

NOTE

SUR LA VISION AUGUSTINIENNE DU MONDE¹

En présentant sous le titre : *Les deux approches du christianisme*, une réflexion lucide sur la méthodologie propre aux études historique et philosophique du christianisme, illustrée par l'examen de deux représentations religieuses fondamentales puis par l'interrogation de grands représentants de la tradition chrétienne, Jean Pépin a su donner une unité à un recueil de travaux qui pouvaient paraître disparates. Il a pris soin de préciser ce développement organique dans son Avant-propos ; laissons-nous convaincre : la lecture de l'ouvrage n'en sera que plus attrayante. Il ne nous est d'ailleurs pas interdit pour autant de relever le côté occasionnel de tel ou tel chapitre, ce qui peut aussi contribuer à la bonne compréhension de l'ensemble.

La première partie instaure une comparaison méthodologique entre la « réduction historique » qui se donne pour tâche de trier les « éléments périphériques » des « constituants fondamentaux », et la réduction phénoménologique appliquée à la religion. La méthode d'histoire comparée des religions, en procès depuis des années, appelle un jugement qui fit clairement la part de ses excès et de ses mérites. Certaines réactions suscitées par le premier livre de J. Pépin : *Mythe et Allégorie* attendaient aussi une réponse de sa part ; c'est pourquoi l'exemple de l'allégorie a été choisi comme application de la réduction historique. Puis est reprise l'appréciation de l'œuvre de Henri Duméry que J. Pépin avait donnée dans la revue *Critique*. « L'analyse comparée de deux représentations religieuses » (III^e partie) présente l'« anatomie de l'idéal morale », et la notion de médiation (étude déjà publiée dans le 19^e volume de l'*Encyclopédie du XX^e siècle, Philosophie-Religion*). Parmi les quelques témoins de la tradition chrétienne (III^e partie) sont d'abord évoqués saint Paul mystique et saint Augustin philosophe de l'ordre et théologien de la grâce : pages de transition dont le caractère superficiel tranche sur la vigueur des chapitres voisins. Le corps de la III^e partie est fourni par l'importante étude de « la représentation du monde chez saint Augustin et chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite », précédemment parue dans le II^e volume des *Recherches de philosophie*. Vient enfin l'analyse de l'« Itinéraire de l'âme vers Dieu » de saint Bonaventure, héritier du néoplatonisme augustinien.

Ose-t-on, au risque d'être indiscret, pousser plus avant dans les coulisses de l'ouvrage, on remarque aisément que les recherches augustinienes de l'auteur lui ont fourni constamment un riche matériel de références, tant sur l'exégèse allégorique que sur la méditation ou la représentation du monde. De plus, H. Duméry, le phénoménologue du christianisme que nous présente J. Pépin, ne se fait pas faute d'interroger le théologien du v^e siècle, et, plotinien lui-même, de mettre en procès à l'occasion le néoplatonicien chrétien qu'était Augustin. Bref la doctrine augustinienne est incontestablement un carrefour important de ces voies d'approche du christianisme. Mais le comparatiste doit isoler les groupes de citations qu'il choisit chez Augustin, pour les confronter aux textes d'autrui ; il fragmente ainsi inévitablement la pensée augustinienne au gré des sujets qu'il aborde. Ces sujets

1. A propos de l'ouvrage de Jean PÉPIN, *Les deux approches du christianisme*, Paris, les Éditions de Minuit, 1962, 22,5 × 14, 286 p.

cependant sont tels qu'ils évoquent les lignes de force selon lesquelles s'est développée la spéculation augustinienne où s'imbriquent les catégories néoplatoniciennes et les thèses chrétiennes. Je voudrais, en reprenant de façon sommaire les thèmes auxquels s'est intéressé J. Pépin, montrer que l'originalité d'Augustin se manifeste précisément dans la manipulation et le traitement des données empruntées qui lui servent à penser le christianisme. J. Pépin nous a convaincu du fait que le néoplatonisme a fourni à Augustin les cadres de sa représentation du monde ; mais ceux-ci n'ont pas été sans subir une refonte profonde au sein de la vision chrétienne du monde élaborée par Augustin.

