

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1905)
Heft: 6

Artikel: La genèse de la pensée de Saint Augustin [suite]
Autor: Logoz, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379789>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA

GENÈSE DE LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ

Nec faciunt bonos vel malos mores,
nisi boni vel mali amores.

Epist. 155.

II

Le problème de la conversion

La conversion de saint Augustin soulève un grave problème d'histoire et de psychologie. L'ancienne littérature théologique l'a ignoré, et si elle l'a parfois entrevu, c'est sans lui accorder l'importance qui s'y attache au regard de modernes critiques. Sur la foi au récit des *Confessions* on admit universellement que la scène du jardin marqua une volte-face complète du brillant rhéteur. On aimait à y voir une de ces prises de possession soudaines de la grâce de Dieu, qui enveloppe d'abord d'influences secrètes et saisit enfin brusquement l'âme des prédestinés. C'était une affinité de plus entre saint Paul et saint Augustin, le plus grand des apôtres et le plus grand des docteurs, deux génies jumeaux qui à quatre siècles d'intervalle auraient subi à une heure décisive l'irrésistible action de la grâce.

La critique historique, irrespectueuse des textes solides comme des belles traditions, s'est avisée que la page célèbre des *Confessions* méritait examen.

Elle en est sortie fortement suspecte. J'ai sous les yeux la thèse d'un jeune interprète du nouveau point de vue, et j'y lis les questions suivantes :

« Le récit des *Confessions* est-il fidèle ? Rapporte-t-il ce qui s'est réellement passé chez Augustin lorsqu'il s'est converti ? Est-il bien vrai que le jeune débauché que troubla la lecture de l'*Hortensius* soit devenu en 386 l'ardent chrétien catholique du récit des *Confessions*¹ ? »

Il ne s'agit pas, hâtons-nous de le dire, de mettre en question la réalité historique de la scène du jardin et la sincérité du récit. L'homme qui a poussé l'amour de la vérité dans les *Confessions* jusqu'au mépris de soi demeure au-dessus de tout soupçon de déloyauté. Mais cet ouvrage fut écrit vers 400, c'est-à-dire 14 ans après l'événement décisif qui met aujourd'hui la critique en éveil. Entre temps il était devenu prêtre, puis évêque sur cette terre d'Afrique transformée pour lui en champ de bataille. Quelle métamorphose morale sa vocation sacerdotale et sa redoutable dignité de pasteur d'âmes n'ont-elles pas opérée dans une nature mobile et impressionnable comme la sienne ! La prêtrise au bout de peu de temps déforme chez l'homme la vision normale de la vie et des choses, et c'est bien là un des plus redoutables périls de l'état ecclésiastique. En outre Augustin a partagé l'illusion qui nous fait croire qu'au sein de l'universel tourbillon nous demeurons semblables à nous-mêmes et que tels nous sommes aujourd'hui tels nous étions hier. Quand après tant d'années il rassembla ses souvenirs de jeunesse dans le livre immortel où il se dépeint plus noir que suie, ce n'est pas l'âme de l'enfant ou du jeune mondain, ni même l'âme du nouveau converti que nous surprenons dans ces analyses amères, c'est l'âme de l'évêque, une âme récente et combien différente de l'autre sans doute.

Quantum aberat ab illa Niobe (Ovide, *Métamorphoses*) ! Il jugeait l'homme qu'il avait été à travers l'homme qu'il était devenu. Vues à distance les péripéties de sa tumultueuse

¹ Louis Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors 1900.

destinée prenaient des proportions démesurées. Les *Confessions* nous disent fort bien ce qu'il pensait de sa conversion en 400, mais non ce qu'il éprouva dans le jardin en 386. Or c'est justement ce qu'il importerait de savoir.

Tel l'archéologue recherche une fresque originale sous les platras superposés d'une voûte, tel le psychologue aimerait reconstituer un état d'âme primitif d'après une peinture morale composée après coup.

Le problème qui se pose à propos de la conversion de saint Augustin, outre son intérêt chronologique, a une grande portée psychologique.

La réalité historique et la date de l'événement raconté par les *Confessions* étant hors de cause, il s'agit seulement de l'interpréter.

Nous savons qu'au début de l'automne 386 Augustin quittait Milan et se retirait à Cassiciacum dans une agréable retraite que lui avait ménagée la générosité de son collègue Verecundus. Il n'était pas seul. Toute une compagnie l'avait suivi, quelques amis et élèves, un frère, son fils et sa mère. Le motif de cet éloignement, s'il faut en croire les *Confessions*, aurait été la décision de renoncer au monde et à sa vocation. Pour ne point faire de sa rupture avec le passé un éclat public il aurait différé sa démission. L'hiver 386-387 fut charmant dans cette opulente villa où rien ne manquait du confort antique, avec ses bains couverts et le jardin traversé par un ruisseau. Le petit cénacle partageait son temps entre les travaux des champs et la culture de l'esprit. On étudiait tour à tour les saintes Ecritures et les chefs-d'œuvre de la littérature profane. Les livres fermés, de longues conversations s'engageaient sur les sujets les plus graves au fil de l'inspiration ou des chaudes impressions des récentes lectures.

C'est dans ces quelques mois de recueillement que furent composés les quatre premiers ouvrages d'Augustin : *Contra Academicos libri III*, de *Beata Vita liber unus*, de *Ordine libri II* et *Soliloquiorum libri II*. Les trois premiers sont de la fin de 386, et les *Soliloques* du commencement de 387. La forme

