

Aspects de l'idée de création chez S. Augustin

Marie-Anne Vannier

Résumé

Après un temps d'oubli, le problème de la création retient à nouveau l'attention des théologiens. Aussi la réflexion de S. Augustin, un de ceux qui a le plus scruté la question (reprenant par cinq fois son commentaire de la Genèse) n'est pas dépourvue d'intérêt, d'autant qu'elle n'est pas non plus sans annoncer les philosophies du sujet. Comme les hommes de l'Ancien Testament, Augustin n'a pas dissocié création et alliance. C'est en effet, dans une expérience mystique qu'il a perçu simultanément le sens de la création et de l'alliance. C'est pourquoi, il a thématiqué sa réflexion sur la création autour du schéma creatio, conversio, formatio. Mais, loin d'en rester à la composante mystique, Augustin a poussé très loin l'investigation ontologique et l'a reprise, ne définissant, par exemple, la formatio qu'au livre XV du De Trinitate (8,14). En fonction de cette double composante ontologique et mystique s'est définie la postérité médiévale de S. Augustin que nous ne pouvons reprendre intégralement en l'espace de cet article, mais dont nous retiendrons quelques exemples.

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. Aspects de l'idée de création chez S. Augustin. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 65, fascicule 3, 1991. pp. 213-225;

doi : 10.3406/rscir.1991.3174

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1991_num_65_3_3174

Document généré le 03/06/2016

ASPECTS DE L'IDÉE DE CRÉATION CHEZ S. AUGUSTIN

L'orientation des recherches actuelles tend à l'affirmation de la création, alors que le problème était resté longtemps dans l'ombre. La résurgence de cette question relève du paradoxe. En effet, c'est de la science, ce domaine qui devait donner la clef de toutes les énigmes (1) que surgit l'interrogation. A l'intérieur même de son travail le plus rationnel, le scientifique se voit confronté au problème des origines, tant en astrophysique (2) qu'en biologie (3).

Compte tenu de ces perspectives nouvelles, la question est reprise à frais nouveaux par la théologie (4) qui, s'appuyant sur les derniers acquis de l'exégèse (5) et de la recherche historique, se montre soucieuse de prendre en compte la nouvelle problématique.

Relus à la lumière de cette problématique certains textes du passé offrent un intérêt appréciable. C'est le cas des écrits de S. Augustin qui a si intensément scruté la question. Le propos du présent article est d'attirer l'attention sur quelques aspects significatifs de la doctrine

(1) Tel était le point de vue du positivisme, à la fin du siècle dernier.

(2) Le big bang permet, en effet, de remonter jusqu'aux premières minutes de l'univers, mais non à la première fraction de seconde, au moment de l'explosion initiale, cf. S. WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*, Paris, Seuil, 1978.

(3) K. RICARD, *Penser la vie*, Paris, DDB, 1990.

(4) P. GISEL, *La création*, Genève, Labor et Fides, 1980 ; E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, Coll. « Cogitatio Fidei », 1983 ; R. MARLE, « La création : une doctrine périmée ? » *Etudes* (1981), p. 247-251 ; J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, Coll. « Cogitatio Fidei », 1988 ; *Création et salut*, Bruxelles, 1989.

(5) P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Paris, DDB, 1969 ; P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Seuil, 1986.

de la création de S. Augustin et plus précisément sur le schème *creatio, conversio, formatio* autour duquel s'est cristallisée son interprétation de la création. Afin de pouvoir en mesurer la nouveauté, nous verrons comment l'idée de création a été progressivement thématifiée, puis nous aborderons l'interprétation qu'en donne Augustin et envisagerons son influence sur la pensée ultérieure.

— *Emergence de l'idée de création*

Les mythes fondateurs (6) qu'ils soient mésopotamiens, grecs, romains... témoignent de l'inlassable quête au sujet de l'origine. Ces mythes proposent des solutions monistes ou dualistes. De même, la philosophie grecque cherche à expliquer l'origine du cosmos et des êtres vivants, mais elle suppose toujours une matière éternelle. La doctrine judéo-chrétienne introduit une nouveauté radicale, celle de l'idée d'une création *ex nihilo*. Relevant de la toute-puissance du créateur, cette création manifeste plus profondément encore la surabondance de son amour qui appelle d'autres êtres à partager sa vie, à vivre de cette *relation* (7) qu'il a d'emblée établie avec eux en les créant à son image.