1. *L'ordre cosmique et la dialectique ascendante*

La notion d'ordre tient chez Augustin une place telle que J. Pépin n'hésite pas à la choisir comme idée maîtresse pour présenter la « philosophie » d'Augustin. C'est une vision hiérarchique du monde, une pluralité de niveaux dans son aspect statique et un trajet d'escalade dans son aspect dynamique : le monde apparaît à Augustin « à la fois comme un entassement d'étages et l'escalier qui permet d'en faire l'ascension, jusqu'à Dieu qui trône au sommet » (p. 150). « Cette idée essentielle que le monde se distribue en un certain nombre de degrés, revêt d'ailleurs, selon les moments, diverses représentations » (p. 149) : la triade : être, vivre, comprendre, les dimensions de la mutabilité, les gradations des modes de connaissances... Augustin varie à plaisir les divisions autour desquelles J. Pépin n'a pas de peine à agencer nombre de textes des *Ennéades* qui attestent amplement l'influence de Plotin. Nous lui accordons volontiers qu'Augustin et le Pseudo-Denys relèvent d'une commune inspiration néoplatonicienne (cf. p. 197) ; mais, s'agissant de l'idée maîtresse autour de laquelle tout s'organise (cf. p. 149) dans cette philosophie de l'ordre, la question se pose de savoir si c'est l'aspect statique qui prévaut ou l'aspect dynamique. Est-ce vraiment une philosophie de l'ordre ou une doctrine de l'ascension spirituelle ? Sans doute celle-ci ne peut-elle se concevoir sans l'ordre cosmique : il serait absurde de disserter sur l'ascension sans s'être assuré qu'il y a des degrés à escalader. Mais ne faut-il pas insister sur l'intention d'une philosophie pour la comprendre ? Or il me semble que la spéculation augustinienne ne s'appuie sur la base statique d'un univers hiérarchisé que pour s'épanouir en recherche de Dieu par l'ascension spirituelle. N'était-ce pas d'ailleurs déjà le cas chez Plotin ? J. Pépin remarque l'usage constant que fait Augustin du « schéma dialectique des degrés de la réalité, le plus courant, et le moins original, puisqu'il est l'un des lieux du platonisme » (p. 150). Je pense qu'Augustin se rend parfaitement compte du caractère banal de ce schéma, mais aussi bien de son caractère essentiel : il ne se lasse pas de le présenter à ses fidèles pour les inciter à entreprendre l'ascension spirituelle ; il y recourt lui-même fréquemment (*et saepe istuc facio* ; *Conf. X. XL, 65*), parce qu'il y voit le tremplin naturel de l'esprit humain dans sa recherche de Dieu. Les multiples représentations de l'ordre elles-mêmes dénoncent la plasticité de la notion, elles ne sont que prolégomènes à l'ascension spirituelle. Faute de s'interroger sur la primauté de l'ordre ou de la dialectique, J. Pépin n'a rassemblé qu'une somme de matériaux néoplatoniciens qui n'étaient déjà pas tous neufs chez Plotin et qui ne font pas le compte de la dette d'Augustin envers les *libri platoniorum*. Au-delà des emprunts topiques, c'est toute une orientation spirituelle qu'il leur doit, dans laquelle il va mouler sa « synthèse de néoplatonisme et de christianisme ».

Nous sommes avertis que la doctrine augustinienne se prête mal à une dissociation entre philosophie et théologie, de sorte qu'il ne tient qu'au lecteur de n'être pas dupe des impératifs de l'exposé (cf. p. 148-149). Pourtant, dans un chapitre qui s'intitule « Philosophie et théologie chez saint Augustin » et qui veut décrire les pôles fondamentaux de la doctrine d'« un penseur dont on ne saurait exagérer l'importance », il importait avant tout de préciser pourquoi, chez lui, philosophie et théologie sont inséables ; car ce fait ne peut manquer d'avoir de profonds retentissements sur toute sa spéculation et surtout sur les éléments néoplatoniciens qui s'y trouvent assimilés, y compris la notion d'ordre. Par exemple l'ordre et l'auteur de l'ordre entretiennent-ils les mêmes relations en augustinisme et en plotinisme ? J. Pépin précise bien que non (p. 163). Mais du fait même la conception des rapports de Dieu et du monde subit une mue radicale.

2. La transcendance de Dieu

« L'auteur de l'ordre, c'est l'ordre lui-même » affirmait Plotin (*Enn.* V, 4, 10). Augustin n'admet pas cette immanence : l'auteur de l'ordre est Dieu, et Dieu ne peut être que transcendant à l'ordre (cf. Pépin, p. 163). Ce refus est évidemment dicté par les dogmes chrétiens de la Trinité et de la création : en intériorisant les hypostases en Dieu, dans le mystère trinitaire, Augustin creuse un abîme entre le Créateur et le créé et il rompt de façon radicale avec la doctrine plotinienne de la procession. Bien que J. Pépin ne le précise pas, il me semble qu'Augustin est particulièrement touché par la critique que mène H. Duméry contre l'« ontologie participationniste » (cf. Pépin, p. 70-71), s'il est vrai que pour Augustin « l'univers tient sa structure métaphysique d'une participation complexe à la nature même de l'Être divin, qui se fonde elle-même sur les relations transcendantes des personnes divines entre elles » (É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1949, 3^e éd. p. 281).

