

## À propos d'un ouvrage récent : *Saint Augustin*, par Serge LANCEL<sup>1</sup>

Un grand livre, à tous égards, qui fera date. Près de huit cents pages pour trente-quatre chapitres, groupés en trois parties : *L'enfant de Thagaste*, *L'évêque d'Hippone*, *Le Docteur de la grâce*, suivis de notes complémentaires des notes en bas de page. Deux pages de repères chronologiques ; cinq pages pour la table des œuvres, dans l'ordre chronologique, avec indication des éditions ; quatorze pages serrées de bibliographie ; huit pages d'index pour les noms de lieux et de personnes ; seize pages pour un index qui renvoie aux œuvres d'Augustin ; deux pages d'index thématique ; une table des illustrations ; la table des matières sur six pages. Le recenseur, à qui l'on recommande la brièveté, se voit dans l'impossibilité de pratiquer l'analyse approfondie que mérite l'ouvrage. Je me bornerai donc à faire valoir les qualités qui me paraissent majeures de l'auteur et de son œuvre. J'y ajouterai quelques observations ou suggestions, tout en me rappelant le proverbe *sus Mineruam*. Lorsque l'auteur m'apprit qu'il préparait ce livre, je me réjouis, connaissant son passé d'Africain et notamment sa direction de la mission archéologique française à Carthage. Je pensais en effet que Lancel ferait surgir du « terrain » un Augustin d'une authenticité jamais atteinte. Tel est bien le premier mérite de l'ouvrage : qu'Augustin réside en un lieu ou qu'il voyage, nous le voyons toujours dans son environnement de paysages, de bâtiments attestés par les fouilles, dans l'environnement humain des ruraux, des citadins et parfois des grands du monde ou de l'Église. Et cela est vrai aussi de son séjour en Italie.

Mais ce livre atteste en outre une lecture des œuvres de saint Augustin qui paraît non seulement intégrale mais profonde et toute entière présente à la mémoire de l'auteur. D'où ces *obiter dicta* de la correspondance ou des sermons qui viennent éclairer très opportunément tel ou tel traité doctrinal. On notera en particulier tout le parti que tire Lancel des œuvres récemment découvertes, lettres et sermons précisément. Cette lecture explique aussi – et c'est d'un grand prix – ces filières qu'il fait valoir entre les œuvres : les plus

---

1. Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, 792 pages.

anciennes annoncent celles qui vont suivre jusqu'aux grands chefs-d'œuvre sur la *Trinité* ou la *Cité de Dieu*. J'ai cru trouver confirmation d'une idée que j'ai souvent émise que la pratique de la prière dans les *Soliloques* anticipe la réflexion d'Augustin, beaucoup plus tardive, sur la grâce. Un bon exemple du *Crede ut intellegas*, de la foi qui précède et prépare l'intelligence. La qualité de la lecture de Lancel lui permet, lorsqu'il traite d'une œuvre d'Augustin, de restituer avec fidélité et clarté le cheminement de la réflexion, ramené à l'essentiel, et de saisir la pensée de l'auteur dans ce qu'elle a de plus profond et très souvent de plus original. Ce faisant, il ne manque pas de citer en français – mais en latin, pour l'essentiel, dans les notes – le texte même d'Augustin. Sur la question majeure de la grâce, les textes cités représentent une précieuse anthologie des passages topiques de la pensée augustinienne qui honorent le rhéteur pour la concision de l'expression, le théologien pour la profondeur de la pensée, le mystique pour son effacement devant l'ineffable.