La notion de création apparaît pour la première fois dès le premier livre de la *Genèse*, avec le terme *bârâ'*. Les hypothèses se multiplient quant à l'origine de ce mot. Pour la préciser, il importe de se référer non seulement au texte de *Genèse* 1-2, mais aussi au *Deutéro-Isaïe* qui fut rédigé sensiblement à la même époque. Dans ce texte, le verbe *bârâ'* est employé pour rappeler le monothéisme du peuple hébreu, l'action unique et originale de Dieu en sa faveur (*Is.*, 40, 22). La création est liée à un appel (*Is.*, 40, 26 ; 41, 9 ; 42, 6 ; 43, 1), à une élection (*Is.* 41, 8 ; 42, 1 ; 6 ; 44, 2), à un renouvellement (*Is.*, 40, 29-31 ; 41, 1 ; 43, 1) et entretient un rapport avec le *salut*. D'ailleurs, l'auteur du *Second Isaïe* la situe dans le contexte du nouvel Exode, de la Pâque : la *création* implique la *rédemption* (8), le créateur n'abandonnant pas son peuple, mais l'appelant à la *conversion*.

De ces deux textes se dégage une vision du monde et de ses rapports avec Dieu radicalement neuve : définition d'un Dieu personnel

(6) R. GIRARD explique leur fonction dans son ouvrage : *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Gallimard, 1978.

(7) M.D. CHENU, « La condition de créature », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 37 (1970), p. 9 ; 12-13.

(8) C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 103-108.

qui, par son action originale et absolue, fait surgir le monde et les êtres, qui crée l'homme à son image et appelle un peuple à son existence politico-religieuse.

Cette perspective est reprise dans le Nouveau Testament (tant dans le Prologue de l'Évangile de S. Jean que dans les épîtres pauliniennes). Elle est, alors, rapportée au Christ, alpha et oméga de la création. De plus, l'accent est mis sur la création nouvelle, sur la rédemption de l'homme (2 Co. 5, 17 ; Ep. 2, 10 ; Gal. 6, 15) et la récapitulation de l'univers dans le Christ (Ep. 1, 10), dans l'attente du renouvellement et de la transfiguration de toutes choses par l'Esprit.

Au cours des premiers siècles, en faisant de l'affirmation de la création un article fondamental du credo (9), les chrétiens entendent exprimer une des spécificités de leur foi et réagir contre certaines formes d'hérésies. Tout l'effort des Pères de l'Église à travers les commentaires de la *Genèse*, qu'ils proposent dans le cadre de la liturgie sous la forme d'explication de l'hexaéméron (10), consiste à rendre compte des implications anthropologique et cosmologique du thème de la création pour la foi chrétienne. La nouveauté de leur réflexion tient à ce qu'ils soulignent le lien entre création et création nouvelle, inaugurée dans le Christ (11).

Celui qui, à l'époque patristique, poussa le plus loin l'investigation est S. Augustin. Bien qu'il n'eût pas rédigé de traité de la création, sa réflexion sur la *Genèse* reprise par cinq fois (12) entre 388 et 416 constitue pourtant l'un des axes majeurs de son œuvre. A la différence de S. Basile, par exemple, Augustin met l'accent, non sur la composante cosmologique, mais anthropologique de la

(9) P. GISEL, « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », *Unité des chrétiens* (1989) p. 4-13.

(10) Y. CONGAR, « Le thème de Dieu créateur et les explications de l'hexaéméron dans la tradition chrétienne », dans *L'homme devant Dieu*, Paris, Aubier, 1963, t. I, p. 198-209.

(11) Cf. B. STUDER, *Dieu sauveur* (La rédemption dans le foi de l'Église ancienne), Paris, Cerf, 1989 ; R. WINLING, « Une manière de dire le salut : « être avec Dieu ». Étude d'ordre linguistique et théologique », *Revue des sciences religieuses* 51 (1977), p. 89-139 ; « Une façon de dire le salut : la formule « Être avec Dieu - Être avec Jésus-Christ » dans les écrits de l'ère dite des Pères Apostoliques », *ibid.* 54 (1980), p. 109-128.