De fait, É. Gilson a bien analysé les difficultés où s'est embarrasée la métaphysique augustiniennne, en parlant des « indéterminations augustiniennes » (*Introduction...*, p. 141-147) et des deux sources de cette métaphysique : la Bible et Plotin (*Introduction...*, p. 260-264). Mon propos n'est pas d'essayer de réduire ces difficultés, mais simplement d'insister sur le fait qu'Augustin ne puise pas indifféremment à ces deux sources : il ne cherche pas un compromis entre une métaphysique de l'Un et une métaphysique de l'*Ego sum qui sum*, car celle-ci est privilégiée du fait qu'elle repose sur une donnée de révélation. Augustin, en effet, n'a pas su lire l'*Ego sum qui sum* de l'Exode comme « une tautologie destinée à montrer qu'aucun nom ne convient à Dieu » (cf. Pépin, p. 71). Il y a vu au contraire la définition de Dieu comme l'Être même, l'*Id ipsum* (voir la note complémentaire de A. Solognac, dans *Les Confessions, Bibliothèque Augustinienne*, vol. 14, p. 550-552.) : Dieu seul est *esse* par excellence, parce qu'il est toujours ce qu'il est, l'immuable, l'éternel. L'inviolabilité de la transcendance lui est ainsi assurée, car le créé, muable et temporel, ne peut-être défini que comme *non omnino esse, non omnino non esse* (*Conf.* VII, xi, 17) : autrement dit, Augustin ne définit pas Dieu transcendant en disant qu'il est « au-delà de l'être », mais en précisant que le créé est « en-deçà de l'être ».

Le créé n'existe que par la cohésion, l'ordre qu'établit en lui le Verbe : *a quo principio est quidquid atiquo modo est* (*De vera religione*, xxxvi, 66) ; et être ce n'est rien d'autre qu'être un : *Haec uero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt, quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum unitatem adipiscitur, in tantum est...* (*De moribus manich.* II, vi, 8). En identifiant ainsi résolument ontologie et hénologie, Augustin renvoie-t-il dos à dos le thomiste et le plotinien ? Ce serait trop simple. En réalité il se défendra toujours mal contre des métaphysiciens de cette trempe, car sa pensée ne se meut pas sur le plan purement métaphysique ; son intention n'est pas seulement de comprendre, mais de rejoindre Dieu. Il doit certes au néoplatonisme la découverte de l'intériorité spirituelle qui lui permet de trouver Dieu à la fois immanent et transcendant, transcendant par son immanence même : *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* III, vi, 11 ; excellente formule de réduction, me semble-t-il) ; mais le Dieu qu'il trouve est le Dieu chrétien, l'*Ego sum qui sum*, Dieu de Moïse, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : *Tanquam diceret Moysi : Quod dixi, Ego sum qui sum, non capis ; non stat cor tuum, non es immutabilis mecum, nec incommutabilis mens tua. Audisti quid sum : audi quid capias, audi quid speres. Dixit iterum Deus ad Moysen : Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob Non potes capere nomen substantiae meae : cape nomen misericordiae meae* (*Sermo Denis* II, *Miscellanea agostiniana*, I, Rome, 1930, p. 17). On voit qu'Augustin récuse avec autant de fermeté que H. Duméry la dualité du Dieu des philosophes et du Dieu vivant (cf. Pépin, p. 70) ; mais ce qu'il importe davantage de relever c'est que la miséricorde de Dieu vient en aide à l'homme pour lui permettre de rejoindre la transcendance de Dieu. La transcendance de Dieu ne se traduit pas seulement en un schème, elle s'éprouve dans l'exercice même de l'ascension vers

Dieu : il suffit pour s'en convaincre de lire l'admirable *sermon Denis II* que je viens de citer : *Totum transcendere, te ipsum transcendere*.

Faut-il rappeler la distinction familière à Duméry entre le *critique* et le *vécu*, pour préciser d'un mot qu'à mon sens Augustin met constamment toute sa réflexion philosophique et théologique au service d'une spiritualité vivante, d'une spiritualité déjà totale (cf. H. Duméry, *Critique et religion*, Paris, 1957, p. 233) ? Et puisque Duméry s'est livré au jeu des variations sur la devise : *fides quaerens intellectum*, je citerai la formule-mère qui est d'Augustin : *crede ut intellegas*, devise d'un idéal de sagesse qui déborde largement celui de la théologie (cf. R. Holte, *Béatitude et sagesse*, Paris, 1962, 4^e partie : *Studium sapientiae* ; et plusieurs articles de F.J. Thonnard, voir *Bulletin augustinien pour 1959*, dans *Rev. ét. aug.* VIII, 1962, p. 208).