en est dialoguée. Un secrétaire (*notarius*) notait les propos tenus. De cette rédaction, revue sans doute par le maître, sont sortis ces dialogues philosophiques. Augustin dirigeait la discussion, inspirait questions et réponses, et faisait enfin prévaloir sa pensée à la façon d'un nouveau Socrate. Nous avons dans ces écrits un document authentique de la pensée du catéchumène d'Ambroise tôt après sa conversion. Chose assurément étrange, ils ne contiennent aucune allusion directe à l'événement qui venait de bouleverser sa vie. Ces dissertations sereines font songer à ces sages antiques qu'une longue expérience mondaine aurait désenchantés et qui vantaient l'apaisement des passions lointaines de la jeunesse. On chercherait en vain dans ces pages ce visage de piété, les larmes de la confession, ton sacrifice, ô Christ ! ton esprit contrit et ton cœur humilié¹, dont l'auteur des *Confessions* déplore l'absence dans les livres des philosophes. Il y a là un état d'âme si différent de l'esprit des *Confessions* que certains modernes n'hésitent pas à reculer la date de la conversion réelle jusqu'en 391 et même jusqu'en 400. Augustin aurait ainsi antidaté de 14 ans l'événement capital de sa vie, ou plutôt la crise 386 n'aurait été qu'une phase de la lente évolution qui devait jeter plus tard le philosophe spiritualiste dans les bras de l'Eglise catholique. La thèse, on le voit, est audacieuse, dès qu'elle revient à nier la conversion. Elle obtient quelque faveur aujourd'hui. La Faculté protestante de Paris lui trouve de solides fondements, s'il est permis de voir dans l'essai de M. Gourdon, outre le fruit de recherches personnelles, un écho de l'enseignement public. La juvénile témérité du bachelier en théologie a du moins le mérite de résoudre le problème de la conversion en un langage dépourvu d'équivoque. Augustin ne serait pas devenu chrétien par révolution, mais par évolutions successives, et l'auteur des *Dialogues* n'aurait été en 386-387 qu'un philosophe hésitant entre le scepticisme, le spiritualisme néoplatonicien et le christianisme.

¹ *Confessions*, VII, 21.

Pour savoir ce que vaut cette opinion, nous allons nous aussi faire l'examen des opuscules précités. Le *Contra Academicos*, écrit dans les derniers mois de 386¹, est donc un témoignage de la pensée d'Augustin, à peu près contemporain de la fameuse scène du jardin. L'auteur rappelle d'abord en passant qu'*un mal de poitrine*² l'a forcé de suspendre son enseignement et d'accepter l'hospitalité de Verecundus. Il indique la genèse du livre. Dans les loisirs qui coupaient les heures d'étude, entre deux lectures poétiques ou philosophiques, la petite colonie de vacances avait engagé un grave entretien sur les rapports de la vie heureuse avec la possession de la vérité. La simple recherche, à défaut de la jouissance de la vérité, donnerait-elle le bonheur? Les académiciens soutiennent que cette recherche même est illusoire et que le bonheur n'a que faire avec la vérité. Que penser de cette pernicieuse doctrine? Augustin estime qu'il ne faut pas prendre ces raisonneurs trop au sérieux. Quelque outrancier que soit leur scepticisme théorique, ils n'en sont pas moins des hommes dominés par la nécessité de vivre, d'agir et de chercher le bonheur. Tout cela suppose un idéal, c'est-à-dire un acte de foi à une vérité.

Le complet scepticisme, s'il cessait d'être une simple attitude de l'esprit, impliquerait le renoncement absolu³. Certes, ni les sens, ni la raison ne sauraient nous conduire à cette suprême vérité qui serait la philosophie parfaite. Qu'est-ce à dire sinon qu'on y atteint par une autre voie, plus immédiate que la voie de l'intelligence. C'est la voie de l'autorité. Si bien que la critique de l'agnosticisme académique conduit en ligne droite au postulat de la révélation. « La vérité est inaccessible sans le secours de quelque divinité⁴. » Et voici

¹ *Contra Academicos*, I, 2: ...pauculis diebus transactis postea quam ibi vivere cœpit in agro Cassiciaco.

² *Contra Acad.*, I, 3: quidam pectoris dolor.

³ *Contra Acad.*, II, 5: Videbatur enim esse consequens, ut nihil ageret qui nihil approbaret.

⁴ *Contra Acad.*, III, 6: Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum.

la conclusion de cette philosophique dissertation : « Quant à moi, je suis résolu à ne me soustraire jamais à l'autorité de Christ, car je n'en trouve pas de plus forte¹, » avec cette réserve qui marque exactement la position de l'auteur, « mais comme je désire ardemment saisir la vérité, non par la foi seulement, mais encore par l'intelligence, je crois trouver chez les Platoniciens des certitudes en accord avec nos livres saints. »

Le dialogue *de Ordine* ne nous arrêtera pas longtemps. Une insomnie avait rendu Augustin attentif au murmure changeant du ruisseau voisin. La nature a ses caprices comme l'homme a ses dérèglements. Comment admettre le gouvernement d'une Providence en présence de l'effroyable perversité qui règne dans les choses humaines²? Rien n'arrive sans cause, et la cause suprême c'est Dieu. Le mal est-il donc voulu et rentre-t-il dans l'ordre de la nature et la volonté d'en haut? Si non, d'où vient-il? Si oui, que deviennent la justice et la sainteté de Dieu? Tandis que le jeune Licentius suppose que les jugements moraux que nous portons sur l'univers sont peut-être une illusion, que l'ordre de la nature n'est en soi ni bon ni mauvais, et qu'en définitive l'harmonie du cosmos jaillit naturellement du jeu de ces contrastes auxquels nous appliquons par erreur les catégories du bien et du mal, Augustin fait remarquer combien il est difficile à la pure spéculation rationnelle d'échapper à cette conclusion désolante : Dieu est l'auteur du mal.

La dialectique est impuissante à résoudre l'énigme de l'univers sur la base de la conscience morale.

C'est sans doute que nous participons à ce désordre que nous surprenons partout. A qui vivrait dans l'ordre, tout paraîtrait divinement ordonné.

¹ *Ibid.* III, 20: Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum..., ita enim jam sum affectus, ut quid verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos nec interim quod sacris nostris non repugnet reperiturum esse confido.

² *De Ordine*, I, 1.

Deux voies, celle de l'autorité et celle de la raison, conduisent à cet état d'esprit supérieur qui nous permettrait de contempler et de comprendre l'ordre universel. L'une est humaine, l'autre divine; l'une est faillible, l'autre absolue. Et si les certitudes de la raison sont désirables, si elles l'emportent en évidence sur les vérités de la foi, l'homme, dans l'espoir de les saisir un jour et en attendant mieux, doit commencer par se soumettre à l'autorité divine¹.