(12) Il l'exprime dans ses cinq commentaires de la *Genèse* : le *De Genesi contra manichaeos* ; le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* ; les livres XI à XIII des *Confessions*, le *De Genesi ad litteram* ; le livre XI de la *Cité de Dieu*.

création (13) et opère, par le fait même, un mouvement de transformation considérable. Sans doute Augustin utilise-t-il les cadres du néoplatonisme (14) pour exprimer l'enjeu même de la création et le statut de l'être créé, mais il en modifie librement la doctrine, afin de donner à l'idée de création toute son ampleur. Comme les Pères qui l'ont précédé, il exprime également sa réflexion dans le cadre de l'hexaéméron, mais s'il réalise la synthèse de la tradition antérieure (15), il va plus avant dans la spéculation. Il réalise une lecture anthropologique de la création, liée à son expérience spirituelle. Retraçant cette expérience dans le cadre des premiers chapitres de la *Genèse* (16), il lui donne non seulement une valeur archétypique, mais il dégage également le dynamisme même de la création et le traduit par le schème *creatio, conversio, formatio*.

— *Interprétation dynamique de la création, à partir du schème « creatio », « conversio », « formatio »*

Ce schème n'a guère été relevé par les commentateurs de S. Augustin. De plus, il est rarement thématiqué comme tel. Il apparaît essentiellement à deux reprises : dans les *Confessions* (XIII, 2, 3-3, 4) et dans le *De Genesi ad litteram* I, 4, 9. Mais, dans son mouvement même, il est également présent dans le *De quantitate animae*, dans les trois derniers livres des *Confessions*, dans le *Sermon* 125, 4, dans le *De Trinitate* XV, 8, 14... Bien qu'il se trouve dans des textes épars, ce schème sous-tend la réflexion d'Augustin sur la création. Seulement, l'expression qu'il en donne se fait dans une terminologie différente de la nôtre. Ainsi employa-t-il des *verbes* plutôt que des *substantifs*. Dans la version de la *Genèse* dont il disposait (17), il trouvait le verbe

(13) En raison même de sa conversion, et plus précisément de la prédication d'Ambroise (*Conf.* VII, 3, 4), Augustin comprend d'emblée la création en termes de *relation*.

(14) Cf. G. MADEC, « La christianisation de l'hellénisme » dans *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 399-406 ; « La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté », *Lumen Vitae* 42 (1987), p. 184-194.

(15) C. MOHRMANN, « Observations sur les *Confessions* de S. Augustin », *Revue des sciences religieuses* 33 (1959), p. 367-368.

(16) *Ibid.*, p. 368-369.

(17) Jérôme n'ayant pas encore terminé la *Vulgate*, Augustin lisait le texte de la *Genèse* dans l'une des versions de la *Vetus Latina* : l'*Itala*. Il s'en explique lui-même dans le *De doctrina christiana* II, 15, 22, BA 11, p. 271 : « Parmi les versions de l'Écriture, il faut préférer l'*Itala* aux autres, car elle serre de plus près les mots et rend plus nettement les pensées ».

facere et non le verbe *creare*. De plus, en bon rhéteur, il aimait les variations dans les termes. Ainsi employait-il l'un et l'autre verbe, tout en préférant celui de *facere* (18). De même pour exprimer la conversion, il utilisait tantôt le mot de *conversio*, tantôt celui de *renovatio* ou encore pour traduire la création nouvelle, les notions de *formatio* et de *reformatio*. Il est d'ailleurs préférable de garder les termes latins pour rendre compte de la pensée d'Augustin, car, par exemple, traduire *formatio* par formation revient à donner à ce terme un champ sémantique bien restreint par rapport à celui que donne Augustin à *formatio* : il manque notamment l'idée de salut, d'accomplissement qui lui est inhérente. Augustin qui, au cours de sa conversion (19), a perçu simultanément la réalité de la création et du salut (20) s'attache, comme ses prédécesseurs (21), à montrer le lien indissociable entre ces deux éléments. Mais il insiste également sur le rôle décisif de la *conversion*, sur le rôle personnel de ce processus, donnant alors à son expérience une certaine universalité.

S'il emploie le verbe *facere*, c'est pour parler de la *création* et non d'une quelconque fabrication. Mais, ce n'est pas d'emblée qu'il était acquis à l'idée de création. A l'époque où il était sous l'emprise du manichéisme, il admettait la cosmogonie de la secte (22). C'est en s'éloignant du manichéisme qu'il prend conscience de la portée de l'idée de création et qu'il perçoit les conséquences de cette cosmogonie. A partir de sa conversion, dans un contexte qui, pourtant, en était différent, le néoplatonisme, Augustin a été amené à en saisir toute la densité. Il l'explique au livre VII des *Confessions* (10, 16, BA 13

(18) « Faire et créer, c'est la même chose (...) et quand nous voulons parler sans ambiguïté, au lieu de créer, nous disons faire », *De fide et symbolo* IV, 5.