On l'a déjà compris : ce livre est pluridisciplinaire. Il suit Augustin sur le « terrain », l'accompagne sur les chemins de la philosophie et de la théologie. Il voit aussi l'homme et son œuvre insérés dans la trame de l'histoire. Il évoque les grands événements, la prise et le sac de Rome par Alaric et ses répercussions sur la vie et l'œuvre d'Augustin, par exemple. Mais Lancel, dont l'esprit exigeant n'esquive rien, s'attache aussi à un autre niveau de l'histoire, celui des événements de moindre importance, voire des événements mineurs ou locaux pour lesquels la documentation est limitée. C'est la partie la plus austère et la plus méritante du livre. L'auteur a raison parfois d'en traiter à part. Ainsi à propos de Julien d'Éclane, afin de ne pas encombrer l'étude doctrinale, placée ensuite, il rappelle d'abord les événements du « long duel d'Augustin et de Julien ». Pourtant ces études historiques qui nous montrent Augustin dans sa « vie quotidienne », accaparé par mille soucis, aux prises avec des adversaires donatistes ou l'intrigant Antoninus de Fussala, ont permis à Lancel de très bien comprendre quelque chose de tout à fait essentiel dans la personnalité d'Augustin, immergé et impliqué dans toutes les contingences humaines. Jamais le théologien, si talentueuse que soit son intelligence, n'oublie qu'il est pasteur en charge d'un peuple, de ceux qui l'aiment comme de ceux qui ne l'aiment pas, des fidèles comme des infidèles, des spirituels comme des pécheurs. Jamais Augustin ne laisse libre cours à la spéculation sans penser à ceux qui l'entendent ou le liront. Il tient à la fois « les deux bouts de la chaîne », attentif à bien concevoir la vérité divine confiée à l'Église, et non moins soucieux de ce que comprendront ou ne comprendront pas ou comprendront mal ceux à qui il a reçu la charge de transmettre cette vérité. Ce que l'évêque exprime très clairement au début du *Sermon* 340, 1, *PL* 38, col. 1483-1484, qui n'est pas cité dans ce livre. Lancel a parfaitement compris l'implication de ces deux devoirs. L'expérience montre du reste que le théologien qui n'est pas pasteur est aussi nuisible à l'Église que le pasteur qui n'est pas théologien !

L'ouvrage atteint son point culminant avec la troisième partie, *Le Docteur de la grâce*, et l'évocation de la controverse avec Pélage, des livres sur *La Trinité*, puis sur la *Cité de Dieu*. L'auteur, saint Augustin – mais Lancel après lui –, se trouve alors placé, à propos de la grâce, de la contemplation des Personnes divines et du dessein de Dieu sur le monde, devant une sorte de *finis*

*terrae* où l'humain est à la fois rejoint et dépassé par le divin qu'il accueille ou refuse, au point de rencontre de deux mystères qui ne sont pas du même ordre, le mystère de l'homme et le mystère de Dieu. Sur ce sujet redoutable où les propos risquent d'apparaître dérisoires, par simplisme ou par prétention, j'ai admiré l'intelligence de notre collègue, qui avançait avec prudence, à la suite d'Augustin, dans ses quêtes successives et progressives, à la recherche de ce que l'homme peut appréhender. Le dernier mot est le « primat de la grâce » : Augustin en arrive à comprendre que l'homme est toujours précédé par la quête de Dieu vers lui, et que la quête de l'homme vers Dieu n'est toujours qu'une réponse à Dieu en laquelle Dieu l'accompagne aussi, pour un accomplissement qui est encore un don de Dieu, grâce.

Il paraît important d'observer une continuité dans la pensée d'Augustin sur un point capital. Le lecteur de *l'Hortensius*, à dix-neuf ans, profondément bouleversé par cet ouvrage qui le ramenait à Dieu, *ut ad te redirem*, éprouvait aussi une cruelle déception sur un point essentiel à ses yeux : *Nomen Christi non erat ibi* ! Plusieurs dizaines d'années après, l'évêque, défendant la doctrine de la grâce, à l'encontre de Pélagé, s'écriait dans le *De natura et gratia*, 1 ; 2 ; 10 ; 47, quatre fois, avec saint Paul, dans l'*Épître aux Galates*, 2, 21 : *Ergo gratis Christus mortuus est*, « C'est donc pour rien que le Christ est mort ! » Dans le premier cas, à travers le jeune Augustin, c'est la foi de Monique qui s'exprime, telle qu'elle l'avait enseignée, de tout son être, à son enfant qui en fut définitivement marqué. Dans le second cas, c'est la foi du théologien chevronné qui s'exprime à travers la protestation de saint Paul. Mais, d'un témoignage à l'autre, on observe une continuité sur l'essentiel : la même foi en la personne du Christ, dont le même Paul écrit qu'« en lui Dieu nous donnera tout » (*Rom* 8, 32).