Il n'était pas inutile de préciser cette intention fondamentale de la spéculation augustinienne, avant d'aborder le grief expressément formulé contre la « philosophie » d'Augustin dans sa conception de l'intelligible.

3. L'intelligible et les valeurs

On sait qu'Augustin a lu les *Ennéades* en chrétien (cf. É. Gilson, *Introduction...* p. 144) : il a d'emblée identifié le *Noûs* plotinien avec le Verbe du prologue de saint Jean. Ce faisant, il a accrédité pour des siècles un « platonisme scolaire » qui fait de l'intelligence divine le lieu des idées. Or selon H. Duméry, l'inconvénient de la localisation des idées en Dieu est double : il y a corruption de la simplicité nécessaire de l'Absolu et suppression de la liberté humaine de faire le bien (cf. Pépin, p. 68) : « car le bien est déjà fait, et c'est Dieu qui l'a fait ; la seule liberté humaine est celle de faire le mal, toute négative ; l'homme est placé entre la ratification et l'aventure (Sartre) » (p. 68). Duméry au contraire, fidèle à Plotin qui a tout un traité (*Enn.* V, 5) « pour montrer que l'intelligible est intérieur au sujet pensant » (*Philosophie de la religion*, I, Paris, 1957, p. 45, n. 1), restitue à l'homme la fonction axiogénique et l'avantage en est double : l'Un absolu est préservé dans sa simplicité, et l'unique assume tout ce qui compromettrait la pureté du premier : la créativité de l'intelligible, gage d'authentique liberté.

Augustin au contraire ne semble voir aucun inconvénient à faire de Dieu l'Unique, puisque l'intelligence divine est un monde d'idées où les *res intelligibiles* régissent l'ordre ontologique et les *lumina uirtutum* l'ordre éthique. C'est évidemment la Question *De ideis* (*De diuersis quaestionibus* 83, qu. 46) qui fournit sur ce point les précisions essentielles, et il importe de remarquer que la théorie des idées, des *rationes rerum*, sert à expliquer la création, et non pas à spéculer sur la vie intérieure de Dieu. É. Gilson a d'ailleurs bien précisé que « les idées de Dieu sont Dieu dans la doctrine de saint Augustin. Elles n'ont pas été faites : *ipsae formatae non sunt* ; donc elles ne sont pas des créatures ; donc elles sont le Créateur, c'est-à-dire Dieu » (*Introduction...* p. 128-129).

Il en est de même dans l'ordre éthique : les *lumina uirtutum* (et *uera et incommutabilia* : *De lib. arb.* II, x, 29) subsistent en Dieu, Vérité et Sagesse. J. Pépin se demande ce que devient la morale dans la perspective augustinienne de l'ordre cosmique. « La question se posera par la suite, écrit-il (p. 151), de savoir si Dieu se soumet aux valeurs (Descartes dira : aux vérités éternelles), ou bien s'il les crée librement. La réponse d'Augustin n'est pas douteuse : Dieu crée les valeurs comme un monarque fait des lois de son royaume ; il aurait pu les créer tout autres, il peut les modifier une fois créées. C'est surtout vrai des valeurs morales, qui ne prennent de sens que pour l'âme qui sait les rapporter à la discrétion de Dieu, dont elle s'est approchée au terme de son ascension dialectique ». Mais, nous l'avons vu, les idées ne sont pas créées : Dieu ne crée pas les valeurs, car Dieu est la Norme suprême, l'*incommutabilis ueritas quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis* (*De uera religione*, xxxi, 57). Dieu est la *Castitas* en soi par participation à laquelle sont chastes toutes les âmes chastes, Dieu est la Sagesse en soi... (cf. *De genesi ad litt. lib. imperf.* xvi, 57). En un mot Dieu est la Valeur, il n'en est ni le despote, ni l'esclave. L'« antinomie de la créativité divine ou humaine des valeurs » a bien l'âge de son deuxième terme » (Pépin, p. 86) et les mérites *philosophiques*