(19) Nous ne reprendrons pas ici l'aspect existentiel de la conversion d'Augustin, cf. J.M. LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1950 ; F. MASAI, « Les conversions de S. Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident », *Revue du Moyen-Age Latin* 67 (1961), p. 1-14 ; P. BROWN, *La vie de S. Augustin*, Paris, Seuil, 1971, p. 83-184.

(20) *Confessions* VII, 10, 16-11, 17-20, 26-21, 27. Cf. G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, p. 35-50.

(21) Y. CONGAR, *art. cit.*, p. 195.

(22) Cf. J. RIES, « S. Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des *Confessions* » dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palerme, 1984, p. 7-26 ; M.A. VANNIER, « Manichéisme et pensée augustiniennne de la création », dans *Collectedanea Augustiana* (Augustine : "Second Founder of the Faith"), New-York, 1990, p. 421-431 ; « Cosmogonie manichéenne et réflexion augustiniennne sur la création », *Actes du Congrès d'études coptes*, Louvain-la-Neuve (sous-presse, p. 296-305).

p.615-617) : « Averti par ces livres (23) de revenir à moi-même j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite (...). J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme, quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable (...). Elle était bien autre chose que toutes les lumières ! Elle était au-dessus (de mon intelligence), parce que c'est elle qui m'a fait et moi au-dessous, parce que j'ai été fait par elle ». Au cours de cette expérience, Augustin s'est compris comme un être créé recevant sa vie du créateur.

Sans doute sa conversion n'est-elle pas sans analogie avec l'*epistrophè* néoplatonicienne, dans la mesure où elle est synonyme du retour à soi (*Regressus esse in rationem debet*, *De ordine* II, 11, 31) par lequel se réalise l'identité du sujet. Mais, si dans les deux cas, le retour à soi est un mouvement second (faisant suite chez les néoplatoniciens à la *proodos*, chez Augustin à la *création*), il ne résulte pas tant chez Augustin d'un mouvement premier que d'un appel premier, un appel à l'intériorité (*Conf.* X, 10, 7). Même si Augustin découvre dans le *Redi in teipsum* ce qui est extérieur à lui, ce terme extérieur qu'il perçoit (*Conf.* VII, 10, 16 ; 20, 26) n'a aucune mesure avec l'Un plotinien, il est plutôt une présence vivante et active : celle de la Trinité dans l'âme. De plus, la perception qu'il a eue au cours de sa conversion : celle de la réalité de la création qu'il met immédiatement en rapport avec l'épisode du Buisson Ardent ne se réduit nullement au retour à l'Un. Ceci ressort nettement du livre VII des *Confessions* (10, 16, p.619) où il rappelle : « Tu as crié de loin : "Mais si ! Je suis, moi, celui qui suis" ». Et, j'ai entendu, comme on entend dans le cœur, et il n'y avait pas, absolument pas à douter ; j'aurais plus facilement douté de ma vie que de la vérité qui, à travers le créé, se fait voir à l'intelligence ». De plus, à la différence de Plotin, Augustin ne présente pas la conversion comme la constitution nécessaire de l'être, il la définit comme une étape vers l'accomplissement. Cela ressort nettement du *De Trinitate* (XIV, 17, 23, BA 16, p. 409-411), où il écrit : « Ce renouvellement (celui de l'âme selon l'image de Dieu) ne se fait pas à l'instant de la conversion, comme se fait à l'instant même du Baptême un renouvellement par la rémission de tous les péchés (...). Il ne le peut que dans la mesure où il reçoit l'aide de Dieu ». C'est par un second don du créateur, celui de la création nouvelle que l'être

(23) Ce sont ici les *Libri Platoniorum* dans lesquels P.F. BEATRICE ("Quosdam Platoniorum Libros. The platonic readings of Augustine in Milan", *Vigiliae christianae* (1989), p. 248-281) voit aujourd'hui non seulement les *Ennéades* de Plotin, mais aussi les ouvrages de Porphyre.

humain se constitue véritablement. L'initiative humaine n'est pas réduite, comme chez les platoniciens (24). La liberté joue un rôle décisif et Augustin y insiste. Celle-ci, en effet, ne se réduit pas à la « possibilité de choisir entre le bien et le mal » (*Contra Julianum lib. imp.* I, 100). Son champ est beaucoup plus vaste. Cependant, à elle seule, la liberté ne peut donner à la conversion toute son efficience. C'est pourquoi, l'expression d'*épistrophè kai metanoïa* employée par P. Hadot (25) apparaît la plus apte à exprimer la notion augustinienne de conversion. Marqué par le néoplatonisme, Augustin tend à interpréter la conversion en termes d'*épistrophè*, dans la mesure où elle vise une constitution de l'être, mais celle-ci est donnée par le créateur seul. Plus radicalement, Augustin fait de la conversion une *metanoïa*, un revirement librement choisi par l'être humain. Non seulement *metanoïa*, mais aussi *épistrophè*, la conversion achemine vers un renouvellement de l'être humain, vers son salut qu'Augustin traduit par l'idée de *formatio*.