Le bref opuscule *de Vita Beata* traite des conditions du bonheur. Dans une dédicace à son ami chrétien Manlius, l'écrivain raconte en l'enchassant dans la métaphore d'un voyage aventureux sur un océan sans rivages l'histoire de sa jeunesse, ses errements et ses détresses, la découverte de l'*Hortensius*, son mépris pour le christianisme (*superstitio quædam puerilis*), son aberration manichéenne, son scepticisme, sa rencontre avec Ambroise, saint Paul et Platon, « la rénovation de son âme et de sa vie, » sa maladie, sa présente retraite à Cassi, la paix conquise et l'insoucieuse quiétude de son cœur. « Tu vois donc dans quelle philosophie je navigue comme dans un port. Dans quelle région de la terre, dans quel asile du bonheur, la destinée me conduit-elle ? où aborderai-je ? Je l'ignore². »

Qu'est-ce en effet que le bonheur ? C'est la question qu'Augustin adresse à ses convives au repas de son anniversaire, le 13 novembre 386. Suffirait-il pour être heureux de posséder l'objet de tout désir ? On voit des gens comblés de tous les biens et malheureux par la crainte d'en être dépouillés.

Le bonheur ne peut être attaché aux biens périssables. Seul le mortel fortuné qui possède le bien immuable et souverain est assuré de sa félicité. Le bonheur est en Dieu. « Dieu propice », objecta Monique. Et quand le sceptique Navigius croit embarrasser la sainte femme par cette insidieuse question : « Qui cherche Dieu n'est pas contre Dieu ; est-il donc heureux ? » elle répond sur-le-champ : « Qui vit bien,

¹ *De Ordine*, II, 9 : Ad discendam item necessario dupliciter ducimur, auctoritate et ratione... *tempore auctoritas, re autem ratio prior.*

² *De Vita Beata*, 5.

se rend Dieu propice et trouve la béatitude. Qui vit mal, cherchât-il Dieu, ne rencontre que la détresse... » Augustin applaudit : « Tu es entrée, ô mère, dans la citadelle de la philosophie. » Le secret du bonheur se découvre ainsi dans la pratique du bien, et la sagesse consiste dans la modération d'une âme détachée des désirs charnels et soucieuse de biens éternels.

Après avoir philosophé contre les sceptiques tout au long du dialogue, Augustin, fatigué, semble-t-il, de tant de raisonnements stériles, conclut par cet aveu : « Nous admettons donc d'autorité divine que le Fils de Dieu n'est rien autre que la Sagesse de Dieu... Le Fils de Dieu est Dieu certainement¹. »

Avec les *Soliloquia* nous retrouvons l'homme des *Confessions*. Ce sont encore des dialogues, mais des dialogues intérieurs entendus dans le recueillement et rédigés au début de l'année 387, quelques semaines avant le baptême de l'auteur.

La première page n'est qu'une ardente supplication, et presque le cri de détresse d'une âme déchirée par la lutte du doute et de la foi.

« O Dieu ! au-dessus de qui, hors duquel et sans lequel il n'y a rien, ordonne-moi, je t'en prie, tout ce que tu voudras.... Si ceux qui cherchent en toi leur refuge te trouvent par la foi, donne la foi, si c'est par la vertu, donne la vertu, si c'est par la science, donne-moi la science². »

Que désires-tu ? demande alors la Raison personnifiée à son interlocuteur. « Je désire connaître Dieu et l'âme, rien de plus, rien de moins³. »

De nouveau se dresse le problème de la connaissance et de la conquête de cette ultime et vivante vérité que l'âme hu-

¹ *De Vita Beata*, 34 : Accipimus autem etiam autoritate divina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam... et est Dei Filius profecte Deus.

² *Soliloquia*, I, 1 : Deus supra quem, extra quem, sine quo nihil est.... jube, quaeso, atque impera quidquid vis.... si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da, si virtute, virtutem, si scientia, scientiam..

³ *Soliloquia*, I, 7 : Deum et animam scire cupio. Nihil plus. Nihil omnino.

maine ne se lasse pas de vouloir entreprendre par ses moyens naturels. Et de nouveau aussi le dialecticien s'attaque au sphinx, argumente, raisonne, analyse, renverse le scepticisme en le convainquant d'illogisme, et établit péniblement le fondement de la certitude, l'immutabilité de la vérité et l'immortalité de l'âme. L'idée maîtresse ou plutôt le sentiment qui domine et résume le dialogue, c'est que l'âme est capable de Dieu, vérité souveraine, *lumière ineffable et incompréhensible des esprits*¹. Elle y aspire comme l'aigle monte vers les sommets. Mais, blessée, elle retombe sur la terre froide et sombre de l'incertitude et des illusions. Pour prendre son vol vers la source de la chaleur et de la vie, pour saisir Dieu, pour retrouver son intégrité, dans la vision de l'absolu, il lui faut les ailes de la foi, de l'espérance et de l'amour².

Voilà donc les quatre documents authentiques de la pensée et les quatre témoins de l'état d'âme d'Augustin dans le temps qui suivit la conversion de 386. D'après la nouvelle critique, l'homme qui écrivit ces petits traités n'a presque rien de commun avec l'auteur des *Confessions*. Ce n'est pas un chrétien, mais un philosophe que se disputent encore le néoplatonisme et le scepticisme de l'Académie. La conversion de 386 ne serait qu'une étape de l'évolution sans secousse qui conduisit lentement l'admirateur de l'*Hortensius* sur le siège épiscopal d'Hippone, et cette étape n'est pas une étape chrétienne. L'influence chrétienne ne serait devenue décisive qu'en 391 et coïnciderait avec l'entrée d'Augustin dans le clergé d'Afrique.

A supposer que les opuscules écrits dans l'hiver de 386-387 suffisent à mettre en suspicion le récit des *Confessions*, ils ne prouvent rien toutefois pour la période qui suivit le baptême. Or au premier printemps de 387 le conventicule de Cassi était de retour à Milan, et à Pâques de la même année, Augustin recevait le baptême des mains d'Ambroise. Il fau-

¹ *Soliloquia* I, 7 : Lux est quaedam ineffabilis et *incomprehensibilis* mentium.

