



Augustins de l'Assomption
PROVINCE D'EUROPE

Itinéraires Augustiniens n°23 – Le temps

En choisissant le temps pour ce premier numéro de l'an 2000, les Itinéraires augustiniens n'entendent pas céder à la frénésie qui règne en ce début de millénaire. On voudrait rendre justice à Augustin, en insistant sur la nouveauté de sa réflexion, et sur sa valeur permanente. Sa réflexion, d'abord dans les Confessions, puis dans la Cité de Dieu, maintes fois reprise au fil des siècles, est restée inégalée. On relèvera ici trois axes, que les contributions de ce numéro développeront.

EDITORIAL

Ce temps qui nous est donné

En choisissant le temps pour ce premier numéro de l'an 2000, les Itinéraires augustiniens n'entendent pas céder à la frénésie qui règne en ce début de millénaire. On voudrait rendre justice à Augustin, en insistant sur la nouveauté de sa réflexion, et sur sa valeur permanente. Sa réflexion, d'abord dans les Confessions, puis dans la Cité de Dieu, maintes fois reprise au fil des siècles, est restée inégalée. On relèvera ici trois axes, que les contributions de ce numéro développeront.

Augustin s'interroge d'abord sur la nature du temps. C'est par là qu'il suscite l'intérêt des modernes. Qu'est-ce que le temps ? « Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus. » (Confessions XI, 14, 17). La réponse est restée célèbre. Si le temps relève de l'expérience immédiate, il résiste à une mise en idées. Pourtant, Augustin n'a pas reculé devant la tâche. Il est allé aussi loin que possible, tant pour appréhender le temps de la conscience que le temps de l'histoire.

A vrai dire, il ne s'intéresse guère au temps comme tel. Ce qui lui importe, c'est l'usage que nous pouvons en faire. C'est l'axe essentiel de sa pensée sur le temps. Par sa nature même, le temps est un fleuve au cours irréversible, qui s'écoule vers le néant. Un tel spectacle ne lui fait cependant nullement conclure, comme Qohélet, que tout ce qui arrive est vanité. Il l'accueille comme une invitation à l'âme de déplacer son centre de gravité de ce qui passe vers ce qui ne passe pas. Le temps coule non vers le passé, mais vers l'éternité. Il a une portée qui s'étend au-delà du temps, puisqu'il s'y joue le destin éternel de chacun.

A cet égard, le temps est une épreuve où se vérifie la qualité des âmes. C'est un troisième axe qu'il développera surtout en méditant sur la chute de Rome et le désarroi qui s'en est suivi. « Nos parents avaient des jours meilleurs..., disaient les païens. C'est à l'époque chrétienne que se produisent toutes ces épreuves : le monde est dévasté, il défaille. » Oui, répond Augustin, le temps est une épreuve. Mais loin de laisser les événements dériver au gré des forces aveugles, Augustin presse chacun à y œuvrer en vue d'y instaurer la paix et la justice.

Le temps, c'est de l'argent, dit-on. A cette logique financière, qui mesure le temps à la rapidité avec laquelle il fait gonfler le compte en banque, Augustin substitue une logique spirituelle, qui mesure le temps à son poids d'éternité. On a beau aménager le cours du temps, l'homme ne s'y retrouvera jamais totalement. La seule façon d'échapper au flux temporel, c'est de se tenir au Christ, l'éternel dans le temps en vue d'ouvrir le temps à l'éternité.

«Tu es emporté par le courant ? tiens-toi à l'arbre. L'amour du monde te roule dans son tourbillon ? Tiens-toi au Christ. Pour toi, il s'est fait temporel, afin que tu deviennes éternel...».



Marcel NEUSCH

Augustin de l'Assomption

AUGUSTIN EN SON TEMPS

Le sens du temps chez saint Augustin
par Marie-Paulette Alaux

L'expérience du temps chez saint Augustin
par Jean-François Petit

Le sens du temps chez saint Augustin

Il est impossible d'honorer la réflexion d'Augustin sur le temps, telle qu'il l'a développée au livre XI des Confessions, en faisant l'impasse sur les questions spirituelles qui l'ont habité. Merleau-Ponty, philosophe contemporain, l'a bien compris. « La notion du temps, écrit-il, n'est pas un objet de notre savoir, mais une dimension de notre être[1]. » Quand on traite du temps chez Augustin, il faut donc élargir la question au sens même de l'existence temporelle. D'où les deux remarques préalables qui voudraient cadrer notre réflexion.

“ Qu'est-ce que en effet que le temps ? ”
Qui saurait en donner avec aisance et

brièveté une explication ? ... Si
personne ne me pose la question, je le
sais ; si quelqu'un pose la question et
que je veuille expliquer, je ne sais plus.

Saint Augustin, Confessions, XI, 14, 17

D'abord, il y a une question de perspective. Deux lignes de fond sous-tendent le livre XI des Confessions : l'une oriente la réflexion sur la condition humaine et notamment sur sa dépendance vis-à-vis de Dieu (XI, 3, 5 à 13, 16), l'autre, toujours sous le prisme de la condition de l'homme, met en évidence sa temporalité (XI, 14, 17 à 28, 38) et pointe vers le Christ comme unique Médiateur capable de rendre à l'existence humaine « consistance et solidité » (XI, 30, 40)[2] .

Ensuite, il y a une question de méthode. Le livre XI ne peut pas être séparé de celui qui le précède où Augustin développe le thème de la mémoire, ni même de l'ensemble de sa pensée sur la condition temporelle de l'existence humaine. La recherche d'Augustin, tout au long des Confessions, oriente vers ce qui ne change pas car, en l'homme, existe une soif de ce qui ne passe pas et que seul Dieu, l'éternel, peut combler. C'est ce souvenir, ce goût d'éternité, cette réminiscence enfouie dans la mémoire, que dévoile le livre X des Confessions. Il faudra donc montrer comment ces deux livres, XI et X, se répondent, puisque l'un et l'autre parlent de la mémoire.

En premier lieu, nous allons donc aborder la problématique du temps. Quel est l'être du temps ? Comment le mesurer ? Telles sont les deux questions qu'Augustin aborde au livre XI. Nous verrons ensuite comment il conçoit le rapport entre le temps des créatures et l'éternité de Dieu, un rapport qui se traduit dans l'existence de l'homme sous la forme du désir d'être heureux. Enfin, nous focaliserons notre attention sur ce Dieu qui prend visage d'homme, en Jésus-Christ, le Verbe incarné, l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, qui s'est fait temporel pour que l'homme devienne éternel.

I. Qu'est-ce que le temps ?

Que savons-nous du temps ? Comment le mesurer ? Augustin s'engage dans une réflexion qui peut paraître labyrinthique, mais dont le but est d'éclairer la condition de la créature temporelle et son rapport à Dieu. Avant d'en venir à sa propre conception du temps, il passe en revue les positions de ses prédécesseurs, notamment celle d'Aristote, qui essaie de comprendre le temps à partir du mouvement. Deux questions vont guider sa réflexion : la première tend à élucider l'être du temps, et la seconde à déterminer la mesure qui permet de l'appréhender.

1. L'être du temps.

En abordant le temps par le biais de « l'être du temps », Augustin n'est pas guidé par une question abstraite. Sa réflexion est centrée sur la créature, affectée par un déficit d'être. A la différence de Dieu, qui est permanent, l'homme est éphémère. Le fil de son argumentation est donc la comparaison entre la créature et Dieu : « Tes années ni ne vont ni ne viennent ; les nôtres vont et viennent... » (XI, 13, 16). D'un côté, il y a un « aujourd'hui permanent », de l'autre un écoulement perpétuel. Quel rapport entre ces deux manières d'être ? Augustin va justement montrer que l'abîme qui les sépare, insurmontable pour l'homme, dont l'existence s'écoule dans le temps, ne l'est pas pour Dieu.

Mais procédons par étapes. Cherchant d'abord à cerner la nature du temps, Augustin part de la position d'Aristote qui réduit le temps au mouvement, mesuré selon l'avant et l'après. Passé, présent et futur s'étirent pour ainsi dire le long d'un trait continu sur lequel on aurait d'un côté le passé (ce qui a été) et de l'autre l'avenir (ce qui n'est pas encore), les deux étant séparés par le présent. Tous les moments du temps, à mesure qu'ils passent, se disposeraient sur cette ligne. Cette conception confond le temps avec l'espace. Or, tel n'est pas l'être du temps, qui est pur passage, ce qui fait dire à Augustin : l'être du temps « c'est de tendre au non-être » .

« Ces deux temps-là donc, le passé et le futur, comment "sont"-ils, puisque s'il s'agit du passé il n'est plus, s'il s'agit du futur il n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l'éternité... Nous ne pouvons dire en toute vérité que le temps est, sinon parce qu'il tend à ne pas être. » (XI, 14, 17)

La réflexion d'Augustin aboutit à un premier résultat. Le temps n'a pas d'être réel. On ne le mesure qu'en percevant le moment où il s'écoule. Et cette perception, contrairement à l'idée première qui serait de le situer dans l'espace, s'opère au niveau du sujet humain. On s'aperçoit du coup de l'erreur à parler de trois temps. Pour le sujet humain, tous les temps sont au présent : il y a le présent du passé (praesens de praeterito), le présent du présent (praesens de praesentibus) et le présent de l'avenir (praesens de futuris). C'est l'esprit qui introduit la dimension du passé, du présent et de l'avenir. Le temps n'a donc pas d'être en lui-même, mais il n'existe que dans l'esprit (XI, 20, 26).

2. La mesure du temps.

Nous venons de dire qu'il fallait dissocier le temps du mouvement lui-même car il s'agit de ne pas confondre le temps et ce qui en est le signe. La mesure du temps d'un mouvement est liée à la perception de l'espace et suppose la saisie du lieu où ce mouvement commence et du lieu où il finit. Mais alors, ce n'est pas le temps qui est mesuré par le mouvement ; c'est au contraire, le mouvement qui est mesuré par le temps, puisque l'avant et l'après relèvent de la perception, donc de la conscience et de l'activité qu'elle déploie. L'esprit est sans cesse tendu, à la fois vers le passé, vers le présent et vers l'avenir (XI, 28, 37). La solution, on le devine, ne réside nulle part ailleurs qu'au niveau de l'esprit humain. Ce qui dure, c'est l'attention par laquelle l'esprit réalise la synthèse vécue de la memoria, du contuitus et de l'expectatio (XI, 20, 26, et XI, 28, 37). C'est cette « extension » qui donne à comprendre la mesure du temps. On peut figurer les éléments de sa réflexion dans le schéma suivant, qui sera explicité plus loin :

Dieu [aujourd'hui permanent]		
mémoire [intentio]		
Memoria mémoire	Esprit [distentio] contuitus vision	Expectatio attente
Passé -----Présent----- Avenir		

Pour Augustin la question de l'être du temps se résume ainsi. Tout d'abord, en opposition à l'éternité divine, le temps apparaît comme le mode d'être propre à la créature : il est le signe de sa contingence. Ensuite, l'être propre du temps se décline sur le mode de la négativité : il est une tendance au non-être. Mais Augustin vient de le souligner : cette négativité est dominée par l'esprit grâce à la memoria, le contuitus et l'expectatio . Mémoire, attention, attente : ce sont là trois directions de l'esprit — des intentionnalités, disent les philosophes contemporains — qui lui permettent de différencier les événements en situant les uns dans le passé, d'autres dans le présent, d'autres encore dans l'avenir. L'esprit se saisit donc comme capable de dépasser le temps dans l'acte même de le percevoir. Dès lors, nous avons la réponse à la question : comment mesurer le temps ? C'est l'esprit qui mesure, parce qu'il contient en lui-même la mesure, bien qu'il soit lui-même soumis à la durée et au changement.

Ce qui importe à Augustin dans cette réflexion sur le temps, ce n'est pas la solution spéculative concernant son être et sa mesure, mais l'expérience spirituelle qui s'y joue. L'existence est à la fois non-être et être, devenir perpétuel et capacité de rétention du temps. Elle est traversée par deux mouvements opposés, l'un d'intention (intentio), qui l'oriente vers Dieu, l'autre de distension (distensio), ou de détente, qui la tire vers les choses qui s'écoulent dans le temps (XI, 29, 39). La détente est son mouvement naturel. En cédant à ce mouvement, la vie se dilue, elle s'éparpille dans le sensible avec une étrange avidité, cherchant l'éternité là où elle n'est pas. A ces états de dissipation, Augustin oppose la concentration où l'âme se fixe sur Dieu. Il faut citer l'intégralité de ce texte où tout est dit :

« **Voici que ma vie est une "distension"**, et que ta droite m'a recueilli dans mon Seigneur, le Fils de l'homme, Médiateur entre toi, qui es un, et nous qui vivons multiples dans le multiple à travers le multiple, afin que par Lui je saisisse le prix, lui en qui j'ai été saisi, et que, abandonnant les jours du vieil homme, je me rassemble en suivant l'Un. Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de distension, mais d'intention, mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices, qui ne viennent ni ne passent.