Ce terme, dérivé de *forma*, caractérise l'acte par lequel l'être créé acquiert sa forme véritable (*formam capit et fit perfecta creatura*, *De Gn. ad litt.* I, 4, 9). Dans ses commentaires sur la *Genèse*, Augustin ne définit pas davantage la *formatio*. Il l'exprime par les métaphores de l'illumination (26) et du repos en Dieu, faute de pouvoir préciser cet horizon eschatologique de la vie, dont il a eu une saisie intuitive lors de l'extase d'Ostie. Il en donne, pourtant, une idée lorsqu'à la fin des *Confessions* (27), il répond en quelque sorte au problème posé au début de l'ouvrage (*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, *Conf.* I, 1, 1), en notant : « Au terme de nos œuvres, qui sont très bonnes du fait même que c'est toi qui nous les as données, nous aussi au sabbat de la vie éternelle nous nous reposeront en toi. Car alors aussi, tu te reposeras en nous comme aujourd'hui tu agis en nous et ainsi ce repos sera tien à travers nous tout comme

(24) La liberté n'existe guère dans le monde grec, si ce n'est la liberté civile ou celle du sage. Cf. A.J. FESTUGIERE, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris, 1947, p. 1-74 ; J. DE ROMILLY, *La Grèce à la découverte de la liberté*, Paris, 1989.

(25) P. HADOT, « *Epistrophè et metanoïa* dans l'histoire de la philosophie », *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, Louvain (1953), vol. XII, p. 32 sq.

(26) Cf. F. CAYRE, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1954 ; R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, 1934 ; F.J. THONNARD, « La notion de lumière en philosophie augustinienne », *Recherches augustinienes II* (1962), p. 129-131.

(27) Voir aussi la finale de la *Cité de Dieu* XXII, 30.

cette action est tienne à travers nous » (*Conf.* XIII, 27, 51-28, 52, BA 14, p.523). La création, qui est bonne en son ordre, comporte, pourtant une part d'inachèvement, une tension vers une réalisation plénière, vers la *formatio* véritable, comme le manifeste le dynamisme même du désir ou de l'image. Par ces affirmations, Augustin esquisse les linéaments de son ontologie qui est essentiellement théologique (28), dans la mesure où elle est tirée d'une source précise : l'Écriture.

— « *Formatio* » et « *reformatio* »

Cette ontologie n'en est pas moins solide, comme le montre le *Sermon XXVI* (CCL XLI, p.346-359). Dans ce sermon, prononcé un 18 octobre en 417, 418 ou 419 (29), à l'époque même où il termine la rédaction du *De Trinitate*, Augustin articule avec une grande virtuosité *création* et *création nouvelle*. Il souligne que c'est par un même don que nous avons été créés et que nous sommes recréés. « Celui qui était l'a donné et celui qui n'était pas l'a reçu » (*Sermo XXVI*, 4). Le premier don, celui de l'être, Augustin l'appelle *création*, le second, celui du renouvellement de l'être, il le dénomme ici *grâce* (§ 12), dans d'autres textes *formatio*. Or, il n'y a pas rupture, mais continuité entre ces deux dons. La bonté du créateur est aussi bien à l'origine de l'être que de son renouvellement : *Non enim (Deus) fecit et deserit. Non enim curavit facere et non curat custodire* (*Sermo XXVI*, 1).

Dans ce sermon, comme aux livres XI à XIII des *Confessions*, Augustin insiste sur la gratuité de la création et du salut. En une sorte de leitmotiv, il reprend ce verset du *Psaume 94* : « C'est lui qui nous a faits, ce n'est pas nous » ou encore : « Si nous sommes, c'est parce que nous avons été faits » (*Conf.* XI, 4, 6, p. 281) et il souligne que nous n'avons pas plus mérité de recevoir la vie que d'être sauvés (*Conf.* XIII, 2, 2-3, 4). Tout est grâce (30).

