiale dans saint Augustin », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, continué par A. Rayez et C. Baumgartner et autres, 1937 sq,, t. XVI-XVII, 1953, col. 2483-2488.

BOULGAKOFF, *Le paraclet,* (traduit du Russe par C. Andronikof), Paris, Aubier, 1946, 382 pages.

BOUYER L., *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit,* Paris, Cerf, 1970, 708 pages.

----------, Le *Consolateur,* Paris, Éd. du Cerf, 1980, 471 pages.

BRAUN F.-M., « L'eau et l'Esprit », in *Revue Théologique,* 49, 1949, p. 5-30.

BROWN P., *La vie de saint Augustin,* traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, 1971, 541 pages.

BRISSON J.-P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale,* Paris, E. de Boccard, 1958, 456 pages.

BURLEICH J. H. S., « The Doctrine of the Holy Spirit in the Latin Fathers », in *Scottish Journal of Theology,* 7, 1954, p. 113-132.

BURNS J. P. & FAGIN G. M., *The Holy Spirit,* « Message of the Fathers of the Church », 3, Wilmington, Delaware, M. Glazier, 1984, 240 pages.

BURNS J.P., « The Interpretation of Romans in the Pelagian Controversy », in *Augustinian Studies,* 26, 1981, p.17-25.

----------, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative grace,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1980, 192 pages.

CAMELOT T., « "Sacramentum". Notes de théologie sacramentaire augustinienne », in *Revue Thomiste,* 57, 1957, p. 429-449.

----------, « La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit "a Filio" ou "ab utroque" », in *Russie et Chrétienté,* 2, 1950, p. 179-192.

CANNING R., « Love of Neighbour in St. Augustine. A Preparation for or the Essential Moment of Love of God », in *Augustiniana,* 33, 1983, p. 5-57.

----------, « The Augustinian Uti/Frui Distinction in the Relation in the relation between Love for Neighbour and Love of God », in *Augustiniana,* 33, 1983, p.165-231.

----------, « The Distinction between Love of God and Love for Neighbour in St Augustine », in *Augustiniana,* 32, 1982, p. 5-41.

----------, *The Unity of Love for God and Neighbour in St Augustine,* Heverlee-Leuven, Augustinian Historical Institute, 1993, 446 pages.

CANTALAMESSA R., *L'Esprit Saint dans la vie de Jésus : le mystère de l'onction,* traduit de l'Italien (*Lo Spiritu Santo nella vita di Gesù : il mistero dell'unzione,* Milano, Ancora, 1983)Paris, Desclee de Brouwer, 1987, 95 pages.

CAPANAGA V., « La deificacion en la soteriologia agustiniana », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* II, 1954, p. 745-754.

CASURELLA A., *The Johannine Paraclete in the Church Fathers : A Study in the History of Exegesis,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, 258 pages.

CAYRE F., « Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin » in *Année Théologique Augustinienne,* 13, 1953, p. 13-32.

----------, « Saint Augustin initiateur de l'Ecole d'Occident », in *Giornale di Metafisica,* 9, 1954, p. 449-463.

----------, *Les Sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin,* préface de Jacques Maritain, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1933, 276 pages.

CAZELLES H., EVDOKIMOV P., GREINER A., *Le Mystère de l'Esprit Saint,* Paris, Marne, 1968, 191 pages.

CHEVALLIER M.-A., «L'Esprit de Dieu dans les Ecritures», *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 11, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 435-482.

----------, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament,* Paris, Presses universitaires de France, 1958, 154 pages.

CHIRAT H., « Augustin et la patristique grecque », in *Revue des études latines,* 33, 1955, p. 76-77.

CILLERUELO L. et CAMPELO M., *San Agustin actual: temas de hoy,* Valladolid, (sans indication d'éditeur), 1994, 144 pages.

CILLERUELO L., « El cristocentrismo de san Agustin », in *Estudio agustiniano,* 22, 1987, p. 53-76.

----------, « El cristocentrismo de san Agustin. El periodo antidonatista », in *Estudio agustiniano,* 18, 1983, p. 313-342.

----------, « El cristocentrismo de san Agustin. La iniciacion maniquea », in *Estudio agustiniano,* 16, 1981, p.449-467.

COFFEY D., « A Proper Mission of the Holy Spirit », in *Theological Studies,* 47, 1986, p. 227-250.

----------, « The "Incarnation" of the Holy Spirit in Christ », in *Theological Studies,* 45, 1985, p. 466-480.