Mais maintenant mes années se passent dans les gémissements, et toi, tu es ma consolation, Seigneur ; tu es mon Père éternel ; moi au contraire, je me suis éparpillé dans les temps dont j'ignore l'ordonnance et les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées, les entrailles intimes de mon âme, jusqu'au jour où je m'écoulerai en toi, purifié, liquéfié au feu de ton amour. » (XI, 29, 39)

II. Le temps des créatures et l'éternité de Dieu

Dans ses notes critiques sur le temps chez Augustin, Goulven Madec écrit : « Si Augustin s'est attardé sur la complexité de l'énigme du temps et de sa mesure, c'est pour se mettre en état de comprendre que la transcendance de Dieu par rapport à la création est très différente de la maîtrise, toute relative, que l'esprit créé s'assure sur le temps qui passe, par sa triple intentionnalité : le souvenir du passé, l'observation du présent, l'attente de l'avenir[3]. » C'est cette réflexion qui va nous guider. Il nous faut regarder d'abord au schéma anthropologique d'Augustin qui distingue trois niveaux de réalités : le monde, où le temps est pur écoulement, l'âme qui en opère une unification intérieure, et Dieu, dont Augustin dit : « Ton aujourd'hui, c'est l'éternité » (XI, 13, 16). Il s'agit pour Augustin, à partir de cette structure fondamentale, d'explorer l'itinéraire de l'âme vers Dieu, autrement dit du non-être temporel à l'Être éternel.

1. Les choses crient leur non-être.

Rappelons l'expérience d'Augustin. Il a découvert, au terme d'une première expérience de retour à soi, qu'il était situé dans la « région de la dissemblance » (VII, 10, 16). Le chemin qu'il a parcouru commence par une prise de conscience : sa vie dans le monde est marquée par une triple déficience : l'échec, l'erreur, la faute. Mais en même temps qu'il éprouve ces manques, il ressent plus vivement le désir vers l'unité de l'être, la vérité, le bien. Le chemin de conversion qui va d'un état à l'autre s'opère par étapes. Ces étapes, il les décrit au livre X des Confessions. Il commence par le monde, dont il obtient toujours la même réponse : « Nous ne sommes pas ton Dieu. » (X, 6, 9). S'attacher aux choses du monde ne peut qu'engendrer la déception, car elles sont pur écoulement vers le néant. « Elles naissent et elles meurent, et en naissant, elles commencent pour ainsi dire d'être, et elles croissent pour se parfaire, et parfaites, elles vieillissent et périssent. Lors donc qu'elles naissent et tendent à être, plus vite elles croissent pour être, plus elles se hâtent pour n'être pas. Telle est leur limite... Que ton âme te loue de ces choses, mais qu'elle ne se fixe pas en elles par la glu de l'amour, à travers les sens corporels ! Car elles vont où elles allaient pour ne pas être, et elles la déchirent de désirs pestilentiels, puisqu'elle veut être (ipsa vult esse), et qu'elle aime se reposer dans ces choses qu'elle aime. Or, en elles, il n'y a pas où se reposer, parce qu'elles ne s'arrêtent pas : elles fuient, et qui peut les suivre avec les sens de la chair ? Ou qui peut les saisir, même quand elles sont sous la main ? » (IV, 10, 15)

Ainsi, les choses du monde sont éphémères, temporelles et changeantes (XII, 11, 11). Elles n'ont qu'un temps, et elles s'acheminent vers le néant. Ce n'est donc pas en elles qu'il convient de se fixer. C'est pourquoi, Augustin invite à les délaisser pour revenir à soi : « L'âme se rappelle de l'extérieur vers l'intérieur, de l'inférieur au supérieur. » (In Ps 145, 5). Qui dit conversion dit retour à soi, mais non pas pour se fixer en soi : le mouvement d'intériorisation est le passage obligé vers ce qui est au sommet de l'âme, Dieu. « En suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais ! Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus élevé que les cimes de moi-même. » (III, 6, 11). Le passage du "dehors" (foris) au "dedans" (intus)[4] passe par l'âme, mais celle-ci n'a pas en elle-même son centre de gravité. Située entre le monde et Dieu, elle vit une tension qui peut devenir « distensio », détente, éparpillement dans les biens inférieurs, ou au contraire « intentio », concentration sur les biens supérieurs.

2. « Le meilleur est l'élément intérieur »

Qu'en est-il de l'âme ? Augustin partage sur l'homme la conception dualiste des platoniciens, en distinguant l'âme et le corps. L'homme, ce n'est ni le corps ni l'âme seuls, mais le composé des deux : « C'est l'un et l'autre réunis qui méritent le nom d'homme »[5]. Si l'âme n'est pas l'homme tout entier, elle en est pourtant sa partie la meilleure : « Alors, je me suis tourné vers moi, et j'ai dit à moi-même : "Et toi, qui es-tu ?" J'ai répondu : "Je suis homme". Et voici un corps et une âme qui sont en moi, à ma disposition, l'un à l'extérieur et l'autre à l'intérieur... Mais le meilleur est l'élément intérieur... » (X, 6, 9). Augustin accorde très nettement la primauté à l'âme, qui est en l'homme à l'image de Dieu : « C'est que Dieu l'a fait à son image en lui donnant une âme spirituelle et une intelligence qui le placent au-dessus des bêtes[6]. »

Comment connaître l'âme ? Méditant sur la puissance de l'esprit, la partie la plus haute de l'âme, qu'il identifie avec la mémoire, Augustin est pris d'effroi. « Grande est la puissance de la mémoire ! C'est je ne sais quel mystère effroyable, mon Dieu, que sa profonde et infinie multiplicité ! Et cela, c'est l'esprit, et cela c'est moi-même ! Que suis-je donc, ô mon Dieu ? Quelle nature suis-je ? Une vie variée, multiforme, et d'une immensité puissante !... Aucune limite nulle part ! » (X, 17, 26). Pourtant, l'âme elle-même, prise dans le flux temporel, est soumise au changement[7] : elle se heurte à ses propres limites, dont l'oubli est le signe le plus évident.

Mais ce qui la caractérise, c'est le pouvoir qu'elle a de se tourner soit vers le monde, soit vers Dieu. Dans son traité De la quantité de l'âme, distinguant les différents degrés de réalités : le « corps terreux et mortel »[8], le pouvoir de « l'âme dans les sens », sa capacité à se souvenir, à imaginer et à raisonner, Augustin découvrait déjà qu'elle a aussi le pouvoir de s'abstraire de tout ce qui l'attache au monde, et de s'élever jusqu'à Dieu. C'est ce pouvoir qu'il évoque dans les Confessions :

« Que dois-je donc faire, ô toi, ma vraie vie, ô mon Dieu ? Je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire ; je la dépasserai pour tendre jusqu'à toi, douce lumière ! Que me dis-tu ? Me voici montant à travers mon esprit jusqu'à toi qui demeures au-dessus de moi ; ainsi je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire, avec la volonté de t'atteindre par où on peut t'atteindre, et de m'attacher à toi par où on peut s'attacher à toi... Comment dès lors te trouverai-je, si je n'ai pas mémoire de toi ? » (X, 17, 26).

3. La mémoire de Dieu.

Au livre X des Confessions, Augustin touche du doigt un point central en abordant la question du lien entre la mémoire et la présence de Dieu. Sa ligne directrice sera l'aspiration des hommes à la vie heureuse, celle-ci étant présente à l'âme sous la figure de la joie éprouvée (X, 21, 30), mais faut-il encore ne pas se tromper dans sa recherche (X, 21, 31). La vraie vie heureuse, c'est celle dont la joie a Dieu pour objet (X, 22, 32) et cet objet authentifie la joie elle-même et lui confère valeur de vérité (X, 23, 33). Là où il a trouvé la vérité, Augustin a donc aussi trouvé Dieu, puisque Dieu est la vérité même ; et après l'avoir trouvée, il ne l'a plus oubliée (X, 24, 35). La présence de Dieu a laissé sa trace dans la mémoire, et en explorant celle-ci, on ne peut pas ne pas la retrouver.

Il faut distinguer ici deux formes de mémoire. Il y a la mémoire qui retient ce qu'elle a vu à l'extérieur et la mémoire intérieure, qui est sous l'emprise des notions telles que le vrai, le bien, le beau.

Ces notions, et d'autres sont régulatrices de ses jugements, et procurent à l'esprit une certaine précompréhension de Dieu. La première forme de mémoire est au cœur du livre XI, où elle apparaît comme notre capacité à appréhender le passé, donc ce qui est de l'ordre du sensible, tandis que la seconde forme renvoie à une réalité permanente, donc qui est constitutive du monde intelligible. Tel est le goût inextinguible du bonheur. Comment ce goût a-t-il pénétré dans notre mémoire ? « Est-ce à la manière dont se souvient de Carthage celui qui l'a vue ? Non, répond Augustin : la vie heureuse ne se voit pas avec les yeux, parce qu'elle n'est pas un corps... » (X, 21, 30).

C'est de cette manière que Dieu est présent dans la mémoire. Il est inutile cependant de chercher où Dieu se loge dans la mémoire, car sa présence n'est pas d'ordre spatial. Elle se fait selon un mode spirituel, qui échappe à toute localisation (X, 25, 36). Dieu est saisi comme tel au moment où l'esprit prend conscience de sa transcendance. La façon dont Augustin exprime le mode de présence de Dieu à l'esprit se ressent de l'influence platonicienne, mais il y apporte sa note originale, spécifiquement chrétienne. A la différence des platoniciens qui, dans l'ascension vers Dieu, font appel au seul processus d'intériorisation et de réminiscence, Augustin fait intervenir autre chose : la grâce. L'homme porte en effet sur lui « sa mortalité », et le « témoignage de son péché » (I, 1, 1), si bien qu'il ne peut espérer surmonter l'abîme qui le sépare de Dieu que si Dieu lui en donne le pouvoir. « Je l'ai pu, parce que tu t'es fait mon soutien » (VII, 10, 16)[9].

III. L'Éternel dans le temps

C'est à ce stade qu'il faut souligner un autre aspect : le rôle du Médiateur, sans lequel il est impossible à l'homme d'achever sa vocation dont il pressent pourtant qu'elle est dans la vie partagée avec Dieu : « Tu nous as faits orientés vers toi... » (I, 1, 1). Mais, nous venons de le voir, le retour vers Dieu n'est pas au pouvoir de l'homme : il dépend entièrement de la grâce. Elle est un don, non un dû. Il faudrait évoquer ici toute sa théologie de la grâce. On peut la résumer dans sa fameuse prière : « Donne ce que tu commandes, et commande ce que tu veux » (X, 29, 40). Dans un commentaire de Psaumes, Augustin reprend le thème de la nécessité du Médiateur, mais en le mettant en relation avec le thème de l'égarément :

« De peur qu'on ne pensât à un voyage corporel, le Prophète dit que son âme a été longtemps errante (Ps 119, 8). Le corps voyage en changeant de lieux ; l'âme voyage en changeant de sentiments (corpus peregrinatur locis, cor peregrinatur affectibus). Si vous aimez la terre, vous voyagez loin de Dieu ; si vous aimez Dieu, vous montez vers Dieu. Exerçons-nous à pratiquer l'amour de Dieu et du prochain, afin de revenir à la charité. Si nous tombons sur la terre, nous y sècheons et nous y pourrissons. Mais le Christ est descendu avec celui qui était tombé, pour le faire remonter... » (En in Ps 119, 8).

1. A la recherche de la voie

Grâce aux philosophes, Augustin connaît le but du pèlerinage terrestre, mais il ignore le chemin. Ce but est inscrit dans son cœur sous la figure du bonheur. « Voyant où il faut aller, les philosophes ne voient pas par où est la Voie qui mène à la patrie bienheureuse, non seulement pour la contempler, mais pour l'habiter. » (VII, 20, 26). Leurs efforts ont échoué, un échec dont il a fait lui-même

l'expérience. « Moi, loin de toi, je suis allé à la dérive..., je me suis fait pour moi région d'indigence » (II, 10, 18). « Où étais-tu donc alors pour moi ? Bien loin ! Et bien loin, j'errais en terre étrangère (longe peregrinabar abs te), séparé de toi... » (III, 6, 11). Augustin a tenté de sortir de cette impasse en se mettant à l'école des philosophes, mais il a compris que, s'il y avait de « l'Être à voir », il n'était « pas encore être à le voir », parce qu'il « était dans la région de la dissemblance » (VII, 10, 16).

Le prêtre Simplicianus oriente alors ses lectures vers le prologue de Jean et les Lettres de Paul où il découvre ce qui lui manque : la foi au Médiateur. Alors que les philosophes prétendent à une vision immédiate de Dieu, grâce à l'élan mystique, Augustin découvre que le seul accès est indirect, médiatisé par le Christ, l'unique voie. Il faudrait ici relire le livre VII des Confessions et notamment les paragraphes 9, 13, où Augustin souligne l'abîme qui existe entre les promesses des philosophes et la vérité chrétienne. Le point de divergence se situe autour du même thème : le Verbe venu dans la chair, que les philosophes refusent. Augustin rapproche ici le prologue de Jean (le Verbe venu dans la chair) et l'hymne aux Philippiens sur la condition de serviteur (Ph 2, 6-11). Ces textes lui font découvrir l'initiative inouïe de Dieu envers l'homme en la personne de celui qui est devenu le Médiateur. Le voyage vers la patrie, qui était auparavant impossible, devient désormais une possibilité, grâce au Médiateur.