Toutefois, on peut regretter que, dans ce texte, Augustin minimise, pour une part, le rôle du libre-arbitre, cette capacité de choix qui est donnée à chacun. Cela tient à plusieurs facteurs : à son expérience,

(28) Elle répond à la définition qu'en donne D. DUBARLE. « Essai sur l'ontologie théologique de S. Augustin », *Recherches Augustiniennes XVI* (1981), p. 197-288. Cf. M.A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, coll. « Paradosis », sous-presse.

(29) P.P. VERBRAKEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steebrugge, 1976, p. 59.

(30) Augustin, pour lequel la lecture de S. Paul a été décisive (*Conf.* VII, 21, 27), reprend dans ses grandes lignes ici l'épître aux Ephésiens.

comme il le rappelle dans le *Sermon XXVI*, 3 (« Oh ! Que ce libre-arbitre est funeste sans Dieu ! Nous avons expérimenté ce qu'il peut alors et c'est ce qui a fait notre malheur »), au contexte (celui de la polémique pélagienne), à l'accent mis sur le rôle du Sauveur. Mais, plus que de condamner le libre-arbitre, Augustin invite à en faire un bon usage. D'ailleurs, la définition qu'il en donne n'est pas négative, elle prend plutôt la forme d'une exhortation : « A qui l'homme est-il redevable de ce qu'il peut par son libre-arbitre ? N'est-ce pas à la grâce de Celui qui l'a créé avec le libre-arbitre ? » (*Sermon XXVI*, 8). Aussi termine-t-il son homélie sur ces mots : *Conversi ad Dominum* (§ 15). En invitant ses interlocuteurs à la conversion, il les appelle au choix, à la responsabilité et montre par là qu'ils sont partie prenante dans l'œuvre de la création continuée et du salut.

Si, au cours de la polémique pélagienne, Augustin a été amené à dévaloriser le libre-arbitre, il en a, au contraire, montré la valeur, en mettant l'accent sur la conversion, tout au long de son œuvre. Bien qu'elle ne conduise pas à elle seule au partage de la vie, la conversion y achemine et a, de ce fait, un rôle déterminant. En témoigne ce passage du *De Trinitate XII*, 11, 16, BA 16, p.241, où il écrit : « Le véritable honneur de l'homme, c'est d'être l'image et la ressemblance de Dieu, image qui ne se conserve qu'en allant vers celui par qui elle est imprimée ». La création première est bonne, mais elle appelle son achèvement, sa *formatio*, l'actualisation de l'image de Dieu. La conversion en est la condition première.

Ainsi voit-on que les trois notions de la *création*, de la conversion et de la *formatio* sont étroitement liées pour Augustin. Mais, le terme de *formatio* reste encore énigmatique. Ce n'est guère qu'au livre XV du *De Trinitate* (8, 14, BA 16, p.459) qu'Augustin en donne une définition. Il l'exprime en ces termes : lors de la *formatio*, « nous serons transformés, c'est-à-dire que nous passerons d'une forme à une autre, de la *forme obscure* à la *forme lumineuse*. Car la *forme obscure* est déjà image de Dieu et par là même sa gloire : forme dans laquelle nous avons été créés hommes, supérieurs aux autres animaux (...). Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de son impiété par son créateur, quitte sa forme difforme (*deformis forma*) pour devenir une forme belle (*forma formosa*). (... Elle passe) de la gloire de la création à la gloire de la justification (...), de la gloire de la foi à la gloire de la vision, de la gloire qui fait de nous des fils de Dieu à la gloire qui nous rend semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est (I Jean 3, 2) ». Ainsi présente-t-il la *formatio*

comme l'accomplissement, la divinisation (31) de l'être humain partageant la vie de son créateur. Sa définition ressortit plus à la mystique qu'à l'ontologie, bien qu'elle ait une composante ontologique, dans la mesure où il en va de la constitution de l'être humain. Tel est l'enjeu de la réflexion augustinienne sur la création. Partant d'un dialogue avec le créateur (32) pour pénétrer le sens de la création (*Audiam et intelligam quomodo in Principio fecisti caelum et terram, Conf. XI, 3, 5*), Augustin comprend que la création n'est pas un acte appartenant au passé, mais qu'il y a poursuite de l'œuvre de création, création continuée (33), dans laquelle l'être humain a une part active à jouer. Création et salut sont indissociables, mais la différence entre ces deux réalités tient au rôle joué par l'être humain. « Celui qui t'a créé sans toi, souligne Augustin, ne te justifie pas sans toi » (*Sermon CLXIX, 11*). Le choix est décisif pour participer à la vie divine. Aussi Augustin met-il l'accent sur la conversion avant d'aborder la vision comme telle.