² *Soliloquia* I, 71 : Tria igitur ad animam pertinent *ut sana sit*, ut aspiciat et videat. Alæ vero tria : fides, spes et charitas.

drait donc expliquer ce baptême et les difficultés qu'il soulève. Depuis les jours de Constantin, l'Eglise, toute à l'orgueil de son triomphe, n'était plus très sévère sur la qualité de ses candidats et baptisait les catéchumènes par fournées sans trop s'enquérir de l'intensité de leur foi. L'intérêt de sa politique et le dogme du baptême favorisaient singulièrement le relâchement de la discipline. Cependant le cas d'Augustin n'était pas ordinaire. Ambroise, instruit par Monique, n'ignorait rien du passé de son illustre catéchumène. Croire que l'impérieux prélat qui osa refuser la cène à Théodose le Grand au pied des autels ait administré le sacrement purificateur (*lavacrum regenerationis*) à un philosophe à moitié sceptique et ancien viveur sans être sûr de ses sentiments, nous paraît difficile. Supposer en outre que celui-ci se soit prêté à semblable comédie dans le temps où le souci de sincérité lui rendit insupportable le métier de *marchand de paroles* n'est pas moins hasardeux. En acceptant le baptême, fût-ce par déférence envers sa mère, Augustin savait à quoi il s'engageait. A moins de tenir la preuve qu'il a cédé à un mouvement irréfléchi ou à un sentiment sans lendemain, il faut admettre qu'il était ou se croyait chrétien en 387.

L'intervalle de quatre ans qui va du baptême à l'ordination n'est pas un trou dans sa vie. Bien loin de s'asseoir dans le silence, il s'avance sur la scène, entre en lice, et sans aucun mandat officiel, se fait le champion du Dieu des chrétiens. Persuadé comme il l'est alors que toutes les énergies de l'âme tendent à cette unité supérieure et que les arts libéraux eux-mêmes ont une valeur religieuse, il déploie sa curiosité littéraire dans toutes les branches du savoir humain. Qui s'attendrait par exemple à lire dans un traité sur la musique des phrases comme celle-ci : « Quant à moi, j'invoquerai les livres qu'aucune autorité ne surpasse.... Christ qui est la sagesse de Dieu et la lumière en tout.... Ceux qui adorent la Trinité consubstantielle et immuable du Dieu unique et souverain ¹. »

¹ *De musica*, VI, 16 et 17 : Sed ego consulem libros quos nulla antecedit auc-

Un pur philosophe n'a pas coutume d'invoquer l'autorité de l'Écriture, Christ et la Trinité. Or cet écrit est de 387-389.

Nous ne dirons rien du *de Immortalitate animæ*, non plus que du *de Quantitate animæ*, parce que ces livres n'intéressent à aucun degré le problème de la conversion.

Dans le *de Magistro liber unus* (389) nous lisons : « Je ne sais pas tout ce que je crois, mais je n'ignore pas non plus qu'il soit utile de croire beaucoup de choses que j'ignore¹. »

De Genesi contra Manichæos libri duo (389) contient déjà, avec une apologie du premier livre de la Bible, l'ébauche et le plan complet de cette philosophie de l'histoire dont la Cité de Dieu est le développement superbe.

De Moribus Ecclesiæ catholicæ et de Moribus Manichæorum libri duo (388-389) est une œuvre toute pénétrée de l'esprit catholique. Le philosophe disparaît derrière le croyant, la pensée religieuse devient plus sûre d'elle-même et à chaque page on pressent le dogmaticien et le Père de l'Église. Citons au hasard :

« La foi chrétienne qui conduit à la sagesse et à la vérité suprêmes, c'est la jouissance de la vie heureuse ; elle ne se rencontre que dans la discipline catholique². »

« Celui que le Fils de Dieu a saisi dans son plan rédempteur par le sacrement (baptême et eucharistie ?) est un homme nouveau³. » Ce n'est pas encore la doctrine de la grâce, le mot n'y est pas, mais l'idée germe.

Quelques pages plus loin, le fanatique qui devait ternir sa glorieuse mémoire en établissant pour la première fois le droit et la formule de l'Inquisition s'annonce également :

toritas... Christus qui sapientia Dei est lumen toties... Illi qui unius summi Dei consubstantialiam et incommutabilem Trinitatem... venerantur.

¹ *De Magistro* I, 11: Non omne quod credo scio. Non ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio.

² *De Moribus Ecclesiæ* I, 18 : Christianiam fidem, quæ ad apicem sapientiæ veritatisque perducit, qua frui, nihil aliud esse nisi beate vivere, neque esse uspiam nisi catholica disciplina.

³ *De Moribus Ecclesiæ* I, 19 : Illum autem quem suscepit in sacramento Dei Filius ad nos liberandos, novum (hominem).

« La discipline catholique, médecine de l'âme, dispose de deux moyens d'action : la contrainte et l'enseignement. La contrainte fait appel à la crainte ; l'enseignement, à l'amour. Car si l'excellence de l'amour éclate dans le Nouveau Testament, la crainte se justifie par l'Ancien ¹. »

Négligeant dans cette rapide enquête le *de Libero Arbitrio* qui a pu subir des remaniements jusqu'à l'époque de son achèvement en 395, nous nous arrêterons enfin au *de Vera Religione liber unus*, qui date de 380. L'auteur a fait du chemin. Sa belle espérance de mettre d'accord Platon et Jésus-Christ, la philosophie et la révélation est bien près de s'évanouir. S'il commence par poser la thèse que la vraie religion doit fournir la double base de la vie sainte et de l'intelligence totale de l'univers, et s'il est convaincu que le christianisme satisfait à cette double exigence, il n'est plus très sûr que la philosophie ne soit pas un vrai jeu d'esprit.

La philosophie a fait banqueroute, puisque à vouloir atteindre la cime de la vérité, elle a dû se résigner à n'être que le privilège de quelques élus.

Si Platon revenait, il conviendrait lui-même que la vérité exigeait l'intervention d'un messager divin pour devenir le patrimoine de l'humanité. Ces grands philosophes qu'on ose opposer au christianisme ne manqueraient pas de courber leurs fronts altiers sous l'autorité de la foi et de la discipline de l'Eglise². En parlant de discipline Augustin n'embrasse pas seulement les règles mais aussi la doctrine ecclésiastiques et tous les faits de la rédemption depuis la conception surnaturelle jusqu'à l'ascension de Jésus-Christ.