Je voudrais maintenant formuler quelques observations ou suggestions, le plus brièvement possible. Au lieu de « sacrement des catéchumènes » (p. 36), je parlerais des premiers rites de l'initiation chrétienne qui furent pratiqués sur l'enfant malade, puis interrompus devant sa guérison. Je ne crois pas, pour ma part, que le christianisme du jeune Augustin fut « faiblement nourri de souvenirs d'enfance » (p. 118), ni non plus que « la lecture de *l'Hortensius* » avait engagé Augustin « à la poursuite d'un *summum bonum* à goûter sur cette terre, avec l'aide de la raison » (p. 288). L'auteur des *Confessions* III, 8, qui lie les deux faits, en juge tout autrement (voir « Cicero », *Augustinus-Lexikon*, en particulier col. 916). Le courage intrépide d'Ambroise est très bien évoqué, ainsi que la succession des événements, lors de l'affaire de la Portiana (p. 120), mais le grand mérite de l'évêque, engagé dans cet affrontement avec le pouvoir, a été de parler, en passant de la harangue à l'homélie, pour ramener l'auditoire des préoccupations politiques à la considération de l'essentiel, la question doctrinale à l'origine du conflit : la foi de l'Église en la Trinité (voir *REL* 63, 1985, p. 193-209). Pour *Conf.* III, 10, faut-il traduire « j'ai dû » (p. 132) ou « j'aurais dû », comme on l'a proposé dans *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 36-39 ? À propos des tentatives d'extases, L. a tout à fait raison de les appeler « mystiques » et l'emploi du terme « ascèse » (p. 129) n'est qu'un lapsus. Disons tout de suite que parler d'« échec », comme on l'a fait, n'a pas de sens (voir *REL* 46, 1968, p. 78-81). Je dirais la

même chose des images trinitaires, en plein accord avec l'excellente p. 544 de L. Celui-ci célèbre, après bien d'autres, et notamment A. Mandouze, l'intimité de « la communion des deux amis », Augustin et Alypius, au jardin de Milan (p. 141). Pour ma part, j'ai été amené à constater qu'Augustin et Alypius, au jardin de Milan, vivaient intérieurement deux expériences très différentes. Voir *Forschungen zur Römischen Literatur, Festschrift Karl Büchner*, II, 1970, p. 266-273, et déjà *REL* 46, 1968, p. 74. À noter que le terme *fruitio* (employé p. 92) n'est jamais utilisé par saint Augustin, malgré Blaise qui cite le *Sermon* 255, 6. À très juste titre, L. parle du « texte clef » : « Dieu résiste aux superbes, mais donne sa grâce aux humbles » (p. 254), qu'il réfère aux *Proverbes* 3, 34. On le retrouve dans *Jacques* 4, 6 et *I Pierre* 5, 5. Ce texte de l'Écriture revient souvent dans les dix premiers livres des *Confessions*, comme un refrain pour rappeler l'importance capitale de l'humilité, et sous-tend comme une trame, explicite ou implicite, la composition. Voir « La *superbia* dans les *Confessions* », dans *Homo spiritualis, Festgabe L. Verheijen*, 1987, p. 136-170. Les très belles pages consacrées par L. aux *Confessions* illustrent les progrès accomplis depuis le jugement d'un de nos grands maîtres, A. Piganiol, dans *L'Empire chrétien*, PUF, 1947, p. 233 : « Les *Confessions* ... trahissent la déformation rhétorique et l'insincérité. » Sur « la remarquable approche sociologique du recrutement des monastères », comme dit très bien L. (p. 324), voir aussi A. de Vogüé, *Histoire littéraire des mouvements monastiques dans l'Antiquité*, III, Paris, Cerf, 1996, p. 239-242. « ... Caelestius s'était tiré d'affaire devant Zosime en donnant les mains... », écrit L. (p. 477), qui fait preuve de beaucoup d'optimisme sur l'aptitude de ses lecteurs à reconnaître et comprendre l'expression latine *dare manus*. À propos de la formule de Leporius *perfectus cum deo homo* (p. 488) que commente L., je dirais plutôt qu'elle laisse entrevoir la juxtaposition d'un homme et de Dieu, et non plus l'union de la nature humaine et de la nature divine, assumées dans l'unité par la seule Personne divine du Fils de Dieu. Lorsque l'évêque répond au tribun Dulcitus à propos du « dossier Gaudentius », en 424 (?) : *magis amo discere quam docere*, L. a parfaitement raison d'y reconnaître une authentique humilité (p. 519), mais je suis porté à penser – pour ne pas dire persuadé – qu'il se souvenait de l'usage et du jeu de ces deux verbes, qu'avait pratiqués un autre évêque dont le souvenir lui était cher, Ambroise de Milan, dans un livre qu'il connaissait bien, le *De officiis*, à deux reprises, en I, 4 : par humilité aussi, Ambroise déclarait qu'il avait dû *docere* avant de *discere*, ou *discere* en même temps que *docere*. La phrase d'Augustin est plus prudente. Il pouvait se souvenir aussi que saint Jérôme avait retourné l'aveu d'Ambroise contre lui-même avec férocité, pendant des années. Voir « Jérôme et Ambroise », dans *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris, Études augustiniennes, 1988, p. 227-254. Lire (p. 526), pour Jean, 14, 26, « en *mon* (et non en *son*) nom ». Je n'ai pas vu le rapport (p. 529, n. b) entre le commentaire et le texte invoqué ! Erreur de référence sans doute ? À la p. 552, et note b, il me paraît exclu de traduire par « Pierre » et « pierre » les deux termes *Petro* et *lapis*. Je proposerais : « En la personne même de Pierre la chair était temporaire et tu ne veux pas que soit temporaire le roc de Rome ! » La référence fournie, *Sermon* 296, 7, ne se trouve pas dans *PL* 38 où on l'attendrait, mais dans *PL* 47, col. 1184. Le plus simple est de chercher