— *Prolongements*

Bien qu'il la formule en des termes différents des Pères grecs (34), la dimension mystique de sa réflexion sur la création n'en est pas moins réelle (35). De ces deux pôles ontologique et mystique, lequel l'emporte finalement chez Augustin ? La question reste ouverte, dans la mesure où son ontologie est essentiellement théologique et où elle est traversée de part en part par la vision. En fait, il faudra attendre les penseurs médiévaux (36) pour avoir une séparation plus nette entre ces deux

(31) Bien qu'il n'emploie pas le terme de divinisation, sa réflexion l'implique, il parle plutôt de *con-formatio* au Christ et d'introduction à la vie trinitaire.

(32) Ce dialogue, qui constitue l'essence même des *Confessions*, est également présent dans les autres œuvres. Augustin s'y identifie en quelque sorte au psalmiste, cf. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955 ; M. VINCENT, *S. Augustin, maître de prière*, Paris, Beauchesne, 1990.

(33) Cette idée, essentiellement cartésienne, est déjà présente chez Augustin. Seulement Augustin l'exprime en termes de *formatio* qui implique une création nouvelle et non le simple prolongement d'un processus.

(34) Augustin s'est inspiré de leur œuvre plus qu'il n'y paraît au premier abord, mais il opta pour la voie négative au lieu de parler de la vision de Dieu, cf. V. LOSSKY, « Les éléments de théologie négative dans la pensée de S. Augustin », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 1, p. 575-581.

(35) A. MANDOUZE, « Où en est la question de la mystique augustinienne ? », *Augustinus Magister*, t. 3, p. 103-168.

(36) Nous ne développerons pas ici une étude générale sur ontologie et mystique au Moyen-Âge, ce qui impliquerait une étude précise de S. Thomas, ainsi que l'approfondissement de la distinction établie par L. LECLERCQ, *L'amour de Dieu et le désir des lettres*, Paris, Cerf, rééd. 1990, p. 9-11) entre théologie scolastique et théologie monastique. Nous nous référerons seulement à quelques auteurs qui se sont inspirés de l'interprétation augustinienne de la création et nous préciserons de quelle manière.

domaines. Mis à part Jean Scot Erigène qui opte radicalement pour une ontologie de la création (37), la plupart des autres penseurs maintiennent les deux composantes ontologique et mystique. Ainsi S. Anselme part-il de la mystique pour arriver à l'ontologie. Dans son *Proslogion*, qui est en quelque sorte la réplique des *Confessions* de S. Augustin, il engage un dialogue avec le créateur, dialogue qui lui permet de comprendre l'enjeu même de la création et qu'il exprime en des termes dignes d'Augustin : *Tu me fecisti et reficisti (...) ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum.* (« Tu m'as fait et fait à nouveau (...). J'ai été fait pour te voir et je n'ai pas encore fait ce pour quoi j'ai été fait », *Proslogion, Oeuvres*, t.I, trad. M. Corbin, Paris, Cerf, 1986, p.239). Le schème *creatio, conversio, formatio* apparaît sous-jacent à sa pensée, même s'il n'est pas thématiqué comme tel. Mais, S. Anselme donne à sa réflexion une orientation plus nettement ontologique qu'Augustin, en précisant d'entrée de jeu qu'il recherche « un argument unique qui n'eût besoin que de lui seul pour se prouver et qui seul garantît que Dieu est vraiment, qu'il est le bien suréminent, n'ayant besoin de nul autre, dont tous ont besoin pour être » (*ibid.*, p.229). Cet argument célèbre, appelé depuis lors argument ontologique, Anselme le formule en ces termes : Dieu est *aliquid quo nihil majus cogitari potest* (quelque chose dont rien de plus grand ne peut être pensé, *ibid.*, p.245). Apparemment, c'est l'ontologie qui semble primer. Mais, si l'on considère son œuvre dans son ensemble, on comprend qu'elle est animée toute entière par la mystique, comme cela ressort des *Prières et Méditations* (38).

Cette dimension mystique est encore plus nette chez celui qu'on a coutume de présenter comme le « second Augustin », Hugues de Saint-Victor. L'ontologie est présente, mais moins développée, moins neuve que chez S. Anselme. Pour l'essentiel, Hugues de S. Victor reprend la méditation d'Augustin sur la création, et plus précisément le schème *creatio, conversio, formatio*, toutefois il précise le rôle de la liberté (39), en distinguant une création inachevée et son achèvement consécutif à la *formatio* (*Nam et ipsa rationalis creatura quodam*

(37) D'où sa quadruple division de la nature, *De divisione naturae* I, 1.