« Que, en effet, avant tous les temps et au-dessus de tous les temps, existe de façon permanente et immuable ton Fils unique co-éternel à toi, et que les âmes reçoivent de sa plénitude pour être heureuses, et que, en participant à la sagesse permanente en soi, elles se renouvellent pour être sages, cela s'y trouve (chez les philosophes). Mais que, au temps marqué, il est mort pour les impies, et que tu n'as épargné ton Fils unique mais pour nous tous tu l'as livré, non, cela ne s'y trouve pas... » (VII, 9, 14).

2. « C'est à lui que nous allons, par lui que nous allons ! »

A l'axe vertical où l'âme a sa fine pointe en Dieu fait désormais pendant, chez Augustin, l'axe horizontal sur lequel s'inscrit l'histoire du salut, grâce à l'entrée de Dieu dans le temps, pour devenir le Médiateur entre l'homme et Dieu. Englué dans le monde, l'homme était incapable d'aller à Dieu vers lequel tend pourtant son âme. Au terme du livre VII, Augustin avait fait ce constat : « Je cherchais la voie, pour acquérir la vigueur qui me rendrait capable de jouir de toi ; et je ne trouvais pas, tant que je n'avais pas embrassé le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ... » (VII, 18, 24). Augustin revient avec insistance sur cette nécessité du Médiateur (X, 42, 67, et XI, 29, 39) pour constater que la vie est une « distension » tant qu'elle n'a pas été recueillie par « le Médiateur entre toi, qui es un, et nous qui vivons multiples dans le multiple à travers le multiple... » (XI, 29, 39).

Sa pensée peut se ramener à la formule synthétique suivante : « Le Christ Dieu est la patrie vers laquelle nous allons ; le Christ homme la voie par laquelle nous allons. C'est à lui que nous allons, par lui que nous allons. » : Deus Christus patria est quo imus, homo Christus via est qua imus][10]. C'est sa nature spécifique, humaine et divine, qui lui permet justement de remplir cette fonction de liaison entre l'homme et Dieu. « En tout semblable aux hommes, il eût été trop loin de Dieu ; en tout que semblable à Dieu, il eût été trop loin des hommes, et ainsi, il n'eût pas été médiateur... » (X, 42, 67). Sa venue dans notre condition temporelle autorise dès lors tous les espoirs : « Nous aurions pu croire que ton Verbe était bien loin de s'unir à l'homme, et désespérer de nous s'il ne s'était fait chair et n'eût

habité parmi nous » (X, 43, 69). Ce thème est récurrent dans la pensée d'Augustin. Qu'il suffise de citer ce passage du De Trinitate :

« Ainsi donc, incapables comme nous l'étions d'étreindre l'éternel, sous le poids des souillures des péchés, contractées avec l'amour des choses temporelles et presque naturellement enracinées avec la propagation de la nature mortelle, il nous fallait une purification. Mais nous ne pourrions être purifiés pour nous adapter à l'éternel, qu'au moyen du temporel dans lequel nous étions déjà fixés. Evidemment, il y a loin de la santé à la maladie ; pourtant, entre les deux, le remède ne rend la santé qu'à la condition de convenir à la maladie. Inutile, le temporel frustre les malades ; utile, le temporel les aide à guérir et, guéris, les fait passer à l'éternel. Eh bien, l'âme raisonnable qui, une fois purifiée, est tenue à la contemplation à l'égard de l'éternel, est, pour se purifier, tenue à la foi à l'égard du temporel... » (De Trinitate IV, 18, 24).

Conclusion

Le Christ s'est fait temporel, afin que tu deviennes éternel.

Chez Augustin, le temps revêt une double valeur : une valeur existentielle (au sens heideggerien du mot), ce qui veut dire qu'il est une structure de l'esprit humain : c'est ce que nous avons montré en réfléchissant avec Augustin sur l'être et la mesure du temps. Mais le temps a aussi une valeur eschatologique car déjà la vie présente, quand elle est vécue en « tension » vers Dieu, peut surmonter le temps et anticiper l'éternel, non pas en s'appuyant sur le seul effort de l'esprit, mais en accueillant dans la foi le Médiateur. Là est l'essentiel de ce qu'Augustin voulait nous dire sur le temps.

L'avènement du Christ a donc modifié la compréhension que nous pouvions avoir du temps. Verbe éternel, le Christ est aussi Verbe fait chair, assumant la condition temporelle jusqu'à la mort et faisant du temps le chemin vers la vie éternelle. « Il est où tu vas, il est par où tu vas : le chemin n'est pas différent du but, tu ne viens pas au Christ par autre chose que lui ; c'est par le Christ que tu viens au Christ... C'est par le Christ homme que tu viens au Christ Dieu, par le Verbe qui s'est fait chair au Verbe qui était au commencement Dieu auprès de Dieu[11]. » Si l'Incarnation redouble le mystère de Dieu, elle donne ainsi consistance à l'existence humaine, appelée à une vie partagée avec Dieu. Telle est l'espérance introduite par le Christ dans le temps des hommes. Tel est « l'admirable échange » auquel tout être humain est convié :

« Le fleuve des choses temporelles nous entraîne ; mais, comme un arbre au bord du fleuve, est né Notre Seigneur Jésus-Christ... Il a voulu en quelque sorte se planter au bord du fleuve des choses temporelles. Tu es emporté par le courant ? tiens-toi à l'arbre. L'amour du monde te roule dans son tourbillon ? Tiens-toi au Christ. Pour toi il s'est fait temporel, afin que tu deviennes éternel ; car, si lui aussi s'est fait temporel, c'est en demeurant éternel. Il a emprunté quelque chose au temps, il ne s'est pas éloigné de l'éternité. Toi par contre tu es né temporel et par le péché tu es devenu temporel : toi tu es devenu temporel par le péché, lui est devenu temporel par miséricorde pour te délivrer du péché[12] ... »



Marie-Paulette ALAUX

Oblate de l'Assomption

Etudiante en théologie

Institut catholique de Paris

[1] MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p. 475 sv. *La temporalité*.

[2] NEUSCH, Marcel, « *Les Confessions – Clefs de lecture* », *Itinéraires Augustiniens* n° 3, janvier 1990.

[3] MADEC Goulven, « *Saint Augustin et la philosophie* » – Chapitre 12 : *Tempus-aeternitas*, p. 95 – *Notes critiques, Etudes Augustiniennes, Série Antiquité 149, Paris, 1996.*

[4] NEUSCH, Marcel, *Un chemin de conversion*, DDB, 1986, p. 103 : *Le couple foris/ intus constitue ce que Körner appelle le système des coordonnées de l'ontologie augustinienne.*

[5] Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XIII, 24,1 ; BA 35, p. 329.

[6] Saint AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, VI, 12, 21 ; BA 48, p. 477.

[7] Saint AUGUSTIN, *Serm.*, CCXLI, II, 1

[8] Saint AUGUSTIN, *De quant. an.*, XXXIII, 70

[9] SOLIGNAC, A., *Introduction et notes sur « Les confessions »*, BA, 14, Desclée, 1962. Il écrit : « *Le retour de l'âme à Dieu et la présence de Dieu en elle ne se font pas seulement par un processus éthico-noétique ; parce que l'homme a péché et détruit le pouvoir de retrouver son Principe, il faut que Dieu se révèle sur le chemin de la perdition et donne par sa grâce la force de s'avancer sur le chemin de recouvrement.* » (p. 566)

[10] Cf. *Sermon 124, 3, 3.* Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, Desclée, 1989, p. 130.

[11] *In Jo Ev.* XIII, 4.

[12] *In Iam Epist.* Joan Tr. II, 9-10.

L'expérience humaine du temps chez saint Augustin

Augustin fut le premier vrai penseur du temps. Les philosophes les plus contemporains le reconnaissent bien volontiers. Heidegger qui le cite expressément dans *Etre et Temps* et lui consacre un cours intitulé *Saint Augustin et le néoplatonisme* s'en sert pour repenser le caractère historique de l'expérience humaine. Hanna Arendt voit dans l'*homo temporalis* le caractère purement temporel de la nature et de l'existence humaine. Karl Jaspers fonde l'enracinement de la conception existentialiste de la temporalité dans la philosophie augustinienne.



Le cours même du temps nous apprend à



mépriser le temps et à désirer l'éternité.

A quoi tient cette postérité ? La réponse est simple : la question du temps a été une véritable « obsession » pour saint Augustin. Elle est d'abord née de son expérience personnelle, avant d'être éclairée par une faculté d'introspection exceptionnelle et élaborée par une puissance spéculative de représentation et de réflexion chrétienne sans équivalent.

Une expérience intérieure singulière

Très tôt, Augustin a pu prendre conscience de la profonde ambivalence du temps : ce temps qui donne sens à l'existence est aussi celui qui peut tout détruire. A travers les expériences de jeunesse relatées dans Les Confessions, le lecteur peut prendre conscience des formes ambiguës de sa condition temporelle. L'homme qui est « un être pour la gloire » peut simultanément devenir un « être pour la mort ».

Une bonne illustration de cette expérience intérieure singulière nous est aussi donnée par les années de vieillesse d'Augustin. Pensons aux fresques du Carpaccio. On y voit un Augustin concentré dans la solitude du travail, assis à sa table mais prêt à se lever, regardant vers la lumière extérieure qui semble déjà le faire sortir hors de lui-même. Tandis que la plume est levée dans l'instant présent de l'inspiration, Augustin y concentre toutes les forces de sa mémoire mais aussi de l'écriture prochaine. Il faut citer ici l'admirable commentaire de Michel Serres :

« Augustin reprend indéfiniment le travail infini d'unification, il se reconstitue. Qu'il laisse un moment sa plume flèche en l'air, son corps tombe en morceaux. (...) Au bout de 94 livres, Augustin a fini. Plume levée, regard apaisé, anxieux vers ce lieu d'où vient la lumière subite, reste à poser la signature. Son propre 95e écrit. La réunion finale qui fait être, mais dont on meurt, à 76 ans, dans Hippone assiégée par les Vandales [1]. »

Personne n'a donc perçu mieux qu'Augustin la radicalité de l'expérience humaine dans le temps : comme le montrent les fresques du Carpaccio, c'est un surgissement hors de soi d'un présent qui devient passé vers un futur qui nous aimante. Mais ce n'est pas encore assez dire des découvertes d'Augustin. Grâce à ses capacités d'introspection, Augustin a bien mis en lumière une véritable durée intérieure.

Une faculté d'introspection exceptionnelle

On se représente souvent le temps, à la suite de Bergson, comme une donnée immédiate de la conscience. Pour Augustin, le phénomène n'est pas aussi simple. Il voit bien que se représenter quelque chose, c'est le rendre à nouveau présent et que réfléchir, c'est comme ramener la pensée en arrière par une sorte de conversion de l'attention, de concentration sur un point précis. Ce n'est que par la mémoire que l'homme peut de la sorte être rendu présent à lui-même.

On peut donc effectuer en chacun de nous comme une sorte de conversion. Cette conversion n'est ni une fuite hors du temps, ni un arrachement, ni une dévaluation du temps. Elle est un mouvement de rassemblement de ce qui pouvait jusqu'alors paraître dispersé.

En effet, l'instantanéité du présent où le futur bascule constamment dans le passé nous fait ressentir notre espace intérieur comme une zone d'écartèlement, de dispersion perpétuelle. Or l'esprit peut diriger son attention pour se rassembler. C'est ainsi qu'il pourra, comme Augustin, aller plus en avant dans la découverte de ce qui le fait vivre. On trouve une expression très synthétique de cette idée dans Les Confessions :

« Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires mais vers celles qui sont en avant et vers lesquelles je suis non pas distendu mais tendu, je poursuis, dans un effort non pas de distension mais d'intention mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices qui ne viennent ni ne passent... » (XI, XXIX,39).

Cette dernière citation éclaire le sens de l'introspection augustinienne. Celle-ci est tout orientée vers la découverte de ce qui peut combler en vérité le désir humain de s'épanouir dans la paix intérieure, au-delà du temps fragmenté des jours et des heures extérieures. Ce temps intérieur n'est plus subi mais agi. C'est sur lui que Dieu a prise.

La reprise théologique de la question du temps

L'introspection psychologique débouche vite pour Augustin sur une méditation mystique. La temporalité extérieure dans laquelle l'homme est engagé de par sa vie l'invite à faire un retour sur lui-même pour reprendre avec Dieu un dialogue sans cesse interrompu. « Ne te borne pas à la surface ; descends en toi-même, pénètre jusque dans l'intérieur de ton cœur. Fouille soigneusement ton âme », dira saint Augustin (Sermon 53,15).

Certes, le temps est bien coexistant à l'univers, il en est même la texture vivante. Mais il serait dangereux pour Augustin de s'arrêter là car Dieu, par la Création et l'Incarnation est intervenu dans le temps. Il y a donc deux temporalités en fait, l'une sujette à la dispersion dans ce monde fini, l'autre inaugurée par le Créateur et renouvelée par la venue du Christ qui fait déboucher la finitude dans l'éternité de Dieu.

Dès lors, c'est par le biais d'un dialogue constant avec la temporalité de ce monde que l'homme va devoir discerner les signes de sa citoyenneté spirituelle. La cité terrestre est aussi bien faite de la succession des empires que des réponses des hommes à la proposition de salut.