----------, *Grace : The Gift of the Holy Spirit,* Manly, Catholic Institute of Sydney, 1979, 274 pages.

COMBES G., *La charité d'après saint Augustin,* Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1934, 323 pages.

COMEAU M., « Le commentaire augustinien de la "Prima Johannis" », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* t. 1, 1954, p. 161-168.

CONGAR Y., « Actualité de la pneumatologie », in J. SARAIVA MARTINS, ed., *Credo in Spiritum sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600e anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550e anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982*, Vatican City, Libereria Editrice Vaticana, 1983, p. 15-28.

----------, « Les Saints Pères, organes privilégiés de la Tradition », in *Irénikon,* 35, P. 470-498.

----------, *Je crois en l'Esprit Saint,* Paris, Éd. du Cerf, 3 t., 1980-1981, rééd., 1995, 876 pages.

----------, « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine ? », in F. PHILIPS, éd., *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips,* Gembloux (Belgique), J. Duculot, 1970, p. 41-63 (déjà in *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 45, 1969, p. 394-416)

----------, *La Parole et le Souffle,* Paris, Desclée, 1984, 208 pages.

COURCELLE De D., *Augustin ou le génie de l'Europe (354-430),* Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 1995, 318 pages.

De MARGERIE B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse.* III*: Saint Augustin (Initiations),* Paris, Cerf, 1983, 202 pages.

De PLINVAL G., *Pour connaître la pensée de saint Augustin,* Paris, Bordas, 1954, 242 pages.

DECRET F., « Le problème du Saint Esprit dans le système manichéen », in *Studia Patristica, XXVII : Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 19-24 August 1991,* edited by E. A. Livingstone, « International Conference on Patristic Studies », 11, Leuven, Peeters Press, 1993, p. 267-273.

----------, « Mani, "l'autre paraclet" », in *Augustinianum,* 32, 1992, p.105-118.

----------, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1970, 368 pages.

DELAROCHE B., *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le « De peccatoribus meritis et remissione »,* "Etudes Augustiniennes" (Antiquité), 146, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996, 415 pages.

De REGNON T., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 3 vol. en 4, Paris, V. Retaux et Fils, 1892-1898.

DIDEBERG D., *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'Agapè,* Paris, Beauchesne, 1975, 254 pages.

DOIGNON J., « La prière liminaire des *Soliloques* dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum », in *Augustiniana Traeiectina,* Paris, 1986, p. 85-105

DONDAINE H.-F., « La théologie latine de la procession du Saint-Esprit », in *Russie et Chrétienté,* 2, 1950, p. 211-218.

DOUCET D., « Sol. I,19à,2-6 : Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie », *REA,* 36, 1990, p. 91-112.

Duquoc C., *Dieu différent,* Paris, Cerf, 1977, 152 pages.

DUBARLE D., « Essai sur l'ontologie théologale de saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes,* 16, 1981, p. 197-288 (repris dans IDEM, *Dieu avec l'Être. De Parménide à saint Thomas,* Paris, 1986, p. 167-258).

DUPUIS J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie,* (trad. de l'Italien : *Introduzione alla cristologia,* par O. Parachini), Paris, Cerf, 1995, 282 pages.

----------, *Jésus-Christ à la rencontre des religions,* Paris, Desclée, 1989, 345 pages.

----------, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* (trad. de l'Anglais, *Towards a Christian Theology Religious Pluralism,* par O. Parachini), Paris, Cerf, 1997, 655 pages.

DUPUY M., *L'Esprit souffle du Seigneur,* Paris, Desclée, 1988, 286 pages.

DURRWELL F.-X, *Jésus : Fils de Dieu dans l'Esprit Saint,* Paris, Desclée, 1997, 140 pages.

----------, *L'Esprit du Père et du Fils,* Paris, Médiaspaul ; Montréal, éditions Paulines, 1989, 71 pages.

EBOROWICZ W., « La procession du St Esprit d'après le IIe concile œcuménique de 381 dans le cadre du magistère et de la théologie de l'époque », in *Lateranum,* 47, 1981, p. 380-412.

EVDOKIMOV P., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Paris, Cerf, 1969, 111 pages.

----------, *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe,* Paris, Éd. du Cerf, «Foi vivante»,, 179, 1977, 111 pages.

FEDOU M., « La théologie des religions dix ans après Assise », in *Etudes,* novembre 1996, p. 517-526.