que J. Pépin reconnaît (p. 93) à la théorie de l'activité axiogénique de l'homme ne se trouveront confirmés que lorsque celle-ci aura été confrontée à d'autres conceptions de l'ordre éthique, et non pas seulement à une théorie de la localisation des idées en Dieu, alourdie de scolastique et qui réclame une sérieuse « réduction historique ». A mon sens J. Pépin va vraiment trop vite en besogne lorsqu'il déclare que dans le christianisme « c'est Dieu qui instaure *ad libitum* les normes, les garde à sa discrétion et les modifie à son gré » : c'est caricaturiser la théorie des idées éternelles et c'est schématiser à l'excès que de poursuivre : « les théologiens qui, tel Suarez, ont cru Dieu soumis à des idées éternelles, étaient des platoniciens ; la véritable lignée chrétienne est tenue par Duns Scot et Descartes ; Job a raison contre ses amis, Augustin contre Pélage, la Loi de Moïse contre l'acte-loi, et même Dieu me pardonne ! Sartre contre Duméry ; car Sartre fait fonds sur la créativité humaine des valeurs pour discréditer le christianisme, alors que Duméry l'estime compatible avec un christianisme suffisamment « réduit ». Il faut en prendre son parti : le christianisme n'est pas un humanisme ; c'est sa faiblesse, et sa plus haute gloire ; il est un théocentrisme, dans lequel Dieu seul importe » (p. 94). Non ! car Dieu a pris la peine de créer le monde et l'homme ; l'athée seul peut prétendre opposer son humanisme au théocentrisme ; en réalité ces deux « ismes » ne peuvent s'opposer, ils ne sont pas du même ordre (cf. Pépin, p. 104).

4. Grâce et liberté

Augustin a raison contre Pélage, dit J. Pépin ; H. Duméry dirait plutôt qu'Augustin a raison dans la mesure où il est d'accord avec Pélage, si nous en jugeons par la présentation que donne J. Pépin de la pensée de Duméry : « Augustin a failli surmonter l'aporie grâce-liberté en comprenant que la grâce est la liberté même ; la grâce d'être libre. Mais par complaisance envers l'aspect psychologique de sa propre conversion, le théologien africain, dans sa doctrine de la grâce, donne le pas à l'aspect médicinal, et réintroduit par là tout un cortège de schèmes psycho-empiristes. Au fond, ce qu'il y a de valable dans la pensée d'Augustin est précisément ce qu'il devait dénoncer avec tant d'âpreté chez Pélage, à savoir que c'est le libre-arbitre même qui est la grâce. Sa théorie de la prédestination, pleine de chromomorphismes, et qui étouffe la liberté sous le poids des prédéterminations, est inconséquente avec son idée primitive de penser la grâce en termes de liberté » (p. 73).

Mon propos n'est pas de départager les responsabilités respectives de H. Duméry et de J. Pépin dans cette présentation. Ce dernier a d'ailleurs réclamé l'indulgence (cf. p. 77) et chacun la lui accordera volontiers, mais il prend cette interprétation à son compte (p. 152-156). Avant de dire ce qui m'y choque, je prendrai cependant occasion d'une note de H. Duméry pour avancer une hypothèse personnelle. H. Duméry écrit (*Philosophie de la religion* I, p. 215) : « La synthèse augustinienne concernant la grâce est à répartir sur plusieurs niveaux » et note : « Chaque vision du monde reste accordée à la complexité de la conscience incarnée et de la conduite concrète. De ce fait, elle offre un ensemble de plans ou de niveaux. Elle doit donc être différenciée... » (p. 215, n. 1). Or Duméry reconnaît plus loin (p. 218) l'estime d'Augustin pour l'ordre des relations intelligibles, malgré sa secrète complaisance pour la psychologie de sa conversion. Tout cela m'incite à penser que chez Augustin l'accession au niveau de l'intelligible ne peut être le fait d'une simple discrimination, elle requiert une libération, elle est ascension réelle de l'âme *a visibilibus ad invisibilia*, bref elle ne s'opère que dans le cadre d'une « spiritualité totale » (voir plus haut p. 142) : on comprend que les traités polémiques ne soient pas très favorables à cette entreprise.

En ce qui concerne la prédestination, je me contenterai de renvoyer à l'article de mon maître, le Père A. Sage : *Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination ?* dans *Revue des études augustiniennes*, VIII, 1962, p. 233-242, où il est précisé entre autres qu'Augustin n'emploie pas la formule *ante praevisa merita*, mais écrit constamment : *sine ullis praecedentibus meritis* (p. 240).

Mais comment concevoir sérieusement que « ce qu'il y a de valable dans la pensée d'Augustin est précisément ce qu'il devait dénoncer avec tant d'âpreté chez Pélage,