Pour conclure, on ne peut que souligner le rôle pédagogique du temps. Finalement, le temps ne peut être qu'un éducateur paradoxal, puisqu'il serait vain de s'attacher à lui aux dépens de Dieu :

“ C'est donc Dieu, auteur et dispensateur de la félicité, parce qu'il est le seul vrai Dieu, qui donne lui-même les royaumes terrestres aux bons et aux méchants. Et il ne le fait pas comme au hasard

– car il est le vrai Dieu et non la fortune – mais selon l'ordre des choses et des temps, ignoré de nous et parfaitement connu de Lui

Cité de Dieu, IV, 33



Jean-François PETIT

Augustin de l'Assomption

10, rue François 1er

75008 PARIS

AUGUSTIN MAÎTRE SIRITUEL

- Le temps de l'histoire par Pedro Calixto-Ferreira

LE TEMPS ET L'HISTOIRE DANS LA CITE DE DIEU

La Cité de Dieu fut écrite dans un moment de grand trouble politique et religieux. Le 24 août 410, Rome fut envahie, saccagée et détruite par les hordes de Goths sous le commandement d'Alaric. Ce fut une époque difficile : après les massacres, les survivants doivent encore subir la famine et les maladies[2]. Ce désastre fut un scandale à la fois pour les chrétiens et pour les milieux païens. Pour ces derniers, c'était la preuve de la fausseté du christianisme, étant donné que le Dieu chrétien n'avait pas été capable de sauver la Cité. De plus, l'abandon de la religion traditionnelle expliquait pourquoi les dieux de la Cité n'avaient pas épargné Rome. Ils en imputaient la faute aux chrétiens et à leur Dieu, et il leur semblait juste de revenir à la religion ancestrale.

Ce contexte fait de la Cité de Dieu une œuvre avant tout apologétique comme le reconnaît Augustin lui-même en soutenant qu'il a pour but de défendre la vraie religion, ce qui revient à montrer à ceux qui en doutent, en quoi la religion chrétienne peut assurer le Bonheur suprême de l'homme et en quoi ces événements, malgré leur caractère terrifiant, ne portent cependant pas atteinte à sa véracité. Cette tâche s'avère immense et ardue : elle suppose un questionnement sur ce qui constitue la fin ultime de l'existence humaine, à savoir son Bonheur, ainsi qu'une réflexion sur ce que sont le temps et l'histoire en tant que lieux de quête et de réalisation de ce bien vers lequel l'humanité est en tension. C'est ce deuxième aspect qui nous retiendra surtout dans cette étude.

« La très glorieuse Cité de Dieu considérée, d'une part, au cours des âges d'ici-bas où vivant de la foi elle poursuit son pèlerinage au milieu des impies, d'autre part, dans la stabilité de l'éternelle demeure, qu'elle attend maintenant avec patience jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement et que, grâce à sa sainteté, elle possédera alors par une suprême victoire dans une paix parfaite, tel est, mon bien cher fils Marcellin, l'objet de cet ouvrage. Je l'ai entrepris à votre demande, pour m'acquitter de la

promesse que je vous ai faite de défendre cette Cité contre ceux qui, à son Fondateur, préfèrent leurs propres dieux[1]. »

I. L'éternité de Dieu, le temps des anges et le temps des hommes

Saisir la nature du temps dans la Cité de Dieu, c'est-à-dire la nature de ce qui fait que tout ce qui existe dans le monde est temporel, exige un regard bifocal. Autrement dit, il est impossible d'appréhender ce qu'est le temps chez Augustin sans saisir du même coup sa conception de l'éternité. Définir le temps c'est aussi définir ce qui n'est « rien du temps ».

Temps et éternité

Chaque instant de notre existence nous place entre deux néants : l'un est le néant de ce qui était hier, mais qui n'est plus ; l'autre de ce qui n'est pas encore. Cette situation acquiert son aspect dramatique lorsque l'on considère l'existence humaine : « Tout le temps qu'on vit est pris sur la durée de la vie, et comme ce qui reste diminue de jour en jour, le temps de cette vie n'est rien d'autre qu'une course à la mort » (XIII, 10). Or, ce qui est ainsi soumis au changement, et voué à la corruption n'est pas l'Être même. Ce que l'on appelle communément être n'est en fait qu'un mélange d'être et de non être, d'où son incapacité à demeurer, d'où son besoin de changer. Par conséquent la notion d'être n'est attribuée avec justesse qu'à celui qui demeure immuable, Dieu. La stabilité de l'Être divin exclut de lui toute temporalité. Il est éternel, Celui en qui il n'y a point de changement.

Cependant l'éternité divine n'est pas identique à une existence qui n'aurait point de fin. A l'inverse de la pensée grecque, qui conçoit l'éternité comme un mouvement circulaire infini, Augustin comprend le temps comme inhérent à la créature muable : il n'y a pas lieu de le penser co-éternel au Créateur. Cela conduit Augustin à concevoir le passage de l'éternité au temps comme instauration du tout autre. Le temps a été institué avec l'apparition de la créature. « Là en effet où n'existe aucune créature dont les mouvements successifs déterminent le temps, il ne saurait y avoir de temps. » (XII, 16, 2). En Dieu il n'y a pas de mouvement au sens de ce qui engendre le changement, au contraire : c'est Dieu qui nous donne l'être et la vie, sans Lui nous ne sommes rien.

Or, cette notion de temps comme instauration du tout autre n'est pas sans soulever une question : si le temps a été instauré avec l'apparition du monde, que faisait Dieu avant la création ? A cela Augustin répond que l'adverbe « avant » n'étant applicable qu'à un être temporel, l'objection revient à se poser des questions sur un temps qui aurait eu lieu quand il n'y avait point de temps, puisqu'il n'y avait point de monde, ce qui est absurde. Le monde, comme tout ce qui est temporel, a eu un commencement et il aura une fin, car tout est contingent sauf Dieu, en qui il n'existe ni avant ni après. Le temps n'est plus appréhendé comme un mouvement cyclique : il ne décrit plus un cercle mais une ligne. C'est cet aspect linéaire qui rend possible une pensée de l'histoire.

Le temps des anges

C'est dans le rapport qu'entretiennent les créatures, finies et mobiles, avec l'éternité, permanente et immobile, que se détermine la nature du temps en soi. Chaque être qui reçoit le don de l'existence effectue une trajectoire temporelle, exigée par sa condition de créature, pour réaliser son destin, c'est-à-dire atteindre la fin qui lui a été donnée d'accomplir par le Créateur. Or la fin assignée par Dieu à chaque créature est spécifique. Les anges de par leur proximité avec le Créateur auront un rapport au temps différent de celui des créatures sensibles, lesquelles sont soumises à la mort. Arrêtons-nous un instant sur chacun de ces modes d'être dans le temps.

Ce sont les différents degrés de perfection des créatures qui amènent Augustin à faire l'hypothèse d'une temporalité incorruptible supérieure à la temporalité corruptible. Son point d'appui est l'exégèse de la Genèse : les trois premiers jours du récit de la création – lesquels commencent à s'écouler avec l'apparition de la lumière et sa séparation d'avec les ténèbres, et qui précèdent la division du temps en jours, nuits et saisons, division qui n'apparaît qu'au quatrième jour – ces trois premiers jours constituent selon saint Augustin une durée bien différente de celle que nous connaissons.

Cette durée commence avec la création des anges, avec lesquels débute l'être temporel. Tournée vers l'éternité du Créateur, la temporalité angélique ne conduit pas à la mort. Elle n'implique ni passé comme ce qui n'est plus, ni avenir comme ce qui n'est pas encore, leur mobilité, qui constitue le cours de leur temps, « vole du futur au passé », sans pour autant être co-éternelle à la divinité, dont l'immobilité n'implique ni succession, puisqu'elle exclut le partage en « avoir été » et « devoir être », ni précession, mais « un éternel présent ». Ce temps incorruptible exclut en outre une mémoire oublieuse, car il implique le mouvement du futur vers un passé entièrement préservé. Cette positivité du temps angélique le rapproche de l'éternité et fait de lui le seul temps parfait, à l'abri de la mortalité. Par conséquent si le passage de l'Être à l'existence implique la substitution du temps à l'éternité, il ne s'ensuit pas nécessairement que le temporel soit corruptible.

Le temps de l'homme

Ce qui se joue en fait derrière cette problématique du temps des anges, c'est la recherche d'une temporalité idéale destinée, de par la volonté du Créateur, à l'humanité dans son ensemble. La temporalité angélique permet de saisir l'image d'un temps parfait. Saint Augustin interprète la lumière rayonnante des trois premiers jours avant que le premier soir ne fût créé, comme désignant « la cité sainte », la cité des saints anges et des esprits bienheureux qu'il identifie à la Jérusalem céleste (Cf. XI, 23). Si Dieu crée l'homme, soumis à l'ordo temporis comme toute créature, il le crée cependant non prédestiné à la mort. De plus, il le crée libre, doué de la capacité de s'auto-déterminer, afin qu'il choisisse librement l'Être et s'éloigne du non-être. Cependant étant libre, l'homme allait rompre avec l'éternité. Loin de Dieu, de l'Être, il allait s'ouvrir à la possibilité de mourir.

« En fait, dès l'instant où l'on commence à vivre dans un corps destiné à mourir, il n'est aucun acte qui ne soit un acheminement vers la mort. Car l'effet de l'instabilité du corps durant toute cette vie (si tant est qu'on puisse l'appeler vie) est de tendre vers la mort. Personne en effet, qui ne soit plus proche de la mort au bout de l'année qu'au commencement, demain qu'aujourd'hui, aujourd'hui qu'hier, à l'instant qui va suivre qu'à l'instant présent, et maintenant qu'il y a un instant. Car tout le temps qu'on vit est pris sur la durée de la vie (...) ». (XIII,10)

Cette conception apparemment pessimiste de la temporalité humaine ne l'est pas en réalité. On peut certes supposer que sans le péché, l'homme aurait pu atteindre sans mourir la temporalité angélique. Cependant le péché, qui allait rendre l'homme prisonnier du sensible, devait marquer le début d'une nouvelle direction du temps, que R. Florez qualifie de temps « blessé et blessant »[3]. C'est la dynamique de ces deux orientations, l'une vers Dieu, l'autre vers le monde, qui va donner son origine à l'Histoire.

II. L'histoire sous le signe des choix humains et de la providence divine.

L'enjeu du temps sera désormais inséparable de la fin ultime de toute l'humanité. Or cette fin ultime n'est autre que le bonheur. La grande tâche que saint Augustin se propose sera donc de saisir le sens de l'histoire, lieu où se déroule cette quête du bonheur, éloigné à cause du péché, mais non pas hors d'atteinte. Tout d'abord, étant donné que la destinée de l'homme dépend non seulement de la volonté divine mais aussi de la sienne, puisque l'homme est essentiellement libre, l'histoire sera le lieu des libres choix, c'est-à-dire des actes de liberté des êtres doués de raison : Dieu, les anges et les hommes.

Liberté humaine et quête du bonheur

La volonté consiste dans la capacité dont dispose l'homme à élire la fin immédiate de ses actes. Cette fin est toujours en rapport positif ou négatif avec la fin ultime : Dieu ou l'Être ou l'éternité[4]. Augustin écrit : « Ce qui importe en l'homme, c'est la volonté : est-elle dérégulée ? ces mouvements sont dérégulés ; est-elle droite ? ces mouvements sont irréprochables et même dignes de louanges. Car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés. » (XIV, 6) La volonté est donc le mouvement qui nous conduit au Bien ou nous en éloigne. Voici le texte, le plus célèbre de la Cité de Dieu, qui illustre clairement l'importance du vouloir chez l'homme, et la direction qu'elle peut prendre.

« Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes ; pour l'autre, Dieu témoin de sa conscience est sa plus grande gloire. L'une dans sa gloire dresse la tête ; l'autre dit à son Dieu : « tu es ma gloire et tu élèves ma tête ». L'une dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugué, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant. L'une, en ses maîtres, aime sa force ; l'autre dit à son Dieu : « je t'aimerai Seigneur, toi ma force . » (XIV, 28)

En tant que mobile de l'action, la volonté devient en dernière instance le principal acteur de l'Histoire, conçue comme la succession d'événements toujours nouveaux. L'homme y apparaît comme un acteur à part entière de sa propre histoire. L'homme n'est pas un simple jouet dans les mains des dieux, il est co-responsable avec Dieu. Afin d'illustrer le rôle fondamental de la volonté, citons deux exemples : la guerre et l'esclavage.