Quant à lui, il s'est soumis à cette autorité chrétienne, car l'autorité provoque la foi, et rend à l'homme l'intégrité de sa raison³. Et pour qu'on ne se méprenne pas sur son attitude en face de l'Eglise, il prend soin de nous informer de ce

¹ *De Moribus Ecclesiae*, I, 28 : Hæc tamen diciplina quæ animi medicina est, in duo distribuitur : *cœrcitionem* et *instructionem*. Cœrcitio timore, instructio vero amore... Prævalet tamen in Vetere timor, amor in Novo.

² *De Vera Religione*, I, 5 : Vera religio in sola Ecclesia catholica...

³ *Idem*, I, 8 et 24. Illa omnia quæ primo credidimus, *nihil nisi auctoritate secuti*

qu'il entend sous ces mots de « sagesse » et de « vérité » qui remplissent ses premiers écrits.

La sagesse de Dieu, c'est à dire le Fils unique, consubstantiel et coéternel du Père, a daigné revêtir toute la nature humaine, et la parole a été faite chair¹.

Le voilà donc rallié à l'orthodoxie. Désormais il ne voudra plus s'en écarter. Il va si loin dans cette voie qu'il n'hésite pas à patroner le dogme de la résurrection de la chair. Après avoir disserté sur la nature et les suites du péché, il écrit en effet : « On peut déjà conclure qu'après la mort corporelle, salaire du péché originel, le corps sera rétabli en son temps et dans sa fonction sous son ancienne forme². Si l'on réfléchit que ce dogme faisait partie du christianisme primitif et eschatologique, et qu'il avait pour sa part sauvé la religion par sa résistance victorieuse au syncrétisme philosophique qui menaçait si longtemps de l'absorber, on conviendra qu'Augustin avait faussé compagnie à la sagesse du monde. Si l'année 390 signifie quelque chose dans le développement d'Augustin, elle inaugure la période dogmatique.

Les documents que nous venons de soumettre au lecteur sont assez nombreux et d'une portée suffisante pour que nous puissions arrêter notre enquête et instruire le procès de la conversion.

En 390, l'apologète catholique du traité *de Vera Religione* avait regagné l'Afrique depuis tantôt deux ans et transformé sa maison de Thagaste en une sorte de couvent laïque où il pratiquait l'ascétisme avec un petit groupe d'amis et d'admirateurs. L'Eglise avait les yeux sur lui. Comment douter

partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima, partim sic ut videamus fieri posse, atque ita fieri oportuisse... auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem.

¹ *De Vera Religione*, 16 : Cum ipsa sapientia Dei, id est unicus Filius, consubstantialis Patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est.

² *De Vera Religione*, 12. Inde jam erit consequens ut post mortem corporalem quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restitatur pristinae stabilitati.

qu'il ne fût un chrétien, alors qu'il a renoncé au monde et qu'il est tout pénétré de l'idéal de vie que le catholicisme marquait du sceau de la perfection.

La conversion, si conversion il y eut, est donc antérieure. Avant ou après le baptême ? Il faut bien l'avouer, l'étude de la vie et des œuvres d'Augustin pendant la période de trois ans qui suivit son admission dans l'Eglise ne fournit ni un fait ni un texte où l'on puisse surprendre cette orientation nouvelle que l'on nie s'être produite en 386. Les adieux d'Augustin à Monique mourante sont un au revoir sublime dans la patrie éternelle. Si, durant le séjour de quelques mois qu'il fit à Rome avant de rejoindre la terre africaine, il fréquenta de préférence les Manichéens, c'est qu'il n'y connaissait personne en dehors de ses anciens coreligionnaires. Au reste, il commençait alors contre la secte de Manès cette vigoureuse campagne qui fut la grande pensée de cette période et qui inspira, avec le *de Genesi contra Manichaeos* et le *de Moribus Ecclesiae catholicae...* le *de Libero Arbitrio*, où le souci de ruiner le déterminisme dualiste lui fit écrire des pages outrées qu'il dut rétracter plus tard. Nous avons affaire à un chevalier de l'Eglise. Il lui emprunte des armes encore lourdes à ses épaules ; il se sert gauchement du massif appareil, se retranche derrière les dogmes de l'autorité, théologique de la Trinité. Puis, comme David jetant à terre l'armure de Saül, il ressaisit sa bonne fronde, cette ingénieuse et puissante dialectique, dont l'école lui avait appris toutes les ressources. De là ce mélange d'orthodoxie soumise et de libre-pensée qui distingue ses premiers écrits. Pourquoi s'étonnerait-on si, pour combattre une secte dont il ne se pardonnait pas d'avoir partagé les erreurs, Augustin la poursuit sur le terrain qu'elle avait choisi et où elle se croyait invincible : la philosophie. Il opposait donc à la philosophie de la matière la philosophie de l'esprit. En raisonnant comme un platonicien, il était bien convaincu de ne pas s'éloigner de la pensée chrétienne, puisque le néoplatonisme était le plus heureux effort de l'esprit humain pour s'approcher de la vérité, et qu'aux yeux de beaucoup les deux systèmes n'en

faisaient qu'un. Mais on sent bien que la dialectique où un esprit comme le sien devait se complaire n'est plus au service de la seule philosophie ou qu'il entend sous ce nom le christianisme lui-même. Il est déjà un fils soumis de la discipline catholique. N'y eût-il que ces appels constants au principe d'autorité religieuse, cela suffirait à ruiner la thèse des adversaires de la conversion. Tout ce qu'on peut dire avec certitude c'est que les ouvrages composés entre le baptême et l'ordination (387-391), bien loin de traduire la fixité d'une pensée solidement établie, marquent une évolution. Augustin se cherche. Son cerveau est un creuset où il croit encore pouvoir opérer la fusion de la philosophie et du christianisme. Il lui faudra encore quelque temps avant de comprendre l'inutilité de l'entreprise. Mais on voit nettement que le libre penseur sera absorbé par l'homme d'autorité,

Cette évolution n'a pas commencé au baptême. Les dialogues antérieurs, et ce grand travail de pensée qui occupa l'hiver de Cassi n'en sont que la phase initiale. On nous dit que ces premiers écrits n'ont rien de chrétien et rappellent trop un élève de Cicéron pour être d'un disciple du Christ.