(38) La *Méditation* III, par exemple, présente en un raccourci et sur le mode spirituel le thème de la rédemption : l'argument même du *Cur Deus homo ?* Voir aussi R. JAVELET, « L'argument dit « ontologique » et la *speculatio* », dans *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Paris, CNRS, 1984, p. 501-510 ; J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 256.

(39) Cf. BARON, « L'idée de liberté chez S. Anselme et Hugues de S. Victor », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965), p. 177-121.

suo modo prius informis facta est, postmodum per conversionem ad Creatorem suum formanda ; et idcirco prius ei demonstrata est informis materia, postea formata, ut quanta foret inter esse et pulchrum esse distantia discernet, De Sacramentis I, 2-3, PL 176, col. 187-189). Sans doute serait-il préférable de dire que l'être humain est *deformis* à la suite de la chute plutôt qu'*informis*, à l'origine, car il est créé à l'image de Dieu, mais l'intérêt du point de vue d'Hugues de S. Victor tient à ce qu'il souligne la liberté effective de l'homme.

En des termes différents, S. Bonaventure s'est également inspiré de la conception augustinienne de la création et du salut. Si dans l'*Itinerarium*, il en a retenu essentiellement la composante mystique, il en va de même dans certains passages du *Breviloquium* où il écrit : « Il est nécessaire à l'esprit raisonnable, pour devenir digne de l'éternelle béatitude, de participer à cette influence déiforme. Or, cette influence déiforme, parce qu'elle est de Dieu, selon Dieu et pour Dieu rend l'image de notre esprit semblable à la bienheureuse Trinité » (*Breviloquium* V, 1, 3, Paris, trad. 1967, p.31). Même si le schème augustinien n'est pas directement mentionné, on peut noter le passage nécessaire de la création à la *formatio*. Cependant, dans d'autres passages, S. Bonaventure relativise l'apport augustinien (40) et donne à sa pensée une orientation plus nettement philosophique, devenant lui-même précurseur de la scolastique. Tel ce texte où il écrit : « De même que le principe créateur, par sa perfection suprême, en donnant la vie de la nature non seulement donne de vivre quant à l'acte premier, mais aussi quant à l'acte second qui est l'agir, il est de même nécessaire que le principe réparateur donne la vie à l'esprit dans l'être gratuit quant à l'être et quant à l'agir » (*ibid.* V, 4, 3, p.53).

Il importerait également de se référer à S. Thomas, à maître Eckhart (41)..., mais tel n'est pas l'objet de notre étude. Il suffit seulement de voir, à partir des quelques exemples précédents, combien Augustin a renouvelé l'investigation sur la création, comment il a défini des orientations de recherches qui ont été reprises et réinterprétées ensuite.

Souvent laissée pour compte, la réflexion d'Augustin sur la création constitue une clef de lecture importante, non seulement pour son

(40) Dans le *Breviloquium* V, 3, 6, p. 49, par exemple, il se demande si « ce que dit Augustin que « celui qui t'a créé sans toi ne te justifie pas sans toi » est vrai et il montre ensuite le bien-fondé de cette assertion.

(41) Nous reprendrons chaque auteur pour lui-même dans d'autres études.

œuvre, mais aussi pour celle de nombreux auteurs postérieurs. Elle marque le tournant entre l'époque patristique et la pensée médiévale, en préparant à l'intérieur même de l'hexaéméron, le genre proprement médiéval des *Quaestiones* et en esquissant le rapport entre ontologie et mystique. De plus, sa réflexion est d'une actualité étonnante, par l'annonce des philosophies du sujet (42), par l'investigation sur le temps... Augustin est toujours à redécouvrir.

Marie-Anne VANNIER
Palais Universitaire
9, place de l'Université
67084 Strasbourg-Cedex

(42) Non seulement, le *cogito* cartésien est déjà présent chez S. Augustin (*De beata vita* II, 2, 7 ; *De libero arbitrio* II, 3, 7. D'ailleurs, Mersenne avait déjà noté l'analogie entre le *cogito* de Descartes et un passage de S. Augustin », G. LEWIS, « Augustinisme et cartésianisme », *Augustinus Magister* I, p. 1087-1104), mais aussi, avant Kant, Augustin a en quelque sorte réalisé une révolution copernicienne, en mettant l'accent sur la place centrale de l'être humain dans la création.