Les guerres ont comme cause principale la « libido dominandi », c'est-à-dire le désir de dominer. « Il y a, affirme Augustin, le désir de vengeance appelé colère, le désir d'avoir de l'argent qui est l'avarice ; il y a le désir de vaincre à tout prix qui est l'opiniâtreté, le désir de la gloire appelé jactance. De tous ces désirs multiples et variés, quelques-uns ont un nom approprié, d'autres n'en ont pas : on aurait bien de la peine, en effet, à donner un nom au désir de dominer (libido dominandi) si puissant pourtant dans l'âme des tyrans, comme l'attestent les guerres civiles. » (XIV, 15)

Cette « libido dominandi » se manifeste aussi dans l'esclavage où s'exprime le besoin qu'a l'homme d'asservir l'autre, son égal. Augustin ne considère nullement l'esclavage comme un état de nature, ce qui était l'opinion d'Aristote. L'esclavage n'a pas été voulu par Dieu. C'est dans son interprétation du livre de la Genèse qu'Augustin va fonder cette idée : « Il est dit : Qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et les reptiles qui rampent sur le sol. Il (Dieu) a donc voulu que l'être raisonnable fait à son image ne dominât que sur des êtres irrationnels, non pas l'homme sur l'homme, mais l'homme sur la bête. (...) Aussi ne trouvons-nous nulle part le mot d'esclave dans l'Écriture avant que le juste Noé ne l'emploie pour réprover la faute de son fils. C'est donc la faute qui a mérité ce nom, et non pas la nature. » (XIX, 15)

En somme, c'est la volonté qui engendre la dynamique des deux amours : la volonté bonne, tournée vers l'éternité, constitue une partie de la Cité de Dieu, la volonté mauvaise qui s'en éloigne, constitue la Cité terrestre, vouée à la corruption. Le jeu de ces deux volontés, voilà ce qui constitue proprement le moteur de l'Histoire : temps de pèlerinage vers la Cité de Dieu, en quête d'infini ; mais aussi temps menacé par la non-existence, car l'homme peut toujours commettre l'erreur de chercher la stabilité ailleurs qu'en Dieu, c'est-à-dire dans des néants (Cf. Confessions VII, 11, 17).

La providence divine présente dans l'histoire

Si la volonté humaine joue un rôle essentiel dans le déroulement des événements historiques, il reste vrai que Dieu n'a pas abandonné l'homme à son unique destin. Sa volonté divine intervient dans le cours de l'histoire, en sorte qu'elle est un temps réglé et contrôlé en dernière instance par Dieu : « Dieu, affirme saint Augustin, n'aurait créé aucun des anges, que dis-je ? aucun des hommes même dont il aurait prévu la malice future, s'il n'avait connu également les moyens de les faire servir à l'avantage des justes ; et ainsi d'embellir comme par certaines antithèses l'ordre des siècles comme on le fait pour un splendide poème. » (XI, 18)

Le mode dont Dieu opère dans l'histoire, est l'aptum ou variation pertinente. Autrement dit, « chaque changement ou innovation constitue une adaptation à une situation ou une époque donnée (...). Il en résultera, à la fin des temps, un tout ordonné, qui, lui, relèvera du pulchrum[5] ». Dieu est, selon la Cité de Dieu, non seulement le créateur des natures bonnes, il est aussi le juste et souverain ordonnateur des volontés mauvaises, le maître de l'histoire en tant que « sublime poème » (XI, 17). La main de la providence se manifeste avant tout dans l'histoire sacrée, où Dieu, par des interventions ponctuelles telles que le don de la loi, les prophéties et l'Incarnation, conduit l'humanité du temps vers l'éternité.

En somme, la clé des deux amours permet à Augustin de relire l'ensemble de l'histoire, et d'y déceler la logique qui engendre le cours des deux Cités : l'une voit son souverain bien dans la domination, l'éphémère bien terrestre ; l'autre voit sa fin en Dieu ou l'éternité. La naissance et la mort des grands empires, montrent l'impossibilité de fonder quelque chose de durable loin de l'Éternel. Aussi, lorsque le pouvoir réussit à imposer la paix, cette paix n'est en réalité que l'attente d'une nouvelle guerre, où les puissants de ce monde mesurent leurs forces. Alors que Caïn fonde une Cité dans ce monde éphémère, une « civitas hominum », Abel n'en fonde aucune, signifiant par là qu'il est citoyen de la Cité éternelle, et qu'il n'est dans ce monde qu'un pèlerin (XV, 1).

III. Les âges du monde et le sabbat éternel

L'histoire résulte de la dynamique de ces deux volontés, humaine et divine, et elle atteint son sommet avec la venue du Messie. L'interaction de ces deux volontés, humaine et divine, se déploie selon saint Augustin en âges ou périodes – six au total – qui constituent les temps intermédiaires, et décrivent le développement des deux cités depuis le jour où commence l'histoire jusqu'à l'événement des « tempora christiana », lesquels inaugurent le sixième et dernier âge. Voici comment Augustin divise l'ensemble de ces âges :

« **Le premier âge, comme un premier jour, va d'Adam au déluge** ; de là jusqu'à Abraham c'est le second, sans être égal en durée mais par le nombre des générations : car on constate que chacun en compte dix. A partir de là comme le précise l'évangéliste Matthieu, suivent trois âges jusqu'à l'avènement du Christ, qui se déroulent chacun à travers quatorze générations : l'un va d'Abraham à David, l'autre de David à la déportation en Babylone et le troisième, de cette déportation à la naissance du Christ selon la chair : au total cinq âges. Le sixième s'écoule présentement, sans qu'on doive compter les générations, puisqu'il est dit : il ne vous appartient pas de connaître les temps que le Père a gardés en sa puissance. » (XXII, 30)

Cette division de l'histoire en âges fait écho aux âges de l'individu que saint Augustin divise habituellement en six : infantia (première enfance) ; pueritia (enfance) ; adolescentia (adolescence) ; iuventus (jeunesse) ; gravitas (l'âge adulte) ; senectus (vieillesse) (Cf. En. in Ps 127, 15). Chacun de ces âges constitue un progrès dans le développement de l'humanité, comme de la personne : « Il en est du genre humain comme d'un seul homme : sa bonne éducation se fait au cours des étapes du temps à la manière du progrès des âges dans l'individu » (X, 14). Afin d'en mieux saisir la nature, nous allons effectuer une division de l'ensemble de ces âges en deux étapes : avant la venue du Messie, et après l'incarnation et la résurrection.

Le temps des préparations

La nature de l'ensemble des cinq âges qui précèdent la venue du Christ peut être désignée comme le « temps des préparations », car chaque période de l'histoire représente un pas de l'humanité vers l'événement majeur qu'est l'incarnation. Les trois premiers âges constituent une sorte de pré-histoire des deux cités. D'abord l'humanité quitte l'état d'enfance, où elle ne maîtrise pas la langue (infantia = « qui n'a pas la parole ») ; ensuite Dieu se constitue un peuple avec Abraham ; et enfin se produit un

événement majeur, avec le don de la loi, ce qui correspond à l'âge de l'adolescence. Grâce à la possession de la langue et grâce la constitution d'un peuple, l'humanité ayant reçu la loi peut mesurer combien elle s'est éloignée de Dieu à cause de ses fautes (Cf. XIV, 43).

S'ouvre alors le temps des prophéties qui se divise en deux périodes bien distinctes : celle qui va de Samuel à la captivité d'Israël à Babylone, et celle qui va de la reconstruction du Temple jusqu'à la naissance du Christ. C'est un temps d'intense préparation de l'événement majeur de l'histoire, où l'humanité est préparée à accueillir son salut grâce : a) aux prophéties sur le Sacerdoce du Christ comme celle de Samuel et David ; b) à la prophétie sur l'avènement de l'Église (Cité de Dieu sur terre) dans le cantique d'Anne ; c) à la prophétie sur la royauté du Messie, comme dans la promesse d'éternité au royaume de David et la promesse de paix faite à Salomon, promesses qui ne se réaliseront que dans le Christ.

Le temps de l'accomplissement

Entre temps les empires surgissent et passent, sans que l'être humain voie satisfaite sa soif de repos, sa soif de retenir ce qu'il aime avant que le temps ne l'emporte. Cependant, puisque le péché n'a pas marqué une rupture définitive entre l'humain et le divin, l'homme continue à être à l'image de Dieu, bien que l'image soit trouble. Cette ressemblance se manifeste dans notre amour envers l'être et la vie, amour qui n'aurait point de sens si l'histoire suivait ad infinitum sa course vers le néant. Ainsi parce que le péché constitue la chute des réalités spirituelles au niveau des sensibles, et qu'en conséquence l'homme est incapable de connaître les réalités spirituelles autrement qu'à travers les choses sensibles, l'Incarnation est devenue indispensable.

L'arrivée du Christ, préfigurée au cours des âges précédents et annoncée par les prophètes, instaure un nouvel âge, celui du pèlerinage chrétien. Ce sixième âge se déroule dans un temps dont les limites nous sont cachées. Il constitue le lieu d'un événement « a-historique », c'est-à-dire dégagé du cours de l'histoire : la conversion du pécheur. Cet événement est a-historique car il concerne le destin personnel des individus soumis à la temporalité, mais déjà tournés vers l'éternité. L'incarnation est la suprême et dernière irruption de l'éternité dans le temps. Elle engendre un temps restauré, celui de l'Église fidèle, et ouvre au monde une nouvelle possibilité de salut.

Il est important de remarquer que saint Augustin ne parle pas en terme d'annihilation de la Cité terrestre par la Cité de Dieu. Celle-ci n'a pas sa pleine réalisation dans le temps. Ce n'est pas dans un procès historique que se réalisera le triomphe du christianisme. L'abandon du temps per-verti, c'est-à-dire la con-version à l'éternité, n'est pas un événement historique ou chronologique, mais personnel. Comme tel, il peut ne pas se produire car il dépend de l'homme, toujours libre de choisir entre le bien et le mal. S'il y a une différence essentielle entre ces deux cités de par le choix de leur fin, il reste que leurs destins en ce monde demeurent liés, la paix même ou la guerre ici-bas pouvant atteindre indifféremment les citoyens des deux Cités.

Le Sabbat éternel

Au terme de ce sixième âge, qui s'achève avec le jugement final, s'ouvre à ceux qui l'auront mérité, l'éternel repos, que saint Augustin appelle le sabbat : « Ce septième âge sera notre sabbat, et ce sabbat n'aura pas de soir, mais il sera le jour du Seigneur et, pour ainsi dire, un huitième jour éternel : car le dimanche, consacré par la résurrection du Christ, préfigure l'éternel repos, et de l'esprit, et du corps. Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous, sinon de parvenir au Royaume qui n'aura pas de fin ? » (XXII, 30, 5).

Alors l'être temporel, à la merci de la corruption, sera divinisé, c'est-à-dire envahi par la présence de l'éternité, car « Dieu sera tout en tous ». Les mouvements n'auront plus pour mobile la nécessité, mais la gloire de Dieu. La volonté même subira une transformation, qui se traduira par la pleine harmonie entre corps et esprit : « L'esprit ne voudra rien qui ne convienne à l'esprit et au corps. » L'homme ne perdra pas le libre arbitre, mais l'attrait du péché aura cessé. Bref, d'après la description qu'en fait saint Augustin, ce temps incorruptible permettra à l'homme de réintégrer pour ainsi dire la temporalité des anges.

Conclusion

La Cité de Dieu est donc un effort immense pour saisir la nature temporelle de l'être fini. Reconnaître cette temporalité, c'est se reconnaître toujours précédé, et donc toujours en dépendance vis-à-vis d'un passé. L'homme est cette créature finie tournée vers l'éternité de l'Être qui est à la source de son désir d'infini. Par conséquent si l'être pour la mort constitue, certes, une composante de l'existence humaine, le désir d'être qui habite l'homme, sa volonté de durée et de permanence infinie, peut le sauver du caractère éphémère de son existence, et lui ouvrir les portes d'une temporalité en quelque sorte « purifiée », de laquelle les mouvements corruptibles seront exclus. Cet optimisme, saint Augustin l'a puisé dans sa foi au Christ.

C'est aussi de la foi qu'il tire sa compréhension du temps et de l'histoire du salut. C'est elle qui lui permet de juger les événements et de leur donner un sens. Il y voit l'action de Dieu dans l'histoire, et la réponse humaine à l'amour de Dieu qui l'a précédé. Par conséquent l'histoire n'est pas un lieu entièrement inintelligible. Elle est pour Augustin le lieu du clair-obscur qui caractérise toute démarche de foi. Celle-ci se laisse instruire par l'Écriture laquelle, nous dit-il, nous dévoile « ce qu'il est utile de savoir et que nous sommes incapables de connaître par nous-mêmes » (XI, 3).



P. Pedro CALIXTO-FERREIRA

68 bis, N-D des Champs

75006 PARIS

[2] Saint AUGUSTIN, *Les Révisions* 43, 1. BA 12, p. 523.

[3] R. FLOREZ, *Temporalidad y tiempo en la « Ciudad de Dios »* ; in *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, 1954, t. I, p. 179.

[4] G. BAGET BOZZO, *La teología de la historia en la Ciudad de Dios* ; in *Augustinus*, XXXV, 1990, p. 327.

[5] LIGOTA, C., *La foi historique*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* (1997) t. 43/1, p. 137.

AUGUSTIN DANS L'HISTOIRE

- Pascal et Augustin par Jean-François PETIT.

PASCAL ET AUGUSTIN: Misère de l'homme et grandeur de Dieu

Pour les historiens de la pensée religieuse, le XVIIe est « le siècle de saint Augustin ». Tous les grands auteurs de cette époque y font référence. Parmi eux, Blaise Pascal (1623-1662) en est un témoin privilégié. Passionné dès sa jeunesse par la théologie, il semble avoir découvert que la recherche la plus importante de sa vie serait celle des fondements de sa propre foi et pour cette recherche, il n'a pas trouvé de meilleur guide que saint Augustin.