Avant de dire notre sentiment là-dessus, il convient d'examiner les arguments de l'école néocritique. M. Gourdon¹ ne manque pas d'avoir relevé une grande divergence de fait, une contradiction même entre les *Confessions* et les *Dialogues*. D'après celles-là, la retraite de Cassi aurait été décidée à la suite de la conversion, et d'après le traité contre les académiciens, c'est un mal de poitrine qui l'aurait conduit à ce repos forcé. Mais dans une allusion à cette maladie, après avoir rappelé qu'elle entraîna l'abandon de son cours public, Augustin ajoutera cette note que nous soulignons : « bien qu'avant ce malheur, j'eusse déjà décidé comme vous savez de me réfugier dans la philosophie. » (*De Ordine*, I, 5.)

Et voici d'accord sur un point d'importance les *Confes-*

¹ Si nous avons cité à titre de document représentatif la thèse d'un tout jeune homme, dont l'érudition laisse à désirer, pour ne rien dire du sens critique, c'est que son essai a le mérite de poser carrément le problème, et, pour ainsi dire, à angle droit.

sions et les *Dialogues*. Passons. D'après les *Confessions* la crise du jardin aurait été précédée d'une période angoissée, pleine de lutttes morales, de remords et de doutes, dont il serait étonnant que l'écho ne se retrouvât pas dans les *Dialogues*.. Et en effet, dit-on, on y chercherait en vain le douloureux retentissement de ce passé si tragique et si proche.

M. Gourdon n'a pas de peine à s'accommoder des pages significatives qui ouvrent le *de Beata Vita*, ce *curriculum vitae*, tableau de vie largement brossé, où l'auteur indique en quelques traits les étapes de sa jeunesse, les fluctuations de son âme, jusqu'au moment où il toucha le port de la philosophie. Un esprit non prévenu y distingue immédiatement une première ébauche des *Confessions*. C'est le même plan, et sur un point capital c'est l'identité de langage. Dans l'un comme dans l'autre ouvrage l'auteur retrouve le même mot pour traduire la première impression que lui fit le christianisme après la lecture de l'*Hortensius*: *Superstitio quaedam*, ici *puerilis*, là, *digne de femmes*. M. Gourdon prétend que c'était encore le sentiment d'Augustin en 387 (note, page 28). Et pourquoi pas en 400 à l'apparition des *Confessions*? M. Renan avait déjà observé qu'à solliciter les textes on leur fait prouver à peu près tout ce qu'on veut. Mais il usait de ce procédé avec une finesse et une virtuosité qu'ignore le jeune théologien. On peut lui adresser le reproche auquel la critique d'extrême gauche a donné prise si souvent. Il procède à la façon des mauvais juges qui au lieu de démontrer la culpabilité d'un accusé lui demandent la preuve de son innocence. De ce que les *Dialogues* ne contiennent pas un double du récit des *Confessions* et ne sont pas écrits de la main fiévreuse d'un catholique ardent, abimé dans le mystère de piété et plein de mépris pour tout le reste, en voilà assez pour que le récit de la conversion soit faux. Car il est entendu pour les besoins de la cause que cette page célèbre nous décrit une conversion totale et achevée d'un seul coup.

Or n'oublions pas que nous n'avons pas affaire à un

homme d'Eglise, mais à un laïque lettré que la conversion ne détourne pas davantage de ses études qu'elle ne saurait empêcher un paysan de labourer son champ.

Aucun des commensaux d'Augustin n'était chrétien, sauf Monique, et parmi eux se trouvaient deux étudiants dont l'éducation littéraire lui était confiée. Il était payé pour cela, sans doute, et non pour les évangéliser. Il était l'hôte d'un collègue payen dont les sentiments n'étaient peut-être pas très favorables aux chrétiens.

La classe des rhéteurs formait le noyau de l'opposition à la foi nouvelle et l'enseignement public était demeuré interdit aux chrétiens depuis le fameux édit de Julien l'Apostat. Naguère encore Victorius, le traducteur de Plotin, avait dû renoncer à sa chaire de Rome plutôt que de renier sa croyance. L'Eglise de son côté avait voué au mépris la vaine science des professeurs et la sagesse périlleuse des philosophes. En se retirant à Cassi Augustin était fermement résolu à démissionner dès son retour à Milan. Pour se vouer à quoi, il n'en savait rien encore. En tous cas, dans les premiers temps qui suivirent sa conversion, la plus élémentaire prudence lui commandait de ne pas couper les ponts derrière lui et ne pas s'interdire l'exercice de sa profession en proclamant *urbi et orbi* ses convictions chrétiennes. Cette réserve n'était ni fausse honte ni hypocrisie.

Ne négligeons pas ces circonstances si nous voulons comprendre les *Dialogues*, et rappelons-nous surtout quel était l'état d'esprit d'Augustin en les écrivant. Si le christianisme avait changé son âme, le néoplatonisme l'avait arraché à l'agnosticisme des académiciens. Et sa première polémique sera dirigée contre ce système mortel à la pensée comme à la vie. Il s'agissait donc d'abord d'établir le fondement de la certitude. C'est la grande inspiration et le but unique des *Dialogues*. L'auteur prend le scepticisme corps à corps et pour le convaincre d'imposture il le refoule dans ses retranchements. Les Ecritures Saintes ne lui étaient presque d'aucun secours dans cette œuvre de combat puisqu'elles ignorent le problème de la connaissance. Force lui était

donc de s'adresser à la philosophie. De là le caractère dialectique de ces traités. Mais la philosophie n'est plus pour lui l'exercice désintéressé de l'intelligence, et, comme dit Aristote, *l'activité libre d'une âme sans besoin* ¹. Il lui demande moins des principes scientifiques que des motifs de vie. On sent bien qu'elle ne l'intéresse pas pour la solution qu'elle donne au problème de la destinée. La philosophie se confond pour lui avec la religion. Toutes les discussions pivotent autour des idées de vie heureuse, de souverain bien, de sagesse, de vérité et de Dieu. Ces expressions étaient familières au néoplatonisme. Mais le sens que leur donne Augustin n'est pas celui de l'école. Derrière le philosophe on aperçoit toujours le croyant.