FERRARI L.C., « Augustine's "discovery" of Paul (Confessions VII 21,27) », in *Augustinian Studies,* 22, 1991, p. 37-61.

FINAERT J., *L'évolution littéraire de saint Augustin,* Paris, Les Belles Lettres, 1939, 190 pages.

FREDRIKSEN P., « Beyond the Body/Soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians », in *Recherches Augustiniennes,* n°23, 1988, p. 87-114.

GALTIER P., Le *Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs,* Romae, Aedes Universitatis Gregoriana,1946, 290 pages.

----------, *Saint Hilaire de Poitiers : le premier docteur de l'Eglise latine,* Paris, Beauchesne, 1960, 171 pages.

GARRIGUES J.-M., *L'Esprit qui dit « Père! » : l'Esprit Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque,* Paris, Téqui, 1981, 125 pages.

----------, « Procession et Ekporèse du S. Esprit », in *Istina,* 17, 1972, p. 345-363.

GILSON E., « Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin », in *Recherches Augustiniennes.* n° 2 : *Hommage au R.P. Fulbert Cayré,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1962, p. 205-223.

----------, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 2e édition, Paris, Vrin, 1943, 352 pages.

GONZALEZ E., « San Agustin en la Historia del Dogma », in Eugenio Frutos Cortés, (et al.) éd. *San Agustin, Estudios y coloquios,* Zaragoza, Institucion "Fernando el Catolico", 1960, p. 75-104.

GONZALES S., *La preoccupacion arriana en la predicacion de San Agustin,* Valladolid, Estudio Agustiniano, 1989, 445 pages.

GUITTON J., *Actualité de saint Augustin,* Paris, Grasset, 1955, 154 pages.

----------, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin,* Paris, Boivin et Cie, 1933, 397 pages.

HADOT P., « Citations de Porphyre chez Augustin », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 6, 1960, p. 202-244.

----------, « Quelques thèmes fondamentaux des "Confessions" de saint Augustin », in *Revue de l'histoire religieuse,* 17, 1967, p. 113-115.

HAMILTON G., « Augustine's Methods of Biblical Interpretation », in Meynell H.A., ed., *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine,* Calgary, University of Calgary Press, 1990, p. 103-135.

HARDY R.P., *Actualité de la révélation divine. Une étude des Tractatus in Johannis Evangelium de Saint Augustin,* (Théologie historique, 28), Paris, G. Beauchesne, 1974, 212 pages.

HENDRIKX E., « La date de composition du *De Trinitate* de saint Augustin », in *Année Théologique Augustinienne,* 12, 1952, p. 305-316.

----------, « Notes complémentaires. Sur l'introduction. 2. La date de composition du *De Trinitate* », in *Œuvres de saint Augustin. 15. La Trinité. Livres I-VII,* BA 15, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2e reimpression 1997 (1ère édition 1955 ; réimpression 1991), p. 557-566.

HOMBERT P.-M., *Gloria gratia. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce,* « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité », 148, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1996, 664 pages.

----------, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2000, 667 pages ;

HOLTE R., *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique,* Paris, EA, 1962, 435 pages.

HULTGREN G., *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique, d'après les écrits de la période 386-400,* Paris, Vrin, 1939, 312 pages.

JEAN-PAUL II, *Encyclique Dominum et Vivificantem,* 18 mai 1986, Acta Apostolicae Sedis, 1986, Centurion, 142 p.

----------, *Je crois en l'Esprit Saint : la pentecôte,* Paris, Cerf, 1992, 184 pages.

----------, *L'Esprit Saint,* Paris, Éd. du Cerf, 1986.

JOUBERT C., « Le livre XIII et la structure des "Confessions" de Saint Augustin », in *Revue des Sciences Religieuses,* 66, n°1-2, 1992, p. 77-117.

KOWALCZYK S., « Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de St Augustin », in *Estudio Agustiniano,* 6, 1971, p. 201-213.

LANCEL S.,*Saint Augustin,* Paris, Fayard, 1999, 792 pages.

La BONNARDIERE A.-M., « L'éventail des correspondances », in *Saint Augustin et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1986, p. 205-211.

----------, « L'initiation biblique d'Augustin », in *Saint Augustin et la Bible,* Paris, 1986, p. 27-47.

----------, « La prédication d'Augustin sur les Psaumes à Hippone », in *Ecole pratique des Hautes Etudes,* Ve section: *Sciences religieuses, Annuaire,* tome LXXXVI, *Comptes rendus 1977-1978,* p. 337-342.