Pascal a lu bien des théologiens, Jansénius, Arnauld, Saint Cyran... mais un seul sera son vrai Maître : saint Augustin. A vingt cinq ans, il étudie les rapports entre la foi et la raison chez le converti de Milan. Dès 1648, il semble connaître à fond l'augustinisme. En 1656, à la faveur du miracle de la Sainte Epine, il ébauche le projet de composer une Apologie de la religion chrétienne. Il reprend alors des passages de *La vraie religion* et certains aspects de la rhétorique de *La Doctrine chrétienne* de saint Augustin. C'est en véritable théologien augustinien qu'il se met au travail.

Néanmoins, Pascal n'a pas été un disciple passif d'Augustin. Il a affiné son anthropologie, critiqué certaines de ses subtilités, corrigé des passages qui lui paraissaient abusifs. Mais il a pris aussi des libertés pour affirmer ses propres positions personnelles.

“ L'homme ne sait pas à quel rang se mettre. ”

Pascal

Fuite éternelle de toutes choses

Dieu se cache en laissant l'homme à son aveuglement, telle est la certitude première qui habite Augustin et Pascal (Augustin, In Ps 65, n 10). Les hommes sont « assis au bord des fleuves de Babylone ». Pour Augustin ce sont de lourdes eaux qui coulent lentement et tristement dans un pays où les enfants de Dieu sont en exil et prisonniers (Augustin, In Ps 136, 2s). Pour Pascal, au bord de ces fleuves s'élevaient des touffes de « roseaux pensants », dans une nuit silencieuse et oppressante[1]. Il est caractéristique de constater combien cette image a habité la sensibilité du temps. Pascal y reviendra constamment, surpassant l'évêque d'Hippone dans la peinture de ce qui fait l'inconsistance de l'être humain :

« Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre : quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. » (Pascal, id., fr 199-72)

Tout est tourbillon, chute menaçante dans ce monde chancelant et vacillant. Au sein de ces changements incessants, au milieu des ténèbres, l'homme est un être égaré. Son âme cherche le repos. Paraphrasant sans cesse la célèbre formule des Confessions : « Tu nous as faits pour toi ; et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi », Pascal écrira :

“ L'homme ne sait pas à quel rang se mettre, il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans pouvoir le retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables

Pascal, id., fr 400-427

Il ne faut pas s'étonner d'une telle concordance. Le jeune et brillant chercheur a lui aussi connu chutes et tâtonnements avant de trouver la stabilité en Dieu. Si Augustin doit passer par une phase de scepticisme purificateur, Pascal lui devra s'opposer à la philosophie de Descartes. Il n'a de cesse de répéter que les connaissances du « cœur », de « l'instinct » sont sûres. Une certitude raisonnée ne peut entamer une certitude naturelle. D'ailleurs, Pascal reste méfiant contre toute connaissance philosophique de Dieu. Comme saint Augustin, il n'hésite pas à rappeler saint Paul : « Les philosophes sont inexcusables, puisque ayant connu Dieu ils ne l'ont pas glorifié... Mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré » (Rm 1, 20-21).

Pourtant, Pascal en convient avec Augustin, les hommes cherchent à être heureux. Intimement lié à notre soif de vérité, le bonheur constitue le ressort du dynamisme humain, l'élan fondamental de l'âme vers sa fin, antérieur à toute expérience. En définitive, la nuit évoquée par Pascal paraît plus sombre que les ténèbres augustiniennes. Son goût pour l'hyperbole (tout, rien, toujours, jamais...) renforce cette impression de pessimisme. Mais ce n'est que pour mieux arracher les incroyants à la pénombre :

« Ceux qui vivent sans connaître Dieu et le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin, qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres et qu'il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent pour ne pas les mépriser et les abandonner dans leur folie. Mais cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce pour les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont. » (Pascal, id., fr 427-194).

L'homme sous l'emprise des convoitises

Oublieux de Dieu, éloigné de Lui, l'homme aspire cependant au salut. Mais les méfaits du divertissement sont là. Reprenant la conception augustinienne de l'aversion, du détournement de Dieu, Pascal l'étend à toutes les activités humaines : la recherche des plaisirs, la satisfaction de l'orgueil, l'intérêt pour les bagatelles. En outre, il l'adapte à son temps : les plaisirs de la chasse, la virtuosité du musicien, les conversations des salons, les intrigues pour les charges, les rivalités pour le pouvoir... Il va même jusqu'à la « laïciser » en parlant moins de Dieu que de la condition humaine. Le divertissement est la perversion par excellence de l'homme pécheur. Cette tendance à la systématisation pousse Pascal à répartir l'humanité en trois ordres, ce que n'avait fait qu'esquisser Augustin :

« Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.

Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté.

Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps.

Les curieux et les savants, ils ont pour objet l'esprit.

Les sages, ils ont pour objet la justice.

Dans les choses de la chair règne proprement sa concupiscence

Dans les spirituels, la curiosité proprement.

Dans la sagesse, l'orgueil proprement. »

(Pascal, fr 933-460).

Dès lors, il n'y a qu'un seul remède : « Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui ». Quand nos actes sont incontestablement des péchés, il n'y a ni cause, ni intention qui puisse les excuser. Refusant la morale des casuistes, Pascal montre avec éclat que sans la grâce divine, l'homme est abandonné à ses inclinaisons mauvaises et erre à tâtons.

En réalité, il est difficile de bien voir ce que la théologie pascalienne de la grâce doit exactement à Augustin. Pour le docteur d'Hippone, l'être humain n'est plus dans sa nature pure, mais il est affligé d'une nature viciée. L'homme volontairement s'est précipité dans un état de déchéance car un Dieu bon ne peut avoir créé l'homme de la sorte. Tout Port-Royal – Jansénius, Arnauld, Nicole, Pascal – assume l'héritage augustinien sur ce point. Ils n'y voient d'ailleurs qu'une profonde conformité à l'Écriture. Ce sont les vestiges de notre vraie nature qui nous rappellent le vrai bonheur. Mais la réalité de notre seconde nature nous condamne à l'aveuglement et à la convoitise. Pascal résume ce qui lui paraît être le cœur de la théologie d'Augustin :

« Doctrine de Saint Augustin

Saint Augustin distingue les deux états des hommes avant et après le péché et a deux sentiments convenables à ces deux états.

Avant le péché d'Adam.

Dieu a créé le premier homme, et en lui toute la nature humaine.

Il l'a créé juste, sain, fort (...)

Dieu a créé les hommes dans la volonté conditionnelle de les sauver tous généralement, s'ils observaient ses préceptes.

Sinon, de disposer d'eux comme maître, c'est-à-dire de les damner ou de leur faire miséricorde suivant son bon plaisir (...)

Si Adam, par le moyen de la grâce eût persévéré, il eût mérité la gloire (...)

Et chacun de ses descendants fût né dans la justice et avec une grâce suffisante pareille à la sienne (...).
» (Pascal, *Ecrits sur la grâce*, 2e écrit, *Œuvres complètes*, Pléiade, 1954, p. 964-965)

La grâce toute puissante du Christ

Pascal a donc fait des choix dans la théologie augustinienne de la grâce : bonté primitive d'une créature sortie des mains de Dieu et comblée de Dieu par son Créateur, statut de la grâce et théorie de la prédestination liés à cette richesse originelle. Pourtant, il s'est voulu l'interprète fidèle des livres de son Maître, en particulier *Du Don de la persévérance* et de *La correction et la grâce* :

« Nous voyons assez que le premier homme ayant reçu un secours prochainement suffisant (ce qui est indubitable dans la doctrine de saint Augustin, et si on en doute, il ne faut que recourir au livre De la correction et de la grâce, qui en est tout rempli) par lequel il pouvait persévérer et ne pas persévérer, en sorte qu'il était laissé à son libéral arbitre d'user de ce pouvoir suivant sa volonté (...) » (Pascal, *Ecrits sur la grâce*, 3e écrit, *op. cit.*, p. 1001).

Pour Pascal, c'est donc clair : Adam a perdu la grâce que Dieu lui avait donnée. Toute l'humanité a sombré. Nul ne peut être relevé que par une grâce nouvelle, plus puissante, la grâce du Christ. Avant cette déchéance, Dieu avait une volonté conditionnelle de sauver tous les hommes, s'ils observaient ses commandements. Mais aujourd'hui, tout a changé, et les disciples de saint Augustin montrent que l'humanité entière forme une masse « toute également coupable et toute entière digne de damnation ».

Se basant sur les œuvres antipélagiennes d'Augustin, Pascal affirme sans l'ombre d'un doute que Dieu choisit ses élus « par un jugement caché et impénétrable ». Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes mais seulement des prédestinés. Les solitaires de Port Royal reviennent sans cesse sur la Lettre 217-107 d'Augustin à Vital où l'évêque d'Hippone résume la foi catholique dans le domaine de la grâce :

« 4° Nous savons que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes...

5° Nous savons qu'à ceux qui la reçoivent elle est donnée par la miséricorde gratuite de Dieu.

6° Nous savons qu'à ceux qui ne la reçoivent pas elle est refusée par un juste jugement de Dieu. »
(Augustin, *Lettre 217 à Vital*, 5)

Seul Jésus-Christ apporte une grâce nouvelle à cette humanité déchue. Elle se présente avant tout sous son aspect médicinal. Saint Augustin reprend la parabole du Bon Samaritain : le Christ, passant près de l'humanité blessée, peut lui apporter la guérison. Pascal lui aussi insiste sur ce caractère médicinal. Jésus-Christ est le seul remède à l'impuissance de l'homme.

L'homme, le fini entre deux infinis

En définitive, Pascal veut montrer avec force que tout ce qui est dans les hommes est « abominable » parce qu'il souhaite avant tout attirer l'attention sur la toute puissance de la grâce du Christ. Pascal s'est voulu un disciple fidèle d'Augustin. Il n'a cessé de le lire, pour y trouver des arguments mais

il a réagi avant tout en homme du XVIIe siècle, préoccupé de maintenir la foi dans une époque libertine, d'introduire de l'ordre dans les foisonnements de la pensée d'Augustin, de ne pas opposer injustement la raison à la foi.

Sans doute, par certains côtés, le recours unilatéral à Augustin a transformé Pascal en « effrayant génie » (Chateaubriand). Peut-être que l'évangélisme radical de Port-Royal nous fait peur aujourd'hui. Dans son cours de 1937 sur Pascal, le philosophe Emmanuel Mounier nous donne une clé de compréhension de cette œuvre : c'est son style. Pour s'en persuader, laissons transparaître par une dernière citation cette si belle rythmique qui reflète l'activité même de la pensée de Pascal :

« Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté ; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. » (Pascal, Pensées, op. cit., fr 199-72)



Jean-François PETIT, aa

10, rue François 1er
75008 PARIS

[1] PASCAL, *Pensées, Œuvres complètes*, Seuil, 1972, fr. 200-347 (chaque numéro de fragment de cette édition est suivi du numéro correspondant de l'édition Brunschvicg). Bibliographie : Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, 1995.

AUGUSTIN AUJOURD'HUI

Du temps perdu au temps retrouvé

« Le présent passe d'un vol si rapide du futur au passé qu'il n'a pas la moindre étendue de durée. »

Immobilisée il y a quelques années par une fracture, je me suis demandé : mais qu'est-ce que je fais habituellement de mon temps ? J'ai alors entrepris une recherche sur ce qu'est le temps afin de mieux vivre mon temps. J'avais en mémoire des propos courants tels que : « j'ai le temps », « je n'ai pas le temps », « je cours après le temps », « si je pouvais arrêter le temps ! », « prendre le temps », « il n'a jamais le temps », et un certain nombre de questions telles que : « pourquoi disons-nous du temps qu'il fuit ? », ou : « pourquoi ne peut-on jamais l'arrêter ? »

J'ai interrogé mon entourage et effectué quelques lectures. Avec le livre onzième des Confessions de saint Augustin, je rencontrai l'idée du temps comme succession d'une multitude d'instant, qui ne peuvent se dérouler simultanément. Je vis le présent ainsi défini : « Si l'on conçoit un élément du temps qui ne puisse plus être divisé en parcelles d'instant, si minimes soient-elles, c'est cela seulement

qui peut s'appeler le présent. Encore passe-t-il d'un vol si rapide du futur au passé qu'il n'a pas la moindre étendue de durée. » (XI, 15, 20, p. 305)

Figures du temps

En observant le temps d'une manière plus attentive, je pris conscience qu'il pouvait prendre dans notre expérience immédiate trois figures : le temps maîtrisé, le temps bousculé par l'imprévu, le temps vide où rien ne se passe.

Le temps maîtrisé

Dans notre monde rationalisé et soumis au vertige de la vitesse, une gestion du temps pour une meilleure efficacité de notre action s'impose. Nous définissons des objectifs. Ce terme est particulièrement utilisé en organisation du travail : » travail par objectifs « , » objectifs communs « , » objectifs personnels « , etc. Il trouve également sa place dans les projets de nos communautés religieuses.

Arrêtons-nous sur ce mot. Pour les psychosociologues, l'objectif est » une réalisation, concrète et vérifiable, décidée à l'avance et datée, énoncée en termes positifs, en mon pouvoir, écologique (qui respecte les équilibres utiles pour les autres et pour moi), et dont je me fais une représentation sensorielle « . Par l'objectif, nous délimitons un champ sur lequel nous avons prise et à l'intérieur duquel nous allons agir. Ce faisant, nous effectuons une différenciation entre toutes les actions possibles et nous faisons un choix.