à savoir que c'est le libre arbitre même qui est la grâce » ? Augustin n'a jamais identifié le libre arbitre avec la grâce, pour la simple raison que libre arbitre et liberté sont bien distincts dans sa pensée. Le *liberum arbitrium* « dans la langue augustinienne suppose la liberté de faire le mal » : ce qui est une infirmité de la liberté, tandis que la *libertas* n'est que « le bon usage du libre arbitre » (É. Gilson, *Introduction...* p. 212-214). J. Pépin s'est laissé tromper par la citation que fait H. Duméry d'un mot d'É. Gilson définissant la position pélagienne comme « l'affirmation que c'est le libre arbitre qui est la grâce » (cf. *Philosophie de la religion*, I, p. 221, n. 1). Mais É. Gilson écrit ailleurs que dans le système augustinien « non seulement il ne saurait y avoir d'opposition entre la liberté et la grâce, mais au contraire, c'est la grâce seule qui confère à l'homme la liberté » (*Introduction...* p. 214). Il me semble clair que seule la liberté au sens augustinien s'identifie à la grâce : elle seule permet de penser la grâce en termes de liberté, parce qu'elle-même est pensée en termes de grâce. Le libre arbitre ne devient vraiment libre que lorsqu'il est libéré par la grâce : *...cum arbitrio uoluntatis, ideo uere libero quia per gratiam liberatus*, (*De corrept. et gratia*, XI, 32).

Augustin ne considère pas l'homme d'un point de vue abstrait où la liberté se définit comme pouvoir de choix du libre arbitre ; c'est la Bible qui lui apprend la condition présente de l'homme déchu par le péché d'Adam et l'économie du salut. Il faut insister sur ce point qui nous ramène à la vision du monde et au théocentrisme augustinien. Après la faute d'Adam « ce qui n'existe plus, écrit encore É. Gilson (*Introduction...* p. 213), c'est l'ordre de la création ; pour le rétablir, il faut donc une création nouvelle ; or le re-créditeur ne peut être qu'un créateur, c'est-à-dire Dieu lui-même » : *Non uos sed ego Deus ; ego creauit, ego recreo ; ego formaui, ego reformo ; ego feci, ego reformo ; si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te ?* (*Enarr. in ps. 45,14*). L'économie de la rédemption double la création d'une re-création, régime de grâce pour le salut de l'humanité pécheresse ; et dans l'œuvre de rédemption comme dans l'œuvre de création, c'est le Verbe qui est à l'œuvre : *Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim christianis paganisque communis est), haec est maior gratia, non quod per Verbum homines creati sunt, sed quod per Verbum caro factum fideles facti sumus* (*Sermo 26,7*). Le Verbe-Dieu confère à l'univers créé l'ordre qui lui assure l'existence ; le Verbe fait chair restaure cet ordre de l'intérieur en permettant à l'homme de reprendre sa véritable fonction dans l'univers et de prendre le chemin qui mène réellement à Dieu.

5. Le Médiateur

Le Christ, Verbe incarné, unit en sa personne les caractères propres à Dieu et ceux de l'homme : seul Médiateur entre Dieu et les hommes. Outre le chapitre qu'il consacre à « La notion de médiation en histoire des religions » (p. 116-137), J. Pépin est amené à évoquer la médiation lorsqu'il étudie l'« ascension dialectique », aspect dynamique de la représentation néoplatonicienne du monde. Il voit une contradiction entre la nécessité de l'ascension hiérarchique et la possibilité d'une rencontre immédiate avec Dieu, maintes fois affirmée par les néoplatoniciens ; car « une telle rencontre suppose un « court-circuit » où les intermédiaires sont de trop. N'est-ce pas cette contradiction entre le contact *monos pros monon* et l'indiscrette médiation que voulait exprimer Plotin, quand il dit (encore trop prudemment) dans un texte célèbre : « Recherche Dieu avec assurance et remonte jusqu'à lui (*anabainé*) ; il n'est pas loin du tout (*pantós ou porró*) et tu y parviendras : les intermédiaires ne sont pas nombreux (*ou polla ta metaxu*) » (*Enn. V, 1,3 ; Pépin, p. 182*).

Un problème corollaire, selon J. Pépin, « concerne l'identité des intermédiaires. Sous la plume d'un théologien averti du néoplatonisme, il en est un au moins dont on attend qu'il domine et récapitule la hiérarchie, à savoir le Christ ; et il en est une foule d'autres de nature à être congédiés c'est-à-dire les démons de la théurgie néoplatonicienne. Prééminence de la médiation du Christ et éviction des faux médiateurs se répondent constamment chez Augustin... » (p. 182-183). Tout cela est exact et l'on voit combien le christianisme influence sur ce point la vision augustinienne du monde. Mais il est dommage que dans le chapitre sur la notion de médiation, Augustin ne soit interrogé que comme l'adversaire attardé d'Apulée.