----------, « La prédication de saint Augustin sur les Psaumes à Carthage (2e partie) », in *Ecole pratique des Hautes Etudes,* section V: *Sciences religieuses, Annuaire,* tome 89, 1980-1981, p. 416-467.

----------, « Le verset paulinien Rm. V. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin », in *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 septembre 1954,* II, 1954, p. 657-665.

----------, « Les "Enarrationes in Psalmos" prêchées par saint Augustin à l'occasion de la fêtes des martyrs », in *Recherches Augustiniennes,* 7, 1971, p. 73-104.

----------, « Les "Enarrationes in psalmos" prêchés par saint Augustin à Carthage en décembre 409 », in *Recherches Augustiniennes,* n° 11, 1976, p. 52-60.

----------, « Recherches sur l'Epitre aux Galates dans l'oeuvre de saint Augustin », in *Ecole pratique des Hautes Etudes: Ve section: Sciences religieuses. Annuaire,* tomes LXXX-LXXX1, fasc. III: Comptes rendus des Conférences 1971-1972 et 1972-1973, p. 288-293.

----------, « Recherches sur les antécédents, les sources et la rédaction du L. VI du "De Trinitate" de saint Augustin », in *Ecoles pratique des Hautes Etudes, Ve Section: Science religieuse, Annuaire,* tome LXXXIII, 1974-75, p. 202-211.

----------, « Recherches sur les grandes Enarrationes in psalmos dictées d'Augustin », in *Ecole pratique des Hautes Etudes: Ve section: Sciences religieuses. Annuaire,* tome LXXXVII, 1978-79, p. 319-324.

----------, éd., *Saint Augustin et la Bible,* Paris, Beauchesne, 1986, 462 pages.

----------, *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1965, 190 pages.

LAMIRANDE E., « "Anima ecclesiae" chez saint Augustin prédicateur », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 13, 1967, p. 319-320.

----------, « L'annonce de l'unité dans l'universalité », in *Spiritus,* n° 19 : Pentecôte et mission, 1964, p. 157-174.

----------, « L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin », in *Revue de l'Université d'Ottawa,* 35, 1965, p. 103-126.

----------, *Etudes sur l'Ecclésiologie de saint Augustin,* Ottawa, Editions de l'Université Saint-Paul et Editions de l'Université d'Ottawa, 1969, 210 pages.

----------, *L'Eglise céleste selon saint Augustin,* Paris, Etudes augustiniennes, 1963, 321 pages.

----------, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après saint Augustin. Contribution à l'histoire doctrinale de l'oecuménisme,* Ottawa, Editions de l'Université, 1972, 193 pages.

LAFONT G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Problématique,* Paris, Cerf, 1969, 333 pages.

LAVATORI R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spiritu come dono,* Bologna, edizioni dehoniane, 1998, 325 pages.

LEBLOND J.-M., *Les conversions de saint Augustin,* Paris, Aubier, 1950, 321 pages.

LODS M., « Questions augustiniennes: dans quelle mesure saint Augustin est-il platonicien? », in *Eglise et Théologie,* 68, 1960, p. 21-36.

LOEWIEN H.J., « The Use of Scripture in Augustine's Theology », in *Scottish Journal of Theology,* 34, 1981, p. 201-224.

MADEC G., « "Platonisme" des Pères », in *Catholicisme, Hier Aujourd'hui Demain,* Encyclopédie publiée sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille, 11, 1986, col. 491-507.

----------, « Augustin et le néoplatonisme », in *Revue de l'Institut Catholique de Paris,* 19, juillet-septembre 1986, p. 41-52.

----------, « Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888) », in *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung,* von 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gieben, herausgegeben von Cornelius Mayer und Karl Heinz Chelius, Band XXXIX/1 : « Res et Signa », Gießener Augustinus-Studien, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1989, p. 9-25.

----------, « Lire Augustin aujourd'hui en philosophie et en théologie », in *Transversalités,* Janv.-mars 1996, p. 9-28.

----------, « Notes sur l'intelligence de la foi », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 17, 1971, p. 119-142.

----------, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin,* Paris, Intitut d'Etudes Augustiniennes, 1996, 172 pages.

----------, *Petites Etudes Augustiniennes,* Préface de Jean Pépin, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1994, 388 pages.

----------, *Saint Augustin et la philosophie,* Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996, 167 pages.

MANDOUZE A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, 798 pages.