dans *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 405, *Bibl. Casin.*, I, 133, 7. L. a tout à fait raison de nous faire lire sans le tronquer le très beau passage de la *Cité de Dieu*, XIX, 17, sur le pèlerinage de la cité céleste en exil sur terre (p. 566), mais je suggérerais une comparaison de cette page avec un très beau développement analogue de la *Lettre à Diognète*, V, 1-17, où l'on insiste sur la situation d'« étrangers » des chrétiens. À propos de la définition de la paix par Augustin comme une *ordinata concordia* (p. 568) et en tenant compte précisément de la liberté que prend l'auteur d'entendre le terme *ordo* dans le sens qui lui convient – et de façon plus générale ses sources, comme l'a bien montré récemment I. Bochet, « La théorie augustinienne de la lecture », *REAug* 44/1, 1998, p. 58-60 –, je me demande si cette *ordinata concordia* n'est pas une reprise de la *concordia ordinum* de Cicéron, qui était précisément, pour l'homme politique, la condition de la paix. Il faut lire (p. 600), *Éphésiens*, 2, 8-10, et non pas 4, 8-9. Bien des questions – qui peuvent nous paraître saugrenues – posées à propos de la résurrection (p. 634) relèvent d'une forme de la culture, la *curiositas*, bien attestée dans l'Antiquité, en particulier par Pline l'Ancien qui aime collectionner les faits étonnants, et par Apulée qui condamne cette *curiositas*. Voir mes *Chrétiens latins des premiers siècles*, Les Belles Lettres, 1981, p. 31 sq. En ce qui concerne les principes de l'éloquence cicéronienne et augustinienne que L. compare (p. 647), les deux changements qui me paraissent majeurs sont la substitution de *docere* à *probare* par Augustin et la préférence accordée à *docere* par lui, alors que Cicéron accordait la préférence à *mouere*. Voir brièvement *Chrétiens latins*, p. 97 sq. Quant au « retour de l'âme » en la chair par la résurrection (p. 650), je ne pense pas pour ma part que cela puisse relever du néoplatonisme pour les deux raisons qu'il s'agit d'un retour dans la chair, et cela par la résurrection. Ce qui est tout à fait étranger au platonisme. Sur la vigilance éclairée d'Augustin pour l'usage du terme *reditus*, voir *Contra acad.* II, 9, 22 ; *De ord.* II, 9, 26 ; *Retract.* I, 1, 3 ; *Saint Augustin et Cicéron*, I, p. 287-289. Ces quelques observations n'enlèvent rien aux grands éloges que j'ai faits du livre de Serge Lancel. Elles témoignent seulement de l'intérêt que j'ai pris à lire cet ouvrage et prouvent combien cette lecture est susceptible de stimuler la réflexion.

Maurice TESTARD