On s'étonne de ne pas retrouver sous la plume d'un nouveau converti les mots de grâce et d'Eglise. Ils n'y sont point en effet. Peut être Augustin ne fait-il aucune mention de l'Eglise parce qu'il n'en faisait pas partie. Quant à la grâce, il faudra se souvenir du silence des œuvres du début pour fixer la chronologie des grandes doctrines d'Augustin. Mais le nom du Fils de Dieu se rencontre déjà dans la signification chrétienne, et l'appel à l'autorité et à la foi se retrouve partout : « Jusqu'ici j'ai reçu par la foi davantage que je n'ai compris par la raison ². »

Le contenu dialectique des *Dialogues* ne permet de conclure ni pour ni contre le récit de la conversion, même si on refuse de s'arrêter à cette allusion caractéristique : « C'est pourquoi, titubant et hésitant, je saisis l'apôtre Paul ³. »

La vie qu'on menait à Cassi infirmerait-elle cette conclusion ? Les *Dialogues* permettent-ils de reconstituer l'emploi des journées avec assez de précision et de vraisemblance pour que nous puissions respirer l'atmosphère morale où vivaient les retraits et pénétrer dans l'intimité du principal personnage ? Il semble qu'Augustin, en l'absence du propriétaire,

¹ Gaston Boissier, *La fin du paganisme*.

² *Contra Acad.* II. 1 : Plus adhuc fide concepi quam ratione comprehendi.

³ *Contra Acad.* II. 1. Itaque titubans, properans, hæsitans, arripio apostolum Paulum.

remplaçait ce dernier dans l'administration du domaine, et qu'il ait pris au sérieux son rôle de gérant. En cette saison d'hiver c'était une agréable distraction qui ne demandait ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps. Les journées restaient donc entières. Les meilleures heures étaient consacrées à l'étude. Le professeur public devenu précepteur continuait sans doute l'enseignement interrompu à Milan pour les deux élèves qu'on lui avait confiés, et dont l'un était le propre fils de son riche protecteur Romanianus. On interprétait les poètes et surtout Virgile. Mais il semble que Cicéron, le maître de l'éloquence latine, avait une place à part dans ces leçons. Les *Dialogues* montrent en effet que les discussions familières du cénacle de Cassi étaient comme le prolongement de lectures cicéroniennes. Nous avons là un reflet de la pensée et du style du grand orateur. Tout naturellement la conversation s'élargissait pour embrasser bientôt avec le stoïcisme du grand républicain tout le champ de la philosophie antique. On allait ainsi au courant de l'idée ou de l'impression fugitive, chacun disant son mot tantôt grave, tantôt plaisant. Augustin, qui n'était pas un pédant et avait de l'esprit, souriait à ces fusées de gaité juvénile, mais toujours par son intervention finale inclinait le débat vers de hautes pensées. Souvent aussi, tard dans la nuit sous les étoiles, et quand les esprits s'étaient heurtés au mystère de la destinée et à l'impuissance de la raison à pénétrer l'énigme de l'univers, Augustin, secoué du grand frisson, disait le mot de la fin : *Prions*.

— Une fois même la pieuse Monique, enchantée de la tournure qu'avait prise l'entretien, chante l'hymne célèbre d'Ambroise : *Fove precantes, Trinitas* ¹.

Les menus travaux agricoles, l'étude, la conversation la plus grave, la lecture des philosophes platoniciens traduite par Victorinus et la méditation des épîtres de saint Paul, ainsi s'écoulaient les journées de Cassi. Remarquons en passant que le genre de vie qu'il inaugura à Thagaste en

¹ *De Beata Vita*, 35.

388 fut exactement le même, sauf que l'étude des auteurs profanes fut réduite à la portion congrue.

Quand M. Gourdon appelle cela une vie profane, on peut se demander ce qu'il y faudrait ajouter ou retrancher pour qu'elle ne le soit pas. Nulle part, il est vrai, les *Dialogues* ne font mention des pénitences ou de ces exercices inhumains où se complaisaient déjà les ascètes, et Augustin ne croyait pas manquer à sa foi, parce qu'il cultivait les poètes et les philosophes. Ambroise, son maître, et Jérôme, chez qui tant de réminiscences des lettres classiques se mêlent aux citations bibliques, lui offraient d'illustres exemples. S'il parle davantage de philosophie que de religion, s'il vante à tout propos son entrée dans la philosophie comme dans un port à l'abri des tempêtes, il est excessif d'en conclure qu'en 386-387 la philosophie platonicienne fût son unique amour. Quand il unit les noms de Platon et de Paul comme s'ils étaient les disciples du même Maître et les interprètes de la même vérité, on voit bien qu'il croit alors de toute son âme à l'accord possible et certain de la vérité rationnelle et de la vérité révélée. Il possède l'une par la foi d'autorité, il cherche l'autre par la voie de la raison. C'est tout le plan des *Dialogues*. La philosophie où il a trouvé un refuge est la sagesse chrétienne, qu'il veut justifier en montrant son identité avec les doctrines du roi des philosophes. Parlant d'Ambroise il écrit dans les Soliloques : « C'est mon unique regret de n'avoir pu lui découvrir autant que je l'aurais voulu toute mon affection pour lui et pour la sagesse¹ ». Il serait singulier qu'Augustin eût songé à faire plaisir à un évêque en lui vantant la sagesse payenne. Il fit mieux. Quelque temps après il recevait de ses mains le baptême, qui scellait la conversion de 386.

Le philosophe des *Dialogues* ne contredit pas le converti des *Confessions* ; seulement le premier décrit le travail de sa pensée, le second les mouvements de son cœur.