MARKUS R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 254 pages.

MARROU H.-I., *Saint Augustin et l'augustinisme,* avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière, Paris, Seuil, 1957, 191 pages.

MATTHEWS A.W., *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity,* Washington, University Press of America, 1980, 314 pages.

MOLTMANN J., *The Spirit of Life : a Universal Affirmation,* (traduit de l'allemand : *Geist des Lebens,* par M. Kohl), London, SCM Press, 1992, 358 pages.

MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.* Tome 7 : *Saint Augustin et le donatisme,* Paris, E. Leroux, 1923, 295 pages.

----------, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe.* Tome 4 : *Le donatisme,* Paris, E. Leroux, 1912, 517 pages.

MÜHLEN H., *L'Esprit dans l'Église,* traduit de l'allemand (*Una mystica persona. Eine Person in vielen Personen,* Paderborn, 1964) par A. Liefooghe, M. Massart et R. Virrion, Paris, Cerf, 1969, 2 vol. 471 et 354 pages.

NICOLAS J.-H., *Les profondeurs de la grâce,* Paris, Beauchesne, 1969, 561 pages.

ORBANEJA M., « Los grados del don, a partir de san Agustin », in *Augustinus,* 47, 2002, p. 97-109.

PALMIERI A., « Esprit-Saint », in *Dictionnaire de Théologie Catholique,* commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué avec E. Amann et autres, Paris, Letouzey et Ané, 1903 sq, t. V, 1913, col. 676-829.

PAPROCKI H., La *Promesse du Père : L'expérience du Saint-Esprit dans l'Église orthodoxe,* (traduit du polonais par F. Lhest), Paris, Éd. du Cerf, 1990, 149 pages.

PERGUEROLES J., « La libertad y la gracia en San Agustin », in *Estudios Eclesiasticos,* 46, 1971, p. 207-231.

PERLER O., *Les voyages de saint Augustin,* « Collection des Etudes auugustiniennes, Séries Antiquité », 36, Paris, Etudes augustiniennes, 1969, 561 pages.

PICLIN M., *Les philosophies de la triade ou l'historie de la structure ternaire,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1980, 244 pages.

PLAGNIEUX J., « Le Chrétien en face de la Loi d'après le "De spiritu et littera" de saint Augustin », in *Theologie in Geschichte und Gegenwart,* München, Zink Verlag, 1957, p. 725-754.

PLAULT B., « Autour de la controverse pélagienne : "le troisième lieu" », in *Recherches de science religieuse,* 44, 1956, p. 481-514.

PONTET M., *L'exégèse de S. Augustin prédicateur,* Paris, Aubier, 1945, 636 pages.

POQUE S., « L'écho des événements de l'été 413 à Carthage dans la prédication de saint Augustin », in *Homo spiritualis, Festgabe für Luc Verhejen,* Herausgegeben von Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Karl Heinz Chelius, « Cassiciacum », 38, Wurzburg, Augustinus-Verlag, 1987, p. 391-399.

----------, « L'énigme des "Enarrationes in Psalmos" 110-117 de saint Augustin », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 77, 1976, p. 241-264.

----------, « Trois semaines de prédication à Hippone en février-mars 407. Le "Tractatus in Johannis Evangelium XI" et l'appel aux catéchumènes », in *Recherches Augustiniennes,* n° 7, 1971, p. 169-187.

PORTALIE E., « Augustin (Saint) », in *Dictionnaire de théologie catholique,* commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, continué avec E. Amann et autres, Paris, Letouzey et Ané, 1903 sq, t.I, Paris, Letouzey et Ané, 1909, col. 2268-2472.

RANSON P., « Le lourd sommeil dogmatique de l'Occident », in *Saint Augustin,* dossier conçu et dirigé par Ranson P., Paris, Age d'homme, 1988, p. 22-34.

RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino,* (traduit de l'allemand), Milano, Jaca Book, 1978, 347 pages.

REID M.I., *Augustinian and Pauline Rhetoric in Romans Five. A Study of early Christian Rhetoric,* Lewiston (N.Y), E. Mellen Press, 1996, VII-200 p.

REMY G., *Le Christ Médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin,* thèse de doctorat, Faculté de Théologie catholique, 1977, Paris, Atelier de Reproduction des Thèses, Unversité de Lille III, Diffusion Librairie Honoré Champion, 1979, 801 et 309 pages.