L'objectif joue sur le double registre du temps que l'on calcule et du temps qui a à voir avec l'être. Il nous fait passer de l'un à l'autre, de » ce temps qui n'est pour tous que parce qu'il n'est pour personne « au temps véritablement nôtre où, en ordonnant le temps, nous nous donnons à nous-mêmes notre temps. En inscrivant notre action dans la temporalité, nous acquérons davantage de consistance personnelle.

Les contretemps

Notre volonté de maîtriser le temps se trouve souvent mise en déroute par ce que nous appelons les » contretemps « . Curieux terme ! Le dictionnaire définit le contretemps comme un événement, une circonstance qui s'oppose à ce que l'on attendait ; et renvoie à accident, accroc, complication, difficulté, empêchement, ennui. Il s'agit donc d'un événement qui surgit dans un temps déjà programmé en produisant un effet apparemment désagréable. Sa connotation est négative. Pris dans la quotidienneté de la vie, nous nous sentons déstabilisés dans ce que nous avons prévu, pensé, imaginé.

Il pourrait en être autrement si nous ne nous situions plus dans le registre du » quand « mais dans celui du » comment « , en ne considérant pas le contretemps comme surgissant dans un temps qui nous serait extérieur mais au contraire, comme événement faisant partie de l'accomplissement de notre vie, comme richesse imprévue s'offrant à être assumée. Le point de départ n'est alors pas le

temps mais notre être et le contretemps en devient constitutif. En ce sens, choisir d'accueillir les contretemps est une façon de se prendre en charge, d'advenir à soi-même. Le contretemps nous donne le temps.

Le temps vide

Il est des moments où il ne se passe rien. C'est le temps vide, celui de l'ennui. Les malades, les chômeurs, les détenus peuvent en être affectés profondément, mais nous le connaissons tous. Au cours, par exemple, d'une soirée sans grand intérêt, nous bavardons afin de » passer le temps « . Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de » tuer le temps « .

Que nous apprend l'ennui ? Il nous renvoie à notre propre être. Certes, nous pouvons chercher à échapper à l'ennui en inventant des divertissements, mais lui ne s'échappe pas. La solution est dans le retour à soi-même selon une exigence d'authenticité. Sur ce terrain, ce qui était tapage, agitation, affairément, et qui relevait de la dispersion dans la quotidienneté, tombe. En nous replaçant dans la sobriété de notre existence, l'ennui nous invite à nous mettre à l'écoute de l'essentiel. Il est le signe que nous sommes éloignés de notre centre, mais aussi que nous ne sommes jamais totalement décentrés. Si l'ennui nous conduit le plus souvent à inventer des passe-temps, il peut aussi nous ramener à l'écoute de notre propre vérité.

Finalement, ces trois figures du temps, en nous rejoignant au cœur de notre liberté, nous posent une question : comment vivre pour que le temps ne soit pas perdu, mais gagné ? Ainsi formulée, la problématique du temps commence à prendre un autre visage.

Le temps habité

Pourquoi remarquons-nous » la fuite du temps plutôt que son éclosion « ? Il se pourrait qu'au lieu de dire du temps qu'il fuit et de vouloir l'arrêter, nous soyons convoqués à saisir la possibilité de chaque instant pour enfin exister véritablement. C'est seulement dans la mesure où nous l'habitons que le temps devient une richesse pour nous et pour ceux avec lesquels nous sommes en relation.

De quoi mon temps est-il fait ?

Partons d'une évidence. Nous sommes des » êtres au monde « . Notre être profond n'est pas contenu dans le monde comme le serait une chose, mais il est en rapport avec celui-ci. Quel est le style de mon rapport au monde ? Si je me laisse absorber par l'affairément multiple de la préoccupation, je me fuis moi-même et je perds mon temps. » C'est précisément cet être-là qui calcule avec du temps, qui affirme continuellement : je n'ai pas le temps . » La finitude de la temporalité est éludée. Au contraire, l'existence authentique a constamment son temps pour ce que la situation exige d'elle car la vie prise dans sa facticité entretient avec le temps un rapport d'accomplissement. La vie ainsi considérée se comprend en demeurant à l'intérieur de sa propre réalisation.

Dès lors, notre temps n'est pas ailleurs que là où nous sommes. Il y a une unité entre ce que nous faisons et ce que nous sommes. Cela confère poids et gravité à ce dont nous nous occupons effectivement. La question n'est plus : mais qu'est-ce que je fais habituellement de mon temps ? Elle devient : » de quoi mon temps est-il concrètement fait ? » L'interpellation est sérieuse car il en va de notre être. Ainsi, quatorze années d'exercice de la profession d'assistante sociale ont imprimé en moi une certaine façon d'entrer en relation, d'écouter les personnes, de raisonner en tenant compte d'un ensemble de facteurs sociaux, psychologiques, culturels, économiques. Elles ont contribué à façonner non seulement mon intelligence, mais aussi mon affectivité et mon corps, me rendant solidaire de l'humanité souffrante que je rencontre.

Nous ne sommes pas originairement présents à nous-mêmes mais nous avons à devenir ce que nous sommes. Il ne s'agit pas d'effectuer beaucoup de choses mais peut-être simplement d'accueillir ce qu'il nous est donné de vivre, en sachant que là se joue l'essentiel de notre vie. Dans cet authentique instant, nous sommes réellement nous-mêmes. Le temps est bien le véritable principe d'individuation. Je peux renoncer à mettre la main sur lui et décider de naître à moi-même et au monde. Joie fondamentale de cela, je m'émerveille d'exister, j'habite mon temps.

Le temps d'habiter une cité

Habiter son temps et par conséquent sa vie s'exprime à travers la façon d'habiter son corps, sa famille ou sa communauté, son quartier. Ces trois aspects de l'habitation font système entre eux. Habiter son corps relève de la santé, de l'image de soi, de la relation à soi et à l'autre, de la sexualité. Habiter sa famille ou sa communauté renvoie non seulement à l'intégration de l'histoire familiale ou communautaire et à la qualité des relations mais aussi aux conditions de vie et à l'habitat. Habiter son quartier nécessite une appropriation réelle de celui-ci et l'établissement de liens sociaux avec l'extérieur.

A chaque fois, appropriation et relation sont en jeu. La conséquence de cette triple habitation est l'habitation de la cité et l'engagement au service de la vie sociale car nous n'existons pas par nous-mêmes ni pour nous-mêmes mais seulement en tant que reliés aux autres. La réalisation de notre vie va de pair avec l'accomplissement du monde.

Le temps de la responsabilité

Ce rapport d'habitation, qui se réalise dans la quotidienneté, contient une dimension éthique. Nous ne sommes pas loin de la » responsabilité pour autrui » d'Emmanuel Lévinas. Le fait d'habiter son temps engage également à aider l'autre à exister pleinement et tout projet professionnel ou associatif, selon l'esprit dans lequel il est mené, peut en être une traduction. C'est alors que nous donnons corps à l'espérance.

Finalement, mieux vivre mon temps, c'est, au sein de mon quotidien, choisir perpétuellement l'essentiel. Saisir l'instant dans son unicité, répondre sans cesse à l'invitation à goûter la vie, vivre la plénitude dans les limites, c'est une ascèse, et » au fond l'ascèse, c'est la joie » » Ne te contente pas de tâter la surface, descends en toi, pénètre au plus profond de ton cœur ! »

Le temps dans la prière

L'heure d'oraison, dans la pénombre matinale de la chapelle, s'achève. Pour la deuxième ou la troisième fois, je jette un regard sur ma montre. Aujourd'hui, ce ne fut que lassitude, ennui, combat pour « rester au poste ». Me revient alors à l'esprit une confiance du P. Yves Congar sur sa vie de prière. Il écrivait, en substance, dans ses mémoires : « Je n'ai jamais eu une grâce d'oraison, mais bien une grâce de fidélité à l'oraison ».

Cette expérience du temps qui passe prend de multiples visages et colore la vie de prière et la vie liturgique. Elle manifeste notre condition de créature « jetée » dans le temps, à la recherche de Celui qui est « en dehors » du temps.

En tension vers le Seigneur

Il y a, bien sûr, ce sentiment d'éparpillement – que saint Augustin appelle *distentio* – qui se traduit notamment par cet afflux continu à la conscience de pensées, de projets, de rêveries, de ces « distractions » dont s'affligent si souvent les commençants dans la prière. Mais l'expérience de la durée, de la fidélité, de la patiente acceptation de soi-même, vient faire contrepoids et témoigne de la dynamique profonde qui m'habite, presque malgré moi, et qui est tension – *intentio* – vers le Seigneur. C'est son Esprit, répandu dans mon cœur, qui entretient en moi cette persévérance qui est celle de l'amour.

« Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires, mais vers celles qui sont en avant, et vers lesquelles je suis non pas distendu (*distentus*) mais tendu (*extentus*), je poursuis, dans un effort non pas de distension (*distentio*) mais d'intention (*intentio*), mon chemin vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices, qui ne viennent ni ne passent » (*Confessions*, XI, 29, 39).

Quelques années d'expérience de la prière me révèlent ainsi un bienfait du temps – parfois bien éprouvant à vivre et pourtant si adapté à ma condition de créature : le temps qui passe me transforme, m'affine, me simplifie, et même, selon l'expression de saint Irénée, m'« accoutume » à Dieu. La mort elle-même, inexorable aboutissement de mon parcours temporel, m'apparaît peu à peu comme l'issue de cette douloureuse tension d'une existence qui n'a pas encore reçu la plénitude de l'Être, un peu comme l'accord final d'une symphonie vient « résoudre » les dissonances des dernières mesures.

Donne ce que tu commandes

Mais la vie au jour le jour vient m'arracher à ces visions un peu « éthérées » de ma destinée éternelle. Sans cesse, je me heurte à mes limites, en particulier celles de mon égoïsme, et ma prière se

fait cri et appel : « Seigneur Jésus, Fils du Dieu vivant, prends pitié de moi pécheur ».

Pourquoi le vieux moine, après de longues années d'ascèse et de combat spirituel, continue-t-il à murmurer cette prière « de Jésus » des centaines de fois le jour ? Serait-ce un radotage pieux ? Non ! c'est le cri de celui qui, à mesure qu'il s'approche du Seigneur et découvre l'abîme de sa miséricorde, prend conscience de l'abîme de sa propre misère et de celle de ses frères les hommes. C'est le cri d'une solidarité profonde avec l'humanité sur les chemins de l'histoire.

Augustin lui-même, après plusieurs années d'épiscopat, mesure la fragilité de sa condition d'homme et l'indispensable recours à la prière pour s'ouvrir à la grâce. Sans hésitation, je peux dire avec lui : « Maintenant (Seigneur), je ne suis pas encore plein de toi, aussi suis-je à charge de moi-même. Mes joies, dont je devrais pleurer, luttent encore avec mes tristesses, dont je devrais me réjouir. De quel côté la victoire ? Je ne sais... ». Il me reste à joindre ma prière à la sienne : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux » (X, 28, 39).

Si je vois bien tout ce qui, dans ma vie comme dans celle de mes frères humains, appartient encore à la Cité terrestre et m'emprisonne dans l'amour de moi, le Seigneur, dans sa bonté, me permet aussi de percevoir ce qui dans mon cœur est déjà, par sa grâce, devenu citoyen de la Cité de Dieu, ce qui est libéré pour l'amour de Dieu et des frères.

Cette coexistence – ou plutôt ce combat – du vieil homme avec l'homme nouveau, tantôt m'entraîne aux confins du découragement, tantôt nourrit mon espérance et me rappelle que peinant, dans la durée du temps, « sur le chemin de la vie parfaite », je suis soutenu par un amour hors du temps, éternel, présent et agissant « au départ et au retour » (Psaume 121).

Les temps de la vie

Une autre dimension liée à la temporalité m'apparaît à travers l'expérience de la prière. C'est celle des temps de la vie. La « tonalité » de ma prière de quinquagénaire n'est plus celle du « commençant » d'il y a vingt ans. Ainsi, par exemple, les mêmes psaumes de la liturgie des heures éveillent en moi des échos différents. Des ardeurs un peu « juvéniles » ont cédé la place à une détermination plus modeste. Bref, le temps qui passe m'a changé, physiquement, moralement et spirituellement.

Si le temps a permis à la grâce de faire son œuvre et donné un peu de sagesse, il lui arrive aussi de me déposer dans le cœur des germes d'amertume et de désenchantement. Monotonie de la vie, essoufflement des projets, médiocrité – au moins apparente – de la récolte, ont vite fait d'engendrer un sentiment d'inanité. Et me voilà atteint par une des nombreuses maladies spirituelles identifiées par l'ancienne tradition du Désert : on trouve le temps long dans le monastère... (Cf. Evagre le Pontique, Traité pratique, 12)

Fêtes et saisons

C'est le moment de me laisser guérir par le riche enseignement de la liturgie et, en particulier, par le déroulement du temps liturgique, avec ses fêtes et ses saisons. Nativité et Ascension, Semaine Sainte et Pentecôte, dépouillements de Carême et alléluias de Pâques, simplicité du temps « ordinaire » et éclat des grandes fêtes, me rappellent sans cesse que les temps de ma vie ne trouveront leur sens et leur poids que dans le Christ et, en particulier, dans sa Pâque.