Il me semble que dans cette étude de la médiation J. Pépin a trop légèrement opté pour un plan d'une simplicité fallacieuse : suivant un ordre descendant, il étudie d'abord la médiation divine : le Logos, Jésus, Mithra. Paul, Jean, l'épître aux Hébreux sont cités, mais sans allusion à leurs synthèses personnelles. Puis vient l'exposé de la « démultiplication de la médiation pour accéder au Médiateur » (p. 132) qui fait perdre de vue l'unique Médiateur chrétien : la médiation démoniaque a été critiquée par Augustin ; la médiation angélique s'est développée chez le Pseudo-Denis ; la médiation sanctorale a été cautionnée par le Concile de Trente et récusée par la Réforme ... et saint Thomas n'intervient que pour fournir le mot de la fin (p. 136). Que devient le Christ dans cette présentation ? Citant la formule de Léon XIII : *ad Mediatorem mediatricis*, J. Pépin croit utile de remarquer que « la médiation de Jésus est toutefois distinguée de la médiation de Marie par une majuscule que l'on refuse à cette dernière » (p. 133) ; mais qui ne voit la différence essentielle qui limite le rôle de Marie à conduire au Médiateur ? Est-il besoin d'être grand clerc pour comprendre que la rhétorique pontificale ne prête à aucune confusion ?

6. La médiation scripturaire

C'est dans la Bible qu'Augustin a puisé sa représentation du destin de l'homme, de son salut par l'œuvre rédemptrice du Médiateur ; c'est en retour à sa christologie qu'il doit la santé de son exégèse spirituelle qui cependant n'hésite guère devant les audaces de l'allégorèse. J. Pépin définit bien l'originalité de cette exégèse chrétienne qui est d'essence « typologique » (p. 38-50) et il a parfaitement raison à mon sens d'insister sur la double *allegoria, in facto et in uerbis*, qu'Augustin reconnaît dans la Bible. Quelques expressions me paraissent moins heureuses : « la forme la plus authentique de l'allégorie chrétienne » (p. 41), la pratique *proprement* chrétienne de l'exégèse spirituelle » (p. 48) (c'est moi qui souligne), car « l'allégorie chrétienne n'est autre que l'allégorie pratiquée par les chrétiens » et je ne vois pas que les Pères aient eu conscience de faire une exégèse *moins* chrétienne lorsqu'ils passaient de la « typologie » à la spéculation sur les nombres bibliques. Pour plus de clarté reprenons l'utile distinction proposée par J. Pépin (p. 30) : toute interprétation allégorique comprend trois éléments : (I) un certain mode d'exégèse, (II) l'objet auquel il s'applique, (III) le résultat auquel il arrive. Or dans l'esprit des Pères, me semble-t-il, c'est le second élément qui prime : l'objet de l'exégèse est essentiellement la Bible, la Parole de Dieu à laquelle le chrétien accorde sa foi tandis qu'il refuse créance aux poèmes homériques ou aux mythes. Plus fondamentale que les dialectiques de l'esprit et de la lettre ou de la vétusté et de la nouveauté (cf. Pépin, p. 48) m'apparaît l'option de foi qui décide l'adhésion à la Bible et le refus du mythe antique. Augustin, pour sa part, distingue l'état d'Adam, avant le péché, qui jouissait de l'illumination immédiate de Dieu et la condition présente de l'homme qui a besoin de l'enseignement des prophètes et des apôtres : *et ideo laborans iam in terra necessariam habet pluuiam de nubibus, id est doctrinam de humanis uerbis, ut etiam hoc modo possit ab illa ariditate reuirescere et iterum fieri uiride agri. Sed uinum uel pluuiam ueritatis de ipsis nubibus libenter excipiat. Nam propter illam dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus assumere, imbrem sancti euangelii largissimum infudit, promittens etiam quod si quis biberit de aqua eius rediet ad illum intimum fontem, ut forinsecus non quaerat pluuiam (De genesi contra Manich. II, iv, 5-v, 6 ; pour un commentaire de ce texte, voir R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, Paris, 1962, p. 335 sv.).* Pour Augustin la Bible fait partie du monde du signe où l'homme doit désormais exercer son esprit pour atteindre la réalité intelligible, et c'est en ce sens que j'ai voulu évoquer la fonction médiatrice de l'Écriture sainte. L'effet premier du péché, nous rappelle R. Holte, est l'extraversion qui détourne l'esprit de Dieu présent au plus intime de lui-même. Et nous entendons là encore l'écho du néoplatonisme ; seulement le christianisme apporte à l'homme tout un dispositif de salut qui lui permet de monter vers Dieu.