C'est le même homme. Si vous voulez, c'est un philosophe

¹ *Soliloquia*, II. 14.

chrétien avant de devenir le chrétien philosophe qu'il demeura toujours. Trop de choses sont inexplicables à qui nie la conversion chrétienne dans le jardin de Milan : la précision des détails et du texte de saint Paul, la date du récit des *Confessions*, la rupture violente avec le passé et la vie austère de Cassi, le baptême de 387, sans compter que la doctrine de la grâce et de la prédestination n'aurait plus de genèse psychologique, et ne reposerait plus sur une expérience précise et décisive. N'y eût-il que la difficulté de comprendre le rôle central de cette doctrine augustinienne, si l'on admet la thèse néocritique, cela suffirait à nous rendre suspecte cette dernière, à défaut d'autres preuves. Et ces preuves ne manquent pas, on vient de le constater.

A cela près, nous convenons que la conversion de 386 n'a fait d'Augustin ni un parfait catholique ni un savant théologien orthodoxe. Les *Confessions* ne disent rien de semblable. L'illustre pénitent avait ouvert au hasard son manuscrit de saint Paul et son regard était tombé sur ces mots : « loin de la luxure et des impudicités... revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et n'ayez pas soin de la chair pour satisfaire ses convoitises. » (Rom. XIII, 13-14.) Ce fut alors que la lumière et la grâce accomplirent leur œuvre libératrice. Qu'est-ce à dire et comment faut-il entendre cette conversion ? Et qu'est-ce d'abord — pour élargir le débat — que le conflit intime qui précède nécessairement toute conversion, sinon le conflit de deux idéals de vie qui se disputent l'âme humaine. Quand Augustin parle des ténèbres de ses hésitations (*dubitationum*) qui se dissipèrent soudain, il ne fait pas allusion à ses doutes intellectuels, mais à ses incertitudes morales, et, s'il m'est permis d'être plus précis, je dirai que toute cette incertitude portait sur les seuls points de la continence sexuelle et du renoncement au monde. Si ce double renoncement figurait alors l'idéal de la vie sainte pour l'Eglise et de la vie sage pour les philosophes, la sensualité et l'amour de la gloire avaient jusqu'alors régné sur le professeur de Milan jusqu'à la hantise. M. Gourdon prétend, il est vrai, qu'Augustin avait déjà des mœurs d'une remarquable austé-

rité et que son concubinage n'avait pas moins de dignité que les mariages consacrés. Ce n'était pas l'opinion d'Augustin lui-même. Une expérience honteuse l'avait enfin mis au clair sur son propre compte et il n'a pas reculé devant la nécessité de nous en faire juges. Un homme qui renvoie après quatorze ans de vie commune la pauvre femme qui l'a rendu père, avec le ferme propos de rentrer dans la société des gens de bonne compagnie par un mariage légal, et qui le surlendemain, *pour nourrir la maladie de son âme* (*Confess.* VI, 15), et en attendant l'épouse, prend au marché public une nouvelle concubine sous la poussée irrésistible de la chair, cet homme-là avait des motifs de se sentir dans le désordre. D'autant plus que l'idéal chrétien et l'image du Christ le poursuivaient alors. De là le conflit aigu et le fait de conscience formulé dans le jugement porté sur la volonté naturelle de l'homme : *non posse velle ex toto*. Maintenant il avait trente-trois ans : ni la poésie de la jeunesse, ni celle de l'amour ne pouvaient auréoler sa chute.

Gardons-nous toutefois de conclure à une nature vulgairement impulsive. Augustin savait ce qu'il faisait et pourquoi. Il raisonnait le genre de vie qu'il avait choisi. Jusqu'alors le sentiment de la brièveté de la vie et de la menace de la mort lui avaient été des aiguillons de la chair. Après tout, qui sait, le libertin n'a-t-il pas la bonne part en prenant son plaisir où il le trouve ?

Que ses joies soient inférieures et inquiètes, elles n'en sont pas moins réelles. Il jouit et aime ses jouissances. Augustin était un réaliste, une de ces natures passionnées fondues d'un seul bloc, et portées aux extrêmes.

Leurs conversions ont quelque chose d'absolu ; ils ne connaissent pas les nuances et sont pris tout entiers, au risque de se faire violence pour demeurer logiques avec eux-mêmes. Tel fut le cas d'Augustin.

La conversion le rendit chrétien par la vie et par le cœur, avec le nouvel idéal ou le nouvel amour dont il fut subjugué par la grâce. Sa raison, sa raison pratique de Romain, la *ratio carnalis* de l'homme pécheur, il l'humilia de propos

délibéré et la plia sous le joug de l'autorité. Les idées philosophiques du néoplatonisme sur la spiritualité de Dieu et de l'âme, sur l'essence métaphysique du mal moral et la fin de l'homme avaient beau illuminer et enrichir son intelligence ; seules elles ne pouvaient pénétrer et transformer le foyer intérieur où se crée la vie. Le doute qui le paralysait n'avait pas tant son siège dans son cerveau que dans son cœur. Il lui fallait un nouvel amour plus fort que l'ancien. « J'ai cherché le secret de la force qui me rendrait capable de jouir de Toi, et ne l'ai trouvé qu'au jour où j'embrassai le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme. » Croyons-le sur parole, puisque le même aveu se rencontre dans le *Contra Academicos*.

Il s'agit donc bien d'une conversion réelle et d'un changement de vie qui a sa date. L'hypothèse d'une lente évolution, par étapes insensibles, de la philosophie au christianisme, croule devant les textes, les faits et les analogies psychologiques.

L'année 386 marque dans la carrière d'Augustin un tournant caractérisé par un double renoncement : le renoncement à la chair et au monde, et le renoncement à cette raison charnelle (*ratio carnalis*) dont les suggestions doublaient la force de ses instincts jouisseurs.

De là, dans la sphère morale, les germes de cet ascétisme et de ce mépris du monde qui vont se développer d'année en année. C'est encore, dans le domaine de la pensée, la soumission au principe d'autorité, que suppose et proclame toute la théologie d'Augustin.

L'acte de foi qui sauve ou la grâce implique une certaine abdication de l'esprit. *Auctoritas praecedat in tempore*, confesse le converti ; *ratio in re*, proteste le philosophe. C'est là tout saint Augustin dans les premières années de sa conversion. Tout l'effort de sa pensée tendra à la réconciliation de l'autorité et de la raison, et en fin de compte à faire la synthèse de la religion chrétienne et de la philosophie néoplatonicienne.