Me voici alors renvoyé à ma condition de voyageur, invité à mettre mes pas dans ceux du Sauveur et à aiguïser, dans et par la prière, mon désir de la Patrie. Ma prière devient alors « simplement » demande de l'Esprit Saint. Saint Séraphim de Sarov ne disait-il pas que le but de la vie chrétienne consiste à « acquérir le Saint-Esprit » ? L'Esprit seul peut entretenir en moi la flamme de l'espérance et de la charité.

« Pourquoi avons-nous reçu les arrhes (de l'Esprit), sinon pour ne pas défaillir de faim et de soif au cours de notre voyage ? Nous avons en effet faim et soif, du moins si nous nous reconnaissons voyageurs. Quiconque est et se reconnaît voyageur, désire retourner dans la patrie. Tant qu'il le désire, le voyage lui est pénible... Mais notre patrie n'est pas telle que nous lui préférerions un autre pays... Laissons donc le monde perdre sa valeur, aimons celui qui a fait le monde » (Sermon 378).

Il m'est alors donné d'aller, avec mes frères et sœurs, puiser des forces dans l'Eucharistie, mémorial de la Pâque qui transcende le temps et nous ouvre l'éternité. Le Verbe, pain des anges et nourriture des forts, a daigné se faire chair et devenir ainsi « lait des petits » (lac paruulorum). Il vient nous nourrir tout au long de notre route, jusqu'à l'heure où il voudra bien nous ouvrir le Jour qui ne finit pas et nous y rassasier de lui-même (Cf. Tractatus sur 1Jn, III, 1).

André BROMBART

Augustin de l'Assomption

Communauté Maranatha (Bruxelles)

Saint Augustin sur la toile

De quelle toile s'agit-il ? Pour une fois, ce n'est pas celle du peintre, mais ce grand ensemble qu'est l'internet appelée par les Québécois " La Toile ". Découvrir les éléments qui ont trait à saint Augustin sur l'internet francophone amène à quelques surprises que j'ai à vous partager. Auparavant, j'aimerais vous expliquer rapidement en quoi consiste l'internet. A partir de là, je pourrai vous expliquer le cheminement qui m'a permis de relever des informations sur saint Augustin pour vous les partager. Je précise d'emblée que les recherches menées sont limitées à l'internet francophone.

Qu'est-ce que l'internet ?

Sans entrer dans des détails techniques subtils, comprenons qu'Internet est un concept génial reposant sur la fédération de tous les ordinateurs du monde qui sont reliés entre eux via l'infrastructure téléphonique les rendant compatibles selon une norme, appelée Internet Protocole (IP) et facilitant ainsi la communication, et cela, dans le monde entier.

L'initiative en revient au Pentagone, il y a une vingtaine d'années. Il a imaginé ce système pour pouvoir continuer de communiquer en cas de cataclysme. Le système fonctionnant bien, les tests se révélant

positifs, les chercheurs ont proposé leur système d'échanges aux universités et aux laboratoires de recherche. Plus récemment, le Centre Européen de recherche Nucléaire de Genève a inventé un système extrêmement convivial, le World Wide Web (WWW) qui permet de naviguer grâce à des liens d'hypertexte, sur lesquels on « clique » pour rejoindre tel ou tel site, pour accéder à des textes, des images, des sons, et même des séquences vidéos.

Que faut-il pour aller surfer sur l'internet ?

- Un ordinateur type P.C. ou Mac au choix,
- Un Modem,
- Un abonnement à un prestataire de services.
- Une ligne de téléphone
- Un logiciel de navigation généralement fourni par le fournisseur d'accès.

Comment faire une recherche ?

Une fois connecté à l'internet, vous entrez dans une immense source d'informations comparable à une immense bibliothèque. Comment s'y retrouver ?

Prenons une comparaison. Quand vous souhaitez emprunter un ouvrage dans une bibliothèque, pour aller le prendre physiquement, vous avez besoin de savoir où il se trouve. Pour cela, vous allez consulter le fichier par auteurs ou par titres, sur la fiche adéquate de l'ouvrage recherché, vous notez la cote qui vous permet d'aller chercher le livre. Sur l'internet, ces fichiers d'indexation existent, mais plus performants encore. Ils sont appelés " moteurs de recherche ". En voici quelques uns, avec des noms assez cocasses :

Yahoo

<http://www.yahoo.fr>

Alta-Vista

<http://www.altavista.com/>

Voilà

<http://www.voila.fr>

Excite

<http://www.excite.fr/>

Quand vous arrivez sur la page d'accueil de ces moteurs de recherche, il vous suffit de taper la requête qui est la vôtre. En l'occurrence, j'ai tapé " Saint Augustin ", puis " Confessions de Saint Augustin ", " Cité de Dieu ", " Augustin d'Hippone "...

Pour ceux et celles qui ont davantage l'habitude de travailler avec l'internet, je conseille l'utilisation d'un

petit logiciel téléchargeable sur l'internet et qui s'appelle " Copernic 99 ". C'est un outil qui se charge de balayer lui-même sur une dizaine de moteurs de recherche que vous sélectionnez la requête qui est la vôtre. Voici l'adresse internet où vous le procurer gratuitement : <http://www.copernic.com/fr/>

Ce qu'il est possible d'y trouver concernant Saint Augustin :

Rota Solis

<http://kyberco.com/Rotasolis/>

Répertoire Francophone de la Spiritualité sur l'Internet

Mélusine

<http://www.melusine-transgraphe.asso.fr/edition/LSP/progres/pchc.htm>

Groupe de travail réfléchissant aux nouvelles formes d'écriture générées par les supports électroniques

Cafés Philo

[Welcome](#)

Le débat philo sur l'internet

Pages personnelles

<http://club.ib.be/serge.lesens/augustin.htm>

Causeries sur le temps – Approche philosophique

Pages personnelles

<http://perso.wanadoo.fr/famille.renard/augustin.htm>

Présentation d'Augustin – Sur un site personnel

Pages personnelles

<http://ourworld.compuserve.com/homepages/ckouadio/augustin.htm>

Saint Augustin, philosophe chrétien, par un professeur de philo

Vente de livres – France

<http://www.livre-francais.com/?tliv=24&idliv=2-070114-12-0>

Le livre Français : Présentation des Confessions

Bibliothèque virtuelle des dominicains

<http://www.tradere.org/biblio/histeg/frame.htm>

Histoire de l'Eglise, par le cardinal M. J. Congar (Editions du Cerf), premier chapitre sur St Augustin

Vente de livres – Suisse

<http://www.cath.ch/osa.html>

Une congrégation religieuse féminine qui anime une oeuvre de presse

Vente de livres – Canada

<http://www.spirimedia.com/spiritualite/citededieu.html>

Argumentaire de vente de la Cité de Dieu, des Confessions

Abbaye St Martin de Mondaye

<http://www.mondaye.com/textes/agust1.htm>

Sur le site officiel des prémontrés de Mondaye, l'invocation du maître intérieur dans les Confessions de Saint Augustin

Site officiel des Grands Augustins, en anglais, italien, espagnol.

<http://www.aug.org/>

Documentation sur St Augustin, Règle de Saint Augustin, Institut patristique augustinien

Assomptionnistes

[Augustins de l'Assomption – Province d'Europe](#)

Règle de Saint Augustin, articles multiples sur Saint Augustin

Collège Saint Augustin

<http://users.skynet.be/college.saint.augustin.enghien>

Etablissement scolaire en Belgique

Lycée et collège privés de Saint Augustin

<http://www.saint-augustin.org>

Etablissement scolaire en France

Thagaste

<http://friebend.com/associations/asat/augustin.htm>

Argumentaire bref de l'Association ASAT qui regroupe la communauté souk-ahressienne installée en région parisienne sous forme d'une amicale

Bibliothèque Nationale de France

<http://www.bnf.fr/web-bnf/pedagos/dossism/b-august.htm>

Biographie, oeuvres principales et citations de Saint Augustin

Le Chroniqueur, un Magazine libertaire et libertin

<http://www.globenet.org/chroniqueur/01/rubriques/entretien.html>

Entretiens d'Elie Wiesel par Jean Paul Mulot, à propos de la Cité de Dieu

Critiques littéraires

<http://www.libe.fr/livres/981015staugustin.html>

Article de Jean-François Lyotard à l'occasion de l'entrée de St Augustin dans la collection de " La Pléiade "

Musée des Grands Augustins à Toulouse

<http://www.augustins.org/dynaccueil.htm>

Véritable visite du musée

De quoi s'agit-il donc. Il est possible de dégager quelques catégories :

- Congrégations religieuses d'inspiration augustiniennne,
- Catalogues, critiques et entretiens littéraires
- Pages personnelles d'internautes que le sujet intéresse tant sur le plan philosophique que théologique
- Etablissements scolaires qui n'ont de rapport avec St Augustin que le nom
- Tourisme

En définitive, sur l'internet francophone, la récolte est peu fructueuse. Je n'ai pas réussi à dénicher des trésors dans les sites francophones québécois. Le but de la recherche était de repérer des sites qui soient accessibles par une requête simple.

Les sites anglophones, hispanophones sont plus étoffés, mais il s'agit là d'un balayage rapide qui vous donnera, je l'espère, le goût de pousser plus loin la recherche !

Catherine Sesboué, ra

Catherine.Sesboue@cef.fr

Un instant... Un seul instant

Un seul instant
oublie le temps
de l'heure et de l'horaire...

Un seul instant
oublie le temps
tellement temporaire...

Car le temps cœur à cœur est un temps de prière

La lente aiguille à coudre le linceul
est le doigt du Destin sur le cadran solaire
un seul instant, connais la seule

éternité du Cœur qui bat contre ton cœur...

Car le temps cœur à cœur est un temps de rivière
qui coule flot à flot, mais d'unique fluence.

Car le temps cœur à cœur est un temps de prière
qui vole mot à mot, mais d'unique fiancée...

Car le temps cœur à cœur est un temps de Lumière
fait de mille reflets mais d'unique évidence,
car le temps cœur à cœur est un itinéraire
qui se fait pas à pas mais d'unique espérance...

Car le temps cœur à cœur est une prairie claire
éclose fleur à fleur, mais d'unique brillance,
car le temps cœur à cœur est un temps de rosaire
où la rose et l'épine accueillent la Présence...

Un seul instant
oublie le temps
de l'heure et de l'horaire
et puis, viens t'en
du Thabor au Calvaire
donner ton temps,
miettes d'hostie, miettes d'instant,
Unique Eucharistie
cœur à cœur à tes frères...



Abbé Louis TRONCY

BIBLIOGRAPHIE

- Saint AUGUSTIN et l'anonyme médiéval, Soliloques. Les Pères dans la foi n° 76. Brépols. 198 pages, 90 F. Rédigés durant son séjour à Cassiacum (386), les Soliloques sont un dialogue intérieur : « Me connaître, Te connaître ! » Un texte imité au Moyen Age, par un anonyme. On pourra comparer les deux versions.
- AMBROISE de Milan, Abraham. Coll. : Les Pères dans la foi n° 74. Brépols, 222 pages, 90 F. Abraham est décrit comme un modèle de foi pour le jeune baptisé, et un guide de vie spirituel.
- SOPHRONE, Fêtes chrétiennes à Jérusalem. Les Pères dans la foi n° 75. Brépols, 230 pages, 90 F. Sophrone, patriarche de Jérusalem en 634, prononce ces homélies alors que les Arabes sont aux portes de la ville.
- Etienne GILSON, Saint Augustin. Philosophie et incarnation. Préface de Marie-Anne Vannier. Ed. Ad Solem. Genève, 143 pages. Reprise d'un texte de 1947, augmenté de la lettre 18 d'Augustin sur la situation médiane de l'âme, ainsi que de la traduction du sermon Dolbeau 26 : Contre les Païens, où Augustin présente le Christ comme le vrai Médiateur.

- Jean CASSIEN, Traité de l'incarnation. Contre Nestorius. Cerf, 284 pages, 185 F. Texte du IVe siècle, introduit et traduit pour la première fois par Marie-Anne Vannier.
- La Prédication. Connaissance des Pères n° 74 (juin 1999, Ed. Nouvelle Cité, 66 pages, 55 F). Ce numéro, qui paraissait au même moment que Itinéraires augustiniens n° 22, évoque Chrysostome, l'homélie « dramatisée » dans le monde grec, Ambroise, Sévère d'Antioche... et Augustin, dont Isabelle Bochet analyse l'expérience spirituelle. On le voit : les sermons Dolbeau ont eu un effet incitateur, au-delà d'Augustin.
- Hubertus R. DROBNER, Les Pères de l'Eglise. Traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer. Desclée 638 pages, 280 F. Qu'est-ce qu'un « Père » ? Drobner rappelle les critères traditionnels : doctrine orthodoxe, sainteté de vie, approbation de leur doctrine par l'Eglise, enfin antiquité. Une histoire qui s'achève pour l'Occident avec Isidore de Séville (+ 636), et pour l'Orient, avec Jean Damascène (+ 750). Augustin y figure deux fois, d'abord dans un chapitre sur la vie monastique (pages 394 à 397), puis dans un chapitre spécifique (pages 425 à 471). Un Manuel qui rend service.

 English (Anglais)  Français