RODZIANKO V., « "Filioque" in Patristic Though », in *Studia Patristica, II* : *Papers presented to the Second International Conference on patristic Studies held at Christ Church, Oxford,* 1955, Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 295-308.

RONDEAU M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles),* Vol. I. *Les travaux des Pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan,* « Orientalia Christiana analecta », 219, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982, 357 pages.

----------, , *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles),* Vol. II : *Exégèse prosologique et théologie,* « Orientalia christiana Analecta », 220, Rome, 1985, 281 pages.

RONDET H., « Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 61, 1960, p. 111-127 ; 68, 1967, p.180-202 ; 71, 1970, p.174-200; 75, 1974, p. 161-188 ; 77, 1976, p. 99-118.

----------, « La théologie de saint Augustin prédicateur », in *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 72, 1971, p. 81-105; 241-257.

----------, « Petite introduction à la lecture des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin », in *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon,* 89, 1967, p. 5-21.

ROULEAU F., « A propos du "Filioque" », in *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses,* n° 9 : *Dieu révélé dans l'Esprit,* Paris, Beauchesne, 1979, p. 73-74.

RUBIO P., « San Agustin: un hombre de ayer para el hombre de hoy », in *Jornadas agustinianas, Madrid 22-24 de abril de 1987,* Federacion de Agustinos Espanoles, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1988, p. 377-380.

RUSSELL R., « Some Ambrosian Influences in the Life and the teachings of St. Augustine », in *Scientia* (Malta), n° 21, 1955, p. 105-113.

SAGE A., « De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 7, 1961, p. 17-34.

SAHELICES P., « Para una relectura del carismo agustiniano », in *Revista Agustiniana,* 29, 1988, p. 611-636.

SIMARD G., « Les quatre livres historiques de la seconde partie du "De civitate Dei" (Livres XV-XVIII) », in *Revue de l'Université d'Ottawa,* 7, 1937, p. 65-72.

STUDER B., « Augustin et la foi de Nicée », in *Recherches Augustiniennes,* n° 19, 1984, p. 133-154.

SWETE H. B., *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit : from the apostolic age to the death of Charlemagne,* Cambridge, Deighton, Bell, 1876, 246 pages.

----------, *The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers,* London, 1912,429 pages.

THONNARD F.-J., « Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne », in *Revue des études byzantine,* 25, 1967, p. 189-218.

----------, « La notion de "nature" chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 11, 1965, p. 239-265.

----------, « Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne », in *Revue des Etudes Augustiniennes,* 4, 1959, p. 103-120.

----------, « Saint Augustin et les grands courant de la philosophie contemporaine », *in Revue des Etudes Augustiniennes,* 1, 1955, p. 69-80.

TIXERONT J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* 1. *La théologie anténicéenne,* Paris, Gabalda, 9e édition, 1924, 540 pages.

----------, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* 2. *De Saint Athanase à Saint Augustin (318-430),* Paris, Gabalda, 7e édition, 1924, 534 pages.

----------, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne.* 3. *La fin de l'âge patristique (430-800),* Paris, Gabalda, 6e édition, 1922, 583 pages.

TRAPE A., *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique,* traduit de l'italien par V. Arminjon, Paris, Fayard, 1988, 334 pages.

Vand Der Lof L.J., « L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le "De Trinitate" », in *Augustiniana,* n°14, 1964, p. 485-499

VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoicism à S. Augustin : étude philosophique,* Paris, Desclée de Brouwer, 1945, 572 pages.

VERBRAKEN P.-P., , *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin,* Steenbrugis, Abbatia S. Petri - Hagae Comitis, M. Nijhoff, 1976, 276 pages.

VILLALON J. R., *L'Esprit-Saint dans l'Economie sacramentelle et en particulier dans son rapport au problème du caractère sacramentel : recherches bibliques,* Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas sacrae theologiae, 1970, 120 pages.

VISCHER L. (éd.), La *Théologie de l'Esprit Saint dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident,* Conseil Œcuménique des Eglises. Commission Foi et constitution n° 103, Paris, Centurion, 1981, 205 pages.

WAI-SHING C., *The Letter and Spirit : a history of interpretation from Origene to Luther* , New York, Peter Lang, 1995, 250 pages.

ZARB S. M., *Chronologia enarrationum s. Augustini in psalmos,* Valletta, Malta, St. Dominic's Priory, 1948, 259 pages.

----------, *Chronologia operum s. Augustini,* Romae, Pont. Institutum "Angelicum", 1934, 90 pages.