7. L'ascension spirituelle

Après ses « vaines tentatives d'extase plotinienne », Augustin a admis la nécessité de la médiation (cf. *Conf. VII, xviii, 24*) et c'est dans le Christ qu'il a trouvé la voie

qui mène réellement à la patrie (cf. *Conf.* VII, xx1, 27) et non pas seulement à la voir de loin, cette patrie inaccessible « aux pieds de l'homme ou des chevaux, aux chars, aux navires », comme le répète Augustin après Plotin (cf. Pépin, p. 165). J. Pépin utilise ces textes d'Augustin comme témoignages d'une conception non spatiale de l'ordre. A vrai dire, ils décrivent plutôt la spécificité de l'« ascension spirituelle » : *Corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus : si amaveris terram peregrinans a Deo, si amaveris Deum, adscendis ad Deum* (*Enarr.* in ps. 119,8 ... *Nihil aliud istis canticis docemur, fratres, quam adscendere, sed adscendere in corde, in affectu bono, in fide, in spe et caritate, in desiderio perpetuitatis et uitae aeternae* (*Enarr.* in ps. 120,3) ; cf. *Enarr.* in ps. 122,4). « L'échelle des ascensions physiques fait place à une remontée intérieure par laquelle l'on s'approche de Dieu », remarque J. Pépin ; oui, et, à part ce vague schéma, je ne vois pas ce qu'il peut y avoir de commun entre ces *adscensiones in corde* et les prouesses auxquelles invite naïvement le texte hermétique que veut à comparer J. Pépin (p. 210). L'ascension à laquelle invite Augustin est spécifiquement chrétienne : la montagne à gravir n'est autre que le Christ (cf. *Enarr.* in ps. 119,1) et c'est dans la christologie que se trouve à mon avis la solution à l'aporie, qui inquiète J. Pépin, entre l'union à Dieu de caractère « intuitif, immédiat, instantané » et l'itinéraire « par définition discursif, progressif, échelonné » (Pépin, p. 207-208 ; voir plus haut, p. 144). L'expression *non loco sed dissimilitudine* (cf. Pépin p. 165) nous fournit déjà une indication : j'admets que la négation exprime clairement la non-spatialité, mais ce qui importe dans le cas c'est la notion de dissemblance ; or c'est l'âme qui, en se détournant de Dieu s'éloigne et perd sa ressemblance divine : ... *qui tanto erat longe factus, quanto ierat in dissimilitudinem. Non enim locorum interuallis acceditur ad Deum, aut receditur a Deo : dissimiliter factus, longe recessisti ; similis factus, proxime accessis* (*Enarr.* in ps. 99,5). Dieu, lui, ne s'éloigne pas de l'âme il, est toujours présent ainsi que tout est présent aux aveugles comme aux voyants. Augustin peut dire que Dieu est tout proche et que l'âme erre au loin, que Dieu est en nous mais que nous sommes au dehors : *et ecce intus eras et ego foris* (*Conf.* X, xxvii, 38). L'union à Dieu serait immédiate, si l'âme n'avait à se convertir, à opérer une réforme intérieure, à parcourir les degrés des *affectus* pour devenir *interior homo recreatus ad imaginem Dei* (cf. *Enarr.* in ps. 99,5). Tel est le régime de la vie chrétienne ici-bas : *Ambulamus enim per fidem, nondum per speciem... Qui ergo peregrinatur, et per fidem ambulat, non in patria est, sed iam est in uia ; qui autem non credit, nec in patria est, nec in uia. Sic ergo ambulemus, tanquam in uia simus. Quia ipse Rex patriae factus est uia. Rex patriae nostrae, Dominus Iesus Christus ; et ibi ueritas, hic autem uia. Quo imus ? ad ueritatem ? Qua imus ? per fidem. Quo imus ? ad Christum. Qua imus ? per Christum. Ipse enim dixit : ego sum uia, ueritas et uita.* (*Enarr.* in ps. 123,2).

Ce texte me semble montrer admirablement l'aisance sans pareille avec laquelle Augustin a su couler dans un cadre platonicien une doctrine chrétienne du plus bel aloi.

Je voudrais conclure par une remarque sur l'expression « dialectique ascendante » que J. Pépin se résout à employer, bien qu'il sache qu'elle ne soit ni augustinienne ni bonaventurienne (cf. p. 180 et 207). Il en trouve une justification chez Plotin pour qui la vraie *dialektikè* est aussi une *anagoghè*, une remontée « qui nous conduit où il faut aller » (*Enn.* I, 3, 1). Mais Plotin est-il une bonne autorité dans le cas ? Augustin n'aurait-il pas récusé son patronage ? Il avait fait l'expérience de l'échec du néoplatonisme, et éprouvé « la différence (qui) sépare la présomption et la confession, ceux qui voient où il faut aller sans voir par où et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse » (*Conf.* VII, xx, 26). Il aurait admis que la vraie dialectique est une ascension, mais nié que Plotin l'eût connue ; elle ne peut être que chrétienne puisque le Christ est la voie unique. C'est sur ce point qu'Augustin se sépare de Plotin et les résultats de cette rupture rejaillissent, me semble-t-il, sur la vision augustinienne du monde tout entière.