NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 3 1996

Le Livre VIII des « Confessions": récit de conversion et réflexion théologique

Isabelle BOCHET

p. 363 - 384

https://www.nrt.be/es/articulos/le-livre-viii-des-confessions-recit-de-conversion-et-reflexion-theologique-30

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le livre VIII des «Confessions»: récit de conversion et réflexion théologique

Les *Confessions* lient étroitement l'expérience spirituelle et la réflexion philosophique et théologique. Cette richesse de l'œuvre fait en même temps sa difficulté: difficulté particulièrement sensible dans le cas du livre VIII, où Augustin fait le récit de sa conversion. Des critiques contemporains y voient, en effet, une reconstruction fictive élaborée en fonction de catégories théologiques ultérieures. L'élaboration théologique du récit oblige-t-elle donc à suspecter la vérité de l'expérience relatée? Ou bien reste-t-il légitime, et en quel sens, de parler de la vérité de ce récit, sans en méconnaître la part de fiction littéraire? Son élaboration théologique sera, en ce cas, à saisir *positivement* comme le lieu d'articulation concrète entre l'expérience spirituelle et la réflexion théologique.

I. - La scène du jardin: une reconstruction fictive?

1 . Le livre VIII des Confessions et les dialogues de Cassiciacum

La conversion d'Augustin date de l'été 386; la rédaction des *Confessions* eut lieu entre 397 et 401. Comment distinguer alors, dans le récit des *Confessions*, ce qui témoigne de l'expérience originelle d'Augustin et ce qui provient de sa réflexion ultérieure? À cette première difficulté s'en ajoute une autre: l'écart apparent entre le témoignage des dialogues de Cassiciacum et celui des *Confessions*.

Les premiers dialogues sont la prise en note de discussions réelles d'Augustin avec ses amis et disciples, à Cassiciacum, en novembre 386. Il s'agit d'ouvrages philosophiques: il n'est donc pas étonnant d'y trouver peu de notations autobiographiques. Le *De beata vita*, toutefois, s'ouvre par un récit assez circonstancié de l'itinéraire spirituel d'Augustin: on y retrouve, sous une forme abrégée, les différents moments que décrivent plus longuement les *Confessions*. Mais le récit reste étrangement silencieux sur la scène du jardin...

> Après avoir lu un petit nombre d'ouvrages de Plotin... et les avoir confrontés, autant que je pus, avec l'autorité de ceux qui nous ont transmis les saints mystères, je fus si embrasé que j'aurais voulu rompre toutes ces amarres, si je n'avais dû ménager certaines personnes. Que restait-il donc, sinon qu'une tempête, que l'on tenait pour malheureuse, ne vînt à mon secours au moment où je m'attardais à des biens superflus? Alors me saisit une telle douleur de poitrine que, dans l'impuissance de supporter le fardeau d'une profession qui m'emportait peut-être vers les Sirènes, je lâchai tout et conduisis vers le calme tant désiré ma barque bien mal en point et qui faisait eau[1].

La lecture des ouvrages platoniciens et la confrontation de ces livres avec les livres saints correspondent au témoignage du livre VII des *Confessions*. Le désir de rompre toutes les amarres, la décision de le faire progressivement afin de ménager certaines opinions, la démission de ses fonctions de professeur à la faveur d'une maladie de poitrine sont racontés au livre IX. Rien ne paraît évoquer explicitement les événements relatés au livre VIII.

On peut compléter le témoignage du *De beata vita* par celui du *Contra academicos* ou du *De ordine*, qui datent aussi de 386: le *Contra academicos* décrit plus précisément l'«incendie» qu'alluma en lui la lecture des livres platoniciens et ses réactions à la lecture de Paul, mais il ne dit rien de la scène du jardin[2]. Une phrase du *De ordine* confirme seulement que la douleur de poitrine fut l'occasion de réaliser le désir qu'il avait de se «réfugier dans la philosophie»[3].

Ce silence surprenant contraste avec le long récit du livre VIII, qui évoque d'abord la visite qu'Augustin fit à Simplicianus, puis celle que lui fit Ponticianus, avant de relater la scène décisive: Augustin, troublé par les récits de conversion que Simplicianus et Ponticianus lui ont racontés, se retire dans le jardin, suivi d'Alypius; il s'abat sous un figuier, en larmes; il entend alors une voix qui répète «Prends, lis»; l'interprétant comme un ordre divin, il ouvre les *Épîtres* de Paul; la lecture de *Rm 13,* 13 — «Non, pas de ripailles et de soûleries; pas de coucheries et d'impudicités; non, pas de disputes et de jalousies; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises» — lève toutes ses hésitations, tandis qu'Alypius, mis au courant, voit dans le verset suivant une confirmation

1. 4, *BA* 4, p. 228 (trad. A. Solignac, *BA* 13, p. 66-68).
2. II, 2, 5, *BA* 4, p. 68-69.
3. **2, 5, *BA* 4, p. 308-311.**

de sa propre décision. L'un et l'autre sont désormais convertis à la vie parfaite et en font part à Monique.

2. La controverse

La mise en évidence de ce contraste fut le point de départ d'une longue controverse, ouverte en 1888 par A. Harnack et par G. Boissier[4] qui mirent l'un et l'autre en question l'historicité des événements décrits au livre VIII, ce qui suscita immédiatement des réactions. Sans rappeler ici toutes les étapes de la controverse, il faut du moins mentionner, en raison de son importance, le travail de P. Courcelle: dans ses *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, publiées en 1950, il s'efforce, par une analyse philologique des textes, de démontrer l'historicité des *Confessions*. Mais son analyse du livre VIII le mène à la conclusion suivante: on ne peut douter que la décision de conversion d'Augustin ait eu lieu un jour déterminé; mais «la part de fiction littéraire et de symbolisme qui est sensible dans la présentation de cette scène» mettent en cause la réalité historique du récit qu'en fait Augustin. Il est vain de chercher une interprétation réaliste du *«tolle, lege»;* la scène du jardin de Milan apparaît tout entière comme un doublet de la scène de conversion rapportée précédemment par Ponticianus et s'explique par l'influence de la *Vie d'Antoine*. La décision de conversion semble donc «due moins au hasard d'un cri entendu ou d'un verset lu qu'aux longs débats intérieurs qui l'ont précédée»[5]. Cette analyse provoqua à son tour les réactions de F. Bolgiani et de H.I. Marrou[6], qui s'efforcèrent de défendre le caractère historique de la scène.

Les travaux récents consacrés au récit ont suscité une reprise contemporaine de ce débat. Selon P. Fredriksen[7], le récit du livre VIII des *Confessions* est à considérer comme une réinterprétation théologique d'un événement passé à partir des idées présentes d'Augustin. En 395-396, Augustin a découvert, en rédigeant le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, que la foi elle-même

4. Cf. A. HARNACK, *Augustins Confessionen*, Giessen, Ricker, 1988; G. BOISSIER, *La conversion de S. Augustin*, dans *Revue des deux mondes* 85 (1988) 43-69.

5. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Éd. de Boccard, 1950, p. 201.

6. F. BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*, Turin, 1956; H.I. MARROU, *La querelle autour du 'tolle, lege'*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 53 (1958) 47-57.

7. *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self*, dans *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 3-34.

ne dépend pas du mérite de l'homme mais est un don absolument gratuit de Dieu[8]. Dans le même temps, il en est venu à voir en l'apôtre Paul, non plus le défenseur du libre arbitre[9], mais le pécheur inexplicablement sauvé par la grâce de Dieu[10]. Il a alors construit la description de sa conversion en fonction de ses nouvelles convictions théologiques et sur le modèle de celle de Paul: il se décrit comme projeté par terre, les yeux en larmes, et converti par une voix venue d'en haut. Son récit est donc à la fois anachronique et apologétique: loin d'être un rapport fidèle du passé, il est une création rétrospective de soi dans le passé en fonction d'intérêts actuels.

L.C. Ferrari entend montrer, pour sa part, que «la fameuse scène n'a pas réellement eu lieu en fait»[11]. À partir d'un relevé informatique des citations scripturaires dans l'œuvre d'Augustin, il met en question le rôle décisif joué par *Rm 13,* 13-14 dans sa conversion[12]. Il constate de même une absence totale de références à *Ac 9,* 1-18 avant 396 et en conclut qu'Augustin n'a pas été converti à la manière de Paul, mais qu'il a intentionnellement construit son récit sur le modèle de la conversion de Paul. Il estime, d'autre part, qu'on a méconnu la nature théâtrale des *Confessions* — et donc la liberté prise dans la mise en scène d'un récit dont la base était une histoire vraie — et qu'on n'a pas porté suffisamment attention à la genèse réelle de l'œuvre: Augustin a, selon lui, choisi le moyen le plus apte à faire passer la découverte qu'il venait de faire du rôle décisif de la grâce dans l'acte de foi; son coup de génie a consisté à se mettre lui-même en scène...

Ainsi, pour P. Fredriksen comme pour L.C. Ferrari, le livre VIII est un récit fictif rétrospectif élaboré en fonction des intérêts et des opinions théologiques d'Augustin plus de dix ans après l'événement. Il est incontestable, de fait, qu'il n'y a pas de récit qui puisse être transparent au fait historique; on ne saurait pas davantage nier le rôle de la réflexion théologique d'Augustin devenu évêque dans l'ordonnance du récit, a fortiori dans les

8. Cf. I, 2, 2 sq., *BA* 10, p. 442 sq.

9. Cf. *Exp. quar. prop. epist. ad Rom.,* pr. 44, *PL* 35, 2071.

10. Cf. I, 2, 22, *BA* 10, p. 506-507.

11. *Saint Augustine's Conversion Scene: The End of a Modern Debate?*, dans *Studia Patristica* 22 (1989) 235-250.

12. Cf. *Conf.,* VIII, 12, 29-30, *BA* 14, p. 66-69. On ne trouve qu'une seule mention de *Rm 13,* 13-14 dans les œuvres d'Augustin rédigées entre 386 et 401: dans l'*Exp. quar. prop. epist. ad Rom.,* pr. 77, *PL* 35, 2085, où les versets sont cités de façon incomplète et commentés d'une façon qui semble n'avoir aucun rapport avec la conversion d'Augustin.

commentaires qu'il en fait. Mais cela doit-il nous conduire pour autant à affirmer que «la fameuse scène n'a pas réellement eu lieu en fait»? Doit-on, d'autre part, en conclure que l'élaboration théologique du récit est seulement l'indice du caractère fictif de la reconstruction proposée, ou bien peut-elle être saisie positivement comme la marque de l'*interaction* essentielle et féconde entre l'expérience spirituelle et la réflexion théologique? Ces travaux récents invitent donc à s'interroger, d'une part, sur la vérité du récit, d'autre part, sur son articulation avec la pensée théologique.

II. - La vérité du récit

Une réflexion préalable sur ce qu'il faut entendre par «vérité d'un récit» conduira à un jugement plus nuancé sur les *Confessions*. Il sera alors possible de discuter les arguments de ceux qui voient dans le livre VIII une pure reconstruction fictive, puis de déterminer en quel sens Augustin entend «faire la vérité» par sa «confession».

Si on entend par «vérité du récit» l'enregistrement brut du passé, le pur reflet des événements, il faut, à l'évidence, y renoncer. Tout récit comporte une part de fiction, y compris le récit historique, comme le note P. Ricœur en analysant l'entrecroisement de la fiction et de l'histoire dans la refiguration du temps[13]. L'intelligence historique fait appel à un ensemble de schèmes organisateurs — depuis la mise en intrigue jusqu'aux implications idéologiques —, qui constitue l'imagination historique. En d'autres termes, raconter le passé, c'est toujours déjà l'interpréter et l'expliquer; c'est donc ne jamais s'en tenir à un pur enregistrement de faits qui seraient dénués de toute signification.

Toutefois cette «fictionalisation de l'histoire» n'est nullement exclusive de sa prétention à être «une représentation de la réalité». On peut même dire avec P. Ricœur que le récit de fiction, s'il procède d'une «suspension du rapport au monde», reconduit en même temps et de manière plus fondamentale «au cœur du monde réel de l'action» par son «intention mimétique» (la *mimésis* étant à entendre ici en son sens aristotélicien d'imitation créatrice). «Fiction et représentation de la réalité ne s'excluent (donc) pas.» Dans ces conditions, il reste légitime de parler de la vérité

13. Cf. *La fonction narrative*, dans *Études Théologiques et Religieuses* 54 (1979) 209-230; voir aussi *Temps et Récit*, t. I-III, Paris, Seuil, 1983-1985.

du récit, mais celle-ci est à chercher dans ce que le récit fait advenir plus que dans un enregistrement brut des faits passés. Le récit opère une transformation du réel; il aspire, pourrait-on dire, à se vérifier, en produisant ce qu'il raconte dans le narrateur ou les narrataires.

1. Discussion du caractère purement fictif du récit du livre VIII des Confessions

Ces remarques de P. Ricœur invitent déjà à relativiser le jugement qui voit dans le livre VIII des *Confessions* une pure reconstruction fictive. Avant d'affirmer péremptoirement que la scène du jardin n'a pas eu lieu, peut-être faut-il se souvenir qu'il y a un entrecroisement nécessaire entre histoire et fiction...

Examinons de plus près les arguments avancés: est-il vraiment légitime d'opposer l'Augustin de 386 et l'Augustin de 397-401? peut-on valablement tirer argument de l'absence de citations de *Rm 13,* 13-14 dans les œuvres écrites entre la conversion et la rédaction des *Confessions*? enfin, ne peut-on mettre en cause le présupposé même de ces analyses, c'est-à-dire l'interprétation des *Confessions* comme œuvre apologétique ou comme œuvre visant prioritairement à transmettre, de façon efficace, un message théologique?

a) un contraste à ne pas majorer

Sans méconnaître l'évolution d'Augustin entre 386 et 397, il importe de souligner la continuité de son expérience. Les écrits de 386 ne sont pas si distants qu'on le dit parfois du climat des *Confessions*. Un texte du *De ordine* montre qu'Augustin est déjà profondément conscient de sa misère et de son besoin du secours divin:

> N'allez pas, je vous en supplie, redoubler mes misères. Que me suffisent mes misères. Que me suffisent mes blessures: je prie Dieu de les guérir presque chaque jour avec larmes; cependant je me convaincs moi-même d'être trop indigne de guérir aussi vite que je le souhaite[14].

Ces accents ne sont certes pas ceux du philosophe platonicien, mais bien déjà ceux de la «confession». Le gémissement devant sa misère et la prière qui implore de Dieu la guérison ne sont pas différents des larmes et du cri vers Dieu qu'évoque le livre VIII des *Confessions*, juste avant la conversion:

---

14. I, 10, 29, *BA* 4, p. 350, cité par A. SOLIGNAC, Introduction, *BA* 13, p. 75.

> Moi, je m'abattis, je ne sais comment, sous un figuier; je lâchai les rênes à mes larmes et elles jaillirent à grands flots de mes yeux, sacrifice qui te fut agréable; et — je ne garantis pas les termes mais c'est le sens — je te dis sans retenue: «Et toi, Seigneur, jusques à quand? Jusques à quand, Seigneur, iras-tu au bout de ta colère? Ne garde pas mémoire de nos vieilles iniquités»[15].

De même, l'admirable prière des *Soliloques*, qui est écrite comme «en deux langues pour se faire comprendre aussi bien des tenants de la philosophie que de ceux de la religion»[16], est déjà une prière chrétienne, qui sait que Dieu seul peut donner de bien le prier, que lui seul «libère», «convertit», «fortifie», «purifie»[17]...

Ainsi la présentation rétrospective qu'Augustin donne de ce qu'il a vécu en 386 ne saurait être considérée comme forgée de toutes pièces. L'attitude intérieure qu'il décrit a un rapport certain avec celle que l'on peut découvrir dans ses écrits de 386.

b) un silence explicable

Faut-il, du moins, s'étonner de ne pas trouver de mention de *Rm 13,* 13-14 dans ces écrits et ceux qui les suivent[18]? Selon L.C. Ferrari, si vraiment ce verset a joué un rôle décisif dans la conversion d'Augustin, il est impensable qu'il ne soit pas cité dans les œuvres qui suivent la conversion. Ce présupposé majore sans doute à l'excès l'importance de ce verset dans la conversion d'Augustin: le livre VIII retrace plutôt un long processus de libération intérieure où les récits entendus sont comme la toile de fond qui confère à ce verset, apparemment assez banal, un rôle important dans la décision ultime; est-il alors légitime de faire comme si ce verset était à lui seul la clé du retournement d'Augustin? D'autre part, Augustin se devait-il de citer ce verset dans ses œuvres ultérieures? Cela n'est pas si évident: des œuvres philosophiques, par exemple, n'appellent guère des confidences sur le secret de sa conversion; les ouvrages antimanichéens ne les nécessitaient pas davantage... L'argument du silence est à utiliser avec prudence.

---

15 VIII, 12, 28, *BA* 14, p. 64-65.

16. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 531.

17. I, 1, 2-3, *BA* 5, p. 26-31.

18. Je ne reviens pas sur les citations de *Ac 9,* 1-18: l'analogie entre les conversions de Paul et d'Augustin ne s'impose pas avec une évidence suffisante pour **fonder toute l'argumentation!**

c) une compréhension réductrice des Confessions

Ces argumentations présupposent une certaine compréhension des *Confessions*: on veut y voir une œuvre apologétique ou du moins une œuvre motivée par le souci de faire passer un message théologique ultérieur.

La première interprétation est très contestable: dans les *Confessions*, Augustin, loin de se défendre, s'accuse et l'œuvre contribua plutôt à susciter des insinuations malveillantes contre lui, loin de l'en protéger[19]...

La deuxième interprétation comporte une part de vérité: Augustin ne peut évidemment pas faire abstraction de sa découverte de la priorité radicale de la grâce dans l'acte de foi. Mais la motivation première de la rédaction des *Confessions* est-elle pour autant de faire prévaloir cette «révélation» par le moyen le plus efficace, quitte à infléchir le récit en fonction du message à faire passer? Une telle interprétation méconnaît, au moins pour une part, la genèse réelle des *Confessions* et le rôle déterminant des «facteurs intérieurs»: comme le dit A. Solignac, «même si aucune occasion n'avait joué de l'extérieur, même si la théologie paulinienne de la grâce n'avait été découverte que plus tard, Augustin aurait encore écrit les *Confessions*; du moins les aurait-il vécues dans ses dialogues quotidiens avec Dieu»[20]. Les *Confessions* sont d'abord le fruit de sa prière et du sentiment de la conduite de Dieu sur sa propre vie; mais il est vrai qu'ayant découvert à une autre profondeur le rôle de la grâce, Augustin relit son passé avec un autre regard.

En bref, on ne peut voir dans les *Confessions* un récit qui serait d'abord forgé, et donc consciemment déformé, en fonction d'intérêts présents (apologétiques ou doctrinaux); les *Confessions* furent avant tout pour Augustin une expérience spirituelle. Une analyse de la visée de l'œuvre, aux dires de son auteur, permet de le mettre en évidence.

2. Le sens des Confessions

a) «faire la vérité» devant Dieu

Le début du livre X précise le fruit qu'Augustin attend pour lui-même de ses «confessions»:

> Voici en effet que tu as aimé la vérité (*Ps 51*, 8), puisque celui qui fait la vérité vient à la lumière (*Jn 3*, 21). Je veux faire la vérité dans

---

19. Cf. A. SOLIGNAC, Introduction, *BA* 13, p. 29-33.
20. *Ibid.*, p. 36.

mon cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre, devant de nombreux témoins[21].

«Faire la vérité»: cette expression biblique, reprise par Jean, signifie conformer sa conduite à la vérité qui, pour Jean, est Jésus lui-même. Dans cette perspective, la «confession», tout comme l'œuvre qui en résulte, est, pour Augustin, un moyen de se «conformer» au plus intime de lui-même à la vérité divine, ou plutôt de se laisser «former», «reformer» par la vérité divine. De fait, il précise aussitôt qu'il ne peut dire quelque chose de vrai sans l'avoir d'abord entendu de Dieu et que «se connaître soi-même» n'est autre chose qu'«entendre Dieu parler de soi-même»[22]. La vérité qu'Augustin recherche à travers les *Confessions* n'est donc pas un compte rendu objectif des faits passés ou présents, mais une illumination actuelle de Dieu sur lui-même, sur son passé comme sur son présent: une lumière qui donne sens à sa vie et qui le conforme progressivement à la vérité de son être en Dieu.

Le témoignage beaucoup plus tardif des *Révisions*, en 426-427, confirme combien le récit de son expérience, écrit dans la lumière de Dieu, fut pour Augustin, une nouvelle expérience spirituelle:

> Les treize livres de mes *Confessions* louent le Dieu juste et bon pour mes bonnes comme pour mes mauvaises actions, et ils excitent vers lui l'esprit et le cœur de l'homme. Tout au moins, en ce qui me concerne, ils ont eu sur moi cette action pendant que je les écrivais et ils l'ont encore lorsque je les lis[23].

«Faire la vérité» devant Dieu, «exciter vers lui l'esprit et le cœur»: cette visée des *Confessions*, Augustin la réalise par la relecture de son expérience spirituelle passée ou présente. Cette relecture, lorsqu'il s'agit du passé déjà lointain de sa conversion, est une relecture *vivante* qui, loin de fixer de façon stérile à un passé irrémédiablement révolu, devient vie pour aujourd'hui: c'est donc nécessairement une réinterprétation de cette expérience vive dans le présent, ce n'est pas pour autant une déformation consciente en fonction d'intérêts actuels.

b) recevoir son identité de Dieu

Les analyses de P. Ricœur sur l'«identité narrative» font apparaître les enjeux de la relecture inévitablement mouvante de son

21. *Conf.* X, 1, 1, *BA* 14, p. 140-141.
22. *Conf.* X, 2, 2 - 3, 3, p. 142-145.
23. II, 6, *BA* 12, p. 460-461.

propre passé. La connaissance de soi est interprétation de soi; or le récit, qui emprunte à la fois à l'histoire et à la fiction, en est une médiation privilégiée. Il est relecture du passé, mais il contribue aussi à donner forme à l'avenir. Il constitue le sujet «à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie»: car «l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même». Dans le jeu de ces récits successifs, le sujet accède à sa propre identité, identité «qui n'est pas l'identité abstraite du même», mais «qui peut inclure le changement, la mutabilité dans la cohésion d'une vie»[24].

Cette analyse de P. Ricœur éclaire l'enjeu des *Confessions*. L'ouvrage est certes plus qu'une simple autobiographie, car le récit est à la fois adressé à Dieu et éclairé par lui: l'illumination du passé par Dieu devient alors la manière concrète pour le sujet de recevoir son identité de Dieu. Les *Confessions* ont été pour Augustin un chemin vers la vérité de son être en Dieu.

La fin du livre XI le laisse entrevoir. Augustin vient de montrer comment l'esprit peut saisir la durée: qu'il s'agisse d'un chant, d'une action ou même de la vie entière de l'homme[25]. Cela se fait par une *distentio* de l'esprit qui s'étend à la fois vers le passé, le présent et le futur, mais en même temps par une *intentio* qui cherche à saisir l'unité de ce divers. C'est bien ce que vise le récit autobiographique: saisir l'unité et le sens d'une vie dans la diversité de ses moments. Mais les *Confessions* sont, en outre, une *extensio*, mouvement qui porte Augustin vers Dieu dans un au-delà de lui-même. Cette tâche dépasse les forces de l'esprit qui reste soumis au temps, alors même qu'il cherche à le dominer. C'est pourquoi elle ne pourra s'achever que dans l'éternité, où le sujet, dans une ultime *extensio*, parviendra à la vérité de son existence.

> 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. Alors je serai stable et solide en toi, dans ma forme, ta Vérité[26].

In forma mea, veritate tua: selon Augustin, l'esprit humain a reçu une «formation» par sa conversion vers Dieu à l'appel du

24. *Temps et récit*, t. III, p. 355-356.
25. XI, 28, 38, *BA* 14, p. 336-337.
26. XI, 29, 39 - 30, 40, *BA* 14, p. 338-339.

Verbe lors de la création, mais cette «forme» est inchoative et «déformée» par le péché. Or la «forme» est ce qui unifie un être et l'oriente; c'est pourquoi l'existence temporelle est «éparpillement», quête insatisfaite d'unité. L'esprit doit donc, pour réaliser sa vocation, «s'étendre vers Dieu» et ainsi passer «de forme en forme», «d'une forme obscure à une forme lumineuse», «d'une forme difforme à une forme belle»[27], c'est-à-dire devenir de plus en plus ressemblant à Dieu, jusqu'au jour où il recevra sa forme stable et parfaite dans le Christ qui est la Vérité.

Trouver sa «forme» dans la Vérité divine, n'est-ce pas recevoir de Dieu son identité? Identité qui nous est encore partiellement voilée, car elle est inachevée; identité qui nous est pourtant déjà partiellement éclairée dans l'illumination progressive par Dieu de notre propre histoire.

Il est donc légitime de parler de la vérité du récit des *Confessions*, tout en admettant la part inévitable de fiction qui est le propre de tout récit. Cette vérité n'est pas le pur enregistrement des faits: elle est la lumière de Dieu qu'Augustin recherche sur son passé, lumière vivante et transformante qui l'oriente vers la pleine réalisation de son existence dans le Christ.

Il serait, toutefois, insuffisant de n'expliquer les *Confessions* que par une quête de vérité personnelle. En faisant la vérité «devant de nombreux témoins», Augustin en espère aussi un fruit pour eux, à condition, du moins, qu'ils accordent leur créance au récit entendu[28]. Ce fruit, il le décrit ainsi au début du livre X:

> Les confessions de mes fautes passées que tu as remises et couvertes pour me rendre heureux en toi, en transformant mon âme par la foi et par ton sacrement, remuent le cœur: elles l'empêchent de s'endormir dans le désespoir et de dire «je ne puis»; elles le tiennent au contraire éveillé dans l'amour de ta grâce, car cette grâce fait la force de tout être faible qui par elle prend conscience de sa faiblesse[29].

Augustin estime donc que son récit peut produire chez ses lecteurs une expérience similaire à la sienne; ceux-ci, en effet, dans la mesure où ils croient ce qu'ils lisent ou entendent, s'ouvrent à leur tour à la découverte de la force et de la douceur de la grâce au cœur de leur faiblesse. Ils «vérifient» ainsi en quelque sorte le récit dans leur propre vie. Ce que dit Proust de ses lecteurs peut s'appliquer aux lecteurs des *Confessions*:

---

27. *De Trinitate*, XII, 7, 10, *BA* 16, p. 230-231 et XV, 8, 14, p. 458-459.
28. *Conf.* X, 3, 3-4, *BA* 14, p. 144-147.
29. X, 3,4, *BA* 14, p. 144-147.

> ...Ils ne seraient pas selon moi mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants, comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray; mon livre grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes[30].

Pour Augustin, faut-il l'ajouter, seule, l'action de Dieu peut donner à son récit une telle efficacité sur ses lecteurs.

III. - Récit et théologie

La relecture d'une expérience spirituelle passée suppose toujours une réinterprétation, mais celle-ci est quête de vérité: l'expérience spirituelle initiale déborde, en effet, la conscience explicite qu'en a prise le sujet et le sens en est souvent dévoilé plus tard par Dieu. Le récit du livre VIII est à lire dans cette perspective: ce n'est pas un fait brut qu'Augustin livre, mais plutôt sa signification dans la lumière de Dieu, signification qui serait évanescente si le fait lui-même n'avait aucune réalité. L'analyse de la mise en forme littéraire du récit permettra d'en saisir la visée théologique: le récit de la conversion d'Augustin se révèle en effet indissociable d'une théologie de la conversion. Comment penser alors, de façon plus générale, l'articulation de l'expérience spirituelle et de la réflexion théologique?

1. Une théologie de la conversion mise en récit

Une inclusion détermine le sens théologique du récit: les livres VIII et IX s'ouvrent, en effet, par la même association de deux versets psalmiques (*Ps 34,* 10 et *Ps 115,* 16s).

> Que mes os ruissellent de ton amour et qu'ils disent: Seigneur, qui est semblable à toi? Tu as rompu mes liens: je veux t'offrir en sacrifice un sacrifice de louange. Comment tu les as rompus, je vais le raconter[31].

À cette ouverture du livre VIII, répond en écho le début du livre IX:

> Tu as rompu mes liens: je t'offrirai en sacrifice une hostie de louange. Que mon cœur te loue ainsi que ma langue, et que tous mes os disent: Seigneur, qui est semblable à toi[32]?

---

30. *Le temps retrouvé,* coll. La Pléiade, t. 3, p. 1033, cité par P. RICŒUR, dans *L'identité narrative,* dans *Esprit* 7-8 (1988) 303-304.

31. VIII, 1, 1, *BA* 14, p. 8-9.

32. IX, 1, 1, *BA* 14, p. 70-71.

La conversion est donc décrite comme une libération intérieure, qui est l'œuvre de Dieu et qui suscite le sacrifice de louange. La grâce a donné à Augustin de retrouver en un instant le plein usage de son libre arbitre[33], alors qu'il était entravé par les «liens» de la passion. Tel est l'axe qui détermine la progression du récit: l'enchaînement des événements décrits, tout comme l'analyse de la transformation intérieure d'Augustin.

a) l'enchaînement des événements

L'enchaînement des événements n'est nullement laissé au hasard: la visite qu'Augustin rend à Simplicianus et qu'il attribue à une inspiration de Dieu[34]; la visite qu'il reçoit de Ponticianus; enfin, l'intervention divine directe. Cette progression rend sensible le rôle décisif de la grâce dans la conversion.

Ces trois temps du récit ont un point commun[35]: ils contiennent tous au moins un récit de conversion. Simplicianus raconte la conversion de Marius Victorinus; Ponticianus évoque celle d'Antoine et celle de ses propres amis à Trèves à la lecture de la *Vie d'Antoine*; le récit s'achève sur la conversion d'Augustin lui-même.

Les convertis mentionnés par ce livre VIII sont divers. Victorinus, africain d'origine, était un célèbre professeur de rhétorique, grand connaisseur du platonisme et adversaire du christianisme. Les amis de Ponticianus sont, au contraire, qualifiés d'*indocti* et sont déjà chrétiens, tout comme Antoine. Augustin a des points communs avec les uns et les autres: il est semblable à Victorinus par la culture et le prestige, mais il diffère de lui en ce qu'il est déjà catéchumène; il espère obtenir une haute dignité dans l'empire, tout comme les collègues de Ponticianus aspirent à devenir «amis de l'empereur» — c'est-à-dire à occuper de hauts postes de responsabilité; comme eux également, il sait la précarité et le risque attachés à de telles charges; ils ont encore en commun des projets de mariage.

Quelle que soit la diversité de ces situations, les conversions racontées au livre VIII ont un élément commun: le rôle qu'y joue

33. *Ibid.*: «... du fond de quelle profonde retraite fut-il rappelé en un instant mon libre arbitre pour me faire soumettre la nuque à ton joug de douceur...?»

34. VIII, 1, 1, *BA* 14, p. 8-9: «Tu me donnas l'idée, qui parut bonne à mes yeux, d'aller trouver Simplicianus: il m'apparaissait comme ton bon serviteur et ta grâce brillait en lui.»

35. Cf. M.G. MARA, «La 'conversione', le 'conversioni', l'invito alla 'conversione' nell'VIII libro delle Confessioni», dans *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX*, Palermo, Ed. Augustinus, p. 71-87; voir ici p. 85-87.

la lecture, spécialement la lecture de la Bible. Victorinus trouve dans la lecture assidue de l'Écriture la force nécessaire pour triompher de son respect humain. Antoine est converti par un verset de l'Évangile: «Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux; et viens, suis-moi» (*Mt 19,* 21). La lecture de la *Vie d'Antoine* convertit les amis de Ponticianus. Augustin, qui scrutait les Écritures[36] comme Victorinus, est libéré des liens de sa passion charnelle par le verset paulinien (*Rm 13,* 13). Tous, ou presque, trouvent donc dans la Parole de Dieu la réponse à leur propre problème; tous, ou presque, sont également stimulés par l'exemple des autres. Augustin a enfin le souci de noter une similitude dans l'état intérieur de ceux qui se convertissent: à la honte face à leur vie passée, qui contribue à les en détourner, s'ajoute l'attirance vers les réalités divines.

Un parallélisme aussi soigneusement construit manifeste une intention théologique: Augustin esquisse un schème de la conversion. La place déterminante faite à l'Écriture et aux *exempla* laisse entendre que la transformation intérieure des convertis est due à la grâce. L'enchaînement des récits est également significatif: le récit de la conversion d'Antoine a pour effet la conversion des officiers de Trèves; le récit de l'une et de l'autre, ajouté à celui de la conversion de Victorinus, transforme à son tour Augustin. On touche donc l'efficacité de ces récits, qui deviennent vérité dans leurs auditeurs ou leurs lecteurs, dans la mesure où ils peuvent s'identifier par quelque trait à ceux dont on leur raconte la conversion: les ressemblances entre Augustin et les autres convertis ne sont donc pas fortuites. On peut penser qu'Augustin racontant sa propre conversion espère également un tel fruit de son livre! L'emboîtement de ces récits dans le récit est comme une réflexion au second degré sur l'enjeu de ce qu'il entreprend.

b) l'analyse de la transformation intérieure d'Augustin

La description que fait Augustin de sa transformation intérieure manifeste, tout autant que l'enchaînement des événements, le rôle décisif de la grâce. Elle est orchestrée par des développements sur la *voluntas*: ces commentaires du récit allient des analyses que l'on pourrait qualifier de «phénoménologiques» à des explications spécifiquement théologiques. Le mode narratif reste toutefois dominant: les explications introduites par Augustin ne

36. Cf. VIII, 6, 14, *BA* 14, p. 36-37.

sont jamais abstraites, il en fait immédiatement l'application à son propre cas; elles sont en outre plus esquissées qu'approfondies et proposent brièvement quelques réponses à des questions longuement explorées dans des traités antérieurs.

Rendre compte de la conversion suppose qu'on fasse apparaître un contraste entre l'avant et l'après, tout en faisant comprendre comment le passage d'un état à son opposé a pu être possible. Le contraste est clair: l'esclavage de la passion et la division du vouloir s'opposent directement à la libération et à la réunification du vouloir dans l'adhésion pleine de douceur à la volonté divine. Le passage d'un état à l'autre est plus suggéré qu'expliqué: ce qu'Augustin dit de ses ultimes hésitations et la manière dont il commente sa liberté retrouvée laissent entendre cependant ce qui l'a rendu possible.

La préoccupation majeure d'Augustin est de rendre raison de la division du vouloir, sans accréditer pour autant la thèse manichéenne. C'est pourquoi il décrit la genèse de l'esclavage de la passion: le plaisir trouvé dans un acte accompli par une volonté orientée à contresens — c'est-à-dire par une volonté qui se détourne de Dieu — fait naître un désir qui devient vite habitude si on y cède; l'habitude, une fois prise, engendre la nécessité. *Voluntas perversa, libido, consuetudo* et *necessitas* constituent donc une «chaîne» par laquelle le vouloir initialement libre se lie lui-même dans une servitude où il trouve un certain plaisir mais qui devient pesante. Le sujet, en effet, ne peut s'y reconnaître totalement lui-même: il subit désormais son état plus qu'il ne le choisit. Autrement dit, il expérimente une contradiction intérieure, qui existe peut-être à son insu tant qu'il ne s'est pas tourné vers Dieu — il ne peut en effet faire disparaître sa vocation divine, inscrite dans la structure de son vouloir qui aspire à la béatitude — mais qui devient douloureusement consciente dès que naît en lui la volonté de chercher Dieu. La description de cet état et l'explication de son origine sont, pour Augustin, l'occasion de proposer une interprétation de *Ga 5*, 17 et de *Rm 7*, 22-25, qui s'oppose efficacement à l'usage qu'en faisaient les Manichéens[37].

Il revient toutefois, un peu plus loin, à cette «énigme» de la division du vouloir[38]: «énigme», car, paradoxalement, le vouloir se commande plus difficilement à lui-même qu'il ne commande au corps. La thèse manichéenne qui en tire argument pour affir-

---

37. Cf. VIII, 5, 10-12, *BA* 14, p. 28-33.
38. Cf. VIII, 8, 20 - 10, 24 = 48-58.

mer l'existence de «deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise» est ici prise à partie. Augustin la réfute en montrant que le vouloir peut être divisé entre des volontés mauvaises, deux, trois, quatre ou même davantage, tout comme il peut l'être entre des volontés bonnes: c'est là le propre de toute délibération et on ne saurait en conclure qu'il y a autant d'âmes en l'homme que de volontés. L'unification du vouloir qui s'opère dans la décision atteste, d'ailleurs, le caractère provisoire de cette division. Une fois ce point établi, Augustin revient au cas où la division du vouloir s'opère entre une volonté bonne et une volonté mauvaise: la même explication reste valable; il est inutile de supposer l'existence de deux âmes opposées, il suffit de comprendre que l'incapacité à se décider tient à ce que la volonté ne parvient pas à s'unifier dans l'une ou l'autre de ses volontés, si bien qu'elle veut et ne veut pas tout à la fois. Cette explication est encore incomplète, car l'origine de la division du vouloir n'est pas élucidée; Augustin introduit donc un motif théologique: l'impuissance à vouloir est en réalité une «maladie» qui résulte d'un «châtiment», celui que nous a valu le péché d'Adam. Ce motif, suggéré à plusieurs reprises, ne donne pas lieu cependant à une réflexion approfondie sur la nature du péché originel, sur ses conséquences ou sur sa transmission: réflexion que l'on trouve par exemple dans le livre III du *De libero arbitrio*, composé après 391, ou dans des ouvrages antimanichéens comme le *Contra Fortunatum*[39].

Si l'aliénation du vouloir est telle qu'il ne se commande plus à lui-même, par suite de la contradiction intérieure qui l'habite, comment la conversion est-elle possible? Il est clair qu'elle n'est pas au pouvoir de l'homme seul: l'insistance d'Augustin sur la lutte intérieure qu'il a longuement éprouvée sans pouvoir y échapper veut le faire sentir à son lecteur. Le récit ménage comme un suspense et marque le caractère inattendu de la décision finale et de la paix subitement retrouvée. Le lecteur peut néanmoins découvrir la théologie de la motivation qui sous-tend le récit et qui rend raison du retournement. La description des ultimes délibérations[40] d'Augustin reflète, en effet, sa manière de concevoir l'action de la grâce au cœur du vouloir humain; le caractère rhétorique de ces paragraphes qui personnifient les forces en présence, les concupiscences d'une part, la continence d'autre part, donne le sentiment d'une reconstruction littéraire qui a une visée

39. Cf. *Contra Fort.* 22, *BA* 17, p. 174-181.
40. Conf. VIII, 11, 25-27, *BA* 14, p. 58-63.

pédagogique et contraste avec les paragraphes suivants, qui racontent la conversion. Les concupiscences incitent Augustin à la peur, peur de renoncer définitivement aux plaisirs qu'il aimait, mais aussi peur d'en être incapable, tant l'habitude est puissante. La continence «répond» à l'un et l'autre arguments: elle oppose aux plaisirs charnels «les délices de la loi du Seigneur» et elle invoque l'exemple des enfants, des femmes.

Augustin décrit, en des termes qui nous touchent peu aujourd'hui mais qui correspondent aux goûts du temps, l'attirance de la continence: «sa chaste dignité sereine et d'une gaieté sans abandon», «son charme noble», sa «fécondité». Cet attrait paisible et limpide qui ne contraint pas la liberté est bien différent de la «tyrannie» des concupiscences qui suggèrent «à la dérobée» des «ignominies». On reconnaît ici une esquisse de la réflexion qu'Augustin avait déjà développée sur la *delectatio*. Elle est comme «le poids de l'âme»; si les réalités supérieures exercent sur l'homme plus d'attrait que les réalités inférieures, l'âme est «ordonnée»[41]. Mais «il n'est pas en son pouvoir de faire ou bien que vienne à sa rencontre ce qui pourrait lui plaire (*quod eum delectare possit*) ou bien de s'y complaire (*delectet*) lorsque cette rencontre aura lieu»[42]. Seule la *grâce* peut donc attirer l'homme vers Dieu.

L'exemple des femmes et des enfants souligne aussi que la victoire sur la concupiscence est un don de Dieu:

> Toi, tu ne pourras ce que peuvent ces hommes, ces femmes? Mais penses-tu que ces hommes, ces femmes le puissent en eux-mêmes et non dans le Seigneur, leur Dieu? C'est le Seigneur, leur Dieu, qui m'a donnée à eux. En toi-même pourquoi te tiens-tu et ne tiens-tu pas? Jette-toi en lui, sans aucune crainte: il ne va pas se dérober pour que tu tombes. Jette-toi, rassuré: il te recevra et te guérira[43].

La conversion est ici décrite comme une audace d'humilité: l'opposition n'est pas entre *posse* et *non posse*, mais entre *in se posse* et *in domino posse*; la conversion ne manifeste donc pas la puissance de l'homme, mais celle de Dieu. Elle est un don (*dedit*), non une conquête. L'acte à poser apparaît alors en pleine lumière: il s'agit de prendre appui sur Dieu et non sur soi-même. Dans le second cas, en effet, la stabilité trouvée (*in te stas*) n'est qu'illusoire (*et non stas*); dans le premier cas, au contraire, le fondement

41. Cf. *De musica* VI, 11, 29, *BA* 7, p. 424-425.
42. *De div. quaest. ad Simpl.*, I, qu. 2, 21, *BA* 10, p. 502-505.
43. *Conf.* VIII, 11, 27, *BA* 14, p. 62-63.

est Dieu, c'est-à-dire la stabilité même. Le déplacement du point d'appui qu'Augustin doit opérer est comparé à un saut, qui paraît au premier abord un saut dans le vide — de là, la crainte de tomber —, mais qui est en réalité passage en Dieu. Il n'est autre qu'un acte de foi en Dieu, qui recevra et guérira celui qui se confie en lui (*excipiet et sanabit te*).

Cette prosopopée donne donc la clé du retournement qu'Augustin décrit aussitôt après. La conversion s'opère au moment où il se met pour la première fois à prier: en prenant appui sur la volonté de Dieu dont il trouve l'expression dans l'Écriture, il renonce définitivement à sa passion afin de «revêtir le Christ»[44]. La «lumière de sécurité» qui l'envahit et qui dissipe toutes ses hésitations est bien la marque de l'attrait divin. La conversion est donc l'ouverture de l'homme à Dieu, qui lui donne de vouloir pleinement ce que, jusqu'ici, il ne voulait que partiellement. L'unité retrouvée est don de la grâce, qui rend ainsi à l'homme sa liberté. Le début du livre IX confirme cette analyse de la conversion, en évoquant l'expérience qu'Augustin a faite de la suavité divine, suavité sans commune mesure avec les plaisirs charnels:

> Qu'elle devint suave soudain pour moi la privation des suaves bagatelles! Les voir partir de moi avait été ma crainte, maintenant les faire partir était une joie. Tu les jetais dehors en effet et tu entrais prenant leur place, plus doux que toute volupté, mais non pour la chair et le sang; plus clair que toute lumière, mais plus intérieur que tout secret; plus élevé que tout honneur, mais non pour ceux qui s'élèvent en soi[45].

Le livre VIII est donc sous-tendu par une théologie de la conversion, qui y est mise en récit. Il est un hymne de louange à Dieu, qui libère celui qui s'en remet à lui, «d'une manière admirable et secrète» (*miris et occultis modis*)[46], par une action aussi bien extérieure qu'intérieure.

2. Le récit comme médiation entre l'expérience spirituelle et la réflexion théologique

a) l'interaction entre l'expérience spirituelle et la pensée théologique

Si vraiment le livre VIII est la mise en récit d'une théologie de la conversion élaborée après 386, ne faut-il pas donner de nouveau raison à ceux qui voient dans la scène du jardin une recons-

44. *Conf.* VIII, 12, 28-29, *BA* 14, p. 64-69.
45. *Conf.* IX, 1, 1, *BA* 14, p. 70-73.
46. *Conf.* V, 6,10, *BA* 13, p. 478-479.

truction fictive? Mais cette manière de poser la question méconnaît, en fait, le lien entre expérience spirituelle et théologie, car elle présuppose une hétérogénéité telle entre l'une et l'autre que l'intervention de catégories théologiques ne peut être que déformation de l'expérience initiale. N'y a-t-il pas lieu de se demander, à l'inverse, s'il n'y a pas une interaction constante et même nécessaire entre les deux, qui conduit à penser le progrès de la réflexion théologique plutôt comme un approfondissement de l'expérience spirituelle? D'une part, en effet, l'expérience spirituelle est nécessairement interprétée en fonction de catégories théologiques, de façon consciente ou inconsciente; d'autre part, l'effort théologique est lui-même englobé dans une dynamique spirituelle.

Une expérience quelconque ne peut venir au langage sans être déjà interprétée. Il en est de même dans l'ordre spirituel: l'action de Dieu, dès qu'elle est perçue par la conscience, est interprétée; le sujet qui la perçoit ne peut faire abstraction de sa sensibilité propre, de son intelligence, de sa culture, qui est toujours marquée par son temps. L'interprétation d'une même expérience spirituelle peut, de ce fait, varier. Appliquons cette analyse à la conversion d'Augustin. Dès 386, Augustin a perçu sa libération intérieure comme un don de Dieu: la lecture assidue de Paul a contribué à l'intelligence du retournement qu'il venait de vivre. Mais sa compréhension nouvelle de l'*Épître aux Romains* au moment de la rédaction du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* l'a conduit à relire un peu différemment son expérience: il y découvre désormais la priorité radicale de l'initiative divine, alors qu'il estimait jusque-là que l'initiative de l'acte de foi revenait au libre arbitre. Le récit des *Confessions* témoigne de la nouvelle compréhension de son expérience. Le progrès de sa réflexion théologique a donc contribué à donner forme à son récit. Mais rien n'autorise à y voir pour autant une pure reconstruction fictive et à conclure que la scène du jardin n'a pas eu lieu. Une évolution dans l'interprétation du fait ne met pas en cause la réalité même du fait; elle permet peut-être au contraire d'en mieux dégager la portée.

Si la compréhension de l'expérience spirituelle met en jeu des catégories théologiques, il est également vrai de dire que l'effort théologique peut être un lieu d'expérience spirituelle. C'est bien ainsi, en tout cas, qu'Augustin comprend, dès ses premières œuvres, le travail d'intelligence de la foi. Qu'on relise, par exemple, les *Soliloques*: l'effort d'intelligence y est compris comme une *exercitatio animi* qui prépare à la rencontre de Dieu;

il est même déjà «l'exercice de l'amour»[47]. Le début du *De libero arbitrio*, rédigé entre l'automne 387 et l'automne 388, est tout aussi significatif: Augustin rappelle que le problème posé — «d'où vient que nous agissons mal?» — est celui qui l'avait précipité dans le manichéisme; il précise que, seule, l'aide de Dieu lui a donné d'en sortir et que, maintenant encore, c'est de Dieu qu'il attend de comprendre ce qu'il croit[48]. Le premier entretien, c'est-à-dire le livre I, s'achève en «priant la divine Providence de donner de persévérer dans la course entreprise»; Augustin laisse pressentir à son interlocuteur les «grandes et mystérieuses questions» dont ils commenceront «à pénétrer les secrets, sous la conduite de Dieu», au livre suivant[49]. Le travail de l'intelligence n'est donc pas seulement ponctué par la prière: il est, en lui-même, une expérience de «la conduite de Dieu». C'est d'ailleurs bien pourquoi Augustin parle de «révélation» de Dieu à propos de sa nouvelle lecture de l'*Épître aux Romains*[50].

Dans ces conditions, l'intervention de catégories théologiques postérieures à l'expérience spirituelle initiale ne vient pas altérer la vérité du récit; elle permet plutôt un approfondissement du sens de cette expérience, qui confère au récit une vérité spirituelle plus haute.

b) la médiation du récit

L'approche du récit devient alors tout autre: il peut être perçu, non plus comme une reconstruction fictive, mais comme l'élément médiateur entre l'expérience spirituelle et la pensée théologique. Le récit a, de fait, un statut intermédiaire entre l'une et l'autre: par la schématisation qu'il opère, il est comme à mi-chemin entre la particularité de l'expérience individuelle et l'universalité que vise la réflexion. Le parallélisme des récits de conversion qui s'enchaînent dans le livre VIII le montre de façon éloquente: si les situations décrites sont diverses, il y a néanmoins une même «mise en intrigue» qui contribue à l'intelligence de ce qui est raconté.

Ce statut intermédiaire du récit en fait, me semble-t-il, un élément nécessaire pour toute théologie qui veut maintenir un lien avec l'expérience spirituelle. Le récit, certes, ne saurait dispenser

47. Cf. II, 1, 1, *BA* 5, p. 84-85: «Assez longtemps notre travail a été interrompu. L'amour est impatient et ne cesse de répandre des larmes jusqu'à ce qu'il possède ce qu'il aime.»

48. Cf. I, 2, 4, *BA* 6, p. 196-197.

49. I, 16, 35, p. 262-263.

50. Cf. *De praed. sanct.*, 4, 8, *BA* 24, p. 488-489.

de l'effort conceptuel; mais il n'est pas non plus simple illustration. L'analyse du livre VIII l'a clairement montré: le récit de sa conversion n'a nullement dispensé Augustin de penser le problème du mal ou le rapport de la grâce et de la liberté. Le récit, toutefois, est infiniment plus qu'un bel exemple. Sa force vient de ce qu'il rend sensible l'intervention de Dieu dans une vie humaine: salut gratuitement donné qui libère celui qui en est le bénéficiaire; il est, de ce fait, comme une promesse de salut pour ceux qui le lisent. Or nous savons par expérience combien il est difficile de penser théoriquement le salut sans donner le sentiment de faire évanouir la réalité du mal ou de mettre en cause le sérieux de la liberté humaine. Le récit s'avère ici particulièrement approprié: car il fait apparaître une convenance, non une nécessité; il respecte, en ce sens, la liberté humaine et la liberté divine, tout en donnant à voir leur mystérieuse conjonction dans l'acte de la conversion. La lecture des *Confessions* plaide donc en faveur d'une «théologie narrative»[51] qui articule, sans les confondre, le récit de l'expérience spirituelle et l'argumentation théologique.

Conclusion

«Faire la vérité» devant Dieu, mais aussi devant de nombreux témoins: cette visée des *Confessions* ne signifie pas qu'Augustin cherche à faire un compte rendu aussi objectif que possible des événements tels qu'ils les a perçus au moment où il les a vécus; elle signifie plutôt qu'il veut relire son expérience passée dans la lumière présente de Dieu, afin d'y découvrir ce qui le mènera toujours plus vers la vérité de son être dans le Christ.

Le livre VIII est à lire dans cette perspective: l'élaboration théologique du récit peut alors être comprise autrement que comme une reconstruction fictive de l'expérience passée; elle manifeste plutôt l'interaction essentielle entre l'expérience spirituelle et la réflexion théologique, interaction féconde dont le récit est un lieu privilégié.

F-92500 Rueil-Malmaison
61, rue du Général de Miribel

Isabelle BOCHET, S.F.X.
Centre Sèvres

51. Voir, sur ce point, les remarques de J.B. METZ, *Petite apologie du récit,* dans *Concilium* 85 (1973) 57-69; ou celles de P. BEAUCHAMP, *Narrativité biblique du récit de la Passion,* dans *Recherches de Science Religieuse* 73 (1985) 39-60, et de P. RICŒUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion, ibid.* 17-38.

Sommaire. — La scène décrite par Augustin au livre VIII des *Confessions* a-t-elle vraiment eu lieu? P. Fredriksen et L.C. Ferrari ont cherché à établir le caractère purement fictif de ce récit, qu'ils estiment forgé en fonction des intérêts apologétiques et doctrinaux d'Augustin en 397. À partir des travaux de P. Ricœur sur le récit, et sur l'identité narrative, cet article se propose de discuter ces conclusions. Dans le livre VIII, Augustin ne nous livre certes pas un fait brut, mais sa signification dans la lumière de Dieu; cette signification, toutefois, serait évanescente si le fait n'avait aucune réalité. L'élaboration théologique du récit n'implique donc nullement qu'il n'est qu'une reconstruction fictive de l'expérience passée: elle manifeste plutôt l'interaction essentielle entre l'expérience spirituelle et la réflexion théologique.

Summary. — Did the scene described by Augustine in book VIII of his *Confessions* actually take place? P. Fredriksen and L.C. Ferrari have tried to establish the purely fictitious character of the narrative which, to their mind, Augustine brought in so that he could make it fit with his apologetic and doctrinal interests in the year 397. Relying on the work of P. Ricœur, the A. argues about their conclusions. In book VIII, Augustine does not present us with a bald fact but with its significance in God's light. This significance however would be elusive if the fact itself were not rooted in reality. The theological elaboration of the tale does not imply a fictitious restoration of past experience: it brings out the vital interaction between spiritual experience and theological